

Pe. Luiz Carlos Lodi da Cruz



# A ALMA DO EMBRIÃO HUMANO

A questão da animação  
e o fundamento ontológico  
da dignidade de pessoa do embrião



ATENEU PONTIFÍCIO  
REGINA APOSTOLORUM

---

FACULDADE DE BIOÉTICA

---

Pe. Luiz Carlos Lodi da Cruz

## **A alma do embrião humano**

A questão da animação e o fundamento ontológico da  
dignidade de pessoa do embrião

Dissertatio ad Doctoratum  
in Facultate Bioeticæ  
Pontificii Athenaei Regina Apostolorum



Roma 2013

**Capa, projeto gráfico:**

Marissol Martins de Santana  
marissol.martins@gmail.com

**Explicação do desenho da capa:**

Em 24 de abril de 2007, logo após a legalização do aborto na cidade do México, a imagem da Virgem de Guadalupe passou a emitir uma luz intensa na altura do ventre, com a forma de um embrião. O fato foi visto por todos os que estavam na Basílica.

Cruz, Luiz Carlos Lodi da

A alma do embrião humano: a questão da animação e o fundamento ontológico da dignidade de pessoa do embrião / Luiz Carlos Lodi da Cruz – Anápolis: Múltipla, 2013.

320 p.; 17 x 24 cm

Palavras-chave:

1. Embrião humano 2. Alma 3. Animação

Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum  
Pontificii Athenæi Regina Apostolorum

Prof. P. George Woodall  
Prof. Alberto García

Imprimi potest

P. Gonzalo Miranda, L.C.  
Decanus Facultatis Bioeticæ

P. Benjamin Dueñas, L.C.  
Secretarius Generalis

Romæ, ex Pontificio Athenæo Regina Apostolorum,  
die 19 mensis Martius anni 2013



**DOM JOÃO WILK**  
**Bispo Diocesano de Anápolis - GO**  
Praça Bom Jesus, s/n, Cx. Postal 178  
**75001-970 ANÁPOLIS – GO**  
TeleFax (062) 3321.22.80;(062) 3324.78.59  
[www.diocesedeapolis.org.br](http://www.diocesedeapolis.org.br)  
e-mail: [joaowilk51@gmail.com](mailto:joaowilk51@gmail.com)

Anápolis, 13 de junho de 2013.

Reverendo Pe. Luiz Carlos Lodi da Cruz

Ut Amor ametur!

Com prazer, respondo ao seu pedido de permissão para a publicação no Brasil da sua tese doutoral sobre o tema *"A alma do embrião humano. A questão da animação e o fundamento ontológico da dignidade de pessoa do embrião"*, na versão que me foi apresentada.

Com a presente, em termos dos cânones 823 e 824 do CDC, concedo a licença para a edição e publicação da mencionada obra. IMPRIMATUR.

Faço votos que a iniciativa seja um instrumento valioso e prático para a formação da consciência do clero e dos fiéis, como também dos grupos engajados na promoção e na defesa da vida, desde a sua concepção até o seu fim natural.

Após a publicação, entregue-se um exemplar para o arquivo da Diocese.

Com muita estima, desejo-lhe abundantes bênçãos de Deus.

*+ João Wilk*  
Dom João Wilk, OFMConv.  
Bispo de Anápolis – GO





## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, Autor e Senhor da Vida. Agradeço a Maria Santíssima, cujo filho Jesus, ainda em estágio embrionário, já operava a nossa redenção.

Agradeço a Dom João Wilk, Bispo Diocesano de Anápolis (GO), que gentilmente concedeu-me o *Imprimatur* para esta tese doutoral.

Agradeço a Dom Manoel Pestana Filho (*in memoriam*), antigo Bispo de Anápolis, que me estimulou a estudar Bioética em Roma.

Agradeço ao meu diretor Prof. Pe. George Woodall, da Faculdade de Bioética do Pontifício Ateneu Regina Apostolorum, que aceitou a missão de orientar-me na elaboração desta tese.

Agradeço ao Prof. Pe. Cristian Borgoño, da mesma faculdade, pelo preciosíssimo material bibliográfico que me forneceu.

Agradeço ao meu antigo professor de filosofia Mons. Ney Sá Earp (*in memoriam*), a quem devo, entre tantas outras coisas, o esclarecimento de que a fecundação, embora não seja instantânea, constitui um *evento* e não um *processo*.

Agradeço à Prof.<sup>a</sup> Henriete Aparecida da Fonseca, que fez a revisão gramatical do texto, corrigindo inúmeros erros.

Agradeço à projetista Marissol Martins de Santana, que generosamente se dispôs a elaborar o desenho da capa do livro.

Agradeço ao meu pai (*in memoriam*) e à minha mãe, por me terem transmitido a vida e por me terem ensinado, por palavras e exemplos, a respeitá-la como sagrada.

Finalmente agradeço à multidão de amigos espalhados pelo Brasil e pelo mundo, que me ajudaram com suas incansáveis orações para o êxito deste trabalho, que me parecia impossível. Por teremorado, tornaram-se verdadeiros coautores desta tese.

Espero que a leitura deste livro sirva para glorificar o embrião Jesus no ventre de Maria e para defender a dignidade de pessoa dos outros embriões humanos desde o momento da concepção.

Anápolis, 7 de julho de 2013.

Pe. Luiz Carlos Lodi da Cruz





# ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>I. ALMA, PRINCÍPIO VITAL</b> .....	17
1. <i>Os pré-socráticos</i> .....	19
2. <i>Sócrates</i> .....	29
3. <i>Platão</i> .....	31
4. <i>Aristóteles</i> .....	36
5. <i>A filosofia helenística</i> .....	43
6. <i>Plotino</i> .....	46
7. <i>Alma: uma criação grega?</i> .....	48
8. <i>A Patrística primitiva</i> .....	56
9. <i>São Gregório de Nissa</i> .....	89
10. <i>Nemésio de Emesa</i> .....	92
11. <i>Santo Agostinho</i> .....	95
12. <i>São Jerônimo</i> .....	99
13. <i>São Máximo Confessor</i> .....	102
14. <i>São João Damasceno</i> .....	104
15. <i>Santo Tomás de Aquino</i> .....	106
16. <i>Descartes</i> .....	110
17. <i>Malebranche</i> .....	116
18. <i>Espinoza</i> .....	117
19. <i>Leibniz</i> .....	119
20. <i>Hume</i> .....	122
21. <i>Kant</i> .....	125
22. <i>Hegel</i> .....	130
23. <i>A psicologia sem alma</i> .....	131
24. <i>Conclusão</i> .....	135
<b>II. A RELAÇÃO ALMA-CORPO</b> .....	137
1. <i>O conceito de organismo</i> .....	137
2. <i>O dualismo platônico</i> .....	143

3. <i>O dualismo cartesiano</i> .....	144
4. <i>O monismo de Ryle</i> .....	146
5. <i>O dualismo de Popper e Eccles</i> .....	149
6. <i>O vitalismo de Hans Driesch</i> .....	153
7. <i>A dualidade tomista</i> .....	159
8. <i>Conclusão</i> .....	165
<b>III. A ANIMAÇÃO EMBRIONÁRIA</b> .....	167
1. <i>A alma criada por Deus</i> .....	167
2. <i>Quando a alma é criada?</i> .....	171
3. <i>Ativação imediata</i> .....	173
4. <i>Ativação retardada</i> .....	177
5. <i>O traducianismo e a analogia da semente</i> .....	184
6. <i>Sêmen ou conceito?</i> .....	189
7. <i>Embrião: uma massa informe</i> .....	194
8. <i>A causa eficiente da formação do corpo</i> .....	196
9. <i>Que diria hoje Santo Tomás?</i> .....	199
10. <i>O zigoto: um corpo orgânico</i> .....	205
11. <i>Seu cérebro é realmente necessário?</i> .....	210
12. <i>Órgãos: necessários para a alma existir ou para a alma operar?</i> .....	214
13. <i>Santo Tomás e a necessidade de órgãos</i> .....	217
14. <i>A disposição da matéria para receber a forma</i> .....	221
15. <i>A noção de crescimento em Santo Tomás</i> .....	226
16. <i>A acusação de cartesianismo</i> .....	229
17. <i>Os mediatistas e o instante da ativação</i> .....	232
18. <i>Os imediatistas e o instante da ativação</i> .....	235
19. <i>Como um indivíduo humano não seria pessoa humana?</i> .....	241
20. <i>A negação da individualidade do zigoto</i> .....	248
21. <i>Modos excepcionais de geração humana</i> .....	255
22. <i>A alma: fundamento ontológico da dignidade de pessoa</i> .....	256
23. <i>Implicações éticas</i> .....	262
24. <i>Conclusão</i> .....	266
<b>IV. O EMBRIÃO JESUS</b> .....	269
1. <i>Cristo revela o homem ao próprio homem</i> .....	269
2. <i>As fontes que Santo Tomás não conheceu</i> .....	271
3. <i>A tese de São Máximo Confessor</i> .....	272
4. <i>A tese de Santo Tomás de Aquino</i> .....	280

## Índice

5. <i>Esvaziou-se a si mesmo</i> .....	285
6. <i>O milagre de um embrião</i> .....	289
7. <i>Semelhante a nós em tudo</i> .....	295
8. <i>Conclusão</i> .....	299
<b>CONCLUSÃO</b> .....	301
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	309



## INTRODUÇÃO

Não estamos mais no tempo em que teólogos, filósofos e médicos disputavam à porfia *De animatione foetus*. Os progressos da ciência puseram um termo a todas essas discussões. O germe recebe, no momento da concepção, o princípio vital, o sopro de vida, e não é possível, a este respeito, assinalar nenhuma diferença entre a criança que acaba de nascer e aquela que está ainda encerrada no seio materno, entre o feto de nove meses e o ovo fecundado há algumas horas<sup>1</sup>.

As palavras acima foram pronunciadas por Dr. Cazeaux perante a Academia de Medicina de Paris em 10 de fevereiro de 1852, portanto, pouco depois da descoberta do óvulo por Karl Ernst von Baer em 1826. Não obstante todos os ulteriores progressos feitos pela biologia no campo da fecundação e do desenvolvimento embrionário, as disputas filosóficas e teológicas permaneceram, e ainda permanecem.

De fato, “nenhum dado experimental, por si só, pode ser suficiente para fazer reconhecer uma alma espiritual”<sup>2</sup>. É necessária a mediação da filosofia. O momento em que essa alma é criada e infundida no corpo humano (*animação*) é uma questão “de índole filosófica”<sup>3</sup>, sobre a qual o Magistério da Igreja não quis até agora pronunciar-se. No entanto, esse silêncio acarreta um ônus. Pode-se argumentar que, mesmo em se tratando da *animação retardada*, o embrião não animado seria biologicamente “humano” e destinado a se tornar uma pessoa; mas nesse caso, o aborto de um embrião “não animado” seria equiparado ao pecado da anticoncepção. Pode-se ainda alegar que basta que a presença da alma racional seja provável (e jamais se provará o con-

---

<sup>1</sup> Cit. in A. CHOLLET, “Animation”, in A. VACANT – E. MANGENOT (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1909, t. I, col. 1310. Tradução minha. Doravante, se a fonte citada estiver em uma língua diversa do português, as traduções serão minhas, salvo indicação em contrário.

<sup>2</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Donum vitae*, I.1, in AAS 80 (1988), p. 78.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 79.

trário) para que não se possa matar um embrião humano recém-concebido; mas nesse caso o respeito ao conceito seria baseado sobre uma probabilidade, não sobre uma certeza. Ambos os argumentos, apresentados na declaração *Quaestio de abortu* sobre o aborto provocado (1974)<sup>4</sup>, embora válidos, contêm, alguma fragilidade.

A instrução *Dignitas personae* (2008) traz a novidade de declarar não apenas que o ser humano deve ser “respeitado e tratado *como pessoa* desde a sua concepção”<sup>5</sup>, como afirmara a instrução *Donum vitae*, mas que o embrião humano “*tem desde o início a dignidade própria da pessoa*”<sup>6</sup>. Tal afirmação categórica é nova nos escritos do Magistério, embora não pareça haver a intenção de fazer uma definição dogmática. Outra novidade da *Dignitas personae* é declarar enfaticamente que a afirmação ética acima citada da *Donum vitae* (1987) supõe uma “*verdade de caráter ontológico*”<sup>7</sup>. Ora, qual seria o *fundamento ontológico adequado e definitivo* do comando ético de respeitar o embrião humano como pessoa senão a presença de uma *alma espiritual* desde o momento da concepção?

O objetivo central deste trabalho é investigar se é possível demonstrar racionalmente que o embrião humano é animado com uma alma espiritual desde o momento em que os gametas perdem sua individualidade durante o evento da fecundação. Se essa tese (da *animação imediata*) for racionalmente demonstrável, disporemos de um fundamento bem sólido para defender a dignidade de pessoa do embrião humano. Verificaremos se a tese oposta (da *animação retardada*) é independente dos recentes dados biológicos e inseparavelmente conexas com a concepção aristotélica e tomista da alma como *forma* do corpo (Bénédicte Mathonat) ou se ela é intrinsecamente ligada à biologia incipiente de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, de tal modo que a superação de tal biologia acarreta necessariamente a admissão da *animação imediata* (Stephen J. Heaney).

Advirta-se desde já que as implicações éticas de tal questão são muito relevantes. A teoria da *animação retardada*, como veremos, foi usada por Joseph Donceel para defender uma possível legitimação do

---

<sup>4</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Quaestio de abortu*, n. 13, nota 19, in AAS 66 (1974), p. 738.

<sup>5</sup> ID., *Donum vitae*, I.1, in AAS 80 (1988), p. 79.

<sup>6</sup> ID., *Dignitas personae*, n. 5, in AAS 100 (2008), p. 862. O destaque é meu.

<sup>7</sup> *Ibid.*, n. 5, in AAS 100 (2008), p. 861.

## Introdução

aborto. Foi igualmente usada por leitores de Norman Ford para defender a experimentação com embriões humanos ainda não “animados”.

Uma investigação sobre tema tão importante e tão difícil requer que se proceda por etapas. O primeiro capítulo dedicar-se-á a procurar por um *conceito filosófico de alma*. A resposta emergirá depois de um longo percurso histórico, desde os filósofos pré-socráticos até a “psicologia sem alma” de nosso tempo. Além de Aristóteles, São Gregório de Nissa, São Máximo Confessor e Santo Tomás de Aquino – as fontes fundamentais deste trabalho – serão estudados outros autores cujas ideias tiveram influência sobre o conceito, a natureza e a origem da alma. Veremos o que diz sobre a alma a Sagrada Escritura. Verificaremos se a alma foi uma “criação” da cultura grega, especialmente do *dualismo* platônico, ou se ela é ou um dos elementos constitutivos da *dualidade* da natureza humana. Quanto à sua origem, examinaremos se a alma é criada diretamente por Deus (São Jerônimo) ou se é por Ele criada por intermédio de um demiurgo inferior (Arnóbio). Estudaremos a doutrina segundo a qual as almas são preexistentes aos corpos (Orígenes) e a tese que afirma que a alma provém dos pais, como sustentou Tertuliano (*traducianismo material*) e como conjecturou Santo Agostinho e Kant (*traducianismo espiritual*). Constataremos que vários autores (Lactâncio, Clemente de Alexandria, São Gregório de Nissa, São Máximo Confessor) defendem que a alma é criada por Deus no momento em que é concebido o corpo. Quanto à natureza da alma, verificaremos se ela é a sede da razão, o *princípio do pensamento*, mas unida a um corpo que opera mecanicamente, sem receber dela a vida (Descartes) ou se, além disso, ela é um *princípio vital*, que informa, anima e vivifica o corpo orgânico (Aristóteles, Santo Tomás de Aquino).

Encontrado um conceito adequado de alma, o segundo capítulo versará sobre a relação entre a alma e seu corpo, ou seja, o organismo. Procuraremos dar um conceito de *organismo*. Tentaremos descobrir o que nele se mantém constante em meio ao contínuo fluxo de matéria e energia. Verificaremos se tal substrato é a *forma substancial*, que Aristóteles e toda a Escolástica afirmam ser a alma do corpo orgânico. Quanto ao dualismo de Platão e o de Descartes, examinaremos o que há de comum e o que há de diferente entre eles. Veremos como evoluiu o dualismo cartesiano nos filósofos posteriores (Malebranche, Espinoza, Leibniz) e qual foi a reação de Ryle a tal dualismo, por ele apelidado “o mito do fantasma na máquina”. Examinaremos como

reapareceu o dualismo cartesiano em Popper e Eccles. Estudaremos a doutrina vitalista de Hans Driesch e sua afirmação da irreducibilidade da vida aos fenômenos físico-químicos. Indagaremos como se exprime verdadeiramente a *dualidade tomista* com sua tríplice relação de causalidade entre a alma e o corpo: formal, eficiente e final. Constataremos que há autores que negam com veemência que para Aristóteles e Santo Tomás a alma seja causa eficiente do corpo (Gianfranco Basti). Examinaremos se é verdade que a causalidade eficiente da alma é própria e exclusiva do sistema cartesiano.

Esclarecida a noção de alma e sua relação com o corpo, o terceiro capítulo entrará no cerne do trabalho: tratará propriamente da questão da *animação*, ou seja, da criação instantânea da alma espiritual no tempo. Veremos a possibilidade de admitir ainda hoje, como fez Rahner, à semelhança de Arnóbio, uma criação da alma *por meio dos pais*. Excluída essa hipótese e admitida a criação direta por Deus, perguntaremos quando ocorre essa criação: no momento da concepção (*animação imediata*) ou em algum momento posterior (*animação retardada ou mediata*). Veremos se é possível sustentar a tese da animação retardada sem pôr em risco a unidade diacrônica do homem. Quanto à tese de Aristóteles, estudaremos suas várias interpretações. A primeira é que ele teria defendido a sucessão das almas vegetativa, sensitiva e racional no embrião humano (Santo Tomás de Aquino). A segunda é que ele teria defendido uma animação retardada mas sem sucessão de almas (Santo Alberto Magno). A terceira é que ele teria defendido a presença de uma alma racional desde a concepção (Enrico Berti). Examinaremos com cuidado se Santo Tomás conheceu de fato a tese da animação imediata. Indagaremos se há em suas obras alguma menção a Padres que a defendem, como Lactâncio ou Clemente de Alexandria. Verificaremos se, ao mencionar São Gregório de Nissa, o Doutor Angélico interpreta-o como imediatista criacionista ou como traducianista. Quanto a São Máximo Confessor, o Padre que melhor expôs e defendeu a tese da animação imediata, veremos se há nas obras do Aquinate alguma referência a ele. Examinaremos se Santo Tomás, ao defender a animação retardada, polemizou contra a animação imediata ou se seu alvo foi antes o traducianismo? Verificaremos se o Doutor Angélico via a concepção como um *evento* marcante – como nós hoje entendemos – ou um lento *processo* desde a coagulação sanguínea até a formação dos principais órgãos. Indagaremos por que motivo o Aquinate, sempre tão escrupuloso em esclarecer os ter-



## Introdução

mos, usa a palavra *semen* de modo equívoco, seja para designar o esperma paterno seja para designar o embrião incipiente.

No bojo do terceiro capítulo, será necessário responder a uma questão crucial: se as almas inferiores (vegetativa, sensitiva), segundo a doutrina tomista, dispõem a matéria preparando-a para a criação e infusão da alma racional (Aline Lizotte, Georges Cottier). Veremos se tal doutrina se encontra de fato nos escritos do Aquinate. Será examinado por que o Doutor Angélico postulou a existência de uma potência formativa (*vis* ou *virtus formativa*) externa, agindo a partir da alma do pai por meio do sêmen (que se supunha permanecer junto ao embrião pelo menos durante quarenta dias). Indagaremos o que diria hoje Santo Tomás ao verificar que o sêmen não permanece junto ao embrião para formá-lo, mas desaparece logo após o *evento marcante* da fecundação. Averiguaremos se é possível – sem ferir o princípio de causalidade – atribuir às formas transitórias a função de preparar a chegada da forma definitiva, excluída qualquer causa eficiente externa. Se se admite hoje que o embrião tem desde a concepção uma tendência natural ou *potência ativa* para chegar, sem influxo externo, ao estágio apto à recepção de uma alma racional (Antonio Lanza, Aline Lizotte, Bénédicte Mathonat, Jacques Maritain, Georges Cottier...), investigaremos como é possível negar que desde a concepção essa alma está presente.

Ainda no terceiro capítulo, examinaremos se o embrião unicelular é uma “massa informe”, como julgava Santo Tomás, ou se dispõe de uma estrutura apta para ser dotado de uma alma intelectual. Examinaremos se é lícito exigir a presença de órgãos sensoriais capazes de preparar os fantasmas (representações imaginárias) para o intelecto como condição *sine qua non* para que alma espiritual possa ser infundida (Henri de Dorlodot, Joseph Donceel, Jacques Maritain, Bénédicte Mathonat, Aline Lizotte) ou se tais órgãos são mera condição para que essa alma possa exercer as operações intelectuais e volitivas. Indagaremos que sentido faz exigir a presença de um cérebro ou de um sistema nervoso para que uma alma espiritual possa informar a matéria. Investigaremos se é possível dar ao embrião o “status” de pessoa reconhecendo nele a presença de uma alma espiritual somente como causa final (Aline Lizotte, Bénédicte Mathonat, Georges Cottier), mas não como causa formal. Examinaremos se a gemelação monozigótica é um argumento válido para negar a individualidade – e com ela a personalidade – do embrião precoce (Norman Ford). No evento da

fecundação, veremos se é possível admitir que a infusão/criação da alma racional ocorra em um instante diverso daquele em que os gametas perdem sua individualidade. Verificaremos se o efeito da tese imediatista é o enfraquecimento (Henri de Dorlodot) ou o fortalecimento da proibição do aborto e do dever ético de respeito ao embrião humano.

Terminada a investigação puramente filosófica, pretende-se, no quarto capítulo, olhar para Cristo, que “manifesta plenamente o homem ao próprio homem”<sup>8</sup>. Indagaremos se, com sua Encarnação, Ele revelou algo sobre o início da existência humana. Tentaremos entender a doutrina teológica que atribui a Cristo uma alma racional desde o primeiro momento de sua concepção. Veremos se a animação imediata de Cristo constitui uma *exceção* ao que ocorre na geração dos outros homens (Santo Tomás de Aquino) ou se ela é um *modelo* para todos os homens (São Máximo Confessor), uma vez que o Verbo se fez semelhante a nós em tudo, exceto no pecado (Hb 4,15). Indagaremos se ainda hoje é necessário afirmar que Cristo assumiu um corpo já no estágio de feto, com os órgãos formados em um só instante sob a ação do Espírito Santo (Santo Tomás) ou se é conveniente admitir que Cristo encarnou-se em um corpo constituído de uma única célula, proveniente da Virgem Maria e ativada pelo Espírito Santo (Amandus Breitung). Examinaremos se são válidos para os demais homens, *mutatis mutandis*, os argumentos usados pelo Aquinate para defender a animação imediata de Cristo. Verificaremos se o *sensus fidelium* conduziu a Igreja a adotar para o homem Jesus uma doutrina apta a todos os homens: a criação da alma no momento da concepção.

A conclusão de todo esse intrincado problema emergirá – assim esperamos – da simples leitura do trabalho. Queira Deus que desta obra o leitor receba alguma luz para apressar o dia em que a disputa *De animatione foetus*, referida por Dr. Cazeaux, seja de fato algo ultrapassado.

---

<sup>8</sup> CONC. VAT. II, *Gaudium et Spes*, n. 22.

## I. ALMA, PRINCÍPIO VITAL

Santo Tomás de Aquino observa que no homem, a alma tem dois significados: *é alma* enquanto dá vida ao corpo; *é espírito* enquanto possui uma potência intelectual imaterial:

A alma racional é ao mesmo tempo alma e espírito. Chamamo-la alma segundo o que tem em comum com as outras almas, tal como dar vida a um corpo [...]. Mas chamamo-la espírito segundo o que tem como próprio, com exclusão das outras almas: possuir uma potência intelectual imaterial<sup>9</sup>.

O termo alma, portanto, pode significar *princípio de vida* ou *princípio de pensamento*. Como pensamento é vida, mas nem toda vida é pensamento, o primeiro conceito é mais extenso que o segundo e o contém em si.

Como princípio vital, o conceito de alma decorre da observação do *movimento imanente* que distingue os corpos vivos dos corpos brutos ou “inanimados”.

Como princípio de pensamento, o conceito de alma provém da observação de si mesmo. O homem descobre que tem em si a *razão* como nota particular que o distingue dos demais seres vivos. A apreensão de conceitos universais, a consciência de si e a vontade livre exigem no homem um princípio superior à matéria e irreduzível a esta.

A esses dois conceitos costumavam-se atribuir termos diferentes no latim clássico: *anima* seria o princípio vital em geral, *animus* seria o princípio vital do homem, a sede da razão. É o que atesta o seguinte trecho de Macróbio:

---

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. II. *Parte I: questões 44-119*, Loyola, São Paulo 2002, q. 97, a. 3, corpo, p. 673. Doravante a citação dessa coleção de onze volumes da *Suma teológica* será feita como “S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*” seguida da parte, questão e artigo correspondentes. No caso presente, S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 97, a. 3, corpo.

Com efeito, o espírito [*animus*] é propriamente a mente, que ninguém duvidou ser mais divina que a alma [*anima*]. Mas às vezes impropriamente também o chamamos alma [*anima*]<sup>10</sup>.

No latim da Escolástica desaparece a distinção *anima/animus*. Para se referir à alma como princípio de pensamento usam-se os termos *mens* (mente), *intellectus* (intelecto), *spiritus* (espírito) ou *anima rationalis* (alma racional).

No hebraico bíblico, o termo usualmente traduzido por alma é *nefesh*, que também pode significar ser vivente. O termo *ruah* (sopro ou espírito) designa o princípio de vida, seja do homem, seja dos animais:

Escondes tua face e eles se apavoram,  
retiras sua respiração [*ruah*] e eles expiram,  
voltando ao seu pó.  
Envias teu sopro [*ruah*] e eles são criados,  
e assim renovas a face da terra (Sl 104,29-30)<sup>11</sup>.

Segundo David Jones, embora muitas vezes *nefesh* e *ruah* sejam intercambiáveis, a figura de Deus insuflando seu sopro no pó da terra faz de *ruah* mais naturalmente um *constitutivo* da criatura – o princípio de vida – do que o ser vivo (*nefesh*) tomado como um todo<sup>12</sup>.

O termo hebraico próprio para designar a alma espiritual – não só princípio de vida, mas princípio de pensamento – é *neshamah/nishmat-hajjîm*, usualmente traduzido por “hálito de vida”, “sopro de vida” ou “espírito de vida”:

Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida [*nishmat-hajjîm*] e o homem se tornou um ser vivente [*nefesh hajjah*] (Gn 2,7).

---

<sup>10</sup> MACRÓBIO, *In Somnium Scipionis*, I, 14, cit. in C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, EDIVI, Segni 2005<sup>2</sup>, p. 110. Original: “Animus enim proprie mens est, quam diviniorem anima nemo dubitavit. Sed nonnunquam sic et animam usurpantes vocamus”.

<sup>11</sup> Citado conforme a versão portuguesa da *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo 2002, nova edição revista e ampliada. Doravante todas as citações bíblicas serão extraídas dessa edição, salvo indicação em contrário.

<sup>12</sup> Cf. D. JONES, *The soul of the embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*, Continuum, London – New York 2004, p. 77.

Segundo Gianfranco Ravasi,

a *neshama-nishmat hajjîm* é, de fato, uma realidade que nas vinte e quatro vezes em que é evocada no Antigo Testamento é atribuída somente a Deus e ao homem e nunca aos animais e cumpre uma série de funções elevadas, que estão frequentemente em conexão com Deus. É através dela que o homem pratica ‘atos espirituais’ e recebe um estatuto particular na ordem da criação. A *nishmat-hajjîm* (*hajjîm* em hebraico é vida) o traz à existência (Jó 33,4; 34,14), mas sobretudo torna-o ‘inteligente’ (Jó 32,8), o conduz ao louvor de Deus e ao culto (Sl 150,1-5)<sup>13</sup>.

O grego tem a palavra *psyché* para designar a alma como princípio de vida, seja no homem, seja nos demais viventes. Exclusivo do homem é o *nous*, intelecto, mente, princípio do pensamento.

Desde as épocas mais remotas, o termo *alma*, nas diversas línguas, quando aplicado ao homem, designava seu *princípio vital*, responsável por todas as suas operações, inclusive as racionais.

Somente na filosofia moderna, o termo *alma* passou a se referir exclusivamente à sede da razão, ao espírito, ao princípio pensante. As operações vitais não racionais (vegetativas e sensitivas) passaram então ao domínio exclusivo dos fenômenos físico-químicos. É o que veremos no percurso histórico a seguir.

### 1. Os pré-socráticos

Segundo Rodolfo Mondolfo, “o problema da alma, isto é, da vida, é o problema fundamental para os antigos filósofos naturalistas, e não apenas um acréscimo ao problema físico. Não há sequer um dos chamados *physiologoi* que, também nos dispersos fragmentos... deixe de falar da alma”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2009, p. 83-84.

<sup>14</sup> E. ZELLER – R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1945, I, 11, p. 32, cit. in C. FABRO, *L'anima*, p. 154.

TALES DE MILETO (cerca de 625/4-558 a.C.)<sup>15</sup>, ao considerar a água o princípio primordial de todas as coisas, viu nela um elemento essencial à vida. Assim se refere a ele Aristóteles:

Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra flutua sobre a água), certamente tirando essa convicção da constatação de que até o calor se gera do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo. Ele tirou, pois, esta convicção desse fato e também do fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza das coisas úmidas<sup>16</sup>.

Em Tales, a água, a alma e Deus (ou os deuses?) estão intimamente ligados. A alma é a causa motriz de todas as coisas, inclusive dos seres inorgânicos:

Alguns sustentam que a alma se acha misturada ao universo; partindo disso, talvez, Tales pensou que todas as coisas estão cheias de deuses<sup>17</sup>.

Parece, daquilo de recordam, que também Tales considerasse a alma um princípio motor, se é verdade que dizia que o magneto tem uma alma porque atrai o ferro<sup>18</sup>.

Segundo o autor do *Philosophymena*, que provavelmente é S. Hipólito de Roma, “para Tales todas as coisas são arrastadas como um fluxo, segundo a natureza do primeiro princípio da sua geração”<sup>19</sup>. A alma, princípio de vida, está presente em tudo (*pampsiquismo*).

---

<sup>15</sup> As datas de nascimento e morte dos filósofos pré-socráticos foram tomadas de AA. VV., *Os pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*, Nova Cultural, São Paulo 1999.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*, II. Texto grego com tradução ao lado, Loyola, São Paulo 2002, I, 3, 983 b 20-25, p. 17. Doravante, este livro será citado como “ARISTÓTELES, *Metafísica*” seguido da numeração correspondente. No caso presente, ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 983 b 20-25.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *L'anima. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2008<sup>4</sup>. I, 5, 411 a 5-10. Doravante, este livro será citado como “ARISTÓTELES, *De anima*” seguido da numeração correspondente. No caso presente, ARISTÓTELES, *De anima*, I, 5, 411 a 5-10.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2, 405 a 19-20.

<sup>19</sup> HIPÓLITO DE ROMA, *Philosophymena* I, 1, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana*, Mestre Jou, São Paulo 1971<sup>3</sup>, I, p. 40.

## II – A relação alma-corpo

ANAXÍMENES DE MILETO (cerca de 585-528/5 a. C.), ao considerar o *ar infinito* como princípio primordial, assim se exprime neste fragmento: “Como a nossa alma, que é ar, nos mantém unidos (*synkrateî*), assim também o ar e o espírito circundam (*periéchei*) o mundo inteiro”<sup>20</sup>. Comenta Cornelio Fabro: “Sustentar, circundar, ativar, mover, governar... são atributos que se dão à alma, os quais permanecem sem sentido em uma interpretação puramente ‘física’”<sup>21</sup>.

Giovanni Reale cita ainda a seguinte passagem de Anaxímenes: “O ar é próximo ao *incorpóreo* (no sentido de que não tem forma nem limites como os corpos e é invisível), e como nós nascemos pelo seu fluxo, é necessário que ele seja infinito e rico, para nunca acabar”<sup>22</sup>.

HERÁCLITO DE ÉFESO (cerca de 540-470 a.C.), para o qual “tudo flui” (*panta rhei*), considera o *fogo* como princípio fundamental. Segundo Reale, o motivo é evidente:

O fogo exprime de maneira exemplar as características da mudança contínua, do contraste e da harmonia. De fato, o fogo é continuamente móvel, é vida que vive da morte do combustível, é contínua transformação deste em cinzas, em fumaça e vapores, é, como disse Heráclito de seu Deus, perene ‘necessidade e saciedade’<sup>23</sup>.

Para Heráclito, “a alma é uma razão (*logos*) que acresce a si mesma”<sup>24</sup>. Se a alma é fogo, a alma sábia é a mais seca e a insensatez coincide com a umidade<sup>25</sup>. Antecipando Sócrates, Heráclito coloca o problema do conhecimento de si: “É possível a todos os homens conhecer-se a si mesmos e ser sábios (fr. 116). Procurei-me a mim mesmo (fr. 101)”<sup>26</sup>. Mas reconhece como é difícil esse empreendimento:

---

<sup>20</sup> ANAXÍMENES, fr. 1, cit. in. C. FABRO, *L'anima*, p. 154.

<sup>21</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 154.

<sup>22</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1994, I, p. 21. O destaque é do original.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>24</sup> HERÁCLITO, fr. 115, cit. in. C. FABRO, *L'anima*, p. 155. O destaque é do original.

<sup>25</sup> “Uma alma seca é mais sábia e melhor” [fr. 118] “Um homem, quando embriagado, deixa-se conduzir por uma criança inexperiente, a vacilar e sem saber para onde vai, com a alma úmida” [fr. 117] (HERÁCLITO, cit. in. G.S. KIRK – J.E. RAVEN – M. SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos. História crítica com selecção de textos*, Calouste Gulbekian, Lisboa 1994<sup>4</sup>, p. 211).

<sup>26</sup> *Id.*, cit. in. R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 48.

“Os confins da alma não poderás jamais encontrar, por mais que percorras as suas vias, tão profundo é o seu *logos*”<sup>27</sup>.

PITÁGORAS DE SAMOS (580/78-497/6 a.C.) fez do *número* o princípio de todas as coisas, como atesta Aristóteles referindo-se à escola pitagórica:

[Os pitagóricos] por primeiro se aplicaram às matemáticas, fazendo-as progredir e, nutridos por elas, acreditaram que os princípios delas eram os princípios de todos os seres. E dado que nas matemáticas os números são, por sua natureza, os primeiros princípios, e dado que justamente nos números, mais do que no fogo e na terra e na água, eles viam muitas semelhanças com as coisas que são e que se geram – por exemplo, consideravam que determinada propriedade dos números era a justiça, *outra a alma e o intelecto*, outra ainda o momento e o ponto oportuno, e, em poucas palavras, de modo semelhante para todas as outras coisas –; e além disso, por verem que as notas e os acordes musicais consistiam em números; e, finalmente, porque todas as outras coisas em toda a realidade lhes pareciam feitas à imagem dos números e porque os números tinham a primazia na totalidade da realidade, pensaram que os elementos dos números eram elementos de todas as coisas, e que a totalidade do céu era harmonia e número<sup>28</sup>.

Segundo Fabro<sup>29</sup>, para os pitagóricos as almas vagavam no pó atmosférico e entravam no homem com a respiração<sup>30</sup>. Alguns dos deles, como Dicearco, fizeram da alma a “harmonia”<sup>31</sup>, que é um efei-

---

<sup>27</sup> HERÁCLITO, fr. 45, cit. in G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 24. O destaque é do original.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 5, 985 b 23 – 986 a 3. O destaque é nosso.

<sup>29</sup> Cf. C. FABRO, *L'anima*, p. 154.

<sup>30</sup> Testemunho de Aristóteles: “Alguns [dos pitagóricos] disseram que a alma se identifica com o pó atmosférico; outros sustentaram que a alma é aquilo que o move. Quanto a este pó, afirma-se que parece mover-se continuamente, mesmo quando a ausência de vento seja total” (ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2, 404 a 17-20).

<sup>31</sup> Testemunho de Aristóteles: “Afirmam, de fato, que a alma é uma espécie de harmonia, já que a harmonia é uma mistura e síntese de contrários, e o corpo é composto de contrários” (ARISTÓTELES, *De anima*, I, 4 407 b 30).



## II – A relação alma-corpo

to de consonância dos números. Mas Pitágoras, Xenócrates e a maioria da escola chamaram-na “um número que move a si mesmo”<sup>32</sup>.

Conforme Reale, Pitágoras “parece ter sido o primeiro dos filósofos que sustentou a doutrina da *metempsicose* [...], segundo a qual a alma, por causa de uma culpa originária, é constricta a encarnar-se em sucessivas existências corporais [...] para expiar aquela culpa”<sup>33</sup>. Segundo Mondolfo, “a alma, assim concebida, entraria no corpo do recém-nascido com a primeira respiração, e constituiria o princípio motor, saindo com o último alento do agonizante, para dar lugar à imobilidade da morte”<sup>34</sup>. A doutrina pitagórica da transmigração das almas é criticada por Aristóteles:

Eles se esforçam por indicar somente a natureza da alma, mas, com respeito ao corpo que deverá recebê-la, não acrescentam qualquer explicação, como se fosse possível, segundo os mitos pitagóricos, que qualquer alma entre em qualquer corpo<sup>35</sup>.

Eis um interessante texto de Dicearco, citado por Porfírio que resume bem a doutrina pitagórica sobre a alma:

O que ele (Pitágoras) dizia aos seus companheiros ninguém pode dizer com segurança, pois também o silêncio entre eles não era casual. Por outro lado, eram particularmente conhecidas entre todas estas doutrinas: 1) a que afirma ser a alma imortal; 2) que ela transmigra de uma a outra espécie de animais; 3) além disso, que dentro de certos períodos os acontecimentos de uma vez voltam ainda e que nada mais existe de absolutamente novo; 4) que é necessário acreditar que todos os seres vivos sejam parentes entre si. De fato, parece que na Grécia estas crenças foram introduzidas pela primeira vez por Pitágoras<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Testemunho de Aristóteles: “Das opiniões mencionadas, de longe a mais insensata é aquela que afirma que a alma é um número que move a si mesmo” (*Ibid.*, I, 4, 408 b 30).

<sup>33</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 30. O destaque é do original.

<sup>34</sup> R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 56.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 3, 407 b 20-24.

<sup>36</sup> DICEARCO, cit. in PORFÍRIO, *Vida de Pitágoras*, 19, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 55.

Tanto para os órficos como para os pitagóricos, o fim da vida é libertar a alma do corpo, que é o seu cárcere, por meio de uma purificação. Para este fim, os órficos se valiam de celebrações místicas e práticas religiosas. Os pitagóricos, porém, indicaram sobretudo na ciência a via da purificação, além de uma severa prática moral<sup>37</sup>.

PARMÊNIDES DE ELEIA (cerca de 530-460 a.C.) afirmou que a única realidade é o *ser*, tomado em sentido unívoco: ingênito, impecível, imóvel, completo, perfeito, único. “*O ser é, o não ser não é*”. Não há espaço para o devir, tão apregoador por Heráclito. Toda e qualquer mudança é pura ilusão dos sentidos.

Curiosamente,

Parmênides atribuía sensibilidade ao cadáver e precisamente ‘sensibilidade para o frio, para o silêncio e para os elementos contrários’. O que significa que o cadáver não é, na verdade, tal. A obscura ‘noite’ (o frio) em que se resolve o cadáver não é o não ser, ou seja, o nada, e, por isso, o cadáver permanece no ser e, de algum modo, continua a sentir e a viver<sup>38</sup>.

De fato, a morte, concebida como a corrupção de um ser vivo, era um dado que não se conciliava com a ontologia de Parmênides. A vida, para ser vida, deveria ser eterna.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (cerca de 490-435 a.C.) tentou resolver a aporia de Parmênides instituindo não um, mas quatro princípios ou elementos, todos eles imutáveis, de cuja mistura e proporção resultam todas as coisas: o *fogo*, o *ar*, a *terra* e a *água*<sup>39</sup>. O gerar e o perecer das coisas são apenas união e separação dos elementos por meio das forças cósmicas da Amizade (*philia*) e da Discórdia (*neikos*). Eis alguns trechos de seus fragmentos:

---

<sup>37</sup> Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 30.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, p. 37-38.

<sup>39</sup> “Saiba que são quatro as raízes de todas as coisas: Zeus brilhante, Hera nutriz, Edoneu e Néstis, que alimenta com suas lágrimas as fontes de vida para os mortais” (fogo, ar, terra, água)” (EMPÉDOCLES, fr. 6, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 100).

## II – A relação alma-corpo

Insensatos!, pois não têm pensamento de larga visão; creem que possa nascer o que antes não era ou que qualquer coisa possa perecer e ser destruída por completo (fr. 11). Não há, portanto, nenhuma possibilidade de que algo venha a nascer do que não existe de modo algum, e é impossível e inexprimível que o que é possa perecer, porque o ser sempre estará aí onde encontramos um ponto firme (fr. 12). Dir-te-ei outra coisa: não há nascimento de nenhuma de todas as coisas mortais, nem nenhum fim de morte funesta, mas somente mistura e troca de coisas mortais que se chama nascimento entre os homens (fr. 8). E quando estes (os elementos das coisas) surgem mesclados à luz etérea ou em forma de homem, ou em formas de animais selvagens, ou de arbustos ou pássaros, então os homens chamam a isto — nascer; quando depois se desagregam, chamam a isto, em compensação, — morte infausta; mas não falam com justeza (fr. 9)<sup>40</sup>.

Aristóteles refere que Empédocles concebia a alma como a mistura dos quatro elementos e da sua razão ou “proporção” (*logos*)<sup>41</sup>. Eis o testemunho aristotélico:

Assim Empédocles considera a alma constituída de todos os elementos, e afirma também cada um deles seja alma, exprimindo-se deste modo:  
‘com a terra conhecemos a terra, com a água, a água,  
com o éter o éter divino, e com o fogo o fogo destruidor,  
com o Amor o Amor, e assim a Discórdia com a malvada Discórdia’<sup>42</sup>.

Como comenta Giancarlo Movia, “haveria assim para Empédocles uma correspondência estreita entre a estrutura constitutiva da alma e a do cosmo, em virtude do princípio de que ‘o semelhante é conhecido pelo semelhante’”<sup>43</sup>.

Quanto à origem da alma, Empédocles segue a doutrina órfica e pitagórica da metempsicose. As almas humanas (inclusive a do próprio Empédocles) teriam sido banidas do Olimpo por uma culpa originária e destinadas, como castigo, a encarnar-se nos corpos dos diversos seres vivos:

---

<sup>40</sup> EMPÉDOCLES, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 99.

<sup>41</sup> Cf. C. FABRO, *L'anima*, p. 153.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 404 b 11-15.

<sup>43</sup> ARISTOTELE, *L'anima. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2008<sup>4</sup>, p. 256.

Porque já fui, em certo modo, menino e menina, árvore e peixe mudo no mar (fr. 117). E agito-me entre os mortais, despojado de tal amplitude de felicidade e de tão numerosas honras! (fr. 119)<sup>44</sup>.

ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS (cerca de 500-428 a.C.) tentou resolver a aporia parmenídea instituindo uma infinidade de princípios infinitamente pequenos (“homeomerias”) cujo compor-se e separar-se dão origem ao que impropriamente se chamam geração e corrupção:

Com relação ao nascer e ao morrer, os gregos não têm uma opinião justa. Nada nasce e nada perece; mas das coisas já existentes cada uma se compõe e se decompõe. E assim deveria chamar-se corretamente: ao nascer, reunir-se, e ao morrer, separar-se<sup>45</sup>.

Para Anaxágoras, “*tudo está em tudo*”, ou seja, cada coisa traz em si a semente de todas as coisas. “E nenhuma coisa é igual a outra coisa, mas aquela que há em maior quantidade, essa, de maneira mais manifesta dá e deu a sua característica a cada coisa”<sup>46</sup>.

Eis o que Aristóteles diz de Anaxágoras:

Anaxágoras de Clazômenas, anterior a Empédocles pela idade, mas a ele posterior pelas obras, afirma que os princípios são infinitos. De fato, ele diz que as homeomerias se geram e se corrompem só na medida em que se reúnem e se dissociam tal como ocorre com a água e com o fogo, e que de outro modo não se geram nem se corrompem, mas permanecem eternas<sup>47</sup>.

No início, todas as homeomerias estavam juntas indistintamente. Por obra de um Intelecto (*Nous*), elas foram separadas e deram origem a todas as coisas. Eis o testemunho aristotélico: “Ele [Anaxágoras], de fato, disse que, estando todas as coisas juntas em repouso por um tempo infinito, o Intelecto criou um movimento entre elas e lhes distinguiu”<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> EMPÉDOCLES, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 105.

<sup>45</sup> ANAXÁGORAS, fr. 17, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 106.

<sup>46</sup> ID., fr. 12, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 108.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 985 a 11-16.

<sup>48</sup> ARISTÓTELE, *Opere*. III. *Física*, *Del cielo*, Laterza, Roma – Bari, 2007<sup>9</sup>. *Física*, VIII, 1, 250b 25-27, p. 193-194. Doravante, este livro será citado como “ARISTÓTELES, *Física*” seguido da numeração correspondente.

## II – A relação alma-corpo

O Intelecto, porém, não é composto de homeomerias nem é misturado a elas, como diz o seguinte fragmento:

Todas as coisas têm parte em cada coisa, mas *o intelecto é ilimitado*, independente e não misturado a qualquer coisa, mas está só em si. De fato, se não estivesse em si mesmo, mas fosse misturado a qualquer outra coisa, participaria de todas as coisas, se fosse misturada a alguma. Pois em tudo se encontra parte de cada coisa, como disse antes, e as coisas misturadas lhe seriam um obstáculo, de modo que não teria poder sobre qualquer coisa, como o tem estando só em si. *É de fato a mais sutil e mais pura de todas as coisas e possui plena consciência de tudo e tem grandíssima força*<sup>49</sup>.

O fragmento prossegue dizendo que o Intelecto “domina todas as coisas, grandes ou pequenas, que têm uma alma (viventes)”<sup>50</sup>.

Conforme Aristóteles,

aqueles que admitem uma única causa e um único elemento, afirmam que a alma é formada de um só elemento, por exemplo, o fogo ou o ar; aqueles que admitem mais princípios fazem a alma também formada de tais princípios. Somente Anaxágoras afirma que o intelecto é impassível e que não tem nada em comum com algum dos outros objetos<sup>51</sup>.

A descoberta de um Intelecto capaz de ordenar e distribuir harmoniosamente as coisas valeu a Anaxágoras um elogio de Aristóteles:

Por isso, quando alguém disse que na natureza, como nos animais, existe uma Inteligência que é causa de ordem e de distribuição harmoniosa de todas as coisas, pareceu ser o único filósofo sensato, enquanto os predecessores pareceram gente que fala por falar. Ora, sabemos com certeza que Anaxágoras raciocinou desse modo<sup>52</sup>.

Segundo Cornélio Fabro, deve-se a Anaxágoras “a primeira afirmação do intelecto como atividade suprassensível”<sup>53</sup>: “Certamente,

---

<sup>49</sup> ANAXÁGORAS, fr. 12, cit. in G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 44. Os destaques são do original.

<sup>50</sup> ID., fr. 12, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 110.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2 405 b 16-21.

<sup>52</sup> ID., *Metafísica*, I, 3 984 b 15-19.

<sup>53</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 61

pois, o *nous* de Anaxágoras põe explicitamente uma heterogeneidade substancial com o mundo corpóreo, e é o ponto de partida do conceito de espiritualidade absoluta que será depois afirmado por Aristóteles<sup>54</sup>.

Em Anaxágoras haveria identidade entre o *nous* (intelecto) e a *psyché* (alma)? Para Aristóteles, a resposta não é clara:

Muitas vezes, de fato, [Anaxágoras] afirma que o intelecto é causa da beleza e da ordem, mas outras vezes afirma que ele se identifica com a alma<sup>55</sup>.

[...]

Anaxágoras, como dissemos antes, de um lado parece afirmar a diversidade entre alma e intelecto, e de outro, serve-se de ambos como de uma única natureza, salvo em pôr o intelecto sobretudo como princípio. De fato, esse é, afirma ele, o único entre os seres que é simples, não misturado e puro. E atribui ao mesmo princípio ambas as capacidades: a de conhecer e a de mover, dizendo que o intelecto pôs em movimento o universo<sup>56</sup>.

DEMÓCRITO DE ABDERA (cerca de 460-370 a.C.) afirma que o universo é formado de partículas indivisíveis, os *átomos*, que se movem no *vácuo* e diferem entre si somente pela forma, pela ordem e pela posição. Também a alma é constituída de átomos:

Demócrito afirma que a alma é uma espécie de fogo e de calor. De fato, sendo infinitas as figuras ou átomos, chama fogo e alma aqueles de forma esférica, que são comparáveis à que é chamada poeira atmosférica, visível nos raios de sol que penetram pela janela. [...] Os átomos, pois, que têm forma esférica constituem a alma, e isso porque tais configurações são as mais capazes de insinuar-se por toda a parte e de mover os outros átomos, estando estes mesmos em movimento, já que afirmam que a alma seja aquilo que produz nos animais o movimento<sup>57</sup>.

Para Demócrito, a alma – princípio de movimento – identifica-se com o intelecto – princípio de conhecimento:

---

<sup>54</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 155.

<sup>55</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2 404 b 2.

<sup>56</sup> *Ibid.*, I, 2 405 a 13-19.

<sup>57</sup> *Ibid.*, I, 2, 403 b 31 – 404 a 9.

## II – A relação alma-corpo

Este último [Demócrito], de fato, disse que alma e intelecto são absolutamente idênticos, já que é verdadeiro o que aparece aos sentidos. [...] Por isso, Demócrito não faz uso do intelecto como de uma potência que se refira à verdade, mas diz que alma e intelecto são a mesma coisa<sup>58</sup>.

[...]

A alma, de fato, identifica-se com o intelecto, e esta entidade é composta de corpos primeiros e indivisíveis, e é móvel por causa da pequenez das partes e da sua forma. Ele afirma que, entre as várias formas, a esférica é a mais apta a mover-se, e que tal forma têm o intelecto e o fogo<sup>59</sup>.

Sendo composta de átomos, a alma é mortal. Dissolve-se na morte do mesmo modo que os outros corpos<sup>60</sup>.

### 2. Sócrates

SÓCRATES DE ATENAS (470/469–399 a.C.) coloca no centro de sua atenção o homem. Em vez de perguntar sobre a natureza e a realidade última das coisas, indaga: “qual é a natureza e a realidade última do homem?”. Segundo Aristóteles, “Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade”<sup>61</sup>. E ainda: “Sócrates ocupou-se das virtudes éticas, e por primeiro tentou dar definições universais delas”<sup>62</sup>.

Em um diálogo de Platão, Sócrates aparece referindo-se à inscrição do templo de Apolo em Delfos “Conhece-te a ti mesmo”, e conclui que o homem é essencialmente a sua *alma*, que se serve de um corpo.

*Sócrates*: Ora, e é coisa fácil conhecer a si mesmo? Terá sido algum indivíduo obtuso que inscreveu essas palavras no templo de Delfos? Ou será algo difícil e não uma tarefa para qualquer um?

[...]

*Sócrates*: Diz-me: como chegamos a conhecer o *eu ele mesmo*?<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2, 404 a 27-30.

<sup>59</sup> *Ibid.*, I, 2, 405 a 9-13.

<sup>60</sup> Cf. C. FABRO, *L'anima*, p. 138.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987 b 1-2.

<sup>62</sup> *Ibid.*, XIII, 4, 1078 b 17-19.

<sup>63</sup> PLATÃO, *Diálogos VII (suspeitos e apócrifos)*, EDIPRO, Bauru 2011, *Alcebiades*, 129a – b, p. 82. O destaque é do original. Doravante, este livro será citado como

[...]

*Sócrates*: E o ser humano também usa todo seu corpo?

*Alcebiades*: Com certeza.

*Sócrates*: E dissemos que o usuário e aquilo que ele usa são diferentes?

*Alcebiades*: Sim.

*Sócrates*: Conclui-se, então, que o ser humano é diferente do seu próprio corpo?

*Alcebiades*: Assim parece.

*Sócrates*: Então o que é o ser humano?

*Alcebiades*: Não sou capaz de dizer.

*Sócrates*: Podes sim. Podes dizer que ele é o usuário do corpo.

*Alcebiades*: Sim.

*Sócrates*: E o que mais usa o corpo exceto a alma?

*Alcebiades*: Nada mais<sup>64</sup>.

Eis alguns testemunhos de Xenofonte sobre o que pensa Sócrates acerca da natureza da alma:

Mas certamente, se algo da natureza humana participa do divino, é indubitavelmente a alma<sup>65</sup>.

Deus infundiu no homem o que este tem de maior e melhor: a alma<sup>66</sup>.

Nunca pude convencer-me de que a alma, enquanto permanece em um corpo mortal, viva, e que quando se separou dele, morra, pois, vejo, antes, que os corpos mortais se conservam vivos enquanto a alma neles permanece. Nem também que a alma possa ficar privada de inteligência quando se separou do corpo, que não possui inteligência, nem mesmo consegui convencer-me disso; convenci-me de que, quando essa inteligência, sincera e pura, se separou do corpo, então a razão quer que seja mais intelectual do que nunca<sup>67</sup>.

---

“PLATÃO” seguido do nome do diálogo e da numeração e da página correspondentes. No caso, PLATÃO, *Alcebiades*, 129a – b, p. 82.

<sup>64</sup> PLATÃO, *Alcebiades*, 129e – 130a, p. 84-85.

<sup>65</sup> XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 3, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 181.

<sup>66</sup> *Ibid.*, I, 2, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 181.

<sup>67</sup> ID., *Ciropédia*, VIII, 7, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, I, p. 181.



Para Sócrates, portanto, a alma é a sede da razão e do agir moral. Mas também é princípio vital, pois o corpo recebe dela a vida. É, além disso, imortal, não estando sujeita à corrupção do corpo.

### 3. Platão

PLATÃO DE ATENAS (428/427–347 a.C.), cujo verdadeiro nome era Aristocles, afirmou que os conceitos universais de seu mestre Sócrates eram realidades subsistentes (as Ideias), imutáveis, ingênitais e incorruptíveis, que habitavam o mundo suprassensível (o Hiperurânio). As coisas sensíveis, sujeitas ao devir, existiam por participação e imitação das Ideias. Eis o testemunho de Aristóteles:

Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e das quais não se pode fazer ciência, manteve posteriormente essas convicções. Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou a doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitianos, que as definições se referissem a outras realidades e não às realidades sensíveis. De fato, ele considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos à contínua mudança. Então ele chamou essas outras realidades Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das Formas existe por ‘participação’ nas Formas.<sup>68</sup>

O homem é essencialmente alma e, de início, habitava feliz no Hiperurânio contemplando as Ideias e nutrindo-se da Verdade:

É uma lei de Adrástea:<sup>69</sup> toda alma que segue a de um deus contempla algumas das Verdades; fica isenta de todos os males até nova viagem,

---

<sup>68</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987 a 32 – b 10.

<sup>69</sup> Isto é, uma regra necessária. Adrástea era, na mitologia, a personificação do inevitável.

e, se o seu voo continuar vigoroso, ela ignorará eternamente o sofrimento<sup>70</sup>.

A união com o corpo é um castigo a que a alma foi submetida por uma culpa:

Mas, quando não pode seguir os deuses, quando devido a um erro funesto ela se enche de alimento impuro, de vício e de esquecimento, torna-se pesada e precipita-se sem asas no solo<sup>71</sup>.

Ela conhece os objetos sensíveis por recordação (“reminiscência”) das Ideias anteriormente contempladas:

Como já disse, a alma humana, dada a sua própria natureza, contemplou o Ser verdadeiro. De outro modo nunca poderia animar um corpo humano. Mas as lembranças desta contemplação não despertam em todas as almas com a mesma facilidade. Uma apenas entreviu o Ser verdadeiro; outra, após a sua queda, movida pela iniquidade, esqueceu os mistérios sagrados que um dia contemplou.

Portanto, são poucas as almas cuja recordação é bastante clara.

Quando elas percebem um objeto semelhante a um outro de lá, assustam-se e têm a mesma incerteza daqueles que não conhecem bem um objeto porque não o percebem com nitidez. Pois bem: os arremedos humanos da justiça e da sabedoria, e todas as outras qualidades da alma, não têm fulgor nas suas imagens terrestres e, observando-as com sentidos fracos, somente poucos, e com dificuldade, reconhecem, nessas imagens, o modelo daquilo que representam<sup>72</sup>.

O papel da filosofia é libertar a alma dos vínculos corporais, a fim de possibilitar, após a morte, seu retorno ao Hiperurânio. Isso se dá, porém, através da encarnação sucessiva em diversos corpos (metempsicose), não excluídos os corpos de animais<sup>73</sup>.

Uma das provas da imortalidade da alma parte do seu conceito de *aquilo que move a si mesmo*:

---

<sup>70</sup> PLATÃO, *Fedro*, Martin Claret, São Paulo 2011, 248. Doravante, este livro será citado como “PLATÃO, *Fedro*” seguido da numeração correspondente. No caso presente, PLATÃO, *Fedro*, 248.

<sup>71</sup> PLATÃO, *Fedro*, 248.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, 248-249.

## II – A relação alma-corpo

Partiremos do seguinte princípio: Toda alma é imortal, pois aquilo que move a si mesmo é imortal. O que move uma coisa, mas é por outra movido, anula-se, uma vez terminado o movimento. Somente o que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais cessará de mover-se, e é, para as demais coisas movidas, fonte e início de movimento. O início é algo que não se formou, sendo evidente que tudo o que se forma, forma-se de um princípio. Esse princípio de nada proveio, pois que se proviesse de uma outra coisa não seria princípio. Sendo o princípio coisa que não se formou, deve ser também, evidentemente, coisa que não pode ser destruída. Se um princípio pudesse se anular, nem ele mesmo poderia nascer de uma outra coisa, nem dele outra coisa, porque necessariamente tudo brota do princípio.

Concluindo, pois, o princípio do movimento é aquilo que a si mesmo se move. Não pode desaparecer nem se formar, do contrário o universo e todas as gerações parariam e nunca mais poderiam ser movidos. Pois bem, o que a si mesmo se move é imortal. Quem isso considerar como essência e caráter da alma, não terá escrúpulo nessa afirmação. Cada corpo movido de fora é inanimado. O corpo movido de dentro é animado, pois que o movimento é da natureza da alma. Se aquilo que a si mesmo se move não é outra coisa senão a alma, necessariamente a alma será algo que não se formou. E será imortal<sup>74</sup>.

Note-se que Platão não distingue a imortalidade da eternidade<sup>75</sup>. A alma, que não terá fim, também não teve início.

No entanto, no diálogo *Timeu*, narra-se a formação das almas humanas, que agora aparecem de forma tríplice: a alma *racional* e imortal, feita pelo Demiurgo, e as almas mortais – *irascível* e *concupiscível* – feitas pelos deuses menores. Estas duas aparecem alojadas respectivamente no peito e no ventre:

Ele próprio [o Demiurgo] atua como o *artífice* das coisas divinas, porém delegou à sua progênie a tarefa de construir a gênese das coisas mortais. E eles [seus filhos], o imitando, ao receberem o *princípio imortal da alma*, construíram em torno dela um corpo mortal, conferindo-lhe esse corpo inteiro como seu veículo; dentro do corpo eles construíram também um outro tipo de alma, ou seja, o tipo mortal, o qual encerra em seu interior aquelas paixões a uma vez terríveis e necessárias, em primeiro lugar o prazer, o mais poderoso engodo para o mal;

---

<sup>74</sup> PLATÃO, *Fedro*, 245.

<sup>75</sup> Essa confusão fará, como veremos, que os primeiros Padres da Igreja rejeitem que a alma seja imortal por natureza.

em seguida, as dores, as quais nos fazem fugir do que é bom; e além desses, a ousadia e o medo, ambos insensatos conselheiros; e a animosidade, difícil de ser dissuadida; e a esperança, pronta para seduzir. Combinando-os com os sentidos irracionais e o amor sexual totalmente atrevido, construíram, como era necessário, o tipo mortal de alma. Diante dessas perturbações, tiveram escrúpulo de macular o divino apenas na medida do absolutamente necessário; assim, alojaram a alma mortal num lugar distinto do corpo, construindo um istmo e fronteira entre a cabeça e o peito mediante o pescoço, com o fito de mantê-los separados. E no peito, ou tórax, como é denominado, eles fixaram o tipo mortal de alma. Como uma parte da alma é melhor, enquanto a outra é pior, construíram uma divisão na cavidade torácica, como se fosse uma divisão de compartimentos feminino e masculino, situando entre eles o diafragma como se fosse um tabique. Assim, a parte da alma que alberga coragem e animosidade [a alma irascível], uma vez que é aficionada à vitória, instalaram mais próxima da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que pudesse dar ouvidos à razão e, em associação com ela, se capacitasse a controlar pela força a classe dos apetites sempre que se recusassem terminantemente a prestar voluntariamente obediência à palavra de comando proveniente da cidadela da razão.

[...]

E a parte da alma sujeita a apetites por alimentos e bebidas, bem como todas as demais necessidades determinadas pela natureza do corpo [a alma concupiscível], eles instalaram nas regiões entre o diafragma e o limite junto ao umbigo, construindo em toda essa área como se fosse uma manjedoura para a alimentação do corpo; e aí fixaram essa parte da alma, tal como se fosse uma criatura que, embora selvagem, era necessário que mantivessem unida ao resto e alimentada, se era para, afinal, existir uma raça mortal. Portanto, para que essa parte, assim se alimentando em sua manjedoura e alojada tão longe quanto possível da parte aconselhadora (e criando o mínimo possível de tumulto e ruído), permitisse que a parte suprema recebesse seu aconselhamento em paz no que respeita ao que é benéfico a tudo, tanto individual como coletivamente, eles a posicionaram dessa maneira<sup>76</sup>.

Essas três almas (ou partes da alma?) aparecem no diálogo *Fedro* sob o mito da parelha alada, em que o cocheiro é a alma racional, o

---

<sup>76</sup> PLATÃO, *Diálogos V. O Banquete, Mênon (ou da virtude), Timeu, Crítias*, EDIPRO, Bauru 2010. *Timeu*, 69c – 71a, p. 233-235. Os destaques são do original. Do-ravante, este livro será citado como “PLATÃO”, seguido do nome do diálogo e da numeração correspondente. No caso, PLATÃO, *Timeu*, 69c – 71a.

## II – A relação alma-corpo

cavalo dócil é a alma irascível e o cavalo desobediente é a alma concupiscível:

A alma pode ser comparada com uma força natural e ativa, constituída por um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro.

Os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e de boa raça, mas os dos outros seres são mestiços. O cocheiro que nos governa rege uma parelha na qual um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto o outro é de raça ruim e de natureza arrevesada. Assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso<sup>77</sup>.

O cavalo bom tem um corpo harmonioso e bonito; pescoço altivo, focinho curvo, cor branca, olhos pretos; ama a honestidade e é dotado de sobriedade e pudor, amigo como é da opinião certa. Não deve ser fustigado e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra. O outro – o mau – é torto e disforme; segue o caminho sem firmeza; com o pescoço baixo, tem um focinho achatado e a sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue; é amigo da soberba e da lascívia; tem as orelhas cobertas de pelos. Obedece apenas – a contragosto – ao chicote e ao açoite<sup>78</sup>.

A doutrina tripartite da alma aparece também no diálogo *A República*, onde Platão explica em que consiste o *apetite concupiscível* (que se dirige às coisas agradáveis e fáceis) e o *apetite irascível* (que se dirige a objetos em si mesmo desagradáveis e difíceis, mas úteis pelas suas consequências), estando este último mais próximo da *razão* e mais disposto a cooperar com a vontade.

É difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há semelhantes a estes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> PLATÃO, *Fedro*, 246.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>79</sup> PLATÃO, *A República*, Martin Claret, São Paulo 2011, 436, p. 131. Doravante, este livro será citado como “PLATÃO, *A República*”, seguido da numeração correspondente. No caso, PLATÃO, *A República*, 436.

Já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão.

[...]

Relativamente ao elemento irascível, é o contrário do que nos parecia há pouco. De fato, julgávamos então que se aproximava ao elemento de concupiscência, ao passo que agora afirmamos que está muito longe disso; de preferência, toma armas pela razão, quando há luta na alma<sup>80</sup>.

Um outro argumento em favor da imortalidade da alma, exposto no diálogo *Fédon*, consiste na participação essencial da alma na Ideia da Vida. Tal participação exclui o seu contrário – a morte – de modo que “quando a morte sobrevém ao homem, a sua parte mortal naturalmente morre, mas a outra que é imortal foge rápida, subsistindo intacta e sem corrupção, depois de ter cedido o lugar à morte”<sup>81</sup>.

A alma, portanto, é afim às Ideias. Como elas, é *inteligível*. É também *inteligente*, capaz de apreender o mundo ideal<sup>82</sup>.

Platão usa, portanto, os dois aspectos do conceito de alma – *princípio vital* e *princípio de conhecimento* – para demonstrar sua imortalidade. A doutrina antropológica platônica, no entanto, é *dualista*<sup>83</sup>. Não só distingue a alma do corpo, mas apresenta-os como inimigos mútuos, unidos acidentalmente durante cada existência terrestre. A concepção do homem como composição harmoniosa (*dualidade*) de corpo e alma deveria esperar ainda a obra de Aristóteles.

#### 4. Aristóteles

ARISTÓTELES DE ESTAGIRA (384/385–322 a.C.), chamado “o Estagirita”, foi “o mais genuíno dos discípulos de Platão”, conforme escreveu Diógenes Laércio<sup>84</sup>. Soube admirar a doutrina do mestre, mas também refletir sobre ela, criticá-la e corrigi-la.

---

<sup>80</sup> PLATÃO, *A República*, 440

<sup>81</sup> ID., *Fédon*, 106 d, cit. in B. S. SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão. Coerência e legitimidade do argumento final (102a – 107b)*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1999, p. 93.

<sup>82</sup> Cf. B. S. SANTOS. *A imortalidade da alma...*, p. 64.

<sup>83</sup> Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 112.

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, I, p. 130.

## II – A relação alma-corpo

Para Aristóteles, “a explicação da realidade não pode ser procurada fora da realidade, como o fizera Platão, com a teoria das Ideias, mas na realidade mesma”<sup>85</sup>.

Ao contrário de Parmênides, Aristóteles não faz do *ser* um conceito unívoco, mas análogo. “Tudo o que não é o puro nada entra com boa razão na esfera do ser, seja uma realidade sensível, seja uma realidade inteligível”<sup>86</sup>. O ente por excelência é a *substância*, que existe *em si*. Mas também os *acidentes* (quantidade, qualidade, lugar...) são entes, embora existam não em si, mas *em outro*, como sujeito de inerência:

O ser tem muitos significados [...]. De fato, o ser significa, de um lado, essência e algo determinado, de outro, qualidade ou quantidade e cada uma das outras categorias.

Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro significado do ser é a essência, que indica a substância [...]. Todas as outras coisas são ditas ser, enquanto algumas são quantidades do ser no primeiro significado, outras são qualidades dele, outras são afecções dele, enfim, alguma outra determinação desse tipo<sup>87</sup>.

O fato de que há substâncias que se convertem em outras (movimento de *geração e corrupção*) obriga Aristóteles a admitir nelas um substrato da mutação:

Em todas as mudanças que ocorrem entre opostos há algo que serve de substrato às mudanças. Por exemplo, nas mudanças de lugar há algo que agora está aqui e depois alhures; nas mudanças por crescimento há algo que agora tem determinada grandeza e depois se torna menor ou maior; nas mudanças por alteração há algo que agora é sadio e em seguida enfermo. E de modo semelhante nas mudanças da substância, há algo que se encontra no momento da geração e em seguida no da corrupção<sup>88</sup>.

Esse substrato é a *matéria*:

---

<sup>85</sup> B. MONDIN, *Curso de filosofia. Os filósofos do Ocidente*, I, Paulinas, São Paulo 1981, p. 90.

<sup>86</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 133.

<sup>87</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1, 1028 a 1-20.

<sup>88</sup> *Ibid.*, VIII, 1, 1042 a 32 – b 2.

Chamo matéria aquilo que, por si, não é nem algo determinado, nem uma quantidade nem qualquer outra das determinações do ser. Existe, de fato, alguma coisa da qual cada uma dessas determinações é predicada: alguma coisa cujo ser é diferente do ser de cada uma das categorias. Todas as outras categorias, com efeito, são predicadas da substância e esta, por sua vez, é predicada da matéria. Assim, esse termo, por si, não é nem algo determinado, nem quantidade nem qualquer outra categoria<sup>89</sup>.

A matéria, porém, está sempre unida a uma *forma* que a faz ser algo determinado:

Por que esta coisa determinada é um homem? Ou: por que este corpo tem estas características? Portanto, na pesquisa do porquê busca-se a causa da matéria, isto é, a forma pela qual a matéria é algo determinado<sup>90</sup>.

Matéria e forma são dois princípios constitutivos da realidade. A matéria é pura indeterminação e potencialidade. A forma é aquilo que determina, atua e realiza a matéria. Ela constitui “*o que é*” a coisa, ou seja, sua essência. A matéria está para a forma como a *potência* está para a *ato*. Ao composto de matéria e forma Aristóteles dá o nome de *sínolo*.

Só os compostos de matéria e forma podem mudar, *porque só a matéria implica potencialidade*: a estrutura hilemórfica (feita de matéria e forma) da realidade sensível que necessariamente implica matéria e, portanto, potencialidade, é, assim, a raiz de todo movimento<sup>91</sup>.

Aristóteles aplica aos corpos vivos os conceitos de matéria e forma, potência e ato, no seu célebre tratado “Sobre a alma” (*Perì psychè* em grego ou *De anima* em latim). Vida é “a capacidade de nutrir-se por si, de crescer e de perecer”<sup>92</sup>. A alma é “forma de um corpo natural que tem a vida em potência”<sup>93</sup>. Não é forma de um cor-

---

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1029 a 20-25.

<sup>90</sup> *Ibid.*, VII, 17, 1041b 6-8.

<sup>91</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 142. O destaque é do original.

<sup>92</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 14-15.

<sup>93</sup> *Ibid.*, II, 1, 412 a 19-20.



## II – A relação alma-corpo

po artificial, mas natural; nem é forma de qualquer corpo natural, mas daquele que está em potência para a vida, ou seja, de um corpo dotado de órgãos.

Ora, “a matéria é potência e a forma, ato<sup>94</sup>”. Em que sentido, porém, a alma é “ato” [*entelécheia*] do corpo?

Ato, pois, se diz em dois sentidos, ou como conhecimento ou como exercício deste, e é claro que a alma é ato no sentido em que o é o conhecimento. De fato, a existência seja do sono seja da vigília implica a da alma. Ora, a vigília é análoga ao uso do conhecimento, enquanto o sono à sua posse e não ao uso, e o primeiro na ordem do devir em relação ao mesmo indivíduo é a posse do conhecimento<sup>95</sup>.

Aristóteles faz assim a distinção entre *ato primeiro* e *ato segundo*, ou seja, entre uma determinação primária e outra derivada dela. Feito isso, ele conclui:

Por isso, a alma é o ato primeiro de um corpo natural que tem a vida em potência. Mas tal corpo é aquele dotado de órgãos. [...] Se, portanto, deve-se indicar uma característica comum a toda espécie de alma, se dirá que ela é o ato primeiro de um corpo natural dotado de órgãos<sup>96</sup>.

Há, portanto, entre alma e corpo uma *união substancial*. Essa união é tão íntima que “a alma [...] não é separável do corpo, já que a atividade de cada uma de suas partes é ato da correspondente parte do corpo”<sup>97</sup>. Nesse contexto, as “partes” da alma são as faculdades vitais. No entanto, Aristóteles entrevê a possibilidade de a alma existir separada do corpo se houver nela alguma “parte” ou faculdade – como o intelecto – que não seja ato de nenhum órgão corpóreo: “Apesar disso, nada impede que ao menos algumas de suas partes sejam separáveis, enquanto não são ato de nenhum corpo”<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 9-10.

<sup>95</sup> *Ibid.*, II, 1, 412 a 21-27.

<sup>96</sup> *Ibid.*, II, 1, 412 a 28 – 412 b 6.

<sup>97</sup> *Ibid.*, II, 1, 413 a 5-6.

<sup>98</sup> *Ibid.*, II, 1, 413 a 7.

A alma é princípio de vida, mas “o viver [assim como o ser] se diz em muitos sentidos”<sup>99</sup>. Há assim três espécies de alma, de acordo com as operações que o vivente desempenha:

1) a alma vegetativa (ou “nutritiva”) preside à conservação do indivíduo (pela alimentação e crescimento) e da espécie (pela reprodução):

De fato, a função mais natural dos seres vivos [...] é a de produzir um indivíduo semelhante a si: o animal um animal e a planta uma planta, e isto para participar, na medida do possível, do eterno e do divino. [...] Já que esses seres não podem participar com continuidade do eterno e do divino, enquanto nenhum ser corruptível é capaz de sobreviver idêntico e uno em número, cada um procura, quanto lhe é possível, alguns mais outros menos, sobreviver não em si mesmo, mas em um indivíduo semelhante a si, não uno em número, mas uno na espécie<sup>100</sup>.

2) a alma sensitiva, que preside as sensações, os apetites e o movimento:

De um ponto de vista mais geral, quanto a cada sensação, deve-se reter que o sentido é o que é apto a assumir a forma sensível sem a matéria, como a cera recebe a impressão do ouro ou do bronze, mas não enquanto é ouro ou bronze. Analogamente o sentido, em relação a algum sensível, sofre a ação do que tem cor, sabor ou som, mas não enquanto se trate de cada um desses objetos, mas enquanto o objeto possui uma determinada qualidade e segundo a forma<sup>101</sup>.

3) a alma intelectual, que preside o conhecimento racional:

Ora, se o pensar é análogo ao perceber, consistirá em sofrer a ação do inteligível ou em algo semelhante. Essa parte da alma deve então ser impassível, mas receptiva da forma, e deve ser em potência tal qual é a forma, mas não idêntica a ela; e na mesma relação em que a faculdade

---

<sup>99</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2, 413 a 22. Aliás, “o ser para os viventes é o viver” – *vita viventibus est esse* – *De anima*, II, 4, 415 b 13.

<sup>100</sup> *Ibid.*, II, 4, 415 a 26 – b 7.

<sup>101</sup> *Ibid.*, II, 11, 424 a 16-24.

## II – A relação alma-corpo

sensitiva se acha em respeito aos objetos sensíveis, o intelecto se acha em respeito aos inteligíveis<sup>102</sup>.

[...]

O intelecto é, de certo modo, potencialmente os inteligíveis, mas em ato não é nenhum deles antes de pensá-los. Dizemos ‘potencialmente’ do mesmo modo que uma tabuleta para escrever, na qual não esteja atualmente nada de escrito. É precisamente esse o caso do intelecto<sup>103</sup>.

Aristóteles fala também de um intelecto produtivo, ativo ou agente, que produz os universais abstraindo as formas inteligíveis das imagens sensíveis:

Como em toda a natureza há algo que constitui a matéria para cada gênero de coisas (e isso é potencialmente todas as coisas), e algo mais que é a causa e o princípio produtivo, porque as produz todas, do mesmo modo que a técnica se relaciona a sua matéria, necessariamente essas diferenças se acham também na alma. Há um intelecto análogo à matéria, porque se torna todas as coisas, e um outro que corresponde à causa eficiente porque as produz todas, como uma disposição do tipo da luz, já que de certo modo também a luz torna as cores em potência cores em ato. E este intelecto é separável, impassível e não misturado, sendo ato por essência, uma vez que o que faz é superior ao que sofre e o princípio é superior à matéria. [...]. Separado, é somente o que realmente é, e só este é imortal e eterno<sup>104</sup>.

Portanto, a alma intelectiva, ou ao menos uma sua “parte” – o intelecto produtivo – é imortal. Sobre isso, Aristóteles já havia falado em outra passagem:

Parece, pois, que o intelecto sobrevenha como uma substância e que não se corrompa. Com efeito, poderia corromper-se especialmente pelo enfraquecimento que vem com a velhice. Ao contrário, ocorre neste caso algo de semelhante ao que acontece nos órgãos sensoriais. Se de fato um velho recuperasse um olho adequado, veria da mesma maneira que um jovem. Em consequência, chega-se à velhice não porque a alma tenha sofrido uma afecção, mas o corpo em que ela se acha; e o mesmo ocorre nos estados de embriaguez e doença. O pensamento, pois, bem como a atividade intelectiva, acaba quando um órgão interno se cor-

---

<sup>102</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 14-18.

<sup>103</sup> *Ibid.*, III, 4, 429 b 30 – 430 a 2.

<sup>104</sup> *Ibid.*, III, 5, 430 a 10-24.

rompe, mas em si mesmo ele é impassível. Pensar, amar e odiar não são propriedades do intelecto, mas deste determinado sujeito que o possui. Por isso, quando este sujeito se corrompe, o intelecto não recorda nem ama, já que essas funções não eram suas, mas do composto que pereceu. Ao contrário, o intelecto é talvez algo de mais divino e impassível<sup>105</sup>.

Nenhum indivíduo tem mais de uma alma. A alma sensitiva traz em si as funções da alma vegetativa. Aristóteles faz uma analogia entre a sucessão das almas e a sucessão de figuras geométricas:

O caso das figuras é semelhante ao da alma, já que sempre no termo sucessivo está contido em potência o termo antecedente, e isso vale seja para as figuras, seja para os seres animados. Por exemplo, no quadrilátero está contido o triângulo, e na faculdade sensitiva, a nutritiva<sup>106</sup>.

Seria de se esperar que o texto dissesse também “a faculdade sensitiva está contida na intelectiva” como o quadrilátero no pentágono. Isso não está explícito. Cornélio Fabro lembra, porém, “que o Estagirita anuncia o princípio na forma mais geral”<sup>107</sup>, já citada acima: “sempre no termo sucessivo está contido em potência o termo antecedente”.

Com Aristóteles, portanto, a doutrina sobre a alma chega ao auge na antiguidade grega. Para ele, “a alma é a causa primária em virtude da qual nós vivemos, percebemos e pensamos”<sup>108</sup>. Sendo uma só, ela responde pelas atividades vitais básicas e também pela inteligência, privilégio da espécie humana. O hilemorfismo aristotélico elimina o *dualismo* (antagonismo alma-corpo), a *tricotomia* (presença de três almas em um indivíduo) e a *metempsicose* (encarnação da alma em outro corpo do qual ela não seja a forma), três falhas presentes na concepção de Platão.

---

<sup>105</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, I, 4, 408 b 19-29.

<sup>106</sup> *Ibid.*, II, 3, 414 b 29-31.

<sup>107</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 122.

<sup>108</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2, 414 a 12-13.

## 5. A filosofia helenística

A partir da segunda metade do século IV a.C., a filosofia grega experimenta uma fase de decadência:

Com a perda da independência política (batalha de Queroneia<sup>109</sup> – 338), entorpeceram as energias naturais do gênio grego, e as inteligências, sem aspirações nacionais, pediram à filosofia, com uma norma de ação, o refúgio às misérias da vida e o segredo da felicidade pessoal.

Mais tarde, com a penetração romana, a filosofia se dispersa, tornando-se helenística. Roma e Alexandria são centros de cultura que rivalizam com Atenas<sup>110</sup>.

O período helenístico ofereceu poucas contribuições acerca da doutrina da alma. Percebe-se mesmo um retrocesso em relação às conquistas de Platão e Aristóteles.

EPICURO DE SAMOS (341-270 a.C.), que faz a felicidade consistir no prazer entendido como *ataraxia* ou ausência de perturbação, concebe a alma como um agregado de átomos, como atesta em sua carta a Heródoto:

A alma é corpórea, composta de partículas sutis, difundida por toda a estrutura corporal, muito semelhante a um sopro que contenha uma mescla de calor, um pouco semelhante a um e um pouco a outro, e, também, muito diferente deles pela sutileza das partículas, e, também, por toda esta parte capaz de sentir-se mais em harmonia com o resto do organismo. Tudo isto demonstram as faculdades da alma, os afetos, os movimentos fáceis dos processos mentais, privados dos quais, morreremos.

[...]

E, além disso, dissolvendo-se todo o organismo, a alma desaparece, e já não tem as mesmas faculdades, nem se move, pelo que não possui mais sensibilidade<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> No texto original está escrito “Cheroneia”.

<sup>110</sup> L. FRANCA. *Noções de história da filosofia*, Agir, Rio de Janeiro 1990<sup>24</sup>, p. 67.

<sup>111</sup> EPICURO, *Epístola a Heródoto*, 63-65, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana*, Mestre Jou, São Paulo 1973<sup>3</sup>, II, p. 84-85.

LUCRÉCIO (94–51/50 a.C.) traduziu em versos a doutrina epicurista. Em seu poema *De rerum natura*, fala da alma fazendo a interessante distinção entre *animus* (princípio de pensamento, com sede no peito) e *anima* (princípio vital, disperso pelo corpo):

Primeiramente afirmo que o espírito [*animus*] que muitas vezes chamamos mente [*mentem*], onde se encontra a razão que governa a vida, constitui uma parte do homem não menos que a mão, o pé e os olhos são partes de todo o ser vivo<sup>112</sup>.

Agora afirmo que o espírito e a alma [*animus atque animam*] estão unidos entre si e que formam por si mesmos uma só natureza, mas que a razão é, por assim dizer, a cabeça que domina todo o corpo, a qual chamamos espírito e mente [*animus mentemque*] e que permanece situada no meio do peito. Com efeito, aqui se exaltam o pavor e o medo, é em torno deste lugar que nos sorri a alegria; aqui, portanto, radica a mente e o espírito [*mens animusque*]. A parte restante da alma [*animae*] disseminada por todo o corpo obedece e se move às ordens e segundo o movimento da mente [*mentis*]. Esta somente raciocina por si mesma, esta goza para si, quando nenhuma coisa comove nem a alma [*animam*] nem o corpo. E como, quando a cabeça e o olho sofrem em nós pelo impulso da dor, não nos torturamos em todo o corpo, assim o espírito [*animus*] algumas vezes sofre sozinho e se reconforta de alegria, enquanto a restante parte da alma [*animai*] não se vê perturbada em seus membros e articulações por mutação alguma<sup>113</sup>.

Alma [*anima*] e espírito [*animus*] são corpóreos e compostos de átomos. O hálito, o calor e o ar são três elementos constitutivos. Mas é necessário que se acrescente a esses uma quarta substância, desprovida de nome: “nada existe mais móvel nem mais sutil que ela, nada formado de elementos menores e mais lisos. Ela é a primeira a distribuir os movimentos da sensação aos membros”<sup>114</sup>. Lucrécio chama-a “alma da alma” [*anima animae*]:

---

<sup>112</sup> T. LUCRECIO CARO, *La naturaleza*, Akal, Madrid, 1990, III, 95-97, p. 187-188. Doravante, esta obra será citada como “LUCRÉCIO, *De natura rerum*”, seguido do livro e do verso. No caso, LUCRÉCIO, *De natura rerum*, III, 95-97.

<sup>113</sup> LUCRÉCIO, *De natura rerum*, III, 137-153.

<sup>114</sup> *Ibid.*, III, 243-245.

## II – A relação alma-corpo

Porque esta quarta natureza está oculta e se esconde no mais profundo do ser, nem existe nada mais interior que ela no nosso corpo e ela é por sua vez a alma da própria alma<sup>115</sup>.

Mas, ao defender a tese de que a alma é mortal, Lucrécio convida o leitor a abandonar a distinção entre “animus” e “anima”:

Tu, trata de unir um e outra sob um só nome e assim quando agora eu falar de alma, ensinando que é mortal, pensa que me refiro também ao espírito [*animus*], porque juntamente são uma só coisa e estão unidos em uma só substância<sup>116</sup>.

ZENÃO DE CÍTIO (333/332–262 a.C.) foi o fundador do estoicismo, que põe a felicidade na *apatia* ou impassibilidade. Para os estoicos, toda a realidade é corpórea, inclusive a alma, conforme os atestam os doxógrafos Diógenes Laércio e Simplício:

De fato, tudo o que age é corpo<sup>117</sup>.

A alma... é o espírito inerente à nossa natureza; em consequência, é corpo e persiste ainda depois da morte<sup>118</sup>.

Parecia absurda aos antigos a ideia de que um corpo penetrasse em outro; mas os estoicos aceitaram depois tais hipóteses como consequência das suas próprias, e consideraram que devia confirmá-la de qualquer maneira: porque chamando corpo a todas as coisas, e às qualidades e à alma, e observando todo corpo penetrado pela alma e as qualidades, convieram que nas uniões um corpo penetra em outro<sup>119</sup>.

Para os estoicos, a alma é dividida em oito partes, sendo a parte central, que coincide essencialmente com a razão, chamada “hegemônico”. Os cinco sentidos são cinco partes da alma. Há ainda uma parte

---

<sup>115</sup> LUCRÉCIO, *De natura rerum*, III, 273-275.

<sup>116</sup> *Ibid.*, III, 421-424.

<sup>117</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos eminentes*, VII, 56, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 101.

<sup>118</sup> *Ibid.*, VII, 156, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 101.

<sup>119</sup> SIMPLÍCIO, *In Physica*, 530, 9, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 101.

que preside a geração e outra que preside a fala, conforme o testemunho de Aécio:

Dizem os estoicos que a parte mais elevada da alma é a diretiva (hegemônico), que produz as representações e o assentimento, os sentidos e as tendências: e dão-lhe o nome de razão... Da parte diretiva, outras sete partes da alma são geradas e estendidas pelo corpo como os tentáculos do polvo: destas partes, cinco são os sentidos, vista, olfato, ouvido, paladar e tato...; a vista é o espírito estendido pelo hegemônico até os olhos; o ouvido... até as orelhas etc. Dos outros, um chama-se semente, que também é o espírito estendido pelo hegemônico até os epidídimos, o outro..., a palavra, é o espírito espalhado pelo hegemônico até... os próprios órgãos.<sup>120</sup>

Ao materialismo dos epicuristas e dos estoicos, vieram os céticos contrapor a impossibilidade de o homem atingir a verdade. Por fim, diante de tantas opiniões conflitantes, os ecléticos – cujo maior representante é CÍCERO (106-43 a.C.) – buscaram reunir e harmonizar as conclusões dos diversos sistemas.

Algo de original podemos encontrar nos neoestoicos SÊNECA (4 a.C – 65 d.C) e MARCO AURÉLIO (121-180 d.C.). O primeiro apontou a consciência (*conscientia*) como força espiritual e moral do homem, juiz implacável dos atos humanos, e a vontade (*voluntas*) como faculdade da alma distinta do conhecimento<sup>121</sup>. O segundo, rompendo com o esquema clássico do estoicismo, propôs três princípios constitutivos do homem: o corpo, que é carne; a alma (material), que é sopro ou *pneuma*; e, superior à alma, o intelecto ou mente (*nous*). Este último é o verdadeiro eu, no qual o homem pode retirar-se como em um refúgio seguro e encontrar a paz<sup>122</sup>.

## 6. Plotino

O neoplatonismo foi o último sistema da filosofia pagã e teve em PLOTINO DE LICÓPOLIS (205-270) seu representante máximo.

---

<sup>120</sup> AÉCIO, *Placita*, IV, 21, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 108.

<sup>121</sup> Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 230.

<sup>122</sup> Cf. *Ibid.*, I, p. 233-235.



## II – A relação alma-corpo

O sistema de Plotino é um panteísmo de emanção. Do Uno ou Unidade Absoluta (primeira hipóstase) provém o Intelecto (segunda hipóstase) e deste a Alma universal (terceira hipóstase). É a Trindade neoplatônica:

Não se deve, pois, tratar de procurar outros princípios, mas estabelecer, primeiro a Ele (o Uno); logo, depois dele, o Intelecto e aquele que primeiramente pensa; logo, depois do Intelecto, a Alma: efetivamente, esta é a ordem natural, e na esfera do inteligível não se devem estabelecer nem mais, nem menos, senão estes princípios<sup>123</sup>.

Da Alma universal, derivam as almas particulares, que “descem” para animar os corpos. A matéria é a última emanção, a extrema etapa do processo em que a força produtora se enfraquece até exaurir-se. Como privação extrema do Bem (que coincide com o Uno), a matéria é chamada “mal”:

Aquilo que tem um pequeno defeito de bem não é mal... Mas quando tem falta absoluta, como se dá na matéria, é mal absoluto, que não possui nenhuma porção de bem. Nem mesmo o ser possui matéria pela qual possa participar do bem; mas por equívoco se lhe atribui o ser, enquanto em verdade se diz que existe o mesmo não ser<sup>124</sup>.

Com razão dir-se-ia não ente e não no sentido em que se chama não ente ao movimento ou ao repouso, mas absolutamente, não ente<sup>125</sup>.

O homem não é um composto de alma e corpo, mas somente alma:

A alma humana... diz-se que no corpo sofre todos os males, vive miseravelmente rodeada de dores, desejos, temores e outros males. Para ela, o corpo é cárcere e túmulo, e o mundo cova e antro<sup>126</sup>.

Tudo quanto dela se dirige ao divino, para o alto, permanece puro e não se deixa vincular; em troca, tudo o que dela dá vida ao corpo, nada recebe por isso, em compensação<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> PLOTINO, *Enéadas*, II, 9, 1, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 207-208.

<sup>124</sup> *Ibid.*, I, 8, 5, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 215-216.

<sup>125</sup> *Ibid.*, III, 6, 7, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 216.

<sup>126</sup> *Ibid.*, I, 2, 5, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 218.

Plotino sustenta que é possível realizar já nesta terra o desapego do corpóreo e a reunião com o Uno. O retorno ao Absoluto se faz:

— pela *purificação* através da prática das virtudes cardeais;

— pela *dialética* ou elevação à contemplação das ideias;

— pelo *êxtase* ou união mística na qual o homem se despoja de qualquer alteridade e se abisma no Uno<sup>128</sup>.

Como se vê, em Plotino, está presente com todo o vigor o *dualismo platônico* alma-corpo. Assim, ele polemiza com a doutrina cristã da ressurreição dos corpos:

A alma que está no corpo não é outra coisa que alma adormecida; e o despertar verdadeiro consiste na ressurreição – aquela verdadeira ressurreição que é do corpo, não com o corpo; uma vez que ressurgir com um corpo equivale a cair de um sono em outro, a passar, por assim dizer, de um leito a outro; mas o verdadeiro levantar-se tem algo de definitivo: não de um corpo só, mas de todos os corpos; os quais são radicalmente contrários à alma: conseqüentemente levam a contrariedade até a raiz do ser. Dão prova disso senão o seu devir, pelo menos o seu fluir e o seu extermínio, que não pertencem certamente ao âmbito do ser<sup>129</sup>.

Esse conflito entre filosofia grega e doutrina cristã remete-nos à seção seguinte.

## 7. Alma: uma criação grega?

Antes de entrar no estudo da Patrística, Giovanni Reale afirma que “o conceito de ‘alma’ é uma criação grega”, assim como a doutrina de sua imortalidade. Segundo esse historiador da filosofia, “a mensagem cristã propôs o tema do homem *em termos completamente di-*

---

<sup>127</sup> PLOTINO, *Enéadas*, II, 9, 7, cit. in R. MONDOLFO, *O pensamento antigo...*, II, p. 218.

<sup>128</sup> Cf. L. FRANCA. *Noções de história...*, p. 75; B. MONDIN, *Curso de filosofia...*, I, p. 132.

<sup>129</sup> PLOTINO, *Enéadas*, III, 6, 6, cit. in G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, p. 299-300. Os destaques são do original.

## II – A relação alma-corpo

*versos*”<sup>130</sup>, dando ênfase à ressurreição dos mortos, o que implica o retorno também do corpo à vida.

A afirmação de Reale reflete um lugar-comum da exegese bíblica de nossos dias, assim descrita pelo estudioso inglês James Barr:

Segundo o pensamento grego, no homem há dicotomia, isto é, uma decidida antítese: uma alma imaterial aprisionada ou confinada em um corpo mortal; os dois elementos estão em relação recíproca só de maneira temporária e acidental. Segundo o pensamento hebraico, a alma não é outra coisa senão a pessoa humana enquanto vivente na sua carne. Alma e carne não são inseparáveis entre si, mas esta é uma manifestação externa e visível daquela. Não há, portanto, no mundo hebraico nenhuma ideia de alma que possa sobreviver independentemente do corpo<sup>131</sup>.

A concepção acima, para a qual convergem com um “raro ecumenismo”<sup>132</sup> os discursos dos exegetas, poderia ser denominada *modalismo antropológico*. Como nos ensina a história da Igreja, o *modalismo* foi uma heresia apregoada sobretudo por Sabélio em Roma (séc. III), segundo a qual não haveria distinção real entre as três Pessoas Divinas. Estas seriam apenas modos ou manifestações “ad extra”. Na criação e na legislação, Deus se manifestara como Pai; na encarnação e na salvação, como Filho; na santificação, como Espírito Santo<sup>133</sup>. Para salvar a unidade divina, Sabélio julgara necessário eliminar até mesmo as distinções reais entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Muitos exegetas atuais professam um *modalismo* não trinitário, mas *antropológico*. No desejo de preservar a unidade do homem, eles pensam ser preciso eliminar qualquer distinção entre seus elementos constitutivos. Alma e corpo seriam dois aspectos, duas “manifesta-

---

<sup>130</sup> Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, I, 299. O destaque é do original.

<sup>131</sup> J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 23, cit. in G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, p. 73. Ao citar essa passagem, Ravasi parece atribuir a Barr essa convicção. No entanto, segundo Giacomo Canobbio, Barr relata essa opinião como uma entre outras que ele considera infundadas (Cf. G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 14).

<sup>132</sup> G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, p. 72.

<sup>133</sup> Cf. D. ROMAG, *Compêndio de História da Igreja*, Vozes, Petrópolis 1939, I, p. 129-130.

ções” de um único e indivisível ser humano. Eis como se exprime Xavier Léon-Dufour:

Longe de ser uma ‘parte’ que com o corpo compõe o ser humano, a alma designa o homem na sua totalidade, enquanto animado por um espírito de vida. Propriamente falando, ela não habita um corpo, mas se exprime por meio do corpo, que também, como a carne, designa o homem inteiro<sup>134</sup>.

Consequência desse “modalismo antropológico” é a dúvida sobre a própria existência da alma (reduzida a um puro conceito criado pelos gregos) e a tese de que a ressurreição se daria não no fim dos tempos, mas *na hora da morte*. A ressurreição imediata, defendida no meio católico pela primeira vez por G. Greshake, superaria a concepção de “alma separada”, que portaria em si a visão “dicotômica” grega<sup>135</sup>. Ficaria assim eliminada toda a *escatologia intermédia*.

Essa tese, por estranha que seja (ou talvez por isso mesmo) teve uma ampla difusão. Um grande problema seu é identificar qual é o “corpo” que ressuscita na hora da morte. Certamente não é o cadáver, que se decompõe. Leia-se, por exemplo, como o parapsicólogo Albino Aresi defende a ressurreição imediata fazendo apelo a conceitos da Física Quântica (!):

A morte no sentido de separação das duas essências (corpo e alma) seria a destruição do homem. Ora, se a parte espiritual do homem é indestrutível, é evidente que ela não pode ficar sem a sua função que é de *enformar* [sic] *a matéria* e com ela poder operar. Por isso, é plenamente possível que na nossa morte haja apenas uma mudança de *forma* em que nossa alma passaria por metamorfose, a viver uma forma espacial, tendo como substrato uma partícula simples e invisível, explicada talvez pela teoria dos ‘quanta’ ou da ‘antematéria’ [sic]. Como a lagarta passa pelo casulo e ressurgue borboleta, com uma forma de vida diversa, assim a nossa alma, na morte, dará uma forma diversa ao nosso corpo, uma forma totalmente diferente e invisível aos nossos olhos. Nesse sen-

---

<sup>134</sup> X. LÉON-DUFOUR, “Alma”, in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulário de teologia bíblica*, Vozes, Petrópolis 1984<sup>3</sup>, p. 36.

<sup>135</sup> Cf. G. CANOBBIO. *Il destino dell'anima...*, p. 108-109.

## II – A relação alma-corpo

tido, é que achamos ser a *ressurreição imediata* na hora da morte uma necessidade natural do homem<sup>136</sup>.

Foi necessária, então, a intervenção da Congregação para a Doutrina da Fé que, em 17 de maio de 1979, enviou a todos os Bispos a carta *Recentiores episcoporum Synodi* sobre algumas questões relativas à escatologia:

A Igreja afirma a continuação e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual dotado de consciência e vontade, de tal modo que o ‘eu’ humano subsista, embora careça entrementes do complemento do seu corpo. Para designar tal elemento, a Igreja se serve da palavra ‘alma’, consagrada pelo uso da Sagrada Escritura e da Tradição. Sem ignorar que este termo assume na Bíblia diversos significados, ela julga todavia que não existe nenhuma razão séria para rejeitá-lo e considera mesmo ser absolutamente indispensável um instrumento verbal para sustentar a fé dos cristãos<sup>137</sup>.

Em favor da tese da *ressurreição imediata* costuma ser usado o argumento de que

o ser humano, logo após a morte, entra na eternidade; por conseguinte, vê-se na consumação dos tempos ou diante da *parusia* (segunda vinda) do Senhor Jesus; dado que, após a morte, não estará sujeito ao tempo (com a sucessão de dias e noites e com o ritmo de passado e futuro), a criatura humana não teria que ‘esperar’ a consumação da história, mas já a presenciaria<sup>138</sup>.

Embora não adote a tese da *ressurreição na morte*, Gianfranco Ravasi comete o erro acima descrito:

Também na morte não se assiste a um total cancelamento desta relação [da alma] com a matéria corporal, mas a uma transformação sua, de di-

---

<sup>136</sup> A. ARESI, *Homem total e parapsicologia*, Loyola, São Paulo 1978<sup>14</sup>, p. 73. Os destaques são do original.

<sup>137</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Recentiores episcoporum Synodi*, n. 3, in AAS 71 (1979), p. 941, DH 4653. A sigla DH designa o *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, de H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), Paulinas – Loyola, São Paulo 2007.

<sup>138</sup> E. BETTENCOURT, “Tempo, eternidade e evo”, *Pergunte e responderemos* 275 (1984), p. 275.

fácil determinação e descrição. O nexo é, de fato, transferido para um outro plano onde caem espaço e tempo e se penetra no além-vida, na eternidade e no infinito, onde não há nem ‘antes’ nem ‘depois’.

[...]

Além da vida terrena há o instante eterno e infinito em que toda a criação é acolhida e transfigurada, julgada e salva, purificada e libertada<sup>139</sup>.

Estêvão Bettencourt faz notar que essa concepção ignora qualquer meio-termo entre o tempo e a eternidade. A eternidade, exclusiva de Deus, que nunca teve começo e nunca terá fim, implica imutabilidade absoluta. O tempo supõe uma criatura em movimento tanto substancial quanto accidental. Ele rege a existência de qualquer ente corpóreo, que tem começo e fim. Entre o tempo e a eternidade existe o *evo* ou *eviternidade*, que implica imutabilidade substancial, mas mutabilidade accidental.

O *evo* é, pois, a existência de quem não muda seu ser, isto é, não conhece a deterioração de sua natureza ou não experimenta a morte, mas muda em seu agir, pois não esgota as suas potencialidades num só ato (exerce atos sucessivos de conhecimento e amor, que constituem a trama do seu agir)<sup>140</sup>.

Este é o caso da alma logo após a dissolução do composto humano. Deixa de existir no tempo, ao qual a prendia a sua presença no corpo, para existir na *eviternidade*; já não está sujeita à sucessão de dias e noites, mas fica sujeita à sucessão de atos que exprimem a sua vida intelectual, quer se ache na amizade de Deus, quer esteja avessa a Deus. O *evo*, assim entendido, é chamado por J. Ratzinger ‘o tempo antropológico’ e por Candido Pozo ‘o tempo psicológico’ em oposição ao tempo físico<sup>141</sup>.

Também a Comissão Teológica Internacional em 1992<sup>142</sup> condenou o *atemporalismo*, como estranho ao pensamento bíblico e incompatível com a verdadeira noção de corporeidade da ressurreição:

---

<sup>139</sup> G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, p. 203.

<sup>140</sup> E. BETTENCOURT, “O grão de trigo”, *Pergunte e responderemos* 469 (2001), p. 267. O destaque é do original.

<sup>141</sup> ID., “Tempo, eternidade e...”, p. 277.

<sup>142</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “Alcune questioni attuali riguardanti l’escatologia”. Documento discusso nella sessione plenaria del dicembre

## II – A relação alma-corpo

Essa tentativa de atemporalismo, pelo qual coincidiriam as mortes individuais sucessivas e a ressurreição coletiva, implica o recurso a uma filosofia do tempo estranha ao pensamento bíblico. O modo de exprimir-se do Novo Testamento sobre as almas dos mártires não parece subtraí-las nem de toda a realidade da sucessão nem de toda a percepção da sucessão (cf. Ap 6,9-11). De modo semelhante, se não houvesse nenhuma espécie de tempo depois da morte, nem mesmo um meramente análogo ao terreno, não se compreenderia facilmente porque Paulo, aos tessalonicenses que o interrogavam sobre a sorte dos mortos, fale da sua ressurreição com fórmulas no futuro (*anastêsontai*) (cf. 1Ts 4, 13-18). Além disso, uma negação radical de qualquer noção de tempo para aquelas ressurreições, ao mesmo tempo simultâneas e sucessivas segundo a morte, não parece levar suficientemente em conta a verdadeira corporeidade da ressurreição; de fato, não se pode declarar verdadeiro corpo aquele que é estranho a qualquer noção de tempo. Mesmo as almas dos bem-aventurados, uma vez que estão em comunhão com Cristo, ressuscitado de modo verdadeiramente corpóreo, não podem ser consideradas sem qualquer conexão com o tempo<sup>143</sup>.

Imortalidade da alma e ressurreição dos mortos são, pois, perfeitamente conciliáveis e complementares. Não há razão de opor uma à outra como fez Oscar Culmann em seu ensaio publicado em 1956: *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?*<sup>144</sup>. Nem há razão de considerar a primeira privilégio da cultura grega, em contraposição à última, genuinamente cristã.

De fato, imortalidade da alma significa simplesmente a subsistência de “algo” do homem após a morte, distinto do seu cadáver. E isso se encontra desde os primórdios da história de Israel:

O povo de Israel, desde os primeiros estádios da sua história que nos são conhecidos, pensava que alguma coisa dos homens subsistisse após a morte. Esse pensamento emerge já na mais antiga representação daquilo que vem chamado de Xeol<sup>145</sup>.

---

1990, pubblicato nel 1992, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Temî attuali di escatologia*, LEV, Roma 2000, p. 39-86.

<sup>143</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “Alcune questioni attuali...”, 2.2, p. 52-53.

<sup>144</sup> Cf. G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, p. 202.

<sup>145</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “Alcune questioni attuali...”, 3.1, p. 53.

Costuma-se dizer que a doutrina da imortalidade da alma encontra-se pela primeira vez no livro grego da Sabedoria de Salomão (2,22s; 3,1-3, 4,14; 15,8.11)<sup>146</sup>. Mas essa afirmação não é exata. A novidade desse livro é a *retribuição póstuma das almas*, que contrasta com a ideia primitiva da confusão de bons e maus no Xeol (1Sm 28,19; Sl 89,49; Ez 32,17-32) e da impossibilidade de louvar a Deus naquele lugar (Sl 6,6; 88,6.12-13; 115,19; Is 38,18). Agora, “as almas dos justos estão nas mãos de Deus” (Sb 3,1)<sup>147</sup>. “Esta escatologia das almas é unida no mesmo livro com a clara afirmação do poder de Deus de atuar a ressurreição dos homens”<sup>148</sup>:

Porque tu tens poder sobre a vida e a morte,  
fazes descer às portas do Hades e de lá subir.  
O homem, ainda que em sua maldade possa matar,  
não pode fazer voltar o espírito exalado,  
nem libertar a alma no Hades recolhida (Sb 16,13-14).

Não se deve ainda exagerar a diferença entre a cultura grega e hebraica no que tange à alma. Vejamos o que diz Van Imschoot sobre o uso de *psyché* no Novo Testamento:

A palavra grega *psyché* vem de *psýcho* (soprar, respirar) e significa originariamente sopro ou hálito, princípio vital, alma, vida, sede de pensamentos e sentimentos, às vezes pessoa. Portanto, *psyché* corresponde exatamente ao conteúdo do hebr. *nefesh*. Só falta o sentido de ‘garganta’<sup>149</sup>.

Além disso, não é lícito rejeitar todas as categorias gregas como espúrias, como se Deus não se pudesse revelar senão através da cultura hebraica:

---

<sup>146</sup> Cf. P. VAN IMSCHOOT, “Alma”, in A. VAN DEN BORN (ed.), *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, Vozes, Petrópolis 1985<sup>3</sup>, col. 48.

<sup>147</sup> A versão brasileira da Bíblia de Jerusalém traz “A vida dos justos está nas mãos de Deus”. Sigo aqui a edição francesa, que traz: “Les âmes des justes sont dans la main de Dieu” (*La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 2009).

<sup>148</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “Alcune questioni attuali...”, 5.3, p. 63.

<sup>149</sup> P. VAN IMSCHOOT, “Alma”, col. 49.



## II – A relação alma-corpo

Por outro lado, não se pode supor que somente as categorias hebraicas tenham sido instrumento da revelação divina. Deus falou “muitas vezes e de diversos modos” (Hb 1,1). Não se pode pensar que os livros da Sagrada Escritura, nos quais a inspiração se exprime com palavras e conceitos culturais gregos, tenham, por isso, uma autoridade menor que a daqueles escritos em hebraico ou aramaico<sup>150</sup>.

Aos adeptos do “modalismo antropológico”, que julgam ser necessário eliminar a distinção entre alma e corpo para salvar a unidade do homem, convém lembrar o adágio de Jacques Maritain: “distinguir para unir”. O homem não deixa de ser uno porque composto de dois elementos distintos. Corpo e alma estão *unidos substancialmente*, segundo o conceito aristotélico que tão bem se coaduna com a antropologia cristã. Essa *dualidade* está bem longe do *dualismo* platônico, conforme explica a Comissão Teológica Internacional:

Porque essa antropologia cristã inclui uma *dualidade* de elementos (o esquema ‘corpo-alma’), que se podem separar de modo que um deles (‘a alma espiritual e imortal’) subsista e sobreviva separado, foi às vezes acusada de *dualismo* platônico. A palavra ‘dualismo’ se pode entender de muitos modos. Por isso, quando se fala da antropologia cristã, é melhor usar o termo ‘dualidade’. Aliás, já que na tradição cristã o estado de sobrevivência da alma não é definitivo nem ontologicamente supremo, mas ‘intermédio’ e transitório, e ordenado, por fim, à ressurreição, a antropologia cristã tem características de todo próprias e é diversa da conhecida antropologia dos platônicos<sup>151</sup>.

Que dizer então da afirmação de Reale, de que “o conceito de ‘alma’ é uma criação grega”? É verdade que os gregos levaram o estudo da alma (“psicologia”) a um nível até então inexistente em qualquer outra cultura. A definição da alma como “forma de um corpo natural que tem a vida em potência” ou “ato primeiro de um corpo natural dotado de órgãos”, o estudo de sua natureza e de cada uma de suas faculdades constitui uma das glórias do pensamento grego antigo. No entanto, o simples conceito de alma não é privilégio da cultura helênica. Ele se encontra também desde os tempos mais remotos entre

---

<sup>150</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “Alcune questioni attuali...”, 4.5, p. 60.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 5.1, p. 61-62.

os hebreus, embora estes não tenham elaborado nenhum “tratado” específico sobre a alma.

Pode-se dizer que o conceito de alma remonta ao primeiro homem. De fato, a simples aparição do homem sobre a terra, com o exercício da razão que lhe é própria, foi suficiente para perceber nele (ou no seu “interior”) algo diferente da simples corporeidade. Ainda que não tenha imediatamente inventado um nome para esse princípio vital, o conceito de alma foi nele logo formado.

## 8. A Patrística primitiva

Chamam-se Padres da Igreja os primeiros teólogos que deixaram por escrito seu testemunho da Tradição cristã.

Com exceção de S. Agostinho, não tratam os Padres *ex-professo* de questões filosóficas. Expositores do dogma, recorrem à filosofia todas as vezes que esta lhes pode ministrar esclarecimento ou confirmação da doutrina cristã. Defensores da fé, buscam no arsenal da razão as mesmas armas de que se servia o paganismo para impugnar o depósito das verdades reveladas.

Daí o caráter *incidente e fragmentário* da filosofia patrística, cujas doutrinas não constituem um complexo sistemático e orgânico, uma *síntese patrística*, no rigor filosófico da palavra<sup>152</sup>.

Diante da confusão reinante entre as diversas escolas filosóficas no início do Cristianismo, não deve espantar que alguns Padres tenham tratado a filosofia com desconfiança e desprezo<sup>153</sup>. E os que se serviram da filosofia nem sempre foram felizes quanto aos termos empregados para designar os conceitos relativos à doutrina da alma.

Quase se poderia dizer que os Padres apostólicos e os Apologetas têm uma ideia suficientemente exata da natureza da alma, mas não dispõem de uma terminologia adequada: por isso as suas expressões vão tomadas segundo o particular contexto histórico-cultural que as inspira<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> L. FRANCA. *Noções de história...*, p. 79-80. Os destaques são do original.

<sup>153</sup> Para Tertuliano, os filósofos foram a peste e a sementeira de todas as heresias (cf. C. FABRO, *L'anima*, p. 168)

<sup>154</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 168.

## II – A relação alma-corpo

SÃO JUSTINO (cerca de 100–165), natural de Flávia Neápolis (Palestina), de origem pagã, convertido ao Cristianismo por volta do ano 132, foi o maior apologista do século II. Abriu em Roma uma escola filosófica e escreveu suas obras. Destes chegaram até nós duas *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*. Morreu mártir, decapitado em Roma sob o prefeito Júlio Rústico.

Dirigindo-se ao imperador Tito, Justino defende a imortalidade da alma e sua consciência após a morte:

Vede o fim que tiveram os imperadores que vos precederam: todos morreram de morte comum. Se a morte terminasse na inconsciência, seria uma boa sorte para todos os malvados. Admitindo, porém, que a consciência permanece em todos os nascidos, não sejais negligentes em convencer-vos e crer que essas coisas são verdade.<sup>155</sup>

Portanto, “mesmo depois da morte, as almas conservam a consciência”<sup>156</sup>. No entanto, o destino final não é a alma separada do corpo, mas a ressurreição: “esperamos recuperar nossos próprios corpos depois de mortos e enterrados, porque dizemos que para Deus não há nada impossível”<sup>157</sup>.

No *Diálogo com Trifão*, escrito para convencer o sábio judeu Trifão sobre o cumprimento do Antigo Testamento em Cristo, aparece também um misterioso “ancião” junto ao mar, com quem Justino dialoga. Não parece exato considerar cada frase de Justino pronunciada nesse colóquio como o pensamento genuíno do filósofo. Por exemplo: a afirmação de Justino de que as almas julgadas indignas da visão de Deus “vivem acorrentadas no corpo das feras”<sup>158</sup> não é definitiva. No final do mesmo capítulo, o ancião conclui que as almas “não se transmigram para outros corpos, pois dessa forma elas saberiam que esse é o seu castigo e temeriam cometer o mais leve pecado no corpo sucessivo”<sup>159</sup>. E com isso concorda Justino.

---

<sup>155</sup> JUSTINO DE ROMA, *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*, Paulus, São Paulo 1995<sup>2</sup>, *I Apologia*, 18,1-2, p. 35. Doravante, este livro será citado como “JUSTINO DE ROMA,” seguido de “*I Apologia*”, “*II Apologia*” ou “*Diálogo com Trifão*” e da numeração correspondente (capítulo e versículo).

<sup>156</sup> JUSTINO DE ROMA, *I Apologia*, 18,3.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 18,6.

<sup>158</sup> *Id.*, *Diálogo com Trifão*, 4,6.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 4,7.

Nesse diálogo aparece a estranha tese de que a alma não é imortal. Vejamos esse interessante trecho:

— Portanto, esses filósofos nada sabem sobre essas questões, pois não são capazes de dizer sequer o que é a alma.

— Parece que não sabem.

— Tampouco, se pode dizer que ela seja imortal, porque, se é imortal, é claro que deva ser incriada<sup>160</sup>.

A afirmação “o que é imortal deve ser incriado” parece identificar a imortalidade com a eternidade, que é exclusiva de Deus. Segundo o raciocínio do ancião, só pode haver um incriado:

De fato, o incriado é semelhante ao incriado e não apenas semelhante, mas igual e idêntico, sem que seja possível um ultrapassar o outro em poder ou em honra. Daí se conclui que não é possível existir dois seres incriados. De fato, se neles houvesse alguma diferença, jamais poderíamos encontrar a causa dela, por mais que a procurássemos; pelo contrário, remontando com o pensamento até o infinito, teríamos que parar, vencidos, num só incriado, e dizer que ele é a causa de tudo o mais<sup>161</sup>.

Esclarecido em que sentido Justino usa a palavra “imortal”, torna-se possível entender algo do seguinte raciocínio do ancião:

A alma é vida ou tem vida. Se ela é vida, terá que fazer viver outra coisa e não a si mesma, da mesma forma que o movimento move outra coisa mais do que a si mesmo. Ninguém poderá contradizer o fato de que a alma viva. Portanto, se ela vive, ela não vive por ser vida, mas porque participa da vida. Uma coisa é aquilo que participa e outra é aquilo do qual participa. Se a alma participa da vida é porque Deus quer que ela viva. Portanto, da mesma forma, um dia ela deixará de participar, quando Deus quiser que ela não viva. De fato, o viver não é próprio dela como o é de Deus. Como o homem não subsiste sempre e a alma não está sempre unida ao corpo, mas, quando chega o momento de se desfazer essa harmonia, a alma abandona o corpo e o homem deixa de existir. De modo semelhante, chegando o momento em que a alma tenha que deixar de existir, o espírito vivificante se afasta dela e a alma

---

<sup>160</sup> JUSTINO DE ROMA, *Diálogo com Trifão*, 5,1.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 5,5-6.

## II – A relação alma-corpo

deixa de existir, voltando novamente para o lugar de onde tinha sido tomada<sup>162</sup>.

É difícil precisar o que é esse “espírito vivificante” distinto da alma. Não é o Espírito Santo, senão as almas dos maus não seriam imortais, como afirma o ancião:

Contudo, eu não afirmo que todas as almas morram. Isso seria uma verdadeira sorte para os maus. Digo, então, que as almas dos justos permanecem num lugar melhor e as injustas e más ficam em outro lugar, esperando o tempo do julgamento. Desse modo, as que se manifestaram dignas de Deus não morrem; as outras são castigadas enquanto Deus quiser que existam e sejam castigadas<sup>163</sup>.

Como explica J. Bainvel acerca do “espírito vivificante”,

a expressão é um pouco inexata, mas o pensamento não é duvidoso. Todo preocupado em mostrar que a alma não é, como Deus, a vida por essência, nem por consequência essencialmente imortal, ele a mostra recebendo de Deus a vida, e recaindo no nada logo que cessasse o influxo divino: cessar de viver é para ela cessar de ser, e assim, não mais que o ser, a vida não lhe é essencial. [...]. Isso importa para a alma uma certa composição do ser e da essência, nada além disso<sup>164</sup>.

Assim, a alma humana é imortal *por vontade de Deus*. Em tese, ele a poderia aniquilá-la retirando-lhe o *ser*. Mas isso não convém às almas dos bons (que merecem recompensa) nem às dos maus (que merecem castigo).

Quanto à natureza da alma, Bainvel observa que Justino vê a alma como *princípio vital* idêntico ao *princípio de pensamento*:

A identidade do princípio vital e do princípio pensante é suposta em todo lugar. O homem é definido como um animal racional, *logikòn zōon* [...]. Na *Apologia* [...], ele fala dos condenados sofrendo em suas almas e em seus corpos; não conhece uma terceira parte. Ele define Cristo,

---

<sup>162</sup> JUSTINO DE ROMA, *Diálogo com Trifão*, 6,1-2.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 5,3.

<sup>164</sup> J. BAINVEL, “Ame. Doctrines des trois premiers siècles”, in A. VACANT – E. MANGENOT (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1909, t. I, col. 979.

como fará S. Agostinho, corpo, verbo e alma: corpo e alma para marcar sua natureza humana; verbo para marcar o elemento divino, do qual Justino, como se sabe, gosta de ver as participações na humanidade.

A alma é espírito, *nous estiv*; é ela que pensa e pode conhecer a Deus, é ela que, depois desta vida, o verá, não por suas próprias forças, como supunha a filosofia, mas por um dom acrescentado do Espírito Santo, *hagío pneúmati chechosyménos*.<sup>165</sup>.

TACIANO, O SÍRIO, (120-180), de família pagã, converteu-se ao Cristianismo por volta de 152 e tornou-se em Roma discípulo de São Justino. Sua única obra apologética que chegou até nós foi o *Discurso contra os gregos*. Após a morte de Justino, Taciano voltou para o oriente e caiu na heresia encratita.

Polemizando contra os gregos, Taciano nega a imortalidade como condição originária da natureza da alma. De Deus, porém, ela pode receber a imortalidade:

Gregos, a nossa alma não é imortal por si mesma, mas mortal; ela, porém, é também capaz de não morrer. Com efeito, ela morre e se dissolve com o corpo se não conhece a verdade; ressuscita, porém, novamente com o corpo na consumação do tempo, para receber, como castigo, a morte na imortalidade. Por outro lado, não morre, por mais que se dissolva com o corpo, se adquiriu conhecimento de Deus<sup>166</sup>.

A excelência do homem não está na alma, mas no espírito (ou Espírito), que o torna semelhante a Deus:

É preciso, portanto, que daqui para a frente busquemos novamente aquilo que já tivemos e perdemos: unir a nossa alma com o Espírito Santo<sup>167</sup> e cuidarmos que ele forme uma parceria com Deus. Entretanto, a alma dos homens compõe-se de muitas partes, e não de uma só; ela é composta, de modo que se manifesta por meio do corpo. Com efeito, nem a alma poderia por si mesma jamais se manifestar sem o corpo, e nem a carne ressuscita sem a alma. O homem não é, como dogmatizam

---

<sup>165</sup> J. BAINVEL, “Ame. Doctrines des ...”, col. 979.

<sup>166</sup> TACIANO, O SÍRIO, “Discurso contra os gregos”, in R. FRANGIOTTI (ed.), *Padres apologistas*, Paulus, São Paulo 1995<sup>2</sup>, 13, p. 79. Doravante, este livro será citado como “TACIANO, *Discurso contra os gregos*”, seguido do capítulo correspondente e do número da página.

<sup>167</sup> A edição portuguesa traz letras minúsculas: “espírito santo”.

## II – A relação alma-corpo

os que têm voz de gralhas, animal racional, capaz de inteligência e ciência, pois, segundo eles, pode-se demonstrar também que os irracionais são capazes de inteligência e ciência. Contudo, só o homem é imagem e semelhança de Deus, e chamo homem não ao que realiza ações semelhantes aos animais, mas àquele que, indo além da humanidade, chega até o próprio Deus. Esse ponto já foi<sup>168</sup> tratado mais em pormenores por nós em nosso *Sobre os animais*. O que agora nos interessa dizer é que natureza é a imagem e semelhança de Deus. O incomparável não é outra coisa que o ser em si mesmo, e o que se compara também não é outra coisa que o ser parecido. O Deus perfeito está isento de carne; o homem, porém, é carne; o vínculo da carne é a alma e o que a alma retém é a carne. E se tal espécie de constituição funciona como templo, Deus quer nele habitar por meio do Espírito, que é o seu legado; mas se não é tal santuário, o homem não se avantajaria aos animais a não ser por sua voz articulada; no restante, não sendo imagem de Deus, a sua vida não se diferencia em nada deles<sup>169</sup>.

Com a perda do tratado *Sobre os animais* é difícil reconstituir a antropologia de Taciano:

Deus é espírito, mas não aquele que penetra a matéria, e sim o criador dos espíritos materiais e das formas da própria matéria<sup>170</sup>.

Conhecemos duas espécies de espíritos: um, que se chama alma, e outro que é superior à alma, por ser imagem e semelhança de Deus<sup>171</sup>.

A alma, portanto, é espiritual. Paradoxalmente, é “composta” e é difícil precisar o significado dessa composição. O espírito que é “imagem e semelhança de Deus” parece ser o Espírito Santo ou algo que ele comunica à alma.

ATENÁGORAS DE ATENAS (séc. II) é um apologista cristão do qual se sabe tão somente que era de Atenas e filósofo. Redigiu uma *Petição em favor dos cristãos* por volta do ano 177 ao imperador Marco Aurélio e a seu filho Cômodo. Escreveu ainda um precioso tratado

---

<sup>168</sup> A edição portuguesa traz um “mais” depois de “foi”.

<sup>169</sup> TACIANO, *Discurso contra os gregos*, 15, p. 81-82.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 4, p. 69.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 12, p. 77.

*Sobre a ressurreição dos mortos*, embora alguns estudiosos ponham em dúvida a autenticidade dessa obra.

Argumentando em favor da ressurreição, Atenágoras apresenta o homem como uma criatura querida por Deus em si mesma, e não em razão de outra<sup>172</sup>:

Portanto, se o homem não foi criado sem motivo e em vão, pois nada daquilo que Deus faz pode ser em vão, ao menos segundo a intenção de quem o faz; se não foi criado para a utilidade de quem o faz, nem de alguma outra coisa criada por Deus, é evidente que, quanto à razão primeira e mais geral, Deus fez o homem por motivo do próprio homem e pela sua bondade e sabedoria, que se contempla em toda a criação.

[...]

De fato, o que foi feito por motivo de outra coisa, é natural que deixe de ser, quando cessa aquilo para o qual foi feito e não pode permanecer em vão, pois nada do que é vão tem lugar nas obras de Deus. Mas o que foi feito em razão do próprio ser e da vida conforme a sua natureza, como a própria causa está ligada à natureza e é olhada apenas quanto ao próprio ser, jamais poderia receber uma causa que destruísse totalmente seu ser<sup>173</sup>.

Daí a necessidade da ressurreição, que deve envolver cada uma das partes do composto humano, com suas respectivas funções:

Todavia, sendo esta [causa] considerada sempre no ser, é absolutamente preciso que também se salve o animal criado, realizando e sofrendo o que por natureza lhe convém e contribuindo cada uma das partes de que se compõe naquilo que lhe toca: a alma, sendo e permanecendo uniformemente na natureza em que foi criada e trabalhando naquilo que naturalmente lhe corresponde (e corresponde a ela presidir e comandar os impulsos do corpo e julgar e medir tudo o que ocorre em qualquer mo-

---

<sup>172</sup> Dirá o Concílio Vaticano II: “o homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode encontrar-se plenamente se não por um dom sincero de si mesmo” (CONCÍLIO VATICANO II, *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*, Vozes, Petrópolis 1986<sup>18</sup>, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 24, p. 168).

<sup>173</sup> ATENÁGORAS DE ATENAS, “Sobre a ressurreição dos mortos”, in R. FRANGIOTTI (ed.), *Padres apologistas*, Paulus, São Paulo 1995<sup>2</sup>, 12, p. 183-184. Doravante, este livro será citado como “ATENÁGORAS DE ATENAS, *Sobre a ressurreição dos mortos*”, seguido do capítulo correspondente e do número da página. No caso, ATENÁGORAS DE ATENAS, *Sobre a ressurreição dos mortos*, 12, p. 183-184.



## II – A relação alma-corpo

mento, servindo-se de critérios e medidas convenientes); quanto ao corpo, movendo-se conforme a natureza do que naturalmente lhe corresponde e recebendo as transformações para as quais está destinado e todas as outras de idade, forma, tamanho, também lhe cabe a ressurreição<sup>174</sup>.

As prerrogativas espirituais da alma implicam sua imortalidade. Mas como elas pertencem ao homem como um todo, é preciso que haja a ressurreição:

Além disso, se foram dadas aos homens inteligência e razão para discernir o inteligível, e não só as substâncias, mas também a bondade, a sabedoria e justiça do Doador, permanecendo aquilo pelo qual lhe foi dado o juízo racional, necessariamente deve também permanecer o juízo que foi dado para o seu discernimento. E não é possível que este permaneça se não permanecer a natureza que o recebe e na qual ele está. Ora, quem recebe inteligência e razão é o homem e não a alma por si só; logo, o homem, que consta de alma e corpo, deve permanecer para sempre. É impossível, porém, que ele permaneça se não ressuscita<sup>175</sup>.

O que impressiona em Atenágoras é sua antropologia cristalina – que contrasta com a imprecisão dos escritos de sua época – e o uso de argumentos estritamente racionais para demonstrar a necessidade da ressurreição. Note-se que ele nem sequer faz menção à ressurreição de Cristo.

SANTO IRENEU DE LIÃO, (130-202) nasceu em Esmirna, onde foi discípulo do bispo São Policarpo (martirizado em 156), que por sua vez havia sido discípulo de São João Evangelista. Destacou-se na defesa da fé cristã contra o gnosticismo.

Eis o que ele escreve combatendo a doutrina da transmigração das almas:

Com efeito, o corpo não é mais poderoso do que a alma, ele que é animado, vivificado, desenvolvido e articulado [*ab illa spiratur et vivificatur, et augetur et articulatur*], mas é a alma que domina e manda no corpo. Sem dúvida, a alma é travada na sua presteza, visto que o corpo participa do seu movimento, mas nem por isso perde a sua ciência. O

---

<sup>174</sup> ATENÁGORAS DE ATENAS, *Sobre a ressurreição dos mortos*, 12, p. 184.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 15, p. 188.

corpo é parecido com o instrumento enquanto a alma exerce a função do artista. Como o artista concebe prontamente dentro de si uma obra de arte, mas a realiza lentamente por meio do instrumento, por causa da inércia do objeto, assim a presteza de espírito do artista, misturando-se com a lentidão do instrumento, realiza uma obra que participa das duas coisas. Assim a alma unida ao seu corpo é um pouco impedida pelo fato de sua presteza estar misturada com a lentidão do corpo, mas nem por isso perde todo o seu poder; comunicando a sua vida ao corpo, ela não cessa de viver<sup>176</sup>.

O objetivo do texto acima é dizer que, se houvesse transmigração, a alma não poderia esquecer-se do que passou quando estava unida ao corpo anterior. O fardo do corpo não seria capaz de debilitá-la a tal ponto.

Baseando-se em São Paulo (1Ts 5,23), Ireneu distingue um tríplíce princípio no homem: corpo, alma e espírito. Este último, embora seja chamado “parte” do homem, é a graça ou princípio de vida sobrenatural, que se acrescenta à natureza tornando o homem “perfeito”:

Deus será glorificado na sua criatura, conformada e modelada ao seu próprio Filho, pois, pelas mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito, o homem, e não uma sua parte, torna-se semelhante a Deus. A alma e o Espírito podem ser uma parte do homem, mas não o homem todo; o homem perfeito é composição e união da alma que recebe o Espírito do Pai e está unida à carne, plasmada segundo a imagem do Pai.

[...]

Se, porém, falta o Espírito à alma, este homem será verdadeiramente psíquico e carnal, mas imperfeito, porque possuiria a imagem de Deus enquanto criatura modelada, mas não teria recebido a semelhança por meio do Espírito.

[...]

Tampouco a carne modelada é de per si o homem perfeito, mas é o corpo do homem e uma parte dele; nem a alma, sozinha, é o homem, mas uma parte do homem; como nem o Espírito é homem, de fato, dá-se-lhe o nome de Espírito e não de homem, mas é a composição e a união destes elementos que constitui o homem perfeito. Por isso o Apóstolo, explicando o seu pensamento, definiu claramente o homem perfeito e es-

---

<sup>176</sup> IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose*, Paulus, São Paulo 1995<sup>2</sup>, II, 33, 4, p. 237-238. Doravante, esta obra será citada como “IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias*”, seguido do livro, do capítulo e do versículo correspondente. No caso, IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias*, II, 33, 4.

## II – A relação alma-corpo

piritual, participe da salvação, quando diz na sua primeira carta aos Tessalonicenses: “O Deus da paz santifique a vós, os perfeitos, e o vosso espírito, a alma e o corpo sejam guardados plenamente acabados e sem repreensão para a vinda do Senhor Jesus” [1Ts 5,23]<sup>177</sup>.

Pouco adiante, assim escreve Ireneu:

São três os elementos, como dissemos, que constituem o homem perfeito: a carne, a alma e o Espírito; um que salva e plasma [*altero salvante et figurante*], isto é, o Espírito; outro, que é unido e formado, isto é, a carne; e o terceiro, que se encontra entre os dois, isto é, a alma, que ora segue o Espírito e é elevada por ele, ora se deixa convencer pela carne e cai nas concupiscências terrenas<sup>178</sup>.

A criação e a perpetuidade da alma são expressamente afirmadas:

Como cada um de nós recebe da arte de Deus o próprio corpo assim tem a sua própria alma, porque Deus não é tão pobre e indigente que não possa dar a cada corpo a sua alma e seu próprio caráter<sup>179</sup>.

[...]

Aqui alguns poderão dizer que as almas que tiveram há pouco tempo o início da sua existência não podem durar indefinidamente e que, ou devem ser incriadas para serem imortais, ou se receberam o início da existência necessariamente morrem com o seu corpo. Ora, estes devem saber que somente Deus, o Senhor de todas as coisas, é sem princípio e sem fim, e se mantém verdadeiramente e sempre idêntico a si mesmo. Que todas as coisas por ele criadas no passado e no presente, sejam quais forem, recebem o princípio da existência e por isso são inferiores ao criador, justamente por serem criadas. Que, não obstante isso, perduram e prolongam a sua existência na amplidão dos séculos, segundo a vontade de Deus Criador, o qual lhes dá, inicialmente, o devir e depois o ser<sup>180</sup>.

[...]

Como o corpo animado pela alma não é a alma, mas comunica com a alma até que Deus quiser, assim a alma não é ela própria a vida, mas participa da vida que Deus lhe deu. Por isso a palavra inspirada diz do primeiro homem: “Ele foi feito alma vivente” [Gn 2,7], ensinando-nos que a alma é vivente por participação da vida, de forma que uma coisa é

---

<sup>177</sup> IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias*, V, 6, 1.

<sup>178</sup> *Ibid.*, V, 9, 1.

<sup>179</sup> *Ibid.*, II, 33, 5.

<sup>180</sup> *Ibid.*, II, 34, 2.

a alma e outra é a vida que está nela. Se, portanto, é Deus que dá a vida e a sua duração perpétua, não é impossível que as almas que antes não existiam, depois que Deus quis que existissem, perdurem nesta existência<sup>181</sup>.

Em alguns textos tem-se a impressão de a alma ser corpórea<sup>182</sup> ou envolvida por um corpo etéreo<sup>183</sup>:

... a água que está numa vasilha lhe toma a forma, e ao congelar mostra os contornos do recipiente em que estava. Assim também as almas possuem a forma [*figuram*] do corpo, adaptadas que são ao seu receptáculo, como dissemos acima<sup>184</sup>.

Santo Ireneu parece ter intuído que há uma relação íntima entre a alma e o corpo, relação esta que permanece após a morte. Mais tarde Santo Tomás de Aquino dirá que tal relação serve para individuar as almas separadas. No entanto, embora Ireneu se sirva, por necessidade, de termos tomados do platonismo e do estoicismo, parece que *ele jamais cita Aristóteles*<sup>185</sup>. Sem a doutrina da matéria e da forma, da potência e do ato, da substância e do acidente, foi difícil para o bispo de Lião exprimir-se adequadamente sobre a relação corpo-alma.

TERTULIANO, (160-230 aprox.) nasceu em Cartago e foi o primeiro escritor cristão de língua latina de que se tem conhecimento. Seu tratado *De anima*, escrito com finalidade apologética, assim se refere à alma:

Consideramos a alma como nascida do sopro de Deus [*Dei flatu natam*], imortal, corporal, com forma [*effigiatam*], simples em sua substância, sábia em si mesma, derivada de diversas maneiras, com livre arbítrio, sujeita a acidentes, mutável por suas faculdades, racional, dominadora, adivinhadora, derivando de uma só [*ex uma redundantem*]<sup>186</sup>.

---

<sup>181</sup> IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias*, II, 34, 4.

<sup>182</sup> Cf. C. FABRO, *L'anima*, p. 168.

<sup>183</sup> Cf. J. BAINVEL, "Ame. Doctrines des...", col. 985.

<sup>184</sup> IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias*, II, 19, 6.

<sup>185</sup> Cf. C. FABRO, *L'anima*, p. 169.

<sup>186</sup> TERTULIANO, *Acerca del alma*, Akal, Madrid 2001, 32,2, p. 93. Doravante, este livro será citado como "TERTULIANO, *De anima*," seguido da numeração correspondente. No caso presente, TERTULIANO, *De anima*, 32,2.

## II – A relação alma-corpo

Contra o gnóstico Hermógenes, que sustentava que a matéria é eterna e que uma criação do nada é impossível, Tertuliano afirma que a alma tem origem do sopro de Deus. A imortalidade é afirmada sem constituir problema, com o cuidado de negar a doutrina platônica da metempsicose e da reminiscência e de afirmar a ressurreição no último dia. Porém, o que é mais desconcertante neste doutor africano é a qualidade corporal atribuída à alma. Embora ele rejeite violentamente os filósofos, neste caso faz suas as argumentações dos estoicos Zenão de Cítio<sup>187</sup>, Cleanto de Assos<sup>188</sup> e Crisipo de Soles e do epicurista Lucrecio<sup>189</sup> em favor da corporeidade da alma. Usa também a autoridade de Sorano de Éfeso (I-II d.C), “cultivadíssimo autor da medicina metódica”, “tendo tratado sobre a alma em quatro livros, e sendo especialista em todo tipo de sentenças filosóficas”, o qual “defende a substância corpórea da alma, embora por engano tenha-a privado da imortalidade”<sup>190</sup>. Mas o principal argumento é retirado das Escrituras, que Tertuliano interpreta literalmente:

A alma de uma certa pessoa sofre nos infernos, é atormentada na chama, padece em sua língua e implora alívio de uma gota de orvalho da parte do dedo de uma alma mais ditosa<sup>191</sup>.

A passagem se refere evidentemente à parábola do rico avarento e do pobre Lázaro. Mesmo admitindo ser uma narrativa alegórica, ela constitui “prova fidedigna, pois se a alma não tivesse corpo, não tomaria a parábola da alma a imagem de um corpo, nem mentiria a Escritura falando de membros corporais se não o eram”<sup>192</sup>. Outra prova escriturística da corporeidade da alma Tertuliano aponta no Apocalipse<sup>193</sup>, quando “João, levado pelo espírito de Deus, contemplou as almas dos mártires”<sup>194</sup>.

---

<sup>187</sup> Cf. TERTULIANO, *De anima*, 5,3.

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.*, 5,4.

<sup>189</sup> Cf. *Ibid.*, 5,6.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 6,6.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 7,1.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 7,2.

<sup>193</sup> “Quando abriu o quinto selo, vi sob o altar as almas dos que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus, e do testemunho que dela tinham prestado” (Ap 6,9).

<sup>194</sup> *Ibid.*, 8,5.

A alma tem um corpo “de índole especial e exclusiva” [*propriae qualitatis et sui generis*]. No entanto, o autor não hesita em atribuir a ela as propriedades essenciais dos corpos, “tais como a aparência, o limite, aquelas três dimensões [...] com que os filósofos medem os corpos”<sup>195</sup>. Mais ainda: a alma tem uma forma [*efigiem*] ou lineamentos corporais. Em favor dessa tese, Tertuliano, escrevendo já sob influência montanista, fala da revelação de uma “irmã” agraciada com o carisma da profecia, que teve uma visão no ponto solene da Missa dominical:

Entre outras coisas, disse ela, foi-me mostrada a alma de maneira corpórea, e parecia espírito, não de um modo inane e vazio, mas como se pudesse ser tocada, delicada, lúcida, de cor aérea e forma em tudo humana<sup>196</sup>.

Essa forma humana a alma adquiriu por condensação do sopro de Deus:

Quando Deus soprou no rosto do homem o hálito de vida, e o homem foi feito alma vivente, [...] aquele sopro foi transmitido por sua face até o interior, disseminado por todos os interstícios do corpo e também condensado pela exalação divina [*simulque divina aspiratione densatum*], de modo que se reproduziu em tudo dentro com o contorno que tinha enchido ao sofrer este processo, e como em um molde adquiriu rigidez<sup>197</sup>.

Tertuliano identifica a alma com o “homem interior” de que falam as epístolas de São Paulo (Rm 8,22, 2Cor 4,16, Ef 3,16), cuja forma é obtida a partir do molde do corpo:

Este será o homem interior, o outro, o exterior; um em duplicidade, tendo também aquele seus próprios olhos e orelhas com as quais o povo teria devido ouvir a voz do Senhor [Jr 5,21], possuindo também os demais membros dos quais se serve em seus pensamentos e se vale em seus sonhos.

Assim, no inferno o rico tem língua e o pobre dedo, e Abraão seio.

---

<sup>195</sup> TERTULIANO, *De anima*, 9,1.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 9,4.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 9,7.

## II – A relação alma-corpo

Vê-se como esse autor é vítima de sua própria imaginação, à qual dá asas e deixa voar livremente, sem fazer distinção entre a imagem material e a ideia imaterial. “É para afirmar a *realidade* e a individualidade da alma como quer a Escritura, que ele a declara ‘corporal’: corporeidade e realidade para este africano se equivalem”<sup>198</sup>. Referindo-se à alma subsistente após a morte, ele diz:

Com efeito, se [a alma] não é corpo não é nada, pois a incorporeidade está livre de prisão, imune ao castigo e ao prêmio<sup>199</sup>.

[...]

A incorporeidade realmente não se comove por nada, não tendo algo por que possa padecer; e se o tem, isso será corpo, já que todo o corpóreo é passível, enquanto o que é passível é corpóreo<sup>200</sup>.

Sendo corpórea, seria de se esperar que a alma fosse composta. No entanto, Tertuliano declara-a simples:

Na verdade, é singular, simples e sem mescla, não mais estruturada em partes que divisível por si mesma, já que não é nem dissolúvel. Assim, já que não é mortal, tampouco se dissolve nem se divide. Com efeito, as coisas divididas se dissolvem e o dissolvido morre<sup>201</sup>.

O que o autor pretende mostrar, porém, ao usar o adjetivo “simples” é a *unidade substancial* da alma<sup>202</sup>. Simples quer dizer “uniforme, pelo menos por razão de substância”<sup>203</sup>. Assim, não é lícito distinguir no corpo além da alma, princípio de vida, o “espírito”, aqui entendido como princípio de respiração, “como se uma coisa fosse o viver, que procede da alma, e outra o respirar, que se origina do espírito”<sup>204</sup>.

Se ambas as coisas pudessem suceder sem a alma, não seria próprio da alma respirar, mas tão somente viver; todavia, viver é respirar e respirar é viver. Portanto tudo isso, não só seu respirar, mas também seu viver é

---

<sup>198</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 175.

<sup>199</sup> TERTULIANO, *De anima*, 7,3.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 7,4.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 14,1.

<sup>202</sup> Cf. J. BAINVEL, “Ame. Doctrines des...”, col. 989-990.

<sup>203</sup> TERTULIANO, *De anima*, 10,1.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 10,2.

próprio daquela que também tem como característica viver, ou seja, da alma<sup>205</sup>.

Também as chamadas “partes” da alma devem ser interpretadas como faculdades:

Deste modo, não serão consideradas tanto como partes da alma, mas sim como forças, energias e funções [*non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae*], como Aristóteles pensou de algumas delas. Pois não são membros da substância animal, mas suas faculdades, tais como a do movimento, ação ou pensamento, e qualquer elemento que distingam deste modo; também aqueles conhecidíssimos cinco sentidos: vista, ouvido, gosto, tato e olfato<sup>206</sup>.

Referindo-se ao *animus* ou *mens*, “que é entre os gregos *nous*”, Tertuliano o entende como um “poder da alma ingênito, pessoal e próprio desde o nascimento”<sup>207</sup>, uma *função* ou *instrumento* da alma:

Nós, porém, dizemos que a mente é agregada à alma não como outra em substância, mas como uma função da substância [*non ut substantia alium, sed ut substantia officium*]<sup>208</sup>.

Observa o protagonismo da alma, observa nela também a unidade das substâncias, cujo instrumento é necessário que compreendas que é a mente, não seu representante<sup>209</sup>.

Embora esteja “disseminada por todo o corpo”, “como o ar por todos os buracos de uma flauta”<sup>210</sup>, existe na alma “um certo grau vital e intelectual, que chamam *hegemonikón*, isto é, ‘principal’”<sup>211</sup>. Essa “parte principal na alma” está “localizada em uma certa separação do corpo”<sup>212</sup>. Esse lugar é o coração, chamado “tesouro do corpo”, sede de “uma força intelectual e vital (pois o que tem a capacidade de co-

---

<sup>205</sup> TERTULIANO, *De anima*, 10,8.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 14,3.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 12,1.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 12,6.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 13,3.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 14,5.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 15,1.

<sup>212</sup> *Ibid.*, 15,3.



## II – A relação alma-corpo

nhecer está vivo)”<sup>213</sup>. Tertuliano chega a essa conclusão a partir de textos da Escritura que falam do coração como sede dos pensamentos e das intenções (Sb 1,6, Mt 9,4, Sl 51,12, Rm 10,10, 1Jo 3,20, Mt 5,28).

Quanto à sua origem, a alma provém da alma do pai, que é transmitida através do sêmen:

A alma [do homem], como um rebento de sua origem, Adão, extraída com vistas à propagação e entregue aos férteis sulcos da mulher, propagou-se com todos os seus atributos, tanto no tocante à inteligência como aos sentidos<sup>214</sup>.

No concúbito comum, sabemos que a carne e a alma desempenham sua função conjuntamente, a alma com o desejo, a carne com a obra, a alma com o instinto, a carne com o ato. Portanto, com um único impulso de ambas, sacudido todo o homem, derrama-se o sêmen do homem completo [*despumatur semen totius hominis*], obtendo o humor da substância corpórea, da alma o calor<sup>215</sup>.

Alma e corpo propagam-se simultaneamente, cada um com sua semente: “a semente animal deriva diretamente da destilação da alma, enquanto o humor, esperma corporal, procede da desocupação da carne”<sup>216</sup>.

O primeiro homem foi formado do limo da terra e do sopro de Deus. Hoje ambos os elementos estão unidos no sêmen:

Ainda que em um princípio tenham sido dois elementos distintos e diferenciados, limo e sopro, que formariam um só homem, ambas as substâncias juntas em um mesmo indivíduo mesclaram igualmente o seu sêmen [*confusae substantiae ambae in uno semina quoque sua miscuerunt*], e depois disso transmitiram à espécie o modo de propagação, de maneira que agora também as duas sementes, apesar de distintas, fluam simultaneamente unidas [*ut nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluent*] e juntas introduzidas no sulco, em seu próprio campo, produzam em união, a partir de ambas as substâncias, o homem [*pariter hominem ex utraque substantia effruticent*], no qual por sua vez se encon-

---

<sup>213</sup> TERTULIANO, *De anima*, 15,4.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 19,6.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 27,5.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 27,6.

tra o sêmen, segundo a espécie, como foi estabelecido para toda procriação [*in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitili praestitum est*]<sup>217</sup>.

A visão materialista de Tertuliano levou-o a doutrina *traducianista*, segundo a qual a alma não é criada imediatamente por Deus, mas transmitida pelo pai a seu filho. Tornou-se assim fácil explicar o modo de transmissão do pecado original: ele seria transmitido juntamente com a alma paterna (*tradux animae, tradux peccati*).

O traducianismo seria condenado em 498 pelo Papa Anastásio II:

(Cap. 1 § 2) [*Alguns hereges afirmam*] que os pais, assim como de uma excreção material transmitem os corpos, assim também conferem à estirpe humana o espírito da alma vital. ... (§ 4) Como podem pensar, pois, com inteligência demasiadamente carnal, contrariamente ao enunciado divino, que a alma feita à imagem de Deus seja propagada e insuflada por união de seres humanos, embora aquele que desde o princípio fez isso não cesse de agir também hoje, como ele mesmo disse: ‘O meu pai opera ainda, e também eu opero’ [*Jo 1,17*]?

(§ 5) Eles devem compreender também o que está escrito: ‘Aquele que vive eternamente de uma vez criou tudo’ [*Eccl 18,1*]. Se, portanto, antes que a Escritura estabelecesse ordem e sistema nas espécies particulares em cada uma das criaturas, ele ‘<agia> potencialmente’ – o que é inegável – ‘e causalmente, numa obra que se estendia até o criar tudo de uma vez, terminada a qual descansou no sétimo dia, agora, porém, age visivelmente numa obra que se estende no correr dos tempos até agora’<sup>218</sup>, devem concordar então com a sã doutrina de que quem insufla as almas é aquele que ‘chama o que não é para que seja’ [*Rm 4,17*]<sup>219</sup>.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA (150-215 aprox.), discípulo de Panteno, teve o mérito de tentar harmonizar a razão e a fé, destacando a função pedagógica da filosofia de encaminhar os pagãos a Cristo, à semelhança do que fizera a Lei com os judeus.

---

<sup>217</sup> TERTULIANO, *De anima*, 27,8.

<sup>218</sup> Citação de S. AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram* VI, 4, n. 5.

<sup>219</sup> ANASTÁSIO II. *Carta “Bonum atque iucundum”*, aos bispos da Gália, 23 ago. 498, DH 360.

## II – A relação alma-corpo

Como agora, no momento oportuno, chegou a pregação [do Evangelho], do mesmo modo no tempo oportuno concederam-se a Lei e os profetas aos bárbaros, e aos gregos a filosofia, preparando os ouvidos para a pregação<sup>220</sup>.

Clemente define a alma pela sua capacidade de movimento: “Esta é a natureza da alma: mover-se a si mesma [*aute ouv phýsis psychês, ex eautês ornav*]”<sup>221</sup>.

Para ele, o verdadeiro gnóstico é o crente perfeito e a verdadeira gnose, longe de ser conhecimento de doutrinas esotéricas, consiste na fé perfeita.

[O gnóstico] está precavido contra a alma corpórea, pondo freios ao espírito irracional que se rebela, porque *a carne tem desejos contrários ao espírito* [Gl 5,17]<sup>222</sup>.

Em sua exposição gnóstica do Decálogo, encontramos este trecho:

Os mandamentos, ao que parece, estão escritos de maneira dupla, para dois espíritos, para o que tem função de guia [*tõ te hegemonikõ*] e para o que é dominado [*tõ te hypokeiméno*], *porque a carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne* [Gl 5,17]. Existe ademais uma década para o homem mesmo, constituído pelos cinco sentidos, a fala, a fecundidade, o oitavo é o elemento espiritual conforme a criação, o nono é a parte da alma que tem função hegemônica, e em décimo lugar a propriedade característica do Espírito Santo que se acrescenta mediante a fé<sup>223</sup>.

Essa propriedade característica do Espírito Santo, segundo Marcelo Merino, “não é outra coisa senão o influxo ou favor divino no intelecto humano”<sup>224</sup>. Fora este elemento sobrenatural, Clemente pa-

---

<sup>220</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, VI, 4, 44,1, p. 135. Doravante, esta obra será citada como “CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*” seguida do livro, capítulo e numeração correspondentes. No caso presente, CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VI, 4, 44,1.

<sup>221</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VI, 12, 96,2.

<sup>222</sup> *Ibid.*, VII, 12, 79,6.

<sup>223</sup> *Ibid.*, VI, 16, 134,1-2.

<sup>224</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII...*, p. 275, nota 9.

rece distinguir no homem um princípio de vida distinto do princípio pensante:

A alma é acrescentada e antes se insere o que tem função hegemônica, pelo qual raciocinamos, não gerado mediante a cimentação seminal, para assim atingir, sem o concurso desta, o número dez [das partes humanas], mediante as quais se realiza toda a atividade do homem. Feito o homem imediatamente nessa disposição, começa a viver a partir das experiências sensíveis. Ora, nós afirmamos que o racional e o que tem função de guia é para o ser vivo causa da formação, mas também que o elemento irracional chega a ser espiritual e forma parte da alma. Em seguida, o espírito carnal, que se move rapidamente e está em tudo mediante os sentidos e o resto do corpo, recebe a força vital na qual se contém a faculdade de nutrição, crescimento e em geral de todo movimento. Porém, o que tem função de guia possui a faculdade decisória, ao redor da qual se encontram a investigação, a aprendizagem e a gnose. Assim, não obstante, o que tem a função de guia coordena a atribuição de toda a unidade e por ele o homem vive e com um modo próprio. Assim, pois, o homem sente por meio do espírito corpóreo, e deseja, goza, se enoja, se alimenta e cresce; precisamente por ele conduz as ações relativas ao pensamento e a inteligência, e uma vez dominadas as paixões, reina o que tem função hegemônica<sup>225</sup>.

O princípio de vida corpórea é aqui chamado “espírito carnal” [*pneuma sarkikón*] e “espírito corpóreo” [*pneuma somatikón*]. Em outros lugares é chamado “alma corpórea” [*psyché somatiké*] e “parte irracional” [*álogon méros*].

O *nous* ou princípio de pensamento é chamado “espírito dominante” ou hegemônico. Ele não é transmitido por geração, é o primeiro a ser introduzido no corpo (!) e é causa de sua formação<sup>226</sup>.

A morte é “separação da alma e do corpo”<sup>227</sup>. A imortalidade é adquirida mediante a gnose: “Quiçá a gnose seja uma propriedade da alma racional que se exercita para ser inscrita na imortalidade precisamente por meio da gnose”<sup>228</sup>.

---

<sup>225</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VI, 16, 135,1-136,1.

<sup>226</sup> Um dado importante para quando tratarmos a questão da “animação”.

<sup>227</sup> *Ibid.*, VII, 12, 71,3.

<sup>228</sup> *Ibid.*, VI, 8, 68,3.

## II – A relação alma-corpo

Segundo um fragmento, traduzido para o latim por Cassiodoro, de um comentário de Clemente à Primeira Carta de São Pedro, a alma por natureza não é incorruptível:

Daqui parece que a alma não é naturalmente incorruptível, mas adquire a incorruptibilidade por graça de Deus através da fé, da justiça e do entendimento<sup>229</sup>.

Segundo Cornélio Fabro, em Clemente de Alexandria

a síntese de Cristianismo e filosofia grega se cumpre, para a doutrina da alma, no equilíbrio substancial dos princípios de um realismo teológico que antecipa sob muitos aspectos aquele de Santo Tomás<sup>230</sup>.

ORÍGENES (185-254), discípulo de Clemente na escola de Alexandria, define a alma em função do movimento:

Ela [a alma] de fato é definida *phantastiké* e *horetikè*, que em latim, ainda que com tradução não precisa, pode-se dizer “sensível e móvel” [*sensibilis et mobilis*]. Tal definição convém a todos os animais, inclusive os marinhos; e se adapta convenientemente também às aves<sup>231</sup>.

A alma racional, ele define-a como “substância racionalmente sensível e móvel” [*substantia rationabiliter sensibilis et mobilis*], definição esta que “se adapta também aos anjos”<sup>232</sup>.

Quanto à alma humana, Orígenes enumera o que foi transmitido e pertence ao ensinamento eclesiástico: que ela tem vida própria, que subsiste à morte, que será retribuída segundo os seus méritos e que é dotada de livre arbítrio e vontade:

Depois disso, é transmitido que a alma, dotada de substância e vida própria, quando for afastada deste mundo, será retribuída segundo os seus méritos.

---

<sup>229</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, Fr. 24, Super I Petr., 1,9, cit. in C. FABRO, *L'anima*, p. 179.

<sup>230</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 179.

<sup>231</sup> ORIGENE, *I principi*, UTET, Torino 2010, II, 8, 1. Doravante, este livro será citado como “ORÍGENES, *De principiis*” seguido da numeração correspondente. No caso presente, ORÍGENES, *De principiis*, II, 8, 1.

<sup>232</sup> ORÍGENES, *De principiis*, II, 8, 2.

[...]

É também definido no ensinamento da Igreja que toda alma racional é dotada de livre arbítrio e vontade<sup>233</sup>.

Quanto à origem da alma, porém, há uma grande incerteza:

Quanto à alma, se ela é transmitida através de uma semente, de modo a crer que o seu princípio germinal e a sua substância são inseridos precisamente nas sementes corpóreas, ou se tem outra origem; se esta origem deriva da geração ou não; se ela é introduzida de fora no corpo ou não: tudo isso não é claramente precisado pelo ensinamento eclesiástico [*non satis manifesta praedicatione distinguitur*]<sup>234</sup>.

Eis como ele detalha o problema no seu *Comentário ao Cântico dos Cânticos*:

Entre tais conhecimentos, a alma terá também um certo conhecimento de si, por meio do qual deve saber qual é a sua substância: se é corpórea ou incorpórea, e se é simples ou composta de duas ou três ou mais partes. E segundo o problema proposto por alguns, se ela foi criada, ou se não foi criada absolutamente por ninguém; e, se foi criada, de que modo foi criada: se, como afirmam alguns, no sêmen corpóreo está contida também a substância da alma, e sua origem é transmitida junto com a origem do corpo, ou se ela, sobrevivendo já perfeita do exterior, é introduzida no corpo já preparado e formado no ventre da mulher. E se é assim, deve-se investigar se ela sobrevém logo depois de ser criada, quando é formado o corpo, de modo a fazer pensar que o motivo de sua criação foi a necessidade de animar o corpo, ou se ela foi feita muito tempo antes e por uma causa qualquer vem assumir o corpo. Se se pensa que por alguma causa a alma foi levada ao corpo, é objeto da ciência procurar saber qual é essa causa<sup>235</sup>.

As respostas a essas interrogações podem ser dadas à alma pelo Verbo de Deus. De outro modo, “sobre tais questões apenas lhe tocará recolher opiniões de diversas pessoas e seguir homens que não dizem

---

<sup>233</sup> ORÍGENES, *De principiis*, Prefácio, 5.

<sup>234</sup> *Ibid.*, Prefácio, 5.

<sup>235</sup> ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1991<sup>3</sup>, II, 1, 8, p. 150-151.

## II – A relação alma-corpo

nada de excelente, nada que venha do Espírito Santo”<sup>236</sup>. Vejamos agora como ele responde (ou tenta responder) a essas interrogações.

Para Orígenes, sem dúvida alguma a alma é incorpórea:

Se alguns julgam que a inteligência – a própria alma – seja corpórea, desejaria que me respondessem como ela é capaz de acolher explicações e demonstrações de argumentos tão importantes, difíceis e sutis. De onde lhe vem a capacidade da memória, de onde a capacidade de contemplar as realidades invisíveis, de onde deriva para o corpo a compreensão de realidades certamente incorpóreas? De que modo uma natureza corpórea pode aplicar-se ao estudo da ciência e investigar a explicação racional das coisas? De onde lhe deriva o conhecimento e a inteligência também das verdades divinas que manifestamente são incorpóreas?

[...]

Os que dizem isso, sem dúvida o afirmam para fazer ofensa àquela substância que neles é melhor: mas daqui a ofensa se repercute em Deus, porque creem que ele possa ser compreendido por uma natureza corpórea, pois segundo eles deve ser corpo o que pode ser conhecido e compreendido por um corpo; e não querem entender que a inteligência tem uma certa afinidade com Deus [*quod propinquitas quaedam sit mentis ad Deum*], de que é imagem intelectual [*cuius ipsa mens intellectualis imago sit*]<sup>237</sup>.

Embora incorpórea, a alma (como todo espírito criado) deve estar necessariamente unida a um corpo, seja ele denso ou sutil. Somente Deus é livre de qualquer união com a matéria. Sem a matéria é impossível explicar a mutabilidade:

Se portanto é absolutamente impossível afirmar que qualquer outra natureza possa viver sem corpo além do Pai, o Filho e o Espírito Santo, a coerência do raciocínio leva a concluir que os seres racionais foram criados primariamente, mas que a substância material só em teoria e com o pensamento [*opinione et intellectu*] pode ser separada deles e parecer criada antes ou depois, pois estes não podem viver nem ter vivido sem matéria; de fato, só a Trindade pode viver sem corpo<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> ORÍGENES, *De principiis*, II, 1, 8, p. 152.

<sup>237</sup> *Ibid.*, I, 1, 7.

<sup>238</sup> *Ibid.*, II, 2, 2.

Entre as criaturas há algumas substâncias que pela sua propriedade são invisíveis. Essas criaturas, embora não corpóreas, fazem uso de corpos, mesmo se elas são superiores à substância corpórea. Devemos porém crer que a substância da Trindade, que é princípio e causa de tudo, da qual, pela qual e na qual tudo existe, não é corpórea nem dotada de corpo, mas é totalmente incorpórea<sup>239</sup>.

Toda criatura é compreendida em determinado número ou quantidade: em determinado número as criaturas racionais, em determinada quantidade a matéria corpórea. Por outro lado, a natureza inteligível deve necessariamente fazer uso dos corpos, porque ela, pelo fato de ter sido criada, é sujeita a mudança e alteração: de fato, o que não era e começou a ser é por isso mesmo de natureza mutável e não possui o bem ou o mal de maneira substancial, mas acidental<sup>240</sup>.

Para Orígenes, todos os espíritos criados (anjos, demônios, almas) são da mesma natureza. Foram feitos todos juntos e todos iguais. A diversidade é derivada do mérito de cada um deles decorrente do exercício de seu livre arbítrio:

Uma vez que ele [Deus] foi a causa do que devia ser criado e nele não havia variedade nem possibilidade de mutação nem limitação de poder, ele criou todos iguais e semelhantes os seres que criou: de fato, nele não existia causa de variedade e diversidade. Mas, como as criaturas racionais [...] foram dotadas da faculdade do livre arbítrio, a liberdade de querer levou-as todas ou a progredir por imitação de Deus ou a regredir por negligência. E esta foi, com já dissemos, causa de diversidade para as criaturas racionais, originada não da vontade do Criador, mas do livre arbítrio da criatura<sup>241</sup>.

As almas são, portanto, preexistentes aos corpos e não criadas ao mesmo tempo que estes. Assim se explica a predileção especial de Deus por alguns homens, como Jacó, João Batista e Jeremias, ainda estando no ventre materno:

No que se refere ao homem, como consideraríamos criada junto com o corpo a alma daquele que estando ainda no ventre da mãe tomou o lu-

---

<sup>239</sup> ORÍGENES, *De principiis*, IV, 3, 15.

<sup>240</sup> *Ibid.*, IV, 4, 8.

<sup>241</sup> *Ibid.*, II, 9, 6.



## II – A relação alma-corpo

gar do irmão, isto é, Jacó [Gn 25,22ss]? Ou como foi criada junto com o corpo a alma daquele que ainda no ventre da mãe foi repleto do Espírito Santo [Lc 1,41]? Falo de João, que exultava no ventre da mãe e se agitava com grande alegria porque a saudação de Maria havia chegado aos ouvidos de sua mãe Isabel. E como foi criada junto com o corpo também a alma daquele que é dito conhecido por Deus antes de ser formado no ventre [Jr 1,5] e santificado por ele antes de sair do útero? De outro modo poderia parecer que Deus enche a alguns do Espírito Santo não com razão e pelo mérito deles, e os santifica não pelo mérito deles. Mas neste caso, como explicaríamos as palavras que dizem: *Que há injustiça por parte de Deus? De modo algum* (Rm 9,14) e ainda: *Que Deus não faz distinção de pessoas* (Rm 2,11)? De fato, a esta conclusão chega a defesa que sustenta que as almas são criadas juntos com os corpos<sup>242</sup>.

A preexistência das almas (e de méritos) parece para Orígenes a única tese capaz de conciliar a justiça divina com a diversidade de favores recebidos pelos homens:

Deste modo o Criador não parecerá injusto, já que distribui a cada um onde merece segundo causas precedentes, e não parecerá a ninguém devida ao acaso a condição afortunada ou desafortunada do nascimento e qualquer condição que lhe vier, nem se pensará em diversos criadores ou em diversas naturezas de almas<sup>243</sup>.

Para o grande teólogo de Alexandria, a alma (*psyché*) é vista como uma criatura decaída, que se “esfriou” (*psychós* = frio) no amor de Deus e por isso foi introduzida em um corpo pesado, a fim de expiar sua culpa, purificar-se e voltar à condição inicial de “inteligência” (*nous*):

Portanto, se o que é santo é dito fogo, luz, calor, e o que é contrário frio, e se diz que se resfria o amor de muitos [Mt 24,12], é preciso ver se a alma, que em grego se diz *psyché*, derivou seu nome do resfriamento [*psyxis*] de uma condição melhor e mais próxima de Deus, já que parece que ela foi resfriada daquele calor natural e divino, e por isso é colocada na condição e na definição em que agora se encontra.

[...]

---

<sup>242</sup> ORÍGENES, *De principiis*, I, 7, 4.

<sup>243</sup> *Ibid.*, II, 9, 6.

Todavia não perdeu a possibilidade de voltar àquela condição de calor na qual inicialmente se encontrava. A isso, parece-me que o profeta aluda quando diz: *Volta, minha alma, ao teu repouso* [Sl 114,7]. De tudo isso se conclui que a inteligência decaída de sua condição e dignidade tornou-se e é chamada alma; se for emendada e corrigida, voltará à condição de inteligência<sup>244</sup>.

A degradação ou resfriamento ocorreu, porém, de maneira variada.

Se as coisas estão assim, penso que não devemos considerar iguais para todas a queda e a degradação da inteligência, mas que tenham sido transformadas em alma uma mais outra menos e que algumas tenham conservado algo da sua primitiva capacidade, outras nada mesmo ou pouquíssimo. Por isso encontramos alguns que desde a adolescência são dotados de inteligência mais férvida, outros de inteligência mais tarda; outros ainda nascem completamente obtusos e incapazes de aprender<sup>245</sup>.

O autor conclui, porém, com sua costumeira prudência:

De qualquer modo, tudo do que dissemos sobre a inteligência que se transforma em alma ou que a esse conceito se refere, que o leitor examine e averigue atentamente: de fato, não o propusemos como verdade de fé, mas como objeto de exame e discussão<sup>246</sup>.

Vejamos se Orígenes admite uma única alma ou mais de uma alma em cada homem. De início, ele afirma como certo que somos “compostos de corpo, alma e espírito vivificante [1Ts 5,23]”<sup>247</sup>. Esse espírito não é parte do composto humano, mas o princípio de vida sobrenatural em nós. A vida natural é dada ao corpo pela alma, como está escrito poucas linhas adiante: “por nós, isto é, pelas nossas almas, é vivificado o corpo material”<sup>248</sup>. Note-se a identificação de “nós” com “nossas almas”, o que dá a entender que o corpo tem função

---

<sup>244</sup> ORÍGENES, *De principiis*, II, 8, 3.

<sup>245</sup> *Ibid.*, II, 8, 4.

<sup>246</sup> *Ibid.*, II, 8, 4.

<sup>247</sup> *Ibid.*, III, 4, 1.

<sup>248</sup> *Ibid.*, III, 4, 1.

## II – A relação alma-corpo

acessória e acidental, consequência do pecado das criaturas racionais<sup>249</sup>.

Haverá duas almas em cada homem?

Discutamos primeiro aquela [hipótese] segundo a qual alguns sustentam que há em nós um alma boa e celeste e uma outra inferior e terrena, das quais a melhor vem introduzida em nós do céu [*caelitus inseratur*] [...]. Aquela que chamam inferior afirmam que vem concebida junto com o corpo por meio do sêmen corpóreo [*ex corporali eam semine simul adserunt cum corpore seminatam*], de modo que não pode viver e subsistir sem corpo, o que faz que frequentemente seja chamada também carne<sup>250</sup>.

Cada uma dessas almas, portanto, seria diferente quanto à sua origem: a superior seria preexistente ao corpo; a inferior seria transmitida com o corpo (traducianismo).

A segunda hipótese é que haja uma única alma, mas

pelo próprio fato de sermos ligados aos corpos (e o corpo é por sua natureza morto e totalmente privado de vida, porque por nós, isto é, pelas nossas almas é vivificado o corpo material que é adversário e inimigo do espírito [Rm 8,6.10; Gl 5,17]) sejamos atraídos e impelidos àqueles males que são agradáveis ao corpo<sup>251</sup>.

A única alma humana estaria então em contínua tensão entre o “espírito” e a “carne”:

Se é assim, resulta que a vontade desta alma é intermédia entre a carne e o espírito e obedece e serve a um dos dois, a quem terá escolhido servir; quando ela se sujeita aos prazeres da carne, torna os homens carnis; quando ao contrário se une ao espírito, faz viver no espírito os homens, que por isso são chamados espirituais. A isso parece aludir o apóstolo onde diz: *Vós porém não estais na carne, mas no espírito* [Rm 8,9]<sup>252</sup>.

---

<sup>249</sup> Em outra passagem, ele afirma: “chamo homens as almas que se servem dos corpos” (ORÍGENES, *De principiis*, IV, 2, 7).

<sup>250</sup> ORÍGENES, *De principiis*, III, 4, 2.

<sup>251</sup> *Ibid.*, III, 4, 1.

<sup>252</sup> *Ibid.*, III, 4, 2.

Uma outra hipótese, a da tricotomia platônica, é expressamente rejeitada:

... se, como terceira hipótese, proposta por alguns gregos, a nossa alma, que por substância é una, seja composta de mais partes, as quais chamam uma parte racional e outra parte irracional, e esta última dividem ainda nos dois sentidos da concupiscência e da irascibilidade. [...] Aquela [hipótese] que dissemos proposta por alguns filósofos gregos, segundo a qual a alma é dividida em três partes, não vejo muito confirmada pela autoridade da Sagrada Escritura<sup>253</sup>.

Quanto às duas hipóteses restantes, Orígenes deixa-as à escolha do leitor: “o leitor escolherá a explicação que lhe parecer mais aceitável”<sup>254</sup>.

A doutrina da preexistência se aplica também à alma de Cristo, verdadeiro homem. Na Encarnação, ela tem uma função intermediária entre Deus e a carne:

Portanto, graças à função intermediária desta alma entre Deus e a carne (de fato não era possível que a natureza de Deus se unisse ao corpo sem algum intermediário) nasceu, como dissemos, o homem-Deus. De fato, para essa substância intermediária não era contra a natureza assumir um corpo; e nem era para ela contra a natureza, enquanto substância racional, acolher a Deus...<sup>255</sup>.

Como, porém, conciliar a alma racional de Cristo – e, portanto, seu livre arbítrio – com sua impecabilidade?

Se este conceito apresenta alguma dificuldade, porque acima fizemos ver que em Cristo há uma alma racional e muito frequentemente em nossas discussões demonstramos que a natureza da alma é capaz de acolher o bem e o mal, eis como se poderá esclarecer a dificuldade. Não se pode duvidar que a natureza daquela alma foi a de todas as almas; de outro modo não seria possível chamar-se alma. E uma vez que todas as almas têm faculdade de escolher o bem e o mal, esta alma que é de Cristo escolheu amar a justiça [Sl 44,8], de modo tal a aderir a ele inseparavelmente e imutavelmente por imensidade de amor. Assim, a fir-

---

<sup>253</sup> ORÍGENES, *De principiis*, III, 4, 1.

<sup>254</sup> *Ibid.*, III, 4, 5.

<sup>255</sup> *Ibid.*, II, 6, 3.

## II – A relação alma-corpo

meza do propósito, a imensidade do afeto e o inextinguível calor do amor eliminaram qualquer senso de mutação e alteração, de modo que o que dependia da liberdade de querer, pela longa intimidade, mudou-se em natureza. Assim, nós cremos que em Cristo há uma alma humana e racional, mas que ela não tem nenhum senso e possibilidade de pecado<sup>256</sup>.

A assunção desta alma por Cristo “não ocorreu por acaso ou por favoritismo, mas em virtude de méritos”<sup>257</sup> preexistentes à Encarnação.

A doutrina da preexistência das almas e, em particular, a da preexistência da alma de Cristo seriam depois condenadas no Sínodo constantinopolitano de 543. Eis os anatematismos:

1. Se alguém diz ou sustenta que as almas humanas preexistem, no sentido de serem, anteriormente, mentes e forças santas que se desgastaram da visão divina e se voltaram para o pior e por isso se esfriaram (*psyko*) no amor a Deus, tomando daí o nome de alma (*psyché*), e que por punição foram mandadas para os corpos embaixo, seja anátema.
2. Se alguém diz ou sustenta que a alma do Senhor preexistiu ou foi unida a Deus Verbo antes da encarnação e do nascimento pela Virgem, seja anátema.
3. Se alguém diz ou sustenta que o corpo de nosso Senhor Jesus Cristo primeiro foi formado no seio da santa Virgem e que depois a ele foram unidos Deus Verbo e a alma, como preexistente, seja anátema<sup>258</sup>.

LACTÂNCIO (260-330 aprox.), nascido na África proconsular, discípulo do célebre retórico Arnóbio, demonstra a dificuldade que ele e os demais pensadores encontram em determinar a natureza e a sede da mente (*mens*):

Quem pode ignorar que também a razão de ser da mente é incompreensível, a não ser quem é completamente privado dela, uma vez que a própria mente ignora a própria sede e a própria natureza? Muitas discussões fizeram, portanto, os filósofos sobre sua natureza ou sede, e eu

---

<sup>256</sup> ORÍGENES, *De principiis*, II, 6, 5.

<sup>257</sup> *Ibid.*, II, 6, 4.

<sup>258</sup> *Edito do imperador Justiniano ao patriarca Menas de Constantinopla, publicado no Sínodo constantinopolitano de 543. Anatematismos contra Orígenes*, DH 403-405.

não esconderei o meu parecer, não porque queira sustentar que as coisas são mesmo assim – convicção estulta em um problema de solução incerta – mas porque, enquanto exponho a dificuldade da questão, tu possas compreender a grandeza da obra divina<sup>259</sup>.

De fato, parece que a mente, que governa o corpo, esteja colocada em cima do corpo, como Deus no céu, mas que, quando está pensando, desça ao peito, retirando-se como em lugar apartado para tomar e extrair as decisões de um depósito secreto<sup>260</sup>.

Embora tenha bem clara a ideia de *anima* (aquilo pelo qual vivemos) e *animus* ou *mens* (aquilo pelo qual sentimos e raciocinamos), ele acha difícil dizer se ambos são ou não a mesma coisa:

Segue um outro problema, esse também irresolúvel: se *animus* e *anima* são a mesma coisa ou se uma é a entidade pela qual vivemos e outra aquela pela qual sentimos e raciocinamos. Não faltam argumentos a favor de uma e de outra solução<sup>261</sup>.

Parece que Lactânncio se inclina pela distinção, uma vez que “a mente pode extinguir-se enquanto a alma permanece incólume, como ocorre nos loucos” e ainda: “a alma adormece na morte, o *animus* no sono”<sup>262</sup>.

Em sua obra posterior *Divinae institutiones*, ao combater Lucrecio, ele afirma a distinção:

Em primeiro lugar, a alma não é o mesmo que a mente: uma coisa é aquilo pelo qual vivemos, outra é aquilo pelo qual pensamos. Efetivamente, enquanto dormimos, dorme a mente, mas não a alma; nos loucos, perdeu-se a mente, mas permanece a alma. Por isso, são chamados dementes<sup>263</sup> e não exânimes<sup>264</sup>. A mente, ou seja, a inteligência, aumenta ou diminui com a idade; a alma permanece no mesmo estado e, desde

---

<sup>259</sup> C. FIRMINIANO LATTANZIO, *Il capolavoro di Dio (De opificio Dei seu de formatione hominis)*, Il leone verde, Torino 2006, XVI, p. 65. Doravante, este livro será citado como LACTÂNCIO, *De opificio Dei*, seguido da numeração correspondente. No caso presente, LACTÂNCIO, *De opificio Dei*, XVI, p. 65.

<sup>260</sup> LACTÂNCIO, *De opificio Dei*, XVI, p. 66.

<sup>261</sup> *Ibid.*, XVIII, p. 70. Conservei os termos *animus* e *anima* em vez de traduzi-los.

<sup>262</sup> *Ibid.*, XVIII, p. 71.

<sup>263</sup> *dementes*, composto de *de* + *mente* (sem mente).

<sup>264</sup> *exanimes*, composto de *ex* + *anima* (sem alma).

## II – A relação alma-corpo

o momento em que recebe o primeiro hálito, mantém-se igual até o último, até que, saída do cárcere do corpo, voe de novo à sua morada<sup>265</sup>.

Quanto à imortalidade, ela é uma meta a ser conquistada pelo homem pela virtude:

A natureza e sentido do corpo no-lo demonstram: todos os demais animais tendem para a terra, uma vez que são terrestres, e não conseguem a imortalidade, que é algo celestial; o homem, ao contrário, olha ereto até o céu, já que tem como meta a imortalidade – ainda que ela só lhe venha das mãos de Deus. É que não haveria nenhuma diferença entre o bom e o mau se todos os homens nascessem imortais. Logo, a imortalidade não é uma consequência natural, mas o pagamento e o prêmio da virtude. [...] Esta argumentação demonstra que o homem nasce mortal e depois se faz imortal, quando começa a viver de Deus...<sup>266</sup>.

A morte da alma não deve ser entendida, porém, como um aniquilamento, mas sim como um castigo eterno:

Deus quis que esses dois elementos [a alma e o corpo] lutassem entre si dentro do homem, de modo que, se vencesse a alma, que procede de Deus, o homem seria imortal e permaneceria em sua luz eterna; porém, se o corpo derrotasse a alma e a submetesse a seu domínio, o homem permaneceria em trevas sempiternas e na morte. Mas isso não significa que serão aniquiladas para sempre as almas más, mas que serão castigadas eternamente; a este castigo chamamos segunda morte, que também é eterna, como a imortalidade. A primeira morte definimos assim: a morte é a dissolução da natureza dos seres vivos; ou assim: a morte é a separação do corpo e da alma. A segunda, assim: a morte é o sofrimento de uma dor eterna; ou assim: a morte é a condenação das almas a suplícios eternos por causa de seus merecimentos. Esta segunda não afeta os animais mudos, cujas almas, que não procedem de Deus, mas do ar comum, desaparecem com a morte<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> LACTANCIO, *Instituciones divinas. Libros IV-VII*, Gredos, Madrid 1990, VII, 12, 9-11, p. 310. Doravante, esta obra será citada como “LACTÂNCIO, *Divinae institutiones*” seguido da numeração correspondente. No caso presente, LACTÂNCIO, *Divinae institutiones*, VII, 12, 9-11.

<sup>266</sup> LACTÂNCIO, *Divinae institutiones*, VII, 5, 20.22.

<sup>267</sup> LACTANCIO, *Instituciones divinas. Libros I-III*, Gredos, Madrid 1990, II, 12, 7-9, p. 225-226. Doravante, esta obra será citada como “LACTÂNCIO, *Divinae institutio-*

Quanto à origem da alma, Lactânncio não tem a menor dúvida. Ela é criada por Deus:

Pode-se também indagar sobre isso: se a alma é gerada pelo pai, pela mãe ou por ambos. Mas eu libero essa questão de qualquer dificuldade: nenhuma das três respostas é verdadeira, pois a alma não pode ser gerada, nem pelos dois nem por um ou outro dos genitores. O corpo, de fato, pode nascer de dois corpos, porque de cada um é dado seu contributo, mas a alma não pode nascer de duas almas, porque nada se pode tirar a algo sutil e que não se deixa apanhar [*ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere*]. Por isso só Deus tem a prerrogativa de gerar as almas<sup>268</sup>.

Nessa passagem, o autor parece querer referir-se à simplicidade da alma, que impede que ela possa ser gerada de outra(s) alma(s). Em seguida, ele se refere à imortalidade da alma: “de fato, de seres mortais só pode ser gerado um ser mortal”<sup>269</sup>. Logo, a alma só pode ser criada por Deus, que é imortal.

Disso fica evidente que as almas não são dadas pelos genitores, mas de um único e mesmo pai de todos, Deus, que é o único que possui a lei e a razão do nascer, já que somente ele o provoca<sup>270</sup>.

Aos pais compete apenas fornecer a matéria. Tudo o mais, inclusive a infusão da alma (*inspiratio animae*) provém de Deus:

De fato, os genitores terrenos têm somente a função de emitir ou receber, com uma sensação de prazer, um pouco de líquido do corpo que contém a matéria do nascer. Neste ponto o homem para e não pode fazer mais. E assim oramos para que nasçam os filhos, o que prova que não o podemos fazer nós. Todo o resto é obra de Deus, isto é, a concepção [*conceptus ipse*], a formação do corpo, a infusão da alma [*inspiratio animae*], o êxito feliz do parto e tudo quanto serve para conservar

---

nes” seguido da numeração correspondente. No caso presente, LACTÂNCIO, *Divinae institutiones*, II, 12, 7-9.

<sup>268</sup> LACTÂNCIO, *De opificio Dei*, XIX, p. 73.

<sup>269</sup> *Ibid.*, XIX, p. 73.

<sup>270</sup> *Ibid.*, XIX, p. 73.



## II – A relação alma-corpo

em seguida o ser humano. É dom seu que respiremos, vivamos e tenhamos vigor<sup>271</sup>.

Quanto ao momento da infusão da alma, Lactâncio também é categórico. Ela é infundida no corpo imediatamente após a concepção. Polemizando com Varrão, ele diz:

A alma não pode ser o ar recolhido pela boca, já que ela é gerada muito antes que se possa recolher ar com a boca. De fato, não se introduz no corpo depois do parto, como pensam alguns filósofos, mas logo após a concepção [*post conceptum protinus*] quando a necessidade querida por Deus formou o feto no útero<sup>272</sup>.

ARNÓBIO DE SICA († 327) foi mestre de retórica de Lactâncio, mas este nunca o cita em suas obras. O motivo é que Arnóbio se converteu ao Cristianismo já sexagenário e escreveu sua obra *Contra os gentios* (“Adversus nationes”) depois do *De opificio Dei* de seu discípulo.

Quanto à alma, ela tem natureza corpórea:

É necessário que as almas, se não são incorpóreas, como dizem, não sofram nenhum esquecimento do passado, ainda que solidíssimas ataduras as liguem aos corpos.

Ora, esta mesma razão não demonstra, não somente que elas não são incorpóreas, mas que inclusive as priva todas da imortalidade e as constringe aos limites pelos quais a vida humana costuma cingir-se?<sup>273</sup>

Por ser corpórea, ela não tem imortalidade natural. Torna-se imortal por dom de Deus:

Realmente [as almas] são de ‘condição intermédia’, como se conheceu pelo ensinamento de Cristo. Isto é, podem morrer se não chegam a conhecer a Deus e, pelo contrário, podem ser libertadas da perda da vida se fazem caso de suas advertências e de suas graças, e se lhes desvela o que é desconhecido. Esta é a verdadeira morte do homem, esta que não

---

<sup>271</sup> LACTÂNCIO, *De opificio Dei*, XIX, p. 73.

<sup>272</sup> *Ibid.*, XVII, p. 70. Esse texto será retomado quando tratarmos da questão da “animação”.

<sup>273</sup> ARNÓBIO DE SICCA, *Adversus nationes. En pugna con los gentiles*, BAC, Madrid 2003, II, 27, p. 135.

deixa nenhum resto – pois a outra que se vê com os olhos é a separação da alma do corpo, não o fim último da destruição – esta, repito, é a verdadeira morte do homem, já que as almas, ao não conhecerem a Deus, serão consumidas através de um tormento de longuíssima duração por um fogo feroz...<sup>274</sup>

Curiosa é a tese de Arnóbio da criação *mediata* das almas, que se inspira no *Timeu* de Platão. Deus só pode criar o que é bom e perfeito.

Todavia vemos que os homens, ou seja, as almas mesmas – pois que são os homens senão almas ligadas aos corpos? – manifestam por si mesmos, pela perversidade sem número de seus vícios, que não pertencem à estirpe patricia, mas que procedem de famílias bem medíocres<sup>275</sup>.

Logo, as almas não podem ser prole do Deus Supremo, mas de um demiurgo inferior, pertencente à corte divina. Essa doutrina é atribuída ao próprio Cristo:

Acolhe-o, ainda que seja tarde, e aprende daquele que o conhece e pregou, Cristo: que as almas não são filhas do Sumo Rei [...], mas que têm um outro progenitor, distante do Supremo Imperador por muitos graus de dignidade e poder, ainda que de sua mesma Corte, e nobre pela sublimidade de seus eminentes nascimentos.

Mas se as almas fossem, como se diz, prole de Deus e descendentes do Poder Supremo, não lhes faltaria nada para a perfeição, já que teriam sido geradas por uma potência perfeitíssima: teriam tido todas um único intelecto, um único acordo; habitariam sempre na sede real, e não buscariam imprudentemente, abandonando as mansões da felicidade nas quais haviam conhecido e conservado os mais sublimes ensinamentos, estes lugares para viver envoltas em corpos tenebrosos, entre fleugas e sangue, em meio destes odres de esterco e destes imundíssimos vasos de urina<sup>276</sup>.

Cristo, que foi “um de nós, com a mesma mente, alma, corpo, fragilidade e condição”<sup>277</sup>, é com justiça chamado Deus e considerado como Deus pelos cristãos. Foi ele quem nos libertou dos erros e nos

---

<sup>274</sup> ARNOBIO DE SICCA, *Adversus nationes...*, II, 14, p. 124.

<sup>275</sup> *Ibid.*, II, 48, p. 152.

<sup>276</sup> *Ibid.*, II, 36-37, p. 143.

<sup>277</sup> *Ibid.*, I, 38, p. 88-89.

ensinou, entre outras coisas, “o que é a alma; se voou até nós espontaneamente ou *se foi semeada e criada juntamente com a carne*; se vive sujeita à morte ou se recebe o dom da imortalidade perpétua...”<sup>278</sup>. Nessa passagem, Arnóbio parece afirmar a criação simultânea da alma e o corpo.

Sua obra em defesa dos cristãos é, no entanto, muito deficiente e apresenta-se às vezes misturada com fontes espúrias. Vale lembrar que ele é o último dos apologetas anteriores ao Concílio de Niceia (325) e não apresenta ainda a escrupulosidade ortodoxa própria dos grandes concílios.

### 9. São Gregório de Nissa

Com o edito de Milão (313) que pôs fim à perseguição religiosa, os três grandes Capadócijs – São Basílio, São Gregório de Nazianzo e São Gregório de Nissa – dedicaram-se à tarefa de sistematizar a doutrina cristã e de dar uma interpretação ortodoxa do pensamento de Orígenes.

SÃO GREGÓRIO DE NISSA (335-394) foi, de todos os Capadócijs, o que mais se dedicou a questões filosóficas e propriamente antropológicas. Em seu diálogo com Macrina, sua irmã, aparece uma extensa definição de alma:

A alma é substância gerada<sup>279</sup> (*ousía geneté*), vivente (*zosa*), intelectual (*noerá*), que, em um corpo dotado de órgãos sensoriais transmite, em virtude de si mesma, a força vital e a faculdade de perceber os objetos sensíveis até que a natureza que recebe as percepções continue a existir<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> ARNOBIO DE SICCA, *Adversus nationes...*, I, 38, p. 88. O destaque é meu.

<sup>279</sup> Ilaria Ramelli traduz por “criada” no sentido de “vinda ao ser em um dado momento, sem existir desde a eternidade”. No entanto, ela admite também a tradução “gerada” (cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Sull’anima e la resurrezione*, Bompiani, Milano 2007, p. 365, 536).

<sup>280</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *A criação do homem. A alma e a ressurreição. A grande catequese*, Paulus, São Paulo 2011, p. 182. Doravante, este livro será citado como “GREGÓRIO DE NISSA,” seguido de “*De hominis opificio*” ou “*De anima et resurrectione*” ou “*Oratio catechetica magna*”, e do capítulo e da página da edição brasileira correspondentes. No caso, GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, 1, p. 182.

Nessa definição fica claro que a alma é tanto princípio vital quanto princípio de pensamento. Aliás, no homem, somente a alma racional merece o nome de alma:

Como, portanto, a alma tem a perfeição no inteligível e no racional, tudo o que *não* realiza esta qualidade pode receber por semelhança o nome de alma, mas não o é realmente<sup>281</sup>.

É negada a existência de outras almas para explicar a faculdade nutritiva ou a sensorial:

O nosso discurso descobriu três diferenças da potência vital: a primeira, ‘nutritiva’, não tem sensação; a segunda, nutritiva e sensitiva ao mesmo tempo, não tem atividade racional; enfim a última, racional e perfeita, se expande através de todas as outras, de sorte que ela está presente em todas e na inteligência em sua parte superior. Entretanto, não se deve concluir que o composto humano seja formado de uma mistura de três almas que se poderiam considerar em suas delimitações próprias e que daria a pensar que nossa natureza é um composto de várias almas. Na realidade, a alma, em sua verdade e perfeição é uma por natureza, sendo, ao mesmo tempo, inteligível e sem matéria, ligada à natureza material através das sensações<sup>282</sup>.

Quanto à relação entre a alma e o corpo, Gregório sente-se diante de um mistério:

A união da inteligência com o corpo representa um liame indizível e impensável: ela não está no interior do corpo (de fato, o incorpóreo não pode ser dominado pelo corpóreo), nem vem do exterior (como o corpóreo poderia circundar aquilo que é incorpóreo?). O intelecto, segundo um modo fora de imaginação e de todo pensamento, aproximando-se de nossa natureza de tal modo que se junta a ela, está, ao mesmo tempo, nela e ao redor dela, mas não reside nela nem a circunda.

Nenhuma outra coisa é possível dizer ou pensar senão isto: conduzindo-se a natureza segundo a sua lógica concatenação, a inteligência também

---

<sup>281</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis officio*, 15, p. 94. Acrescentei o “não” em itálico porque sua falta constitui um lapso tipográfico (Cf. GREGÓRIO DI NISSA, *L'uomo*, Città Nuova, Roma 2000<sup>3</sup>, cap. 15, p. 71).

<sup>282</sup> *Ibid.*, 14, p. 92-93.

## II – A relação alma-corpo

se torna ativa. Mas, se a esta acontece algum dano, o movimento do pensamento se torna também claudicante<sup>283</sup>.

A unidade do homem exige que corpo e alma sejam criados simultaneamente:

Uma vez que o homem é uno, em sua composição de alma e corpo, seu ser não deve ter senão uma única e comum origem; em outras palavras: se o corpo viesse primeiro e a alma depois, seria preciso dizer [que] o homem [é] ao mesmo tempo mais velho e mais jovem do que ele próprio. [...] Na criação dos seres particulares uma coisa não precede à outra na existência: nem o corpo vem antes da alma, nem vice-versa: assim o homem dividido por uma diferença temporal estaria em contradição consigo mesmo<sup>284</sup>.

Assim, nem a alma existe antes do corpo nem o corpo existe separadamente da alma, mas um só é o princípio de ambos, segundo uma lógica fundada na vontade de Deus<sup>285</sup>.

A brilhante antropologia de Gregório ressent-se, contudo, do dualismo origenista, quando trata da sexualidade. Interpretando a Escritura, que diz “Deus criou o homem à sua imagem” (Gn 1,27), o autor nisseno exclui qualquer diversidade sexual, uma vez que em Cristo Jesus “não há homem nem mulher” (Gl 3,28)<sup>286</sup>. Se não houvesse pecado, o homem se multiplicaria como os anjos, uma vez que o estado inicial coincide com o escatológico, no qual os filhos da ressurreição “não tomam mulher nem marido, como também não podem morrer: são semelhantes aos anjos” (Lc 20,35-36):

Se, portanto, a vida daqueles que foram restaurados no estado primitivo é semelhante àquela dos anjos, é claro que a vida antes da queda era alguma coisa de angélico: por isso, o nosso retorno ao estado primitivo nos torna semelhantes aos anjos<sup>287</sup>.

---

<sup>283</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, 15, p. 95.

<sup>284</sup> *Ibid.*, 29, p. 146.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 29, p. 147.

<sup>286</sup> Cf. *Ibid.*, 16, p. 98.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 17, p. 106.

A sexualidade, portanto, não faz parte da imagem de Deus. Em previsão do pecado, e da morte que lhe seguiria, Deus criou desde o início “homem e mulher” (Gn 1,27) para possibilitar a procriação: “portanto, dupla é de certo modo a criação de nossa natureza, aquela que é à imagem de Deus e aquela que está dividida nessas duas situações”<sup>288</sup>.

Curiosamente para Gregório os anjos, puros espíritos, podem (ou puderam) multiplicar-se. De que modo?

O modo de multiplicação da natureza angélica pode ser indizível e incognoscível para as conjecturas humanas, exceto o fato de que [este modo] existe<sup>289</sup>.

A ignorância se estende também ao princípio de individuação dos anjos:

E se alguém se encontra em situação embaraçosa em conceber este modo de geração para a humanidade, no caso em que ela não teria necessidade do concurso do casamento, nós interrogaríamos, por nossa vez, acerca do modo da subsistência angélica, como os anjos, sendo miríades infinitas, sejam uma única essência e, ao mesmo tempo, possam ser inumeráveis<sup>290</sup>.

A resposta definitiva a essa interrogação só viria no século XIII com o Doutor Angélico.

## 10. *Nemésio de Emesa*

Um autor frequentemente confundido com Gregório de Nissa (*Nysseus* em lugar de *Nemesius*) na Idade Média foi o Bispo NEMÉSIO DE EMESA (séc. IV ou V) na Síria, autor do tratado *Sobre a natureza do homem* (*De natura hominis*, em latim). Sabemos de sua autoria pelo texto de edição grega, mas nada mais podemos afirmar sobre o autor.

---

<sup>288</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, 16, p. 98.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 17, p. 106.

<sup>290</sup> *Ibid.*, 17, p. 106-107.

## II – A relação alma-corpo

Para Nemésio, o homem é composto de uma alma intelectual e um corpo<sup>291</sup>. A superioridade da alma, porém, é incontestável:

Todos os homens concordam, em todo caso, que a alma é superior ao corpo; pois o corpo é movido como uma ferramenta pela alma. A morte mostra-o claramente: pois quando a alma é separada [dele], o corpo fica completamente imóvel e inativo, como as ferramentas ficam imóveis quando o artesão é separado delas<sup>292</sup>.

Mas o que é a alma? Nosso autor começa refutando diversas opiniões: que a alma é um corpo, que é uma harmonia, que é uma qualidade, que não é uma substância. Curiosamente ele ataca a doutrina aristotélica da alma como enteléquia ou ato primeiro de um corpo que tem a vida em potência. Enteléquia, segundo Nemésio, seria uma *qualidade* do corpo: “Aristóteles, que diz que a alma é uma enteléquia, concorda, no entanto, com aqueles que dizem que ela é uma qualidade”<sup>293</sup>.

Primeiro, ele critica Aristóteles por ter separado a parte irracional da alma (a mais fraca) da parte racional, servindo-se da primeira para dar a definição de alma:

Mas, primeiro, ele chama de alma a parte da alma que dá vida, separando-a da parte racional. Mas a totalidade da alma do homem deveria ter sido considerada, e uma declaração sobre o todo não deveria ser feita em base de uma parte, e daquela mais fraca<sup>294</sup>.

Em seguida, faz uma crítica baseada no próprio conceito de corpo que tem vida em potência:

Depois [Aristóteles] diz que o corpo tem vida em potência mesmo antes que a alma venha a ser. Com efeito, ele diz que o corpo tem em si mesmo vida em potência. Mas o corpo que tem vida em potência deve ser primeiro um corpo em ato. Mas ele não pode ser um corpo em ato

---

<sup>291</sup> Cf. NEMESIUS, *On the nature of man*, Liverpool University Press, Liverpool 2008, sec. I, 1-5, p. 35. Doravante este livro será citado como “NEMÉSIO, *De natura hominis*” seguido da seção, da numeração e da página da edição inglesa. No caso presente, NEMÉSIO, *De natura hominis*, I, 1, p. 35.

<sup>292</sup> NEMÉSIO, *De natura hominis*, I, 2, p. 37.

<sup>293</sup> *Ibid.*, II, 26, p. 64.

<sup>294</sup> *Ibid.*, II, 27, p. 65.

antes de receber sua forma, porque isso é matéria sem qualidades e não um corpo. Porque é impossível que aquilo que não existe em ato tenha potência para que algo provenha dele. E mesmo se é corpo em potência, como pode o corpo em potência ter a vida em potência em si mesmo?<sup>295</sup>

Conclui, portanto, o Bispo de Emesa que “a alma não pode ser enteléquia do corpo de nenhum modo, mas um ser incorpóreo completo em si mesmo”<sup>296</sup>. E ainda:

Se nós provamos que a alma não é um corpo, nem uma harmonia, nem uma mistura, nem qualquer outra qualidade, disso resulta claro que ela é alguma substância incorpórea. Pois, que ela existe, todos concordam. Se ela não é corpo, nem acidente, é claro que é uma substância incorpórea e nenhuma daquelas coisas que têm seu ser em outra coisa. Porque estas vêm e vão sem a destruição de seu substrato. Mas quando a alma é separada do corpo, ele é totalmente destruído. É possível provar que a alma é imortal usando os mesmos fatos. Pois se ela não é um corpo, que demonstramos ser naturalmente capaz de ser disperso e perecível, nem uma qualidade nem quantidade nem nada mais perecível, é claro que ela é imortal<sup>297</sup>.

Como a alma se une ao corpo? Nemésio rejeita a tese platônica da alma que usa o corpo como um vestuário, “porque a túnica não é uma com aquele que a veste”<sup>298</sup>. Agrada-lhe a comparação com a luz do sol, que penetra o ar sem se misturar ou alterar-se:

Porque como o sol, por sua presença, transforma o ar em luz, fazendo-o ter a forma de luz, e a luz é unificada com o ar, misturada com ele e sem ser composta, do mesmo modo a alma é unificada com o corpo enquanto permanece totalmente não composta, com a diferença única de que o sol, por ser um corpo e circunscrito em um lugar, não está em todo o lugar onde está a luz, o que também acontece com o fogo. Porque o fogo permanece na madeira ou no pavio, preso como em um lugar. Mas a alma, sendo incorpórea e não circunscrita em um lugar, ocupa

---

<sup>295</sup> NEMÉSIO, *De natura hominis*, II, 27, p. 65-66. A resposta à objeção de Nemésio será dada por Santo Tomás (ver II.7).

<sup>296</sup> *Ibid.*, II, 28, p. 66.

<sup>297</sup> *Ibid.*, II, 37-37, p. 76-77.

<sup>298</sup> *Ibid.*, III, 39, p. 80.



## II – A relação alma-corpo

como um todo a totalidade da própria luz e do seu corpo, e não há parte alguma que ela ilumine em que não esteja presente *como um todo*<sup>299</sup>.

E quanto à origem da alma? Ela não pode ser criada em um corpo “porque o que tem uma origem corporal, e assim temporal, é perecível e mortal”<sup>300</sup>. Também não pode ser gerada pelas almas dos pais, pois seria perecível, “como as outras coisas que vêm a ser por sucessão racial”<sup>301</sup>. Presentemente Deus não cria mais nenhuma alma, pois no sétimo dia ele descansou de todas as obras que havia feito (Gn 2,2) e quando Jesus diz “meu Pai trabalha até agora” (Jo 5,17) refere-se à providência e não à criação<sup>302</sup>. Não resta senão a tese da preexistência das almas, criadas no início do mundo e destinadas a existir para sempre. Nemésio rejeita, porém, expressamente a opinião de Orígenes sobre a descida das almas aos corpos:

Porque devemos deixar de lado as classes de almas, suas subidas e suas descidas, que Orígenes introduz, como não conformes às Divinas Escrituras nem em harmonia com o dogma cristão<sup>303</sup>.

### 11. Santo Agostinho

O mais célebre dos Padres latinos, SANTO AGOSTINHO DE HIPONA (354-430), concentra suas atenções em dois alvos: Deus e a alma:

- Desejo conhecer a Deus e a alma.
- Nada mais?
- Absolutamente nada<sup>304</sup>.

O conhecimento de Deus, Verdade Suprema, passa pelo conhecimento da alma, cuja imaterialidade e transcendência são demonstra-

---

<sup>299</sup> NEMÉSIO, *De natura hominis*, III, 41, p. 82. O destaque é do original.

<sup>300</sup> *Ibid.*, II, 30, p. 69.

<sup>301</sup> *Ibid.*, II, 31, p. 70.

<sup>302</sup> Cf. *Ibid.*, II, 31-32, p.70.

<sup>303</sup> *Ibid.*, III, 44, p. 86.

<sup>304</sup> S. AGOSTINHO, *Solilóquios e A vida feliz*, Paulus, São Paulo 1998, *Solilóquios*, livro 1, cap. 2, n. 7, p. 21.

das por sua afinidade inata com as verdades imutáveis. Mas o que é a alma?

A alma, criada por Deus, tem substância própria que não é a de nenhum dos quatro elementos. [...] E se quer uma definição de alma, e saber o que ela é, respondo facilmente: É substância dotada de razão, apta a reger um corpo (*substantia quaedam rationis particeps, regendum corpori accomodata*)<sup>305</sup>.

Essa definição acentua a racionalidade da alma e sua afinidade com o corpo que ela é destinada a reger. Agostinho tem particular cuidado em distinguir a alma tanto do corpo quanto de Deus:

Também nós dizemos que tudo que a alma é não é nenhum desses quatro conhecidíssimos elementos, os quais são evidentemente corpos, mas não é também o que é Deus. O que ela seja não se diz melhor do que alma ou espírito de vida. Acrescenta-se ‘de vida’, porque muitas vezes também este ar é denominado espírito<sup>306</sup>. Ainda que denominaram alma ao mesmo ar, não se pode encontrar um nome que distinga com propriedade esta natureza que não é corpo, não é Deus, não é vida sem sentido, como se pode dizer que a têm as árvores; nem vida sem mente racional, como a têm os animais; mas vida que agora é menor que a dos anjos, e futuramente será igual à dos anjos se viver neste mundo conforme os preceitos de seu Criador<sup>307</sup>.

No pensamento agostiniano é clara a ideia de que uma única alma humana responde pelas atividades vegetativas, sensitivas e racionais:

A alma, como podemos ver em todos os seres humanos, vivifica com sua presença este corpo terreno e mortal, ela o unifica, e o mantém organizado como corpo vivo, e não permite que se dissolva nos elementos de sua composição originária. Faz com que os alimentos sejam igual-

---

<sup>305</sup> S. AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae)*, Vozes, Petrópolis 1997, cap. 13, 22, p. 67. Doravante este livro será citado como “S. AGOSTINHO, *De quantitate animae*” seguido do capítulo e da numeração correspondente. No caso presente, S. AGOSTINHO, *De quantitate animae*, 13, 22.

<sup>306</sup> Em latim, *spiritus* pode significar sopro, vento ou ar.

<sup>307</sup> ID., *Comentário ao Gênesis*, Paulus, São Paulo 2005, livro 7, cap. 21, n. 30, p. 259-260. Doravante esta obra será citada como “S. AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*” seguido do livro, do capítulo e da numeração correspondente. No caso presente, *De Genesi ad litteram*, 7, 21, 30.

## II – A relação alma-corpo

mente distribuídos na conservação de todo o organismo, conserva a harmonia e proporção nos membros, não só em aparência, como no crescimento e reprodução<sup>308</sup>.

Suba mais um pouco e contemple o poder da alma em relação à vida sensível, onde o viver é manifesto de modo mais evidente. [...] Concentra-se a alma no tato, e por meio dele sente e identifica o quente e o frio, o áspero e o suave, o duro e o macio, o leve e o pesado. E saboreando, cheirando, ouvindo e vendo, distingue diferenças inúmeras de gostos, cheiros, sons e formas. Apetece ali o que lhe agrada à natureza corporal, repelindo do que desagrada<sup>309</sup>.

Suba mais um grau, e chegue ao terceiro, próprio do homem. Pense na lembrança de coisas inumeráveis, não decorrentes apenas do costume, ou dos hábitos repetidos, mas da intenção aplicada nas coisas intencionalmente pretendidas, e na conservação de tantas coisas obtidas. São muitas variedades de artes e técnicas, no cultivo dos campos, na construção de cidades, e realizações de todos os tipos de grandezas produzidas<sup>310</sup>.

A esses três níveis de operação, Agostinho acrescenta outros quatro de ordem mística, perfazendo sete graus de magnitude, culminando com a visão e contemplação da verdade<sup>311</sup>.

Quanto à origem da alma, o bispo de Hipona sempre se manifestou hesitante. Em sua obra sobre *De libero arbitrio*, ele elenca quatro possíveis origens, procurando conciliar cada uma delas com a justiça de Deus:

a) “se foi criada uma só alma, da qual tiram a sua origem as de todos os homens que nascem”. Essa hipótese (traducianismo espiritual) é particularmente atraente para explicar a transmissão do pecado original: “que homem pode dizer que ele mesmo não pecou, quando o primeiro pecou?”<sup>312</sup>;

---

<sup>308</sup> S. AGOSTINHO, *De quantitate animae*, 33, 70.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 33, 71.

<sup>310</sup> *Ibid.*, 33, 72.

<sup>311</sup> Cf. *Ibid.*, 33, 73-76.

<sup>312</sup> *Id.*, *O livre arbítrio*, Faculdade de Filosofia, Braga 1990<sup>2</sup>, livro 3, capítulo 20, n. 56, p. 237. Doravante essa obra será citada como “S. AGOSTINHO, *De libero arbitrio*” seguido do livro, capítulo e numeração correspondente. No caso presente, S. AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, 3, 20, 56.

b) se as almas são criadas separadamente em cada um dos que nascem<sup>313</sup>;

c) “se existindo já nalgum lugar recôndito disposto por Deus, as almas são enviadas para vitalizar e reger os corpos de cada um dos que nascem”<sup>314</sup>;

d) “finalmente, se encontrando-se em qualquer parte, as almas não são enviadas por Deus nosso Senhor, mas vêm espontaneamente habitar os corpos”<sup>315</sup>.

No seu *Comentário ao Gênesis*, Agostinho reduz as possibilidades a duas: a criação do nada e o traducianismo espiritual.

Por isso, se Deus não fez a alma do homem nem do corpo, nem da alma irracional, nem de si mesmo, resta que faça do nada ou de alguma criatura espiritual, mas racional<sup>316</sup>.

Vejamos qual das duas opiniões é apoiada por testemunhos divinos: se a que afirma que Deus fez uma única alma e a deu ao primeiro homem, e dela faria as demais, tal como de seu corpo procedem os demais corpos dos homens; ou aquela pela qual se diz que Deus faz para cada pessoa sua alma, tal como criou uma para Adão, mas dessa não criou as demais<sup>317</sup>.

No entanto, ele se confessa incapaz de resolver o problema:

Ignoro como se possa resolver esta questão pelos testemunhos da palavra divina, a não ser que apareça algo que se revista de tanta certeza, como evidentes são os testemunhos que demonstram que Deus fez a alma ou que a deu ao primeiro homem<sup>318</sup>.

Em sua obra *De anima et eius origine*, Agostinho diz que a questão permanece insolúvel:

Até agora permanece sem solução a questão da origem das almas, que consiste em saber se Deus as dá aos homens, as cria ou as forma mediante a propagação da que infundiu no rosto do primeiro homem, ou as

---

<sup>313</sup> Cf. S. AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, 3, 20, 56.

<sup>314</sup> *Ibid.*, 3, 20, 57.

<sup>315</sup> *Ibid.*, 3, 20, 58.

<sup>316</sup> *Id.*, *De Genesi ad litteram*, 10, 4, 7.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 10, 6, 9.

<sup>318</sup> *Ibid.*, 10, 10, 17,

## II – A relação alma-corpo

dá de seu hálito como deu ao primeiro homem, sendo em todo caso indubitável para a fé cristã que é ele quem as dá, cria ou forma<sup>319</sup>.

O que ele tem como artigo de fé é que a alma foi dada por Deus e que não é da mesma natureza de Deus (*scio mihi datam esse a Deo, nec tamen esse de Deo*)<sup>320</sup>.

A transmissão do pecado original ocupa o cerne da dúvida e da inquietação de Agostinho sobre o assunto. Ele estaria disposto a admitir a criação individual de cada alma por Deus, mas, com algumas condições, das quais a primeira é: “que não digam que Deus faz essas almas pecadoras por causa do pecado original *de outro*”<sup>321</sup>.

### 12. São Jerônimo

SÃO JERÔNIMO DE STRÍDON (347-419), grande tradutor e exegeta, autor da versão latina da Bíblia conhecida como Vulgata, escrevendo em uma carta a Marcelino depois do ano 400, refere-se à controvérsia sobre a alma como “o problema mais grave da Igreja” e distingue cinco tipos de opinião:

Lembro-me de vossa pequena questão sobre o estado da alma, aliás, a maior questão eclesiástica:

- (1) se ela é descida do céu, como o filósofo Pitágoras e todos os platônicos e Orígenes pensam;
- (2) se é uma emanção da substância de Deus, como os estoicos, os maniqueístas e os priscilianistas da Espanha imaginam;
- (3) se e as almas foram guardadas há muito tempo em um tesouro divino, como alguns eclesiásticos tolamentemente enganados acreditam;
- (4) se elas são criadas diariamente por Deus e enviada aos corpos, segundo o que está escrito no Evangelho: ‘Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho’ [Jo 5,17];

---

<sup>319</sup> S. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín. III. Obras filosóficas*, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1963, Del alma y su origen, libro 2, cap. 15, n. 21, p. 679. Doravante, esta obra será citada como “S. AGOSTINHO, *De anima et eius origine*” seguida do livro, capítulo e numeração correspondente. No caso presente, S. AGOSTINHO, *De anima et eius origine*, 2, 15, 21.

<sup>320</sup> Cf. S. AGOSTINHO, *De anima et eius origine*, 4, 2, 3; 4, 8, 12.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 1, 19, 34. O destaque é meu.

(5) se elas são realmente produzidas, como Tertuliano, Apolinário e a maioria dos ocidentais afirmam, por propagação, de modo que assim como o corpo nasce do corpo, a alma nasce da alma e subsiste em condições semelhantes aos animais irracionais<sup>322</sup>.

A quarta opinião (criacionismo) é a de São Jerônimo, que ele defende em sua *Apologia contra os livros de Rufino*, como sendo uma “máxima eclesiástica”: “Deus cria diariamente as almas e as transmite ao corpo dos que nascem”<sup>323</sup>. Rufino objeta que, em tal caso, Deus cooperaria com o adultério e o incesto fazendo surgir de tais pecados uma descendência. Eis a objeção e a resposta de Jerônimo:

‘Onde está a justiça de Deus, quando outorga almas a nascidos de relações adúlteras e incestuosas? Em consequência, Deus coopera na maldade humana e, enquanto os adúlteros concebem os corpos, Deus fabrica as almas?’ É como se o defeito da semente residisse no grão que se diz que foi obtido em um roubo, e não naquele que cometeu o roubo. Por essa mesma razão a terra não deveria acolher em suas entranhas a semente, porque o lavrador a lançou com as mãos sujas!<sup>324</sup>

Citando Rufino, Jerônimo reduz a três as posições relativas à origem das almas: a pré-existência (Orígenes), o traducianismo (Tertuliano) e o criacionismo:

Escreves que, de acordo com os tratadistas conformes com a Igreja, há três pontos de vista em relação às almas: o primeiro é o que segue Orígenes; o segundo é o que seguem Tertuliano e Lactâncio, ainda que, em relação a Lactâncio estejas dizendo uma calúnia flagrante<sup>325</sup>; o terceiro o que seguimos nós, pessoas ignorantes e envaidecidas, por não compreendermos que, sendo como dizemos, revelar-se-ia a existência de um Deus injusto<sup>326</sup>.

---

<sup>322</sup> HIERONIMUS, *Epistola* 126, 1, 2: PL 22, 1085s, cit. in C. FABRO, *L'anima*, p. 179.

<sup>323</sup> S. JERÓNIMO, *Contra Rufino*, Akal, Madrid 2003, libro 3, n. 28, p. 200. Doravante, essa obra será citada como “S. JERÔNIMO, *Contra Rufino*” seguido do livro e numeração correspondentes. No caso presente: S. JERÔNIMO, *Contra Rufino*, 3, 28.

<sup>324</sup> S. JERÔNIMO, *Contra Rufino*, 3, 28.

<sup>325</sup> Com razão, Jerônimo rejeita a afirmação de que Lactâncio tenha sido traducianista.

<sup>326</sup> *Ibid.*, 3, 30.

## II – A relação alma-corpo

O criacionismo seria assim o justo meio entre dois erros opostos. Interessante é como Jerônimo faz uso do argumento cristológico para defender sua tese:

Rogo-te que me respondas sem te irritares. Esta alma que assumiu Jesus existia antes de nascer de Maria, ou procedente do Espírito Santo, foi criada ao mesmo tempo que o corpo no momento da concepção virginal, ou, quando se formou o corpo no útero, instantaneamente foi criada e enviada do céu?

Desejo conhecer concretamente com qual destas três posições estás de acordo. Se tal alma existiu antes que nascesse de Maria [*pré-existência*], não se tratava, conseqüentemente, da de Jesus, e possuía alguma atividade por cujos virtuosos méritos depois se outorgou a ele. Se tal alma surgiu na concepção [*traducianismo*], as almas dos seres humanos, que reconhecemos como eternas, e as dos animais, que desaparecem com seus corpos, possuem o mesmo e único caráter. Porém se, pelo contrário, foi criada e enviada apenas formado o corpo [*criacionismo*], reconhece-o simplesmente e livra-nos de inquietudes<sup>327</sup>.

Santo Agostinho leu a *Apologia contra os livros de Rufino* e escreveu a Jerônimo uma humilde carta em que elogia a argumentação em favor do criacionismo, afirma que deseja fazer sua essa tese, mas se encontra diante de um obstáculo que não sabe transpor:

Ensina-me, pois, o que hei de ensinar; ensina o que hei de manter. Dize-me se as almas são criadas singularmente para cada um dos que nascem. E dize-me onde pecam as crianças para necessitarem do sacramento de Cristo em remissão de seu pecado, sabendo que pecaram em Adão [Rm 5,12] e que dele se propagou a carne de pecado. E se não pecam, dize-me com que justiça as liga o Criador ao pecado alheio quando são encerradas nos membros mortais herdados de Adão. Sobrevém a elas a condenação, se a Igreja não as remedeia, ainda que não esteja em poder delas que a graça do batismo as remedeie. Dize-me com que equidade são condenados tantos milhares de almas de crianças que saem de seus corpos sem a indulgência do sacramento cristão. [...] Como, pois, por favor, se defende essa opinião e se afirma que as almas não

---

<sup>327</sup> S. JERÔNIMO, *Contra Rufino*, 2, 4.

provêm daquela única do primeiro homem, mas que, como aquela foi criada para ele, assim as demais são criadas para os demais?<sup>328</sup>

Note-se que Agostinho nem sequer cogita do limbo das crianças (*limbus puerorum*) como lugar de destino dos pequeninos que morrem sem o Batismo. Está convencido de que lhes espera a condenação eterna. E considera justa essa sentença uma vez que todos, inclusive as crianças pecaram “em Adão”. A tese criacionista parece-lhe injusta por admitir o castigo por causa de um pecado original *alheio*. A carta de Agostinho, ao que se sabe, não foi respondida por Jerônimo.

### 13. São Máximo Confessor

SÃO MÁXIMO (580-662), teólogo bizantino, “recebeu o nome de Confessor por ter testemunhado até o martírio a verdade da união, sem divisão nem confusão, da natureza humana e da natureza divina na ‘hipóstase’ de Cristo”<sup>329</sup>. Sua antropologia é essencialmente cristológica. Ao lado dos argumentos racionais em favor da unidade do composto humano, Máximo salienta a necessidade de que o homem seja compreendido à luz de Cristo, Verbo encarnado.

Entre várias obras, escreveu os *Ambigua*, um conjunto de respostas a problemas de interpretação de textos de São Gregório de Nazianzo e do Pseudo-Dionísio Areopagita<sup>330</sup>.

Note-se na passagem seguinte o eco da doutrina aristotélica da alma unida ao corpo “*organikón*”, que se traduz por “orgânico”, “dotado de órgãos” ou “que serve de instrumento”:

Se a parte equivale ao membro, e se a união e a composição dos membros constituem o corpo que é instrumento, e se o corpo que é instru-

---

<sup>328</sup> S. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*. XI. *Cartas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1953, Carta 166 a Jerônimo, cap. 4, n. 10, p. 475.

<sup>329</sup> M.H. CONGOURDEAU, “Maxime le Confesseur et l’humanité de l’embryon”, in AA. VV., *La politique de la mystique*, Critérion, Paris 1984, p. 169.

<sup>330</sup> Interessa-nos sobretudo os Segundos *Ambigua*, dirigidos a João, Bispo de Cízico, que constituem as questões 6 a 71. Os Primeiros *Ambigua*, dirigidos a Tomás (questões 1 a 5), são posteriores cerca de dez anos aos Segundos, e escritos como uma espécie de prefácio destes.



## II – A relação alma-corpo

mento, unido à alma inteligente, constitui o homem completo, então dirá a verdade quem diz que são porções ou membros do homem a alma ou o corpo. Mas se o corpo é instrumento da alma inteligente, enquanto o é do homem, e a alma inteira se expande no corpo todo inteiro e lhe dá a vida e o movimento, enquanto é simples por natureza e incorpórea, e não é cortada nem fechada junto ao corpo, toda inteira é presente no corpo todo inteiro e em cada um de seus membros, porque o corpo a recebe conforme a capacidade, que por natureza é a sua disposição, de acolher o operar da alma. E assim, ela, presente toda inteira no corpo, estreita de vários modos, a ela correspondentes, os membros que de modos diversos a acolhem para conservar o corpo na unidade<sup>331</sup>.

Portanto, a alma, princípio de pensamento (“inteligente”), é também princípio vital (“dá a vida e o movimento”) do corpo. Alma e corpo existem em relação recíproca:

A relação, portanto, pertence a ambos, ou seja, à alma e ao corpo, e é concebida inseparavelmente como relação de partes da forma humana no seu complexo. Ela produz a gênese conjunta da alma e do corpo e mostra a sua diferença recíproca na substância, sem jamais danificar em nada, de nenhum modo, os *logoi* nascidos neles por natureza segundo a substância. Não é absolutamente possível, portanto, encontrar ou dizer ‘alma’ ou ‘corpo’ privados de relação. De fato, junto a cada um dos dois, se introduzirá também a existência do outro elemento do homem<sup>332</sup>.

Essa relação mútua, que tem origem na concepção, não se extingue sequer após a morte. Antecipando-se a Santo Tomás de Aquino, Máximo fala da relação da alma separada com o corpo por ela animado:

A alma, de fato, depois da morte do corpo não é dita simplesmente ‘alma’, mas ‘alma de um homem’, e ‘de um determinado homem’. Ela

---

<sup>331</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano 2003, *Ambiguum* 7, PG, 91, 1100 A-B, p. 240. Doravante essa obra será citada como “S. MÁXIMO, *Ambigua*”, seguida do número da questão e da numeração do Migne. No caso presente, S. MÁXIMO, *Ambigua*, 7, PG 91, 1100 A-B.

<sup>332</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 7, PG 91, 1101 C. Nas citações de S. Máximo, as palavras gregas como *logos* (*logoi*) serão sempre postas em itálico, embora a versão italiana não apresente tal destaque.

possei, também depois do corpo, a totalidade, isto é, a humanidade, como sua forma, atribuída a ela que é porção, segundo a relação<sup>333</sup>.

A origem da alma é clara: não provém da matéria, mas é criada por Deus no momento da concepção:

Logo, a gênese da alma, como diz expressamente nosso mestre [São Gregório de Nazianzo], não ocorre a partir da matéria subjacente, como acontece com os corpos, mas pela vontade de Deus, em seguida à insuflação vivificadora, de um modo inexprimível e incognoscível, como sabe somente o seu criador. A alma mediante a concepção recebe junto com o corpo o ser e é levada a completar na sua totalidade o homem, que é único, enquanto o corpo, como é evidente, é formado, na concepção, da matéria subjacente de um outro corpo, recebendo com a alma a composição que o faz ser uma única forma junto com ela<sup>334</sup>.

A criação da alma de Adão é posta em paralelo com a criação da alma de Cristo, ponto de referência de toda a antropologia:

Como, de fato, segundo as palavras do mestre, Deus, tomando o corpo da matéria, que certamente preexistia de recente formação, ali inseriu a vida que provinha de si mesmo, que o texto conhece como alma inteligente e imagem de Deus, e assim formou o homem, do mesmo modo Deus tomou o corpo da Virgem Imaculada como se fosse terra pura, e ali inseriu a vida que provinha de si mesmo, e que o texto conhece como alma inteligente e imagem de Deus<sup>335</sup>.

Quando tratarmos da questão da “animação”, veremos o quanto o mistério da Encarnação é decisivo para a defesa da tese imediatista de São Máximo.

#### 14. São João Damasceno

Com SÃO JOÃO DAMASCENO (675-749) encerra-se praticamente a Patrística grega. O doutor de Damasco é sobretudo um sistematizador, colecionador e ordenador. Em filosofia, mostra-se larga-

---

<sup>333</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 7, PG 91, 1101 B.

<sup>334</sup> *Ibid.*, 42, PG 91, 1324 C.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 42, PG 91, 1325 A.

mente eclético, mas reabilita Aristóteles, servindo de ponte para a Escolástica. Em teologia, serve-se dos Padres que o precederam para expor a verdadeira fé (*De fide orthodoxa*). Eis o seu conceito de alma:

Ora, a alma é uma substância viva, simples e incorpórea, invisível aos olhos corporais por sua própria natureza, que ativa um corpo orgânico no qual é capaz de causar vida, crescimento, sensação e reprodução. Ela não tem a mente como algo distinto de si, mas como sua parte mais pura, pois, como o olho está para o corpo, assim a mente está para a alma. Ela é livre, dotada de vontade e de poder de agir, e sujeita a mudança, isto é, sujeita a mudança de vontade, porque ela é também criada. E isso ela recebeu de acordo com a natureza, através daquela graça do Criador pela qual também recebeu sua existência e seu ser naturalmente como é<sup>336</sup>.

Note-se como a alma é princípio de vida material, mas também princípio de vida intelectual, cuja faculdade é a mente ou intelecto. Quanto à sua origem, “o corpo e a alma foram formados ao mesmo tempo – não um antes e o outro depois, como delirou Orígenes”<sup>337</sup>.

Quanto a Cristo, S. João Damasceno insiste que o Verbo de Deus se fez homem em um corpo “animado por uma alma racional e intelectual”:

Então a subsistente Sabedoria e Potência do Altíssimo, o Filho de Deus, o Consubstancial ao Pai, cobriu-a [a Virgem Maria] com sua sombra como uma divina semente e do seu castíssimo e puro sangue, compactou para Si um corpo animado por uma alma racional e intelectual como primeiros frutos da nossa argila. Isso não foi por semente, mas por criação através do Espírito Santo, não sendo reunido pouco a pouco, mas sendo completado tudo de uma vez com o próprio Verbo de Deus servindo de pessoa para a carne. Porque o Verbo divino não foi unido a uma carne já autossubsistente, mas, sem ser circunscrito, veio em Sua própria pessoa habitar no útero da santa Virgem e do casto sangue da sempre-virgem fez a carne subsistir animada por uma alma racional e

---

<sup>336</sup> S. JOHN OF DAMASCUS, *Writings*, Fathers of the Church, New York 1958, *An exact exposition of the orthodox faith*, II, 12, p. 236. Doravante a obra será citada como “S. JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*” seguido do livro, do capítulo e da página da edição inglesa. No caso presente, S. JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 12, p. 236.

<sup>337</sup> S. JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 12, p. 235.

intelectual. Tomando para Si os primeiros frutos da argila humana, o próprio Verbo tornou-se pessoa para o corpo. Assim, houve um corpo que foi ao mesmo tempo o corpo de Deus, o Verbo, e um corpo animado, racional, intelectual. Portanto, não dizemos que o homem tornou-se Deus, mas que Deus se tornou homem<sup>338</sup>.

Essa doutrina da criação da alma de Cristo no momento da concepção será importante quando tratarmos do tema da “animação”.

### 15. *Santo Tomás de Aquino*

Na Escolástica, a doutrina sobre a alma atinge seu ápice com SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274), cognominado “Doutor Angélico”.

“O rigor com que o sistema tomista defende – quase até as raias do impossível – a unidade essencial do homem, não tem paralelo nos sistemas da filosofia cristã”<sup>339</sup>.

Na metafísica tomista todas as criaturas são compostas não necessariamente de matéria e forma (como no hilemorfismo universal de São Boaventura), mas de essência e existência (*esse* ou *actus essendi*), esta última sendo *ato* do qual a primeira é *potência*. Assim, a alma humana, como todas as substâncias espirituais criadas, só é composta na linha do ente (essência e existência), mas é simples na linha da essência. Ela é *única* para cada homem:

Se aceitamos que a alma está unida ao corpo como uma forma, é totalmente impossível que haja em um mesmo corpo várias almas essencialmente diferentes.

[...]

Porque o animal que tivesse várias almas não seria absolutamente uno. Com efeito, nada é absolutamente uno, a não ser por uma única forma pela qual tem o ser. É do mesmo modo que uma coisa tem o ser e a unidade; por isso, o que é designado por várias formas não é absolutamente uno. Por exemplo: um homem branco. Se, portanto, o homem fosse vivo, em razão de uma forma que seria a alma vegetativa; se ele

---

<sup>338</sup> S. JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III, 2, p. 270.

<sup>339</sup> P. BOEHNER – E. GILSON, *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*, Vozes, Petrópolis 2003<sup>8</sup>, p. 467.

## II – A relação alma-corpo

fosse animal, por outra forma, a alma sensitiva; e enfim se ele fosse homem, por uma outra, a alma racional, resultaria que o homem não seria uno absolutamente<sup>340</sup>.

Essa única alma é a *única forma substancial* do corpo (contrariando a pluralidade das formas de São Boaventura e de Duns Escoto). Vejamos como Santo Tomás distingue a forma acidental da forma substancial:

Se, como foi dito, a alma intelectual se une ao corpo como forma substancial, é impossível que se encontre no homem outra forma substancial diferente dessa alma.

Para prová-lo deve-se considerar que uma forma substancial se distingue de uma forma acidental porque essa última não dá o ser de modo absoluto, mas tal ser. Por exemplo, o calor não dá a seu sujeito ser absolutamente, mas ser quente. [...] A forma substancial, essa sim, dá o ser de modo absoluto. Em consequência, sua presença é causa de que algo seja gerado de maneira absoluta e seu desaparecimento é causa de que seja igualmente corrompido. [...] Portanto, se além da alma intelectual, preexistisse na matéria uma forma substancial qualquer, pela qual o sujeito da alma fosse ente em ato, resultaria que a alma não daria o ser de maneira absoluta; e conseqüentemente não seria forma substancial. [...]

Deve-se, pois, dizer que nenhuma outra forma substancial existe no homem, senão a alma intelectual. E que ela, assim como virtualmente contém a alma sensitiva e a alma intelectual, assim também contém todas as formas inferiores; e ela realiza por si só tudo o que as formas menos perfeitas realizam nos outros<sup>341</sup>.

A unidade substancial com o corpo não impede que a alma transcenda o corpo quanto a sua espiritualidade. Na verdade, só ela, por sua faculdade intelectual, é capaz de apreender as essências universais, livres de qualquer condicionamento material:

Além disso, a intelecção é uma certa operação na qual é impossível haver comunicação com um órgão corpóreo. Ora, esta operação é atribuída à alma ou ao homem, porque se diz que *a alma é inteligente* ou que *o homem é inteligente pela alma*. Por isso, convém haver algum princí-

---

<sup>340</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 3, corpo.

<sup>341</sup> *Ibid.*, I, q. 76, a. 4, corpo.

pio no homem, independente do corpo, que seja o princípio das operações<sup>342</sup>.

A alma tem o ser em si mesma (*anima... habet esse per se*)<sup>343</sup>. Não o recebe do corpo nem de sua união com o corpo:

Da alma recebe o corpo a existência, a vida e todas as outras perfeições. Do corpo, recebe a alma, que é substância incompleta, o complemento natural de sua natureza e o *substratum* material necessário ao pleno desenvolvimento de sua atividade<sup>344</sup>.

Ordenada naturalmente a ser a forma substancial de um corpo, a alma é *individuada* pelo corpo no qual é recebida. O princípio de individuação do homem é a matéria primeira, dotada de aptidão para estender-se em diversas dimensões (*materia signata quantitate*). A pluralidade de corpos explica a pluralidade de almas, uma para cada indivíduo:

Segue-se daqui que, se uma forma foi feita para ser participada por alguma coisa, por isso que é o ato de uma matéria, ela pode ser individuada e multiplicada por relação com a matéria. Já acima mostramos que o intelecto é a faculdade de uma alma que é o ato de um corpo; logo, onde há muitos corpos há muitas almas e onde há muitas almas há muitas potências intelectuais a que damos o nome de intelecto<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, I. *Livros Iº e IIº*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes – Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul – Porto Alegre, Sulina 1990, Livro II, cap. 62, p. 281. Doravante esta obra será citada como “S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*” seguido do livro, capítulo e numeração da Editora Marrietti correspondentes. No caso presente, S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 62, n. 1411.

<sup>343</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. I/1. *El misterio de la Trinidad*, EUNSA, Pamplona 2002, lib. I, dist. 8, q. 5, a. 2, sol. 1, p. 316. Doravante, esta coleção de quatro volumes será citada como “S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*”, seguido do livro (I ou II), distinção, questão e artigo correspondentes. No caso presente: S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*, I, d. 8, q. 5, a. 2, sol. 1.

<sup>344</sup> L. FRANCA. *Noções de história...*, p. 111. O grifo é meu.

<sup>345</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *A unidade do intelecto contra os averroístas (edição bilingue)*, Edições 70, Lisboa 1999, cap. 5, § 99, p. 145. Doravante este livro será citado como “S. TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas*” seguido do capítulo e do parágrafo correspondente. No caso presente, S. TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 5, § 99.

## II – A relação alma-corpo

Como, porém, a alma humana tem o ser em si, e não da matéria, a multiplicação de almas é simultânea à multiplicação de corpos, sem que a segunda seja causa da primeira:

Com efeito, foi acima demonstrado que a alma humana é uma forma cujo ser não depende da matéria. Por isso, é concludente que as almas se multipliquem segundo a multiplicação dos corpos, sem, contudo, ser a multiplicação destes a causa da multiplicação daquelas. Assim, sendo, não é necessário que, destruídos os corpos, cesse a multiplicidade das almas<sup>346</sup>.

A relação com o corpo mantém-se após a morte. Assegura-se assim a pluralidade das almas separadas. Sem a relação com o corpo, a alma seria única na sua espécie, à semelhança do que ocorre com os anjos.

Quanto à origem da alma, problema que tanto atormentou Santo Agostinho, Santo Tomás é claro: ela é criada diretamente por Deus. “Como é uma substância imaterial, não pode ser causada por geração, mas somente por criação divina”<sup>347</sup>. A alma não é transmitida pelo ato gerador (traducianismo espiritual de Santo Agostinho). “O homem gera um semelhante a si na medida em que, pelo poder de seu sêmen, a matéria é disposta para receber tal forma<sup>348</sup>” (por criação divina).

A transmissão do pecado original é explicada pela transmissão da natureza infectada, através da disposição da matéria a receber a alma por criação:

Mesmo que a alma não seja transmitida, porque o poder do sêmen não pode causar a alma racional, contudo move a ela dispositivamente. Portanto, pelo poder do sêmen transmite-se a natureza humana do pai à prole, e simultaneamente com a natureza a infecção da natureza<sup>349</sup>.

A alma humana, coroamento e ápice da criação material, é a mais débil das substâncias espirituais:

---

<sup>346</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 81, n. 1620.

<sup>347</sup> ID., *Suma teológica*, I, q. 118, a. 2, corpo.

<sup>348</sup> *Ibid.*, I, q. 118, a. 2, sol. 4.

<sup>349</sup> *Ibid.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 81, a. 1, sol. 2.

A alma humana está situada no limite dos corpos com as substâncias incorpóreas, *como que existindo no horizonte da eternidade e do tempo* [...] e, ao se afastar do ínfimo, aproxima-se do supremo<sup>350</sup>.

Sua união com o corpo é tão estreita, que sem o corpo ela não possui a perfeição de sua natureza:

Se para a alma é natural estar unida ao corpo, estar sem o corpo seria contrário a sua natureza, sendo que uma alma sem corpo não possuiria a perfeição de sua natureza<sup>351</sup>.

Essa doutrina filosófica, portanto, aponta para o dogma da ressurreição da carne.

## 16. *Descartes*

RENÉ DESCARTES (1596-1650), o pai da filosofia moderna, na tentativa de salvar a filosofia do naufrágio em que fora mergulhada pela Escolástica decadente, propõe-se fazer uma obra a partir da base:

Amiúde, não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou. Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins<sup>352</sup>.

Os conceitos tradicionais escolásticos são assim rejeitados. Rejeita a realidade dos acidentes, por entender o ente de modo unívoco:

---

<sup>350</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 81, n. 1625. O destaque é do original.

<sup>351</sup> ID., *Suma teológica*, I, q. 118, a. 3, corpo.

<sup>352</sup> DESCARTES, *Discurso do método. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas*, Nova Cultural, São Paulo 1996, *Discurso do método*, Segunda parte, p. 73. Doravante este livro será citado como “DESCARTES” seguido da obra, do capítulo, da numeração e da página correspondentes. No caso presente, DESCARTES, *Discurso do método*, Segunda parte, p. 73.



## II – A relação alma-corpo

Repugna absolutamente que haja acidentes reais, porque tudo o que é real pode existir separado de qualquer outro sujeito; e tudo o que pode existir assim separado é substância e não acidente<sup>353</sup>.

Os acidentes são comumente concebidos pelos filósofos [os escolásticos] como substâncias, a saber, quando eles os concebem como reais; pois não se pode atribuir aos acidentes realidade alguma (isto é, entidade alguma mais do que modal) que não seja tomada à ideia de substância<sup>354</sup>.

Repudia o hilemorfismo aristotélico, entendendo por matéria e forma duas substâncias em si completas e por si subsistentes:

Deve-se notar aqui que pelo nome de forma substancial, quando a negamos, se entende uma certa substância acrescentada à matéria, com a qual se compõe um certo todo corpóreo, e que não menos – ou ainda mais – que a matéria, é verdadeira substância ou coisa subsistente por si, porque é designada como ato, e aquela como potência<sup>355</sup>.

De fato, Descartes

não vê nenhuma utilidade para as formas substanciais nas coisas materiais, que ele concebe unicamente como extensão geométrica – um objeto ideal da física matemática – mas ele acha válida a noção de forma substancial para o único caso da alma humana<sup>356</sup>.

Vejamos suas palavras:

[Na sexta meditação] mostro que a alma do homem é realmente distinta do corpo e que, todavia, ela lhe é tão estreitamente conjugada e unida que compõe como que uma só coisa com ele<sup>357</sup>.

---

<sup>353</sup> R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, A.T., 1904, *Sextae responsiones*, p. 414, cit. in F. SELVAGGI, *Filosofia do mundo. Cosmologia filosófica*, Loyola, São Paulo 1988, p. 359.

<sup>354</sup> DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções*. Das coisas que foram objetadas contra a meditação terceira, IV, 512, p. 397.

<sup>355</sup> R. DESCARTES, “Lettre à Regius (janvier 1642)” in *Œuvres*, A.T., III, p. 502, cit. in F. SELVAGGI, *Filosofia do mundo*, p. 403.

<sup>356</sup> A. MAURER, “Descartes and Aquinas on the unity of human being: revisited”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67/4 (1993), p. 503.

<sup>357</sup> DESCARTES, *Meditações*. Resumo das seis meditações seguintes, p. 252.

A alma é chamada forma substancial do corpo porque está ativamente presente nele e é capaz de movê-lo à vontade<sup>358</sup>. Não, porém, no sentido em que a entende Santo Tomás, ou seja, como ato que determina uma matéria totalmente potencial (matéria primeira).

Descartes emprega a palavra *alma* exclusivamente no sentido de “uma coisa que pensa” (*res cogitans*), em oposição ao *corpo*, que é “uma coisa extensa” (*res extensa*). Isso é notado por Pierre Gassendi (1592-1655), que lhe objeta:

Eu pensava falar a uma alma humana ou então a esse princípio interno pelo qual o homem vive, sente, se move e entende, e no entanto falava apenas a um puro espírito; pois vejo que sois despojado não unicamente do corpo, mas também de uma parte da alma<sup>359</sup>.

Eis a resposta de Descartes:

Assim, visto que os primeiros autores dos nomes talvez não distinguiram em nós aquele princípio pelo qual somos alimentados, crescemos e realizamos, sem o pensamento, todas as outras funções que partilhamos com os animais, daquele outro pelo qual nós pensamos, eles denominaram ambos os princípios com o mesmo nome de *alma*; e, vendo pouco depois que o pensamento era diferente da nutrição, deram o nome de *espírito* a esta coisa que em nós tem a faculdade de pensar e acreditaram que era a parte principal da alma. Mas eu, tendo cuidado que o princípio pelo qual somos alimentados é inteiramente diferente daquele pelo qual pensamos, disse que o nome *alma*, quando se refere ao mesmo tempo a um e a outro, é equívoco, e que, para tomá-lo precisamente como esse primeiro ato ou essa forma *principal do homem*, ele deve ser somente entendido como aquele princípio pelo qual pensamos; dessa maneira, chamei-o mais das vezes pelo nome de *espírito*, para evitar esse equívoco e essa ambiguidade. Pois não considero o *espírito* uma parte da alma, mas toda a alma pensante<sup>360</sup>.

Para o pai da filosofia moderna – como em geral para os filósofos modernos – a alma *não anima o corpo*. Ela não lhe dá a vida nem o ser:

---

<sup>358</sup> Cf. A. MAURER, “Descartes and Aquinas...”, p. 503.

<sup>359</sup> DESCARTES, *Respostas do autor às quintas objeções*. Das coisas que foram objetadas contra a meditação segunda, p. 390, nota de rodapé n. 2.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 390-391. Os destaques são do original.

## II – A relação alma-corpo

Por esse meio, evitaremos um erro considerável em que muitos caíram, de sorte que o reputo a principal causa que até agora impediu que se pudessem explicar bem as paixões e as outras coisas pertencentes à alma. Consiste em ter-se imaginado, vendo-se que todos os corpos mortos são privados de calor e depois de movimento, que era a ausência da alma que fazia cessar esses movimentos e esse calor; e assim se julgou, sem razão, que o nosso calor natural e todos os movimentos de nossos corpos dependem da alma, ao passo que se devia pensar, ao contrário, que a alma só se ausenta, quando se morre, porque esse calor cessa, porque os órgãos que servem para mover o corpo se corrompem<sup>361</sup>.

O corpo humano é um autômato, uma máquina capaz de mover-se por si mesma, sem ação da alma. A morte se dá quando essa máquina para de funcionar:

A fim de evitarmos, portanto, esse erro, consideremos que a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe; e julguemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, uma máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento para de agir<sup>362</sup>.

Estará então a alma presente no corpo como o piloto em seu navio? Descartes responde negativamente:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de

---

<sup>361</sup> DESCARTES, *As paixões da alma*. Primeira parte. Das paixões em geral e ocasionalmente de toda a natureza do homem, art. 5, p.134-135.

<sup>362</sup> *Ibid.*, Primeira parte, art. 6, p. 135.

sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo<sup>363</sup>.

Para tentar explicar a união entre a alma e o corpo, Descartes faz uma minuciosa descrição da fisiologia humana, recorrendo em particular aos *espíritos animais* e à *glândula pineal*:

Quanto às partes do sangue que chegam ao cérebro, elas servem não só para nutrir e conservar a sua substância, mas também, principalmente, para produzir um certo vento muito sutil, ou antes, uma chama muito viva e muito pura que é chamada de *espíritos animais*. Pois é preciso saber que as artérias que as trazem do coração, depois de terem sido divididas em uma infinidade de pequenos ramos e de terem formado esses pequenos tecidos que estão estendidos como tapetes ao fundo das concavidades do cérebro, se juntam ao redor de uma certa *glândula*, situada mais ou menos no meio da substância desse cérebro, na entrada de suas concavidades. Nesse lugar, há um grande número de pequenos buracos por onde as partes mais sutis do sangue contidas nessas artérias podem escoar para essa glândula, mas eles são tão estreitos que não permitem a passagem das partes maiores<sup>364</sup>.

É nessa glândula que a alma tem *principalmente* a sua sede:

É necessário também saber que, embora a alma esteja unida a todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce suas funções mais particularmente do que em outras; e crê-se comumente que esta parte é o cérebro, ou talvez o coração: o cérebro, porque é com ele que se relacionam os órgãos dos sentidos; e o coração, porque é nele que parece sentirem-se as paixões. Mas, examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas par-

---

<sup>363</sup> DESCARTES, *Meditações*. Meditação sexta. Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do homem, n. 24, p. 328-329.

<sup>364</sup> R. DESCARTES, *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*, Editora da Unicamp, Campinas 2009, (*O homem*, AT XI, 129) p. 269. Os destaques são do original. Do-ravante, essa obra será citada como R. DESCARTES, seguida de “O mundo” ou “O homem”, da numeração da edição de Charles Adam e Paul Tannery (AT) das *Œuvres de Descartes* e da página da edição brasileira. No caso presente, R. DESCARTES, *O homem*, AT XI, 129, p. 269.

## II – A relação alma-corpo

tes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir para alterar os movimentos dessa glândula<sup>365</sup>.

Comenta Leonel Franca:

É por meio desses espíritos que a alma, cuja sede é a glândula pineal, recebe as impressões internas (*passio*) e influi no corpo, modificando-lhe os movimentos (*actio*). Como se vê, a unidade substancial do homem fica seriamente comprometida e o problema antropológico permanece irresoluto<sup>366</sup>.

De fato, a correspondência entre as impressões da alma e os movimentos da glândula constitui uma descrição, mas não uma explicação da união alma-corpo.

Descartes termina seu tratado sobre *O homem* com estas palavras em que reduz os fenômenos biológicos a fenômenos físicos (ou químicos), sem necessidade alguma de recorrer à alma para explicá-los:

Desejo que vós considereis que todas essas funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida, além de seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de natureza diferente da de todos os fogos que estão nos corpos inanimados<sup>367</sup>.

---

<sup>365</sup> DESCARTES, *As paixões da alma*. Primeira parte, art. 31, p. 149-150.

<sup>366</sup> L. FRANCA. *Noções de história da filosofia*, p. 149. Os destaques são do original.

<sup>367</sup> R. DESCARTES, *O homem*, AT XI, 202, p. 415.

## 17. Malebranche

NICOLAS MALEBRANCHE (1638-1715), seguidor de Descartes, sustenta que “a essência do espírito consiste no pensamento, do mesmo modo que a essência da matéria consiste na extensão”<sup>368</sup>. No entanto, para o pensador oratoriano não há influxo causal entre alma e corpo. Aliás, Deus é a única causa verdadeira, uma vez que causar equivale, em última instância, a criar. Todas as causas naturais são somente *ocasiões* para as intervenções divinas. Eis como Malebranche descreve sua doutrina ocasionalista:

É necessário estabelecer claramente as verdades que se opõem claramente aos erros dos antigos filósofos e provar em poucas palavras que não há mais que uma causa verdadeira, porque não há mais que um Deus verdadeiro; que a natureza e a força de cada coisa não são mais que a vontade de Deus; que todas as causas naturais não são *verdadeiras* causas, mas somente causas *ocasionais*<sup>369</sup>.

Alma e corpo são apenas ocasiões para a ação de Deus, que age diretamente em todas as coisas:

Não há relação necessária entre as duas substâncias de que somos compostos. As modalidades do corpo não podem por sua eficácia mudar as do espírito. Porém, as modalidades de uma certa parte do cérebro, que eu não vos determinarei, são sempre seguidas das modalidades ou sentimentos da alma; e isto unicamente em consequência das leis sempre eficazes da união dessas duas substâncias, ou seja, para falar mais claro, *em consequência da vontade constante e sempre eficaz do Autor do nosso ser. Não há nenhuma relação de causalidade entre um corpo e um espírito. Que digo? Não há nenhuma relação entre um espírito e um corpo; e digo mais, que não há nenhuma relação de um corpo a outro corpo nem de um espírito a outro espírito*<sup>370</sup>.

---

<sup>368</sup> N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, III-I, I, I; *Œuvres Complètes de Malebranche* (O.C.) dirigida por A. Robinet, Vrin, Paris 1958 ss (22 vol.), I, p. 381, cit. in V.S. SANTACRUZ, *Historia de la filosofía moderna*, EUNSA, Pamplona 1998<sup>2</sup>, p. 101.

<sup>369</sup> *Ibid.*, VI, II, III; O.C. II, p. 312, cit. in V.S. SANTACRUZ, *Historia de la filosofía moderna*, p. 109. Os destaques são do original.

<sup>370</sup> ID., *Entretiens sur la métaphysique*, cit. in G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. II. *Dall’umanesimo a Kant*, La Scuola, Brescia 1994<sup>17</sup>, p. 296. O destaque é do original.

E mais adiante:

Ele [Deus] quis, em uma palavra, e quer incessantemente, que as modalidades da alma e do corpo fossem recíprocas: eis a união e a natural dependência das duas partes de que nós somos compostos: não é mais que a mútua reciprocidade das nossas modalidades apoiada sobre o fundamento inabalável dos decretos divinos; decretos que pela sua eficácia, comunicam-me o poder sobre o meu corpo e por ele sobre qualquer outro; decretos que pela sua imutabilidade me unem ao meu corpo e por ele aos meus amigos, aos meus bens, a tudo o que me circunda<sup>371</sup>.

Note-se como se aprofunda a cisão iniciada por Descartes. Em vez de resolver a questão cartesiana sobre o influxo causal entre alma e corpo, Malebranche simplesmente nega tal influxo, remetendo toda causalidade a Deus como agente único.

## 18. Espinoza

BARUCH ESPINOZA<sup>372</sup> (1632-1677) deduz todo o seu sistema do conceito de substância. Descartes havia dado à substância uma definição que só cabia a Deus:

Quando supomos a substância, imaginamos apenas uma coisa que existe de tal modo que apenas tem necessidade de si mesma para existir. Mas pode existir obscuridade no que diz respeito à explicação desta frase: *apenas tem necessidade de si mesma*. Porque, falando propriamente, apenas Deus é isso, e não existe alguma coisa criada que possa ser, um só instante, sem estar amparada pelo seu poder<sup>373</sup>.

Decidiu, por isso, dar uma segunda definição de substância, que conviesse também às coisas criadas (pensantes ou extensas). Prossegue Descartes:

---

<sup>371</sup> N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, cit. in G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale ...*, II. p. 297.

<sup>372</sup> Spinoza é chamado, em sua forma portuguesa, de *Espinoza*. Registra-se também a grafia *Espinosa*.

<sup>373</sup> R. DESCARTES, *Princípios da filosofia*, Hemus, São Paulo 1968, art. 51, p. 83.

Por esse motivo há razão para afirmar na Escola que o nome de substância não é ‘unívoco’ aos olhos de Deus e das criaturas, quer dizer, que não existe qualquer significação de tal palavra que entendamos distintamente, que seja conveniente a ele e a elas. Contudo, porque, entre as coisas criadas, de tal natureza são algumas que não podem existir sem outras, diferenciarmo-las das que apenas têm necessidade do concurso comum de Deus, denominando a estas, substâncias, e àquelas, qualidades ou atributos das substâncias<sup>374</sup>.

Espinoza entende a substância somente à maneira da primeira definição cartesiana. Começa dizendo: “por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado”<sup>375</sup>. A substância tem uma natureza que implica necessariamente sua existência. É “causa de si mesma”<sup>376</sup>. Adiante afirma: “afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância”<sup>377</sup>. As duas substâncias (*res cogitans* e *res extensa*) admitidas por Descartes tornam-se *atributos* da substância única, isto é, de Deus, no sistema espinoziano<sup>378</sup>. Além da substância e dos atributos, Espinoza admite também os *modos* ou “afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”<sup>379</sup>.

Que é o homem? Não é uma substância, pois se o fosse existiria necessariamente, seria único, infinito, imutável e indivisível<sup>380</sup>. “Daí resulta que a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus”<sup>381</sup>. A alma humana é “a ideia de uma coisa singular existente em ato”<sup>382</sup>. O corpo é “o objeto da ideia que constitui a alma

---

<sup>374</sup> R. DESCARTES, *Princípios da filosofia*, p. 83.

<sup>375</sup> B. ESPINOZA, *Pensamentos metafísicos. Tratado da correção do intelecto. Ética. Tratado político. Correspondência*, Abril Cultural, São Paulo 1979, *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, I, definição 3, p. 78. Doravante este livro será citado como “B. ESPINOZA, *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*” seguido da numeração correspondente. No caso presente: B. ESPINOZA, *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, I, definição 3.

<sup>376</sup> Cf. B. ESPINOZA, *Ética demonstrada à...*, I, proposição 7 e sua demonstração.

<sup>377</sup> *Ibid.*, I, proposição 14.

<sup>378</sup> Cf. *Ibid.*, I, proposição 14, corolário 2.

<sup>379</sup> *Ibid.*, I, definição 5.

<sup>380</sup> Cf. *Ibid.*, II, proposição 10, demonstração e escólio.

<sup>381</sup> *Ibid.*, II, proposição 10, corolário.

<sup>382</sup> *Ibid.*, II, proposição 11.



humana”<sup>383</sup>. Corpo e alma são modos respectivamente da extensão e do pensamento. Entre eles não há propriamente interação: “nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)”<sup>384</sup>. Mas, como a alma é a ideia do corpo, e este é objeto da alma, “nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma”<sup>385</sup>. Há assim um *paralelismo psicofísico*.

Na verdade, não há distinção real entre alma e corpo, mas identidade entre ambos: “um modo de extensão e a ideia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes”<sup>386</sup>. E ainda:

A alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Daí resulta que a ordem ou encadeamento das coisas é a mesma, quer se conceba a Natureza sob um atributo, quer sob o outro; e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões do nosso corpo é, de sua natureza, simultânea à ordem das ações e paixões da alma<sup>387</sup>.

Em suma: enquanto Malebranche exclui a causalidade recíproca entre alma e corpo, Espinoza exclui até a distinção entre ambos. O problema cartesiano é afastado, mas não resolvido.

Quanto à terminologia, Espinoza fala mais de mente (*mens*) do que de alma. Esse uso se tornará comum em pensadores posteriores<sup>388</sup>.

## 19. Leibniz

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716) critica a redução cartesiana da matéria à extensão:

Nos seres corpóreos – diz Leibniz – existe alguma coisa além da extensão, ou melhor, antes da extensão. A força da natureza, colocada em to-

---

<sup>383</sup> B. ESPINOZA, *Ética demonstrada à...*, II, proposição 13.

<sup>384</sup> *Ibid.*, III, proposição 2.

<sup>385</sup> *Ibid.*, II, proposição 12.

<sup>386</sup> *Ibid.*, II, proposição 7, escólio.

<sup>387</sup> *Ibid.*, III, proposição 2, escólio.

<sup>388</sup> Cf. C. FABRO, *L'anima*, p. 205.

da a parte pelo Autor supremo, não consiste somente numa simples faculdade, como diziam os escolásticos, mas também num *conatus* ou ‘esforço’, que atingirá plenamente seu objetivo se não for impedido por um *conatus* contrário. (...) O agir é o caráter essencial da substância; a extensão, longe de determinar a substância, somente indica a continuação ou a difusão de uma substância já determinada, que tenda ou se oponha, isto é, que exista<sup>389</sup>.

Leibniz constrói sua metafísica a partir de centros de força e atividade, “átomos formais”, enteléquias, que podem ser chamados almas ou *mônadas*. A *mônada* é definida como “uma substância simples que entra nos compostos. Simples quer dizer: sem partes”<sup>390</sup>. Sem extensão, sem figura, indivisíveis, “as *mônadas* são os verdadeiros átomos da natureza, e, em uma palavra, os elementos das coisas”<sup>391</sup>. Não podem ser geradas nem corromper-se; “só lhes é possível começar por criação e acabar por aniquilamento”<sup>392</sup>. “Sem janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair”<sup>393</sup>, elas não podem agir sobre nem sofrer ação de qualquer outra criatura. Sua atividade é exclusivamente imanente:

Do que dissemos conclui-se que as mudanças naturais das *mônadas* procedem de um princípio interno, pois no seu íntimo não poderia influir causa alguma externa<sup>394</sup>.

A atividade interna da *mônada* se manifesta de dois modos: pela *percepção* e pela *apetição*:

---

<sup>389</sup> B. MONDIN, *Curso de filosofia, Os filósofos do Ocidente*, II, Paulinas, São Paulo 1981, p. 129. Os destaques são do original.

<sup>390</sup> G.W. LEIBNIZ, “Os princípios da filosofia ditos a monadologia”, in: I. NEWTON – G.W. LEIBNIZ, *Princípios matemáticos. Óptica. O peso e o equilíbrio dos fluidos. A monadologia. Discurso de metafísica e outros textos*, Abril Cultural, São Paulo 1979, *Monadologia*, 1, p.105. Doravante este livro será citado como “G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*” seguido da numeração correspondente. No caso presente: G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, 1.

<sup>391</sup> G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, 3.

<sup>392</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>393</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>394</sup> *Ibid.*, 11.

## II – A relação alma-corpo

Se quisermos chamar alma a tudo o que tem *percepções e apetências* no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou mônadas criadas poder-se-iam chamar almas<sup>395</sup>.

Recupera-se assim o conceito de alma como princípio vital, desprezado por Descartes, sem descurar a noção de espírito ou alma racional:

As almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas, mas os espíritos são ainda imagens da própria Divindade, ou do próprio Autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo e de em certa medida imitá-lo por amostras arquitetônicas, sendo cada espírito como uma pequena divindade no seu domínio<sup>396</sup>.

Aliás, o sistema de Leibniz é *pansiquista*. Tudo é vivo e repleto de almas:

Isto revela a existência de um mundo de criaturas, de viventes, de animais, de enteléquias e de almas na mais ínfima porção da matéria. Cada porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo de planta, cada membro de animal, cada gota de seus humores é ainda um jardim ou um lago<sup>397</sup>.

E quanto à relação entre a alma e o corpo? Como não pode haver ação entre as mônadas incomunicáveis, nosso filósofo vê-se forçado a defender a teoria da *harmonia preestabelecida*. Alma e corpo são ligados só extrinsecamente e operam em perfeita sincronia, como dois relógios de pêndulo, destinados por Deus a andarem assim:

Estes princípios permitiram-me explicar naturalmente a união, ou melhor, a conformidade da alma e do corpo orgânico. A alma segue as suas próprias leis, e o corpo também as suas, e ambos se ajustam devido à harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um só universo.

As almas atuam por apetições, fins e meios, segundo as leis das causas finais. Os corpos, segundo as leis das causas eficientes ou dos movi-

---

<sup>395</sup> G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, 19. Os destaques são do original.

<sup>396</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>397</sup> *Ibid.*, 66-67.

mentos. E ambos os reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, são harmônicos entre si<sup>398</sup>.

Este sistema faz os corpos atuarem como se (embora seja impossível) não houvesse almas; as almas, como se não houvesse corpos, e ambos como se mutuamente se influenciassem<sup>399</sup>.

A essa conclusão, Leibniz chegou por não compreender a causalidade transitiva. Explica Batista Mondin:

Esta [a causalidade transitiva], na verdade, não consiste, como pensava ele, em passagem de formas, substanciais ou acidentais, porque a forma procede da potência da matéria. A ação não é tanto uma comunicação de realidade da parte do agente quanto um impulso exercido sobre o paciente para induzi-lo a pôr em ato as suas potencialidades<sup>400</sup>.

## 20. Hume

DAVID HUME (1711-1776) é a expressão mais radical do empirismo inglês. Segundo ele, a única fonte de conhecimento é a experiência, e o objeto imediato da experiência não é a coisa externa, mas a sua representação no sujeito.

E o que é o sujeito? Não é nada de estável nem subsistente:

Toda ideia real deve ser originada de uma impressão. Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é desta maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia do eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia<sup>401</sup>.

---

<sup>398</sup> G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, 78-79.

<sup>399</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>400</sup> B. MONDIN, *Curso de filosofia...*, II, p. 137.

<sup>401</sup> D. HUME, *Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, UNESP, São Paulo 2009<sup>2</sup>, livro 1, parte 4, seção 6, § 2, p. 284.

## II – A relação alma-corpo

A ausência de percepções equivaleria à inexistência do eu:

Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a *mim mesmo*, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução do meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado – pois não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada<sup>402</sup>.

O homem – com exceção irônica de alguns metafísicos – não é senão feixe de percepções e a alma, ou melhor, a mente (*mind*) é o teatro onde elas aparecem:

À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em nossas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação do teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto<sup>403</sup>.

O ceticismo de Hume deve-se à negação objetiva da causalidade, reduzida a mera crença causada pelo costume de uma percepção (causa) ser seguida de outra (efeito):

---

<sup>402</sup> D. HUME, *Tratado da natureza...*, livro 1, parte 4, seção 6, § 3. O destaque é do original.

<sup>403</sup> *Ibid.*, livro 1, parte 4, seção 6, § 4. Os destaques são do original.

Uma CAUSA é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a ideia de um determina a mente a formar a ideia de outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais vívida do outro.

[...]

Quando examino com a maior precisão possível objetos comumente denominados causas e efeitos, o que vejo, se considero um caso isolado, é que um objeto é anterior e contíguo ao outro; e se amplio minha visão para compreender vários casos, constato tão somente que objetos semelhantes estão sempre situados em relações semelhantes de sucessão e contiguidade. Novamente, quando considero a influência dessa conjunção constante, percebo que tal relação nunca pode ser objeto de raciocínio, e nunca pode operar sobre a mente senão por meio do costume, que determina a imaginação a fazer uma transição da ideia de um objeto à daquele outro que o acompanha usualmente, e da impressão de um a uma ideia mais vívida do outro<sup>404</sup>.

Ora, se a causalidade é a mera inferência ilegítima “*post hoc, ergo propter hoc*” (depois disso, logo por causa disso), não é possível chegar a um conhecimento válido da existência de Deus, das coisas e até mesmo do próprio eu.

Coerente consigo mesmo, Hume atribui uma mente aos animais não humanos:

Quase tão ridículo quanto negar uma verdade evidente é realizar um grande esforço para defendê-la. E nenhuma verdade me parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens<sup>405</sup>.

Nada mostra melhor a força que o hábito exerce ao fazer-nos aceitar um fenômeno qualquer que o fato de os homens não se espantarem com as operações de sua própria razão, ao mesmo tempo em que admiram o *instinto* dos animais e têm dificuldade em explicá-lo, simplesmente porque não pode ser reduzido exatamente aos mesmos princípios. Mas, a se considerar devidamente a questão, a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares<sup>406</sup>.

---

<sup>404</sup> D. HUME, *Tratado da natureza...*, livro 1, parte 3, seção 14, § 31.

<sup>405</sup> *Ibid.*, livro 1, parte 3, seção 16, § 2.

<sup>406</sup> *Ibid.*, livro 1, parte 3, seção 16, § 9.

Em suma: o conhecimento se reduz à experiência, a razão ao instinto, o homem ao animal, a alma (ou mente) a um feixe de percepções sem sujeito.

## 21. *Kant*

IMMANUEL KANT (1724-1804), nascido e morto na cidade prussiana de Königsberg, tentou salvar a filosofia do abismo cavado entre racionalistas e empiristas a partir de Descartes. Enquanto o *racionalismo* considerava a razão, dotada de ideias inatas, a única fonte de conhecimento verdadeiro, o *empirismo* dava valor apenas à experiência, desprezando qualquer valor inventivo à razão.

Ora, segundo a crítica de Kant, o conhecimento humano não é análise *a priori* (como pretendem os racionalistas) nem síntese *a posteriori* (como pretendem os empiristas), mas uma “síntese *a priori*”. As únicas proposições cientificamente válidas são os “juízos sintéticos *a priori*”. Por serem sintéticos, trazem alguma novidade ao conteúdo do conhecimento. Por serem *a priori*, asseguram sua universalidade.

Iniciado na metafísica a partir do filósofo wolffiano Martin Knutzen e desconhecendo o patrimônio tomista, Kant viu-se seduzido a explicar o valor universal dos conceitos extraídos da experiência não a partir da doutrina da abstração, mas a partir da imposição de formas *a priori* pelo sujeito.

As formas *a priori* do *espaço* e do *tempo* são as condições supremas (*transcendentais*) da sensação. O juízo é possível a partir de doze *categorias* subjetivas. O raciocínio ocorre a partir das *ideias* cosmológica (o mundo), psicológica (a alma) e teológica (Deus).

Kant introduz um estranho hilemorfismo em que a matéria do conhecimento é dada pela experiência, e a forma é dada aprioristicamente pelo sujeito. Não é possível, portanto, conhecermos a coisa em si ou “númeno” (*noúmenon*), mas somente sua aparência ou “fenômeno” (*phainómenon*), que nós próprios construímos com nossas formas *a priori*.

Como princípio unificador das representações cognitivas, Kant postula o eu *transcendental*:

O eu penso precisa acompanhar todas as minhas representações.  
[...]

Chamo sua unidade de unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Com efeito, as várias representações que são dadas numa determinada intuição não seriam todas representações minhas, se não se reportassem a uma autoconsciência.

[...]

A unidade sintética da multiplicidade das intuições, enquanto dada *a priori*, é, pois, o fundamento da identidade da própria apercepção, que antecede *a priori* meu pensamento determinado<sup>407</sup>.

Segundo Batista Mondin,

com tal concepção do ‘eu penso’, Kant tentou uma solução intermediária entre Descartes e Hume. Descartes afirmara que o eu é cognoscível imediatamente e em si mesmo; Hume sustentara que o eu é uma ideia fictícia, uma pura ilusão. Kant admite, com Descartes, a realidade do eu, mas exclui dele, com Hume, o conhecimento em si<sup>408</sup>.

Quanto à alma, ele a concebe como o “eu pensante”:

‘Eu mesmo’, enquanto pensante, sou um objeto do sentido interno, e me chamo *alma*. Um objeto dos sentidos externos tem o nome de *corpo*<sup>409</sup>.

No entanto, não está excluído dela o conceito de *princípio vital*:

Essa substância da qual falamos, considerada simplesmente como objeto do sentido interno, dá o conceito de *imaterialidade*; como substância simples, gera o de *incorruptibilidade*; sua identidade, como substância intelectual, dá a *personalidade*; sua relação com os objetos no espaço dá a *comunhão* com os corpos; a relação com essa substância nos representa, portanto, a substância pensante como o princípio de vida na matéria, ou seja, como alma (*anima*), e como princípio de

---

<sup>407</sup> I. KANT, *Crítica da razão pura*, Martin Claret, São Paulo 2009, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 1 (Analítica transcendental), Livro 1, Capítulo 2, § 16, p. 85-86. Os destaques são do original.

<sup>408</sup> B. MONDIN, *Curso de filosofia...*, II, p. 182.

<sup>409</sup> I. KANT, *Crítica da razão pura*, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 2 (Dialética transcendental), Livro 2, Capítulo 1, p. 235. Os destaques são do original.



## II – A relação alma-corpo

*animalidade*: a alma, encerrada dentro dos limites da espiritualidade, dá a *imortalidade*<sup>410</sup>.

É possível, porém, demonstrar que a substância chamada alma existe, com todas essas propriedades? Não. A tentativa de demonstração incorre em *paralogismo*, ou seja, na mudança da suposição do termo médio. Vejamos:

O procedimento da psicologia racional é dominado por um paralogismo que é representado pelo seguinte silogismo:

*O que só pode ser percebido como sujeito também só existe como sujeito e, por conseguinte, é substância.*

*Ora, um ser pensante, considerado simplesmente como tal, só pode ser percebido como sujeito.*

*Logo, ele só existe como tal, ou seja, como substância.*

Na premissa maior, falamos de um ser que, em geral, pode ser percebido sob todos os pontos de vista e, por conseguinte, da maneira como pode ser dado na intuição. Mas, na premissa menor, falamos do mesmo ser apenas na medida em que ele mesmo se considera como sujeito apenas em relação ao pensamento e à unidade da consciência, mas não, ao mesmo tempo, em relação à intuição, pela qual é dado o pensamento como objeto<sup>411</sup>.

Ou seja, na premissa maior o ser pensante tem significado numérico, transcendente (coisa em si); na premissa menor, ele tem significado fenomênico, transcendental (unidade sintética da apercepção). O silogismo passa a ter quatro termos (*quaternio terminorum*) em vez de três, uma vez que o termo médio se desdobra em dois. Portanto, é errôneo, falaz:

Com tudo isso, podemos ver que a psicologia racional tem como origem um simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é considerada aqui como uma intuição do sujeito enquanto objeto, e a categoria da substância é aplicada a ela. Mas

---

<sup>410</sup> I. KANT, *Crítica da razão pura*, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 2 (Dialética transcendental), Livro 2, Capítulo 1, p. 237. Os destaques são do original.

<sup>411</sup> *Ibid.*, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 2 (Dialética transcendental), Livro 2, Capítulo 1, p. 241. O destaque é do original.

a unidade da consciência é apenas a unidade do *pensamento*, e nenhum objeto é dado simplesmente por meio dela; por conseguinte, a categoria da substância, que supõe sempre uma *intuição* dada, não se aplica a essa unidade, e esse sujeito não pode ser conhecido. Portanto, o sujeito das categorias, pelo fato de pensá-las, não pode receber um conceito de si mesmo como objeto das categorias, pois, para pensá-las, deve tomar por base a consciência pura de si mesmo, que, no entanto, precisou ser explicada<sup>412</sup>.

Em resumo, “Kant reprova aos cartesianos e leibnizianos a continuidade entre a psicologia e a metafísica: não se pode dar sobre a base daquela experiência subjetiva a passagem à admissão de uma alma substância, incorruptível, pessoal, espiritual, imortal”<sup>413</sup>. Ou seja, “somos conscientes de nós mesmos como seres pensantes (o “eu penso” só me dá a consciência do pensamento), mas *não* conhecemos o substrato numênico do nosso eu”<sup>414</sup>.

Quanto à comunhão entre a alma e o corpo, escreve Kant,

é possível, segundo nossa doutrina, dar a essa questão uma resposta satisfatória. A dificuldade que esse problema levantou consiste na pretensa falta de conformidade do objeto do sentido interno (da alma) com os objetos dos sentidos externos, pois o primeiro implica somente o tempo, e os outros, além do tempo, o espaço como condição formal de sua intuição. Mas se pensarmos que essas duas espécies de objeto não diferem aqui intrinsecamente, que se distinguem apenas na medida em que um *aparece* externamente ao outro, e que, por conseguinte, aquilo que serve de base ao fenômeno da matéria como coisa em si poderia talvez não ser de natureza heterogênea, essa dificuldade desaparece e permanece apenas a de saber como uma comunhão das substâncias é possível; ora, a solução dessa segunda questão está totalmente fora do campo da psicologia, e, como o leitor julgará facilmente, segundo o que já foi dito na analítica a respeito das formas constitutivas e das faculdades, fora do campo de todo conhecimento humano<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> I. KANT, *Crítica da razão pura*, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 2 (Dialética transcendental), Livro 2, Capítulo 1, p. 247. Os destaques são do original.

<sup>413</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 207-208.

<sup>414</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale...*, II. p. 674.

<sup>415</sup> I. KANT, *Crítica da razão pura*, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 2 (Dialética transcendental), Livro 2, Capítulo 1, p. 250. O destaque é do original.

## II – A relação alma-corpo

Ou seja, como toda substância é incognoscível em si mesma, não é possível saber se alma e corpo – se é que são substâncias distintas – comunicam-se reciprocamente.

Curiosamente, Kant acha a simplicidade da alma compatível com seu “definhamento” ou redução gradual ao nada. Eis como ele refuta o argumento de Mendelssohn em favor da permanência da alma:

Entretanto, Mendelssohn deixou de observar que, mesmo que admitíssemos a natureza simples da alma, ou seja, que ela não tem partes compostas externas que se relacionam entre si e, portanto, nenhuma quantidade extensiva, ainda assim não poderíamos negar-lhe, como para qualquer outra existência, uma quantidade intensiva, isto é, um grau de realidade em relação a todas as suas faculdades e até mesmo, em geral, em relação a tudo que constitui sua existência, e que esse grau de realidade pode diminuir por infinitos graus menores. Dessa forma, a pretensa substância (a coisa cuja permanência ainda não foi comprovada) pode-se reduzir a nada, se não por decomposição, pelo menos por perda gradual de suas forças (*remissio*) ou por definhamento, se me é permitido servir-me dessa expressão. De fato, a própria consciência sempre tem um grau que permite a diminuição, o que se dá também com a faculdade de ter consciência de si e todas as outras faculdades<sup>416</sup>.

Nessa passagem, parece que Kant confunde a substância alma com seus acidentes necessários – a inteligência e a vontade – ou mesmo com o efetivo exercício dessas faculdades. De fato, os graus que admite a consciência não podem ser confundidos como uma existência “maior ou menor” da alma que lhe serve de substrato.

Essa confusão faz com que Kant admita – como não contraditória – a tese traducianista da origem da alma da criança por divisão das almas de seus pais:

Talvez as substâncias simples, que nos dão o fenômeno de uma matéria (sem dúvida, não graças a uma influência mecânica ou química recíproca, mas por uma influência que nos é desconhecida, cujo grau constituiria apenas o fenômeno), produzam as almas das crianças por uma semelhante divisão *dinâmica* das almas de seus pais, consideradas como

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 2 (Dialética transcendental), Livro 2, Capítulo 1, p. 243. O destaque é do original.

*grandezas intensivas*, que reparariam sua perda ao unir-se a uma nova matéria da mesma espécie<sup>417</sup>.

Incognoscível em si mesma, a alma humana é reabilitada na *Crítica da razão prática*. A moral kantiana do *imperativo categórico* supõe três *postulados*: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. A alma, portanto, existe como substância, é dotada de livre arbítrio e imortalidade. Tudo isso, porém, não são verdades *demonstradas* pela razão pura, mas apenas *postuladas* pela razão prática.

## 22. Hegel

O sistema de Kant falava da coisa em si (incognoscível) como causa dos fenômenos. Ora, mas a causalidade ele a incluíra entre as categorias *a priori* do conhecimento. Como se poderia concluir a existência da coisa em si a partir de uma noção puramente subjetiva como a de causalidade, aplicável apenas aos fenômenos?

Criticando a aplicação indébita por Kant do princípio de causalidade, três pensadores alemães – Fichte, Schelling e Hegel – chegam ao *idealismo absoluto*. A coisa em si é simplesmente omitida. O eu passa de unificador a *criador* de toda a realidade: não só da forma, mas também do conteúdo da experiência. “Em poucas palavras, o *eu penso* é ao mesmo tempo o mundo de Deus, o fenômeno e o número, o sujeito e o objeto”<sup>418</sup>.

GEORG WILHELM HEGEL (1770-1831) é o maior expoente do idealismo alemão. É o último dos filósofos a construir um grande *sistema*. Segundo ele, há *identidade entre o real e o ideal*, entre a coisa e o pensamento, entre a metafísica e a lógica. Em sua lógica a contradição é inerente, ou seja, *não existe nada que seja idêntico a si mesmo*, mas tudo está sujeito à dialética da afirmação e da negação. O princípio ontológico supremo é o *absoluto* (o pensamento, a ideia, a razão, o

---

<sup>417</sup> I. KANT, *Crítica da razão pura*, I (Doutrina transcendental dos elementos), Parte 2 (Lógica transcendental), Divisão 2 (Dialética transcendental), Livro 2, Capítulo 1, Nota do autor 4, p. 245. Os destaques são do original.

<sup>418</sup> B. MONDIN, *Curso de filosofia. Os filósofos do Ocidente*, III, Paulinas, São Paulo 1983. p. 20.

## II – A relação alma-corpo

espírito) cujo *ser* coincide com o seu *devir*. Ele progride pondo a si mesmo (*tese*), negando o que pôs (*antítese*) e unindo o que foi posto ao que foi negado (*síntese*). Esses três momentos dão origem às três partes principais do sistema hegeliano: a lógica (que estuda a ideia *in se*), a filosofia da natureza (que estuda a ideia *extra se*) e a filosofia do espírito (que estuda a ideia *in se e per se*). Esta última se desdobra em três: o espírito subjetivo (*tese*), o espírito objetivo (*antítese*) e o espírito absoluto (*síntese*).

A alma é o espírito subjetivo, seja em si mesmo (objeto da antropologia), seja em relação a outro (objeto da fenomenologia), seja em si e por si (objeto da psicologia).

Em breves palavras: a alma é o espírito que se considera no seu estádio inferior de consciência. Dizê-la substância, simples, imaterial, imortal é usar termos fora de lugar tratando-se de um estádio a mais como ponto de partida, e não comporta por isso nenhuma determinação exclusiva pela qual se devam conceber como duas ‘coisas’, de um lado a matéria e do outro a alma e o espírito. No processo dialético deve desaparecer também aquela distinção da qual havia surgido, observa Hegel, aquele problema incompreensível e que constituiu o tropeço de Descartes, Malebranche, Espinoza e Leibniz, que é a ‘comunhão da alma e do corpo’<sup>419</sup>.

### 23. A psicologia sem alma

Com a fundação da psicologia dita científica por WILHELM WUNDT (1832-1920) e a instalação de seu laboratório em Leipzig em 1878, a palavra *alma* é sistematicamente abandonada. Os psicólogos substituem-na por *mente* ou então por *consciência*.

EDWARD BRADFORD TITCHENER (1867-1927), discípulo de Wundt, define a mente como a soma total de experiência humana:

Portanto, os físicos estão abandonando a hipótese de uma matéria substancial imutável, e os psicólogos estão repudiando a hipótese de uma mente substancial imutável. Os objetos estáveis e as coisas substanciais pertencem não ao mundo da ciência, física ou psicológica, mas tão somente ao mundo do senso comum.

---

<sup>419</sup> C. FABRO, *L'anima*, p. 208.

Definimos a mente como a soma total de experiência humana, considerada como dependente da pessoa que tem experiência. Dissemos, além disso, que a frase ‘a pessoa que tem experiência’ significa o corpo vivo, o indivíduo organizado; e sugerimos que, para fins psicológicos, o corpo vivo pode ser reduzido ao sistema nervoso e suas ligações. Assim, a mente se torna a soma total de experiência humana, considerada como dependente de um sistema nervoso. E como a experiência humana é sempre um processo, ocorrência, e como o aspecto dependente da experiência humana é seu aspecto mental, pode-se dizer, mais resumidamente, que a mente é a soma total de processos mentais. Todas estas palavras são significativas: ‘Soma total’ supõe que nos interessamos pelo mundo global da experiência, não por parte limitada dela; ‘mental’ supõe que nos interessamos pela experiência sob o seu aspecto dependente, condicionado por um sistema nervoso; e ‘processos’ supõe que nosso objeto de estudo é uma corrente, um fluxo perpétuo, e não uma coleção de objetos imutáveis<sup>420</sup>.

Eis como Titchener distingue a mente da consciência:

Falaremos de mente quando aludirmos à soma total de processos mentais que ocorrem no tempo da vida de um indivíduo, e falaremos de consciência quando nos referirmos à soma total de processos mentais que ocorrem *agora*, em qualquer tempo ‘atual’ dado. Portanto, a consciência será uma seção, uma divisão, da corrente mental<sup>421</sup>.

Ideias semelhantes encontramos em WILLIAM JAMES (1842-1910) em seu livro *Princípios de psicologia*:

A consciência, portanto, não aparece em si mesma talhada em pedaços. Palavras como ‘cadeia’ ou ‘sucessão’ não a descrevem adequadamente como ela se apresenta na primeira instância. A consciência não é algo juntado; ela flui. Um ‘rio’ ou um ‘fluxo’ são as metáforas pelas quais ela é mais naturalmente descrita. *Ao falar dela, daqui por diante, chamemo-la fluxo do pensamento, da consciência ou da vida subjetiva*<sup>422</sup>.

---

<sup>420</sup> E.B. TITCHENER, *A textbook of psychology*, Macmillan, London 1937, cit. in D. SCHULTZ, *História da psicologia moderna*, Cultrix, São Paulo 1995<sup>10</sup>, p. 107-108.

<sup>421</sup> *Ibid.*, cit. in D. SCHULTZ, *História da psicologia...*, p. 109. O destaque é do original.

<sup>422</sup> W. JAMES, “Princípios de psicologia. Capítulo IX. O fluxo do pensamento”, in W. JAMES – J. DEWEY – T. VEBLEN, *Os pensadores XL*, Abril Cultural, Victor Civita 1974, p. 60. O destaque é do original.

## II – A relação alma-corpo

Em seus *Ensaio em empirismo radical* ele chega a considerar a consciência uma não entidade:

‘Pensamentos’ e ‘coisas’ são nomes de duas espécies de objetos que o senso comum sempre julgará serem opostos e sempre na prática oporá um ao outro. A filosofia, refletindo acerca dessa oposição, divergiu, no passado, em suas explicações dessa oposição e pode-se esperar que ainda divirja no futuro. Em primeiro lugar, ‘espírito e matéria’, ‘alma e corpo’ representavam um par de substâncias equipolentes quase iguais em importância e interesse. Mas um dia Kant indeterminou a alma e incluiu o ego transcendental e, desde então, a relação bipolar esteve muito além de seu equilíbrio. Em nossos dias, o ego transcendental parece, entre os racionalistas, representar tudo; entre os empiristas, quase nada.

[...]

Acredito que a ‘consciência’, uma vez que se tenha evaporado nesse estado de pura diafanidade, está a ponto de desaparecer completamente. Ela é o nome de uma não entidade, e não tem direito a um lugar entre os primeiros princípios. Aqueles que ainda aderem a ela estão aderindo a um mero eco, o fraco rumor deixado pela ‘alma’ desaparecida no ar da filosofia<sup>423</sup>.

JOHN B. WATSON, fundador do behaviorismo, inicialmente falou da consciência como algo alheio à psicologia, pertencente ao campo da metafísica:

Os planos a que sou mais favorável para a Psicologia levam praticamente a que se ignore a consciência, no sentido em que o termo é hoje usado pelos psicólogos. Neguei virtualmente que esse domínio da psíquica esteja aberto à investigação experimental. Não desejo ir mais longe na discussão do problema, de momento, porque nos levaria inevitavelmente a ingressar na Metafísica<sup>424</sup>.

Segundo Madre Maria Cristina, “a partir de 1919, o behaviorismo metodológico cedeu campo ao behaviorismo lógico que combate violentamente a consciência, mito metafísico”<sup>425</sup>:

---

<sup>423</sup> ID., “Ensaio em empirismo radical” in W. JAMES – J. DEWEY – T. VELEN, *Os pensadores XL*, Abril Cultural, Victor Civita 1974, p. 101.

<sup>424</sup> J.B. WATSON, “Psychology as the behaviorist views it”, *Psychological Review* 1913, cit. in D. SCHULTZ, *História da psicologia...*, p. 228.

<sup>425</sup> M. CRISTINA MARIA, *Psicologia científica geral. Um estudo analítico do adulto normal*, Agir, Rio de Janeiro 1977, p. 48.

A crença nela remonta aos antigos tempos da superstição e da magia. A alma é uma noção supersticiosa: ninguém jamais a viu no fundo de uma proveta. A consciência nunca foi atingida pela vista, tato, gosto... A psicologia científica não pode se deter em impalpáveis como sensação, vontade, sentimentos... Assim como a astronomia desacredita os horóscopos, a psicologia desconsidera a consciência<sup>426</sup>.

ROBERT SESSIONS WOODWORTH (1862-1962) admite como objeto da psicologia as atividades do indivíduo: “a Psicologia pode mesmo ser definida como *ciência das atividades do indivíduo*”<sup>427</sup>. Ao contrário do behaviorismo, que se preocupa só com o estímulo e a resposta, a “psicologia dinâmica” de Woodworth se interessa também pelo indivíduo com seus dados introspectivos. A consciência, portanto, também deve ser estudada pela psicologia. No entanto, nosso autor faz questão de excluir qualquer referência metafísica:

Tendo por objeto o estudo de atividades, a Psicologia deveria empregar como termos adequados verbos e advérbios e, como sujeito de todos os verbos, um substantivo – *indivíduo* ou *organismo*.

[...]

Mas a Psicologia, como outras ciências, acha conveniente transformar seus verbos em substantivos. Que acontece? Esquecemos que nossos substantivos são meros substitutos para os verbos e saímos à caça de *coisas* que os substantivos designam – substâncias, forças, faculdades. Essas coisas, porém, não existem; existe o indivíduo que empreende diversas atividades.

Inteligência, consciência e consciente são termos da mesma categoria que habilidade e velocidade. São termos que correspondem a advérbios; e o que é fato é que o indivíduo age inteligentemente, consciente ou inconscientemente, habilmente, rapidamente<sup>428</sup>.

Note-se o emprego de *indivíduo*, *organismo* e a exclusão de qualquer referência não só a *alma*, mas até mesmo a *pessoa*.

---

<sup>426</sup> J.B. WATSON, *Behaviorism*, Kegan, Trench, Truber, London 1930, p. 2, cit in M. CRISTINA MARIA, *Psicologia científica geral*, p. 48.

<sup>427</sup> R.S. WOODWORTH – D.G. MARQUIS, *Psicologia*, Companhia Editora Nacional, São Paulo 1964<sup>4</sup>, p. 3. O destaque é do original.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 20. Os destaques são do original.



## 24. Conclusão

Ao conhecimento da alma “só se chega com um grande estudo”<sup>429</sup>. Requer-se “uma busca ativa e penetrante. Em consequência, muitos ignoram a natureza da alma, e muitos também se deixam enganar sobre a sua natureza”<sup>430</sup>. Essas palavras de Santo Tomás de Aquino são apropriadas para concluir este capítulo.

Depois de todo o nosso percurso histórico, somos capazes de ver quão variadas foram as sentenças sobre a alma humana. Material ou imaterial, criada por Deus ou transmitida por geração, mortal ou imortal, princípio espiritual distinto do corpo ou um mero vocábulo grego que designa a interioridade do homem?

As sentenças, de fato, são diversas e contraditórias entre si. Mas mesmo os que chegam ao ponto de negar que a alma exista, são obrigados a usar um conceito de alma. Que é a alma?

Para Aristóteles, “a alma é a causa primária em virtude da qual nós vivemos, percebemos e pensamos”<sup>431</sup>. Esse conceito é abrangente: coloca a vida, a percepção (ou sensação) e o pensamento (ou entendimento) sob um único princípio. Como o pensamento e a percepção também se incluem na noção de vida, a definição aristotélica poderia resumir-se em “a alma é o princípio vital”.

Ao longo da história, verificamos como muitas vezes os pensadores se valeram de um termo distinto, como *mente* ou *intelecto*, para designar a faculdade vital intelectual, distinguindo-a das outras potências vitais.

No entanto, foi somente com Descartes que a reflexão sobre a alma ficou dissociada da reflexão sobre a vida do corpo. Toda a tradição filosófica precedente, sem negligenciar o papel da alma como sede da razão, também via nela o princípio de vida corporal.

Pudemos ver como o conceito cartesiano de alma – espírito pensante sem ação vivificadora sobre o corpo – conduziu a uma ruptura antropológica que não foi satisfatoriamente sanada por nenhum dos filósofos modernos (Malebranche, Espinoza, Leibniz...). A partir de

---

<sup>429</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*, I, d. 3, q. 4, a. 5, corpo.

<sup>430</sup> ID., *Suma teológica*, I, q. 87, a. 1, corpo.

<sup>431</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2, 414 a 12-13. Ou então: “é o princípio pelo qual primeiramente vivemos, sentimos e entendemos”.

Descartes, surge o espinhoso problema da relação alma-corpo, de que nos ocuparemos no próximo capítulo.

A solução cabal só virá, porém, com um retorno ao conceito de alma como *princípio de vida*. Eis as vantagens do uso dessa definição:

1) É breve, conforme recomenda a lógica clássica (*definitio sit brevis*).

2) É mais abrangente que a definição “princípio de pensamento” e a contém em si.

3) Usa o sentido análogo de *vida*, que se aplica tanto à vida puramente orgânica quanto à vida intelectual.

4) “Reafirma a comunidade dos seres humanos com os outros animais, sem negar a presença simultânea da descontinuidade”<sup>432</sup>.

Somente concebendo a alma como *princípio vital*, será possível, mais adiante, abordar satisfatoriamente o problema de quando ela se une ao corpo (o momento da *animação*).

---

<sup>432</sup> D. JONES, *The soul of...*, p. 90.

## II. A RELAÇÃO ALMA-CORPO

A relação entre alma e corpo depende do conceito que se tem de ambos. Se a alma é tão somente princípio de pensamento e se o corpo se reduz a uma máquina, como afirma Descartes, essa relação só pode ser acidental e extrínseca, por mais que o pai da filosofia moderna fale de união substancial entre os dois elementos.

Se a alma é princípio de vida e o corpo é um sistema coordenado de órgãos dotado de movimento imanente, a união entre ambos *pode* ser substancial. Mas só será verdadeiramente substancial se alma e corpo forem consideradas duas substâncias *incompletas*, a primeira dando a vida à segunda, e ambas formando um *todo substancial*: o homem<sup>433</sup>.

Para investigarmos a relação alma-corpo, investiguemos primeiro o conceito de *organismo*, que se contrapõe ao conceito cartesiano de homem-máquina.

### 1. O conceito de organismo

Pietro Ramellini, na tentativa de examinar as diferenças entre um organismo vivente e uma máquina, escolhe como exemplo do primeiro uma bactéria e do segundo um relógio de pêndulo.

a) O relógio é constituído de um número definido de peças, dispostas e conexas de um modo preciso; pode ser decomposto com facilidade. Um vivente tem maior flexibilidade e plasticidade internas. Sua dissecação oferece problemas em reconhecer as discontinuidades presentes (ele se descarna, se depena, se esquartera, mas não se desmonta como um relógio).

---

<sup>433</sup> Cf. R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007<sup>3</sup>, p. 255.

b) As peças do relógio são imersas em um meio (o ar) neutro e indiferente ao seu dinamismo. Os componentes mais significativos de um vivente, como seus polímeros carbônicos, são imerso em um meio (o citoplasma) consubstancial e cofuncional a eles.

c) O dinamismo de um relógio é determinado pela sua estrutura, entendida como composição e disposição de peças. No vivente, estruturas e processos são dificilmente reduzíveis umas aos outros.

d) Um relógio é posto em movimento em um instante bem preciso e continua movendo até descarregar-se e parar. Mas ele pode ser recarregado e voltar a mover-se um número indefinido de vezes. A vida de um vivente, porém, embora tenha tido um começo para *aquela* vivente, é também a continuação da vida de outros viventes. A vida sobre a Terra não conheceu interrupções nos últimos bilhões de anos. Se um ser vivo “descarrega-se e para” não pode mais ser recolocado em movimento: morre.

e) Um relógio é montado graças a um projeto do homem, para a execução de certas operações, e tal projeto não é incorporado na máquina. Em um vivente, o projeto é parte dele, enquanto a informação genética é incorporada em certas estruturas materiais.

f) Um relógio é montado pela justaposição de peças, segundo as indicações do projeto. O vivente, ao contrário, cresce e se desenvolve, e seus componentes são construídos internamente, graças à energia acumulada no interior e sob a guia de informações internas.

g) O homem constrói relógios para suas próprias finalidades, enquanto o vivente é dotado de *finalidade imanente*<sup>434</sup>.

Este último conceito é fundamental: o ser vivo é capaz de uma *ação imanente*. Ela se opõe à ação transitiva, que termina em um objeto distinto do sujeito agente. “A ação imanente no vivente é uma ação que enriquece, que aperfeiçoa o próprio sujeito agente: temos assim uma *ação imanente auto-aperfeiçoante*”<sup>435</sup>.

Vejam os como Angelo Serra e Roberto Colombo definem o *organismo*:

O organismo é o modo de existência que é peculiar aos seres vivos singulares. De um ponto de vista estritamente biológico, cada ser humano

---

<sup>434</sup> Cf. P. RAMELLINI, *Il corpo vivo. La vita tra biologia e filosofia*, Cantagalli, Siena 2006, p. 156-158.

<sup>435</sup> R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, p. 32.

## II – A relação alma-corpo

é um organismo distinto, isto é, um *organismo humano*. Os organismos mantêm sua identidade organísmica através da identidade de uma forma (identidade formal), e *não* de matéria (identidade material). A identidade organísmica não repousa sobre a identidade material, mas na identidade através do tempo de um ser autoconstituente que realiza continuamente sua forma viva. Essa forma viva é que se mantém a mesma, graças à contínua reposição de materiais (metabolismo) para manter (homeostase) seu desequilíbrio controlado entre o *meio* interno e o externo (termodinamicamente um organismo é um sistema aberto sob desequilíbrio controlado). Mas a identidade diacrônica de forma do organismo (autoidentidade através do tempo) não significa que sua morfologia e funções organísmicas permaneçam idênticas do início até o fim de sua vida. Um conceito estático de identidade seria inadequado para um sistema tão altamente dinâmico como um organismo vivo. A identidade concreta de um organismo não pode derivar de uma forma abstrata de definitividade (um ‘objeto eterno’, como as formas geométricas) buscada historicamente e concretizada, depois obstinadamente conservada por milhões de anos, como um cristal de diamante. Ao contrário, durante a sua vida o organismo permanece continuamente um agente atuante, e sua identidade é o resultado de um esforço protraído, da autocriação e manutenção de uma integridade particular através de um desempenho contínuo; a identidade biológica é um atributo dinâmico do fato de ser *esse* organismo e não outro<sup>436</sup>.

Todo organismo é vivo, mas nem tudo o que é vivo é um organismo. Uma célula somática humana é viva, mas é inserida em um corpo maior que lhe permite viver e ao qual oferece sua contribuição. Já uma bactéria livre no ambiente, embora seja igualmente uma célula, é também um organismo. A autonomia ou independência caracteriza e distingue o organismo: “um organismo ou é independente ou não é um organismo”<sup>437</sup>.

É o inteiro organismo pluricelular que é vivo no sentido usual do termo e, ainda que se trate de uma florescente federação de células singulares

---

<sup>436</sup> A. SERRA – R. COLOMBO, “Identity and status of the human embryo: the contribution of biology”, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *The identity and status of the human embryo Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February 14-16, 1997)*, LEV, Vaticano 1999<sup>2</sup>, p. 134. Os destaques são do original.

<sup>437</sup> P. RAMELLINI, *Il corpo vivo*, p. 85.

especializadas, cada uma delas depende da presença e do funcionamento integrado das outras, em suma, da integridade do organismo pluricelular. À diferença de um organismo unicelular, a célula de um organismo pluricelular não é de per si uma forma de vida independente. Essas considerações sugerem que seria oportuno definir um organismo vivente como unidade independente de estruturas e funções integradas<sup>438</sup>.

Hans Jonas descreve de maneira quase poética o paradoxo do organismo, cuja identidade coexiste com o fluxo contínuo de matéria:

Refiro-me ao metabolismo, à sua troca de matéria com o ambiente. Neste estranho processo de ser, para o observador que o decompõe, as partículas de matéria de que um organismo consiste em um dado momento do tempo são conteúdos apenas temporários e passageiros, cuja identidade material não coincide com a identidade do todo por onde elas passam – ao passo que este todo mantém sua identidade própria, a forma viva, justamente pela passagem de matéria estranha por seu sistema espacial. Ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste com um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria<sup>439</sup>.

Em relação à matéria inorgânica, o organismo *necessita* de assimilá-la. Mas é *livre* para escolher esta ou aquela partícula da mesma espécie de matéria. “Numa palavra: a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de *liberdade necessitada*”<sup>440</sup>.

Para Hans Jonas, a independência da forma em relação à matéria constitui ao mesmo tempo liberdade e necessidade:

A forma viva, existindo no tempo, é em cada momento materialmente concreta – mas não pode permanecer nesta concretude única consigo mesma, isto é, na coincidência com a determinada soma de matéria do momento. Não o pode porque sua ‘liberdade’ é sua ‘necessidade’, o ‘poder’ se transforma em ‘dever’ quando o que importa é ser, e em toda vida é deste ‘ser’ que se trata. O metabolismo, portanto, a capacidade

---

<sup>438</sup> W.S. BECK, “Cellula”, in R. ROMANO (ed.), *Enciclopedia*, vol. 2, Einaudi, Torino 1977, p. 863, cit. in P. RAMELLINI, *Il corpo vivo*, p. 85-86.

<sup>439</sup> H. JONAS, *O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*, Vozes, Petrópolis 2004, p. 98.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 101.

## II – A relação alma-corpo

que distingue o organismo, sua soberana primazia no mundo da matéria, é ao mesmo tempo sua forçosa obrigação. Podendo o que pode, ele não pode entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode. Possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir<sup>441</sup>.

A permanência do organismo no tempo é o problema básico da biologia. “Se quiséssemos instituir uma analogia, poderíamos comparar um vivente não com uma máquina, mas à chama, cuja forma se conserva mesmo na incessante e turbinosa troca de partículas e materiais envolvidos”<sup>442</sup>. Aquilo que se conserva no meio de tanta mudança – dirá Aristóteles e com ele toda a Escolástica – é a *forma substancial* do corpo, que recebe o nome de *alma*. A tentativa de reduzir a vida a fenômenos físico-químicos esbarra em dificuldades:

Afirmar que os seres vivos são constituídos pelos mesmos elementos que compõem os corpos inertes e que são sede dos fenômenos químicos e físicos que encontramos nestes últimos é, no fundo, algo de uma imensa banalidade e sem grande significado. Como imaginar que os seres vivos possuem uma outra composição uma vez que existe uma só e única matéria multiforme? (...) Uma das diferenças radicais que opõem o fenômeno físico ao fenômeno biológico funda-se sobre a coerção absoluta para o primeiro de obedecer às leis da matéria. (...) Mas o ser vivo não sofre a lei física sem reagir. Ele pode em diversa medida esquivar-se dela<sup>443</sup>.

O físico austríaco Erwin Schrödinger (1887-1961) mostra-se perplexo diante do comportamento do organismo em relação à matéria inerte. Um sistema não vivo atinge rapidamente o estado de equilíbrio termodinâmico ou estado de “entropia máxima”. Um organismo, ao contrário, esquia-se do decaimento para o equilíbrio:

É por evitar o rápido decaimento no estado inerte de ‘equilíbrio’ que um organismo parece tão enigmático. Assim é que, desde os mais remotos tempos do pensamento humano, afirma-se que uma força especi-

---

<sup>441</sup> H. JONAS, *O princípio vida*, p. 107.

<sup>442</sup> P. RAMELLINI, *Il corpo vivo*, p. 126-127.

<sup>443</sup> P. GRASSÉ, *L'évolution du vivant*, Albin Michel, Paris 1973, p. 13, cit. in R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, p. 33.

al não física ou sobrenatural (*vis viva*, enteléquia) opera no organismo, e, em alguns casos, ainda se afirma isso<sup>444</sup>.

Sem querer admitir qualquer linguagem ou explicação metafísica, Schrödinger descreve sua perplexidade:

Como um organismo vivo evita o decaimento? A resposta óbvia é: comendo, bebendo, respirando e (no caso das plantas) assimilando. O termo técnico é *metabolismo*. A palavra grega (*metabállein*) quer dizer troca ou câmbio. Câmbio de quê? Originariamente, a ideia básica era, sem dúvida, troca de material. [...] É absurdo que a troca de material seja o essencial. Qualquer átomo de nitrogênio, oxigênio, enxofre etc. é tão bom quanto qualquer outro de seu tipo. O que se ganharia em trocá-los? Por algum tempo, no passado, nossa curiosidade foi silenciada por nos dizerem que nos alimentávamos de energia. [...] Desnecessário dizer que, tomado ao pé da letra, isso é um absurdo. Para um organismo adulto, o conteúdo de energia é tão estacionário quanto o conteúdo material. Já que, por certo, uma caloria é tão boa quanto qualquer outra, não se consegue ver qual o interesse de uma troca pura e simples.

O que é então esse algo tão precioso contido em nosso alimento, e que nos livra da morte? A isso responde-se facilmente. Todo processo, evento, ocorrência – chame-se-lhe [sic] como quiser – numa palavra, tudo o que ocorre na Natureza significa um aumento da entropia da parte do mundo onde acontece. Assim, um organismo vivo aumenta continuamente sua entropia – ou, como se poderia dizer, produz entropia positiva – e, assim, tende a se aproximar do perigoso estado de entropia máxima, que é a morte. Só posso me manter distante disso, isto é, vivo, através de um processo contínuo de extrair entropia negativa do ambiente, o que é algo muito positivo, como já veremos. Um organismo se alimenta, na verdade, de entropia negativa. Ou, exprimindo o mesmo de modo menos paradoxal, o essencial no metabolismo é que o organismo tenha sucesso em se livrar de toda a entropia que ele não pode deixar de produzir por estar vivo<sup>445</sup>.

Mas o que é entropia? É um índice que exprime o grau de degradação da energia ou da desordenação da matéria.

---

<sup>444</sup> E. SCHRÖDINGER, *O que é vida? O aspecto vivo da célula viva* seguido de *Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos*, Fundação Editora da UNESP, São Paulo 1997, p. 82. O destaque é do original.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 82-83. Os destaques são do original.



## II – A relação alma-corpo

Como poderíamos expressar em termos da teoria estatística a maravilhosa faculdade do organismo vivo, pela qual ele atrasa o decaimento no equilíbrio termodinâmico (morte)? Dissemos antes: ‘Ele se alimenta de entropia negativa’, como se atraísse um fluxo de entropia negativa para si mesmo, a fim de compensar o aumento de entropia que produz por viver e, assim, manter-se em um nível de entropia estacionário e baixo.

Se  $D$  é uma medida de desordem, sua recíproca,  $1/D$ , pode ser considerada uma medida direta da ordem. Já que o logaritmo de  $1/D$  é apenas o negativo do logaritmo de  $D$ , podemos escrever a equação de Boltzmann como:

$$-(\text{entropia}) = k \log (1/D)$$

Daqui, a esquisita expressão ‘entropia negativa’ pode ser substituída por uma melhor: entropia, tomada com o sinal negativo, é ela mesma uma medida de ordem. Assim, a forma pela qual um organismo se mantém estacionário em um nível razoavelmente alto de ordem (= nível razoavelmente baixo de entropia) realmente consiste em absorver ordem de seu meio ambiente<sup>446</sup>.

“Não deixa de ser divertida a conclusão do grande físico: o ser vivo alimenta-se de ordem”<sup>447</sup>. Pelo simples fato de existir, o organismo desafia a Segunda Lei da Termodinâmica, segundo a qual *a quantidade de entropia de qualquer sistema isolado termodinamicamente tende a incrementar-se com o tempo, até alcançar um valor máximo*. Eis a conclusão do físico:

O que quero deixar claro neste último capítulo é, em resumo, que a partir de tudo o que aprendemos sobre a estrutura da matéria viva, devemos estar preparados para descobrir que ela funciona de uma forma que não pode ser reduzida às leis comuns da física<sup>448</sup>.

### 2. O dualismo platônico

Como já vimos, para Platão o homem é essencialmente alma. Esta se une ao corpo como a um instrumento:

---

<sup>446</sup> E. SCHRÖDINGER, *O que é vida?*, p. 84-85.

<sup>447</sup> G. CORÇÃO, *As discontinuidades da criação*, Permanência, Rio de Janeiro 1992, p. 36.

<sup>448</sup> E. SCHRÖDINGER, *O que é vida?*, p. 87.

*Sócrates*: Então o que é o ser humano?

*Alcebiades*: Não sou capaz de dizer.

*Sócrates*: Podes sim. Podes dizer que ele é o usuário do corpo.

*Alcebiades*: Sim.

*Sócrates*: E o que mais usa o corpo exceto a alma?

*Alcebiades*: Nada mais.

[...]

*Sócrates*: Bem, será que a combinação dos dois<sup>449</sup> governa o corpo? Será isso o que o ser humano é?

*Alcebiades*: Talvez seja.

*Sócrates*: Não, isso seria de tudo o mais improvável, pois se um deles não participa do governo, é inconcebível que a combinação de ambos possa governar.

*Alcebiades*: Correto.

*Sócrates*: Bem, uma vez que nem o corpo nem a combinação do corpo e da alma é o ser humano, suponho que ficamos reduzidos ao seguinte: *ou o ser humano é nada ou, se é algo, nada mais é senão a alma*<sup>450</sup>.

A prova cabal da acidentalidade da união entre a alma e o corpo é a doutrina platônica da *metempsicose*<sup>451</sup>. A alma pode trocar de corpo como um piloto pode trocar de navio ou um homem pode trocar de vestimenta. Aliás, a felicidade da alma consiste em contemplar a Verdade depois de liberta do corpo, que é sua prisão e seu sepulcro.

No entanto, enquanto está unida ao corpo, este recebe da alma a vida. A alma, entendida como *aquilo que tem o movimento em si mesmo*<sup>452</sup>, move o corpo. A saída da alma causa a morte do corpo, privado de seu princípio vital.

### 3. O dualismo cartesiano

Embora Descartes negue expressamente que a alma esteja no corpo como o piloto no navio, embora afirme que ela constitui com seu corpo um todo único<sup>453</sup>, embora diga que a alma humana seja

---

<sup>449</sup> Ou seja, da alma e do corpo.

<sup>450</sup> PLATÃO, *Alcebiades*, 129e – 130c, p.84-86. O destaque é do original.

<sup>451</sup> Cf. ID., *Fedro*, 248-249.

<sup>452</sup> Cf. *Ibid.*, 245.

<sup>453</sup> Cf. DESCARTES, *Meditações*. Meditação sexta. Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do homem, n. 24, p.328-329.

## II – A relação alma-corpo

forma substancial do corpo<sup>454</sup>, embora não admita a metempsicose platônica, a união cartesiana alma-corpo é verdadeiramente *accidental*. E isso se demonstra pelos seguintes motivos:

- a) A alma *não anima* o corpo, não é seu princípio vital.
- b) O corpo é um autômato, cujo movimento não depende da alma.
- c) Não é a separação da alma que causa a morte do corpo. Ao contrário, quando o corpo para de funcionar é que a alma dele se separa.
- d) A alma é somente um princípio de pensamento (*res cogitans*), que interage com o corpo (*res extensa*) por meio da glândula pineal.
- e) Essa interação só se dá para os atos conscientes e livres.

Do acima exposto vê-se que alma e corpo são concebidos como *duas substâncias completas*. O corpo não depende da alma nem para o ser nem para o agir. Obedece a ela apenas quanto aos movimentos *voluntários*.

Essa união extrínseca criou um problema para a filosofia moderna: o problema da relação alma-corpo. Descartes tentou resolvê-lo através dos espíritos animais e da glândula pineal, Malebranche através da teoria ocasionalista, Espinoza através do paralelismo psicofísico, Leibniz através da doutrina da harmonia pré-estabelecida.

Atualmente, com a rejeição do termo *alma*, a questão passou a ser conhecida como *problema mente-corpo* (*mind-body problem*).

Gianfranco Basti aponta um problema da interação alma-corpo de Descartes em relação ao princípio da conservação da energia:

A ideia de que uma alma espiritual mudaria a direção de um fluxo de ‘espíritos’ na glândula pineal (epífise) do cérebro, de modo a provocar um movimento ‘voluntário’ do corpo humano, é contrário a um princípio fundamental em mecânica, diretamente derivado daquele da inércia, conhecido como ‘princípio da conservação do momento’. Logo, uma substância não extensiva como a *res cogitans* cartesiana não pode desviar minimamente o movimento de qualquer coisa dotada de uma massa, não importando quão pequena seja. Em todo caso, para além de qualquer criticismo específico ao mecanicismo cartesiano, toda teoria dualista-interacionista entre mentes espirituais e corpos materiais impli-

---

<sup>454</sup> Cf. A. MAURER, “Descartes and Aquinas...”, p. 503.

ca uma violação de alguma espécie de princípio de conservação da energia<sup>455</sup>.

Veremos adiante como se procurou contornar esse problema.

#### 4. *O monismo de Ryle*

Gilbert Ryle (1900-1976) publicou em 1949 o livro *O conceito de mente*<sup>456</sup> dedicado exclusivamente a destruir o “mito” cartesiano do “fantasma na máquina”. Segundo tal doutrina ou “dogma”, todo ser humano tem um corpo e uma mente<sup>457</sup> conectados entre si. Após a morte, a mente continua a existir e funcionar. O corpo está no espaço, submete-se às leis mecânicas e suas operações são acessíveis aos outros observadores. A mente, porém, não está no espaço, não se submete às leis mecânicas e suas operações só são acessíveis ao sujeito. Há assim dois mundos: o mundo físico exterior e o mundo mental interior, que interagem: “o que a mente quer, as pernas, os braços e a língua executam; o que afeta o ouvido e o olho tem algo a ver com o que a mente percebe”<sup>458</sup>.

Para Ryle, tudo isso é falso já *em princípio*. Decorre de um erro lógico, um *erro de categoria*:

Um dos motivos negativos centrais deste livro é mostrar que ‘mental’ não denota um estado, de modo que se possa sensatamente perguntar acerca de uma dada coisa ou evento se é mental ou físico, ‘na mente’ ou ‘no mundo exterior’. Falar da mente de uma pessoa não é falar de um repositório que pode armazenar objetos que algo chamado ‘o mundo físico’ é proibido de armazenar; é falar das capacidades, obrigações e inclinações para fazer e sofrer certas espécies de coisas, e fazer e sofrer estas coisas no mundo ordinário. De fato, não faz sentido falar como se houvesse dois ou onze mundos<sup>459</sup>.

---

<sup>455</sup> G. BASTI, “Mind-body relationship”, in G. TANZELLA-NITTI – P. LARREY – A. STRUMIA (ed.), *INTERS. Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, in <http://www.disf.org/en/Voci/14.asp> [21-12-2011].

<sup>456</sup> G. RYLE, *The concept of mind*, Hutchinson, London 1949.

<sup>457</sup> Ryle evita sistematicamente falar de *alma*.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 199.

## II – A relação alma-corpo

O autor tem um empenho especial em “desmistificar” o conceito de eu. O eu é apenas um pronome pessoal, como qualquer outro:

As pessoas, incluindo filósofos, tendem a levantar suas questões sobre o que constitui o eu [*self*] perguntando o que designam as palavras ‘eu’ e ‘tu’.

[...]

Certamente ‘eu’ e ‘tu’ não são nomes próprios regulares como Fido e Thames, mas tampouco são nomes próprios irregulares. Eles não são nomes próprios, nem nomes absolutamente, tanto quanto ‘hoje’ é um nome efêmero do dia corrente. Uma gratuita mistificação começa no momento em que se inicia a perscrutar pelos seres nomeados por nossos pronomes.

[...]

‘Eu’ não é um nome extra para um ser extra; indica, quando eu o digo ou escrevo, o mesmo indivíduo que pode também ser endereçado pelo nome próprio ‘Gilbert Ryle’<sup>460</sup>.

Ainda que existissem estados ou processos mentais – o que Ryle nega – eles seriam inacessíveis ao próprio sujeito. Enquanto se conhece, não é possível conhecer que se conhece, pois isso significaria prestar atenção a duas coisas ao mesmo tempo. A introspecção é impossível, devendo ser substituída pela retrospecção<sup>461</sup>.

Além disso, o “eu” é sistematicamente elusivo ou fugidio, como o é o momento presente: “agora”. “Ele escapa da captura alojando-se nos próprios músculos do perseguidor. Está perto demais para estar ao alcance do braço”<sup>462</sup>. “Mesmo se uma pessoa, por especiais intentos especulativos, está concentrando-se momentaneamente no Problema do Eu [*Self*], ela falhou e sabe que falhou em capturar as abas esvoaçantes daquilo que estava perseguindo. Sua caça foi o caçador”<sup>463</sup>.

Se, para Ryle, “minha mente” significa “minha capacidade e propensão em fazer certas espécies de coisas”<sup>464</sup>, ele não explica de onde vem essa capacidade e propensão. De fato, há “certas espécies de coisas”, como a intelecção e a volição, que transcendem a capacidade da

---

<sup>460</sup> G. RYLE, *The concept of mind*, p. 187-188.

<sup>461</sup> Cf. *Ibid.*, p. 163-167.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 168.

matéria e exigem um substrato imaterial. O autor, porém, durante toda a sua obra, move-se somente no campo da linguagem e da lógica formal, sem colocar diante de si qualquer problema metafísico.

Ao contrário do que pensa Ryle, os objetos da mente não são limitados pelo espaço e pelo tempo, mas são universais. Ela é capaz de abstrair dos dados sensoriais colhidos *em instantes sucessivos* a essência de seu próprio conhecer e a essência de si mesma. Esta é a doutrina da *reflexão completa* brilhantemente exposta por Santo Tomás de Aquino:

A verdade é conhecida pelo intelecto na medida em que o intelecto reflete sobre o seu próprio ato, não somente por conhecer seu próprio ato, mas também por conhecer a proporção entre o próprio ato e a realidade; proporção que não pode ser conhecida se não for conhecida a natureza do próprio ato, a qual não pode ser conhecida sem o conhecimento do princípio ativo, que é o próprio intelecto, cuja natureza é o conformar-se às coisas: daí que o intelecto conhece a verdade enquanto reflete sobre si mesmo.

[...]

As coisas mais perfeitas entre os entes, como as substâncias intelectuais, retornam à própria essência com retorno completo: pois quando fora de si conhecem alguma coisa, de certo modo saem<sup>465</sup> de si; quando porém conhecem que conhecem, já principiam a retornar a si mesmas porque o ato do conhecimento é intermédio entre o cognoscente e o conhecido; mas este retorno completa-se enquanto conhecem as próprias essências<sup>466</sup>.

É precisamente esta ação reflexiva sobre si mesma que assegura a transcendência da mente sobre a matéria<sup>467</sup>.

---

<sup>465</sup> Excluído o pleonasmo “para fora”.

<sup>466</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Verdade e conhecimento (Questões disputadas “Sobre a verdade” e “Sobre o verbo” e “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana)*, Martins Fontes, São Paulo 1999, *De veritate*, q. 1, a. 9, p. 250-253. Doravante, esta obra será citada como “S. TOMÁS DE AQUINO” seguido de “De veritate” ou “De differentia verbi divini et humani” e da questão e do artigo correspondentes. No caso presente: S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 9.

<sup>467</sup> Cf. ID., *Suma contra os gentios*, II, cap. 49, n. 1254.

### 5. O dualismo de Popper e Eccles

Karl Popper (1902-1994), criticando Ryle, diz: “eu acredito no fantasma na máquina”<sup>468</sup>. Para ele, a imagem da mente governando o corpo como o piloto de um navio é excelente. Quanto a Descartes, ele critica sobretudo a tese da alma “localizada” na glândula pineal movendo o corpo por impulso: “como pode a alma inextensa exercer algo como um empurrão sobre um corpo extenso?”<sup>469</sup>.

Popper não só admite um mundo de corpos físicos e seus estados físicos e fisiológicos (“mundo 1”) e um mundo de estados mentais (“mundo 2”), mas ainda um terceiro mundo (“mundo 3”), constituído pelos produtos de nossas mentes humanas:

Eu penso que é apenas senso comum aceitar, ao menos provisoriamente, que existe de fato esta interação entre estados (ou processos) físicos e estados (ou processos) mentais, ou entre os mundos 1 e 2. E como as coisas que interagem podem ser ditas reais, eu posso aceitar a realidade desses dois mundos. Assim, eu posso descrever-me como um *dualista* cartesiano. Na verdade estou fazendo um pouco melhor do que Descartes: sou um *pluralista*, porque aceito a realidade de um terceiro mundo, que eu chamarei ‘mundo 3’<sup>470</sup>.

A função principal do mundo 2 é produzir objetos do mundo 3 (arquitetura, arte, literatura, música, ciência, conhecimento acadêmico) e sofrer ação de tais objetos. O mundo 2 funciona assim como intermediário entre o mundo 1 e o mundo 3. Para Popper, é essencial levar em conta o mundo 3 no estudo da relação mente-corpo:

Se é um elemento importante nessa relação que o mundo 2 funciona como um intermediário entre os mundos 1 e 3, então o problema corporeamente deve ficar incompleto, como ficou, até que seja estendido para cobrir as inter-relações entre todos os três mundos<sup>471</sup>.

---

<sup>468</sup> K. POPPER – J. ECCLES, *The self and its brain*, Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg – New York, 1977, p. 105.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>470</sup> K. POPPER, *Knowledge and the body-mind problem. In defense of interaction*, Routledge, London – New York 1994, p. 5. Os destaques são do original.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 8.

O neurofisiologista John Eccles (1903-1997), que adota a teoria dos três mundos de Popper, assim se exprime sobre o desenvolvimento infantil:

À nascença, o bebê humano tem um cérebro humano, mas as suas experiências de Mundo 2 são muito rudimentares e o Mundo 3 é-lhe desconhecido. O bebê, e até um embrião humano, têm de ser considerados seres humanos, *mas não são pessoas humanas* [sic]. A emergência e o desenvolvimento da autoconsciência (Mundo 2) pela interação contínua com o Mundo 3, o mundo da cultura, é um processo absolutamente misterioso<sup>472</sup>.

Essa surpreendente negação da personalidade do embrião e do recém-nascido nada mais é do que um erro de linguagem. Eccles não nega a presença da alma humana na criança por nascer: “cada alma é uma nova criação divina que é implantada no feto em crescimento num determinado momento *entre a concepção e o nascimento*”<sup>473</sup>. Por que então dizer que o nascituro e o recém-nascido não são pessoas? O equívoco vem da definição kantiana de pessoa, também tomada por Popper:

O bebê recém-nascido é um eu [*self*]? Sim e não: é capaz de sentir dor e prazer. Mas não é ainda pessoa no sentido de duas afirmações de Kant: ‘Uma pessoa é um sujeito que é responsável por suas ações’, e ‘Uma pessoa é algo que é consciente, em momentos diferentes, da identidade numérica de seu eu [*self*]’. Assim um bebê é um corpo – um corpo humano em desenvolvimento – *antes* que se torne uma pessoa, uma unidade de corpo e mente<sup>474</sup>.

Vicent Bourguet esclarece a noção kantiana de pessoa, que foi manipulada por Engelhardt para restringir-se apenas àqueles que atualmente podem exercer atos conscientes e livres:

Sem dúvida, a consciência e a vontade fenomênicas são exigidas pela personalidade, mas elas são apenas um meio de conhecê-la (*ratio cog-*

---

<sup>472</sup> J. ECCLES, *A evolução do cérebro. A criação do eu*, Instituto Piaget, Lisboa 1995, p. 336-337. O destaque é meu. A grafia lusitana foi alterada para a grafia brasileira.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 363. O destaque é meu. Note-se que Eccles não se posiciona sobre o momento da infusão da alma (“animação”).

<sup>474</sup> K. POPPER – J. ECCLES, *The self and...*, p. 115.



## II – A relação alma-corpo

*noscendi*) e não condição de seu *ser*: é ao tomar consciência de si mesmo e da lei nele que o ser humano *se descobre como* pessoa, mas não é ao tomar consciência de si ou *quando* toma consciência de si e do dever que *se faz* pessoa. Ao contrário, é por *ser* uma pessoa que adquire uma consciência moral que, ela própria, pressupõe na empiria uma consciência psicológica<sup>475</sup>.

O que Eccles e Popper quiseram dizer – usando uma linguagem infeliz – é que é a interação com o mundo da cultura (mundo 3) que faz com que o ser humano *se descubra* como pessoa. Ambos não tiveram a intenção de Engelhardt de negar o respeito devido ao embrião, ao recém-nascido ou ao paciente em estado de coma.

Para Popper, “a identidade e integridade do eu [*self*] têm uma base física. Parecem estar centradas no nosso cérebro”<sup>476</sup>. “O cérebro é o portador da autoidentidade da pessoa”<sup>477</sup>. A relação entre o eu e o cérebro é comparada à existente entre o piloto e seu navio ou – em uma versão mais atualizada – entre o programador e o computador:

O eu [*self*] é quase sempre ativo. A atividade dos eus [*selves*] é, sugiro, a única atividade genuína que nós conhecemos. O eu [*self*] ativo, psicofísico, é o programador ativo do cérebro (que é o computador), é o executor cujo instrumento é o cérebro. A mente é, como disse Platão, o piloto<sup>478</sup>.

Eccles usa a mesma comparação:

Uma analogia sugestiva, mas não mais do que uma analogia, será encarar o corpo e o cérebro como um soberbo computador, construído pela codificação genética, que foi criado pelo maravilhoso processo da evolução biológica. Na analogia, a *alma* ou *eu* é o programador do computador<sup>479</sup>.

---

<sup>475</sup> V. BOURGUET, *O ser em gestação. Reflexões bioéticas sobre o embrião humano*, Loyola, São Paulo 2002, p. 144. Os destaques são do original.

<sup>476</sup> K. POPPER – J. ECCLES, *The self and...*, p. 115.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>479</sup> J. ECCLES, *A evolução do...*, p. 364. Nessa analogia, a máquina cerebral “é análoga quer do *hardware* quer do *software* de um computador” (*Ibid.*, p. 349). Os destaques são do original.

O motivo pelo qual Eccles e Popper afirmam que “é o cérebro e apenas o cérebro que fornece a base material da nossa ‘pessoalidade’<sup>480</sup> é que, segundo eles, o cérebro não pode ser transplantado sem transplantar consigo o *eu* que o possui:

A pessoa humana sobrevive inalterada após transplantes renais ou mesmo transplantes cardíacos. Pode-se perguntar o que acontece no caso de transplantes cerebrais. Felizmente, isto não é exequível cirurgicamente, mas seria possível mesmo agora realizar com sucesso um transplante de cabeça. Quem pode duvidar que a pessoa ‘possuidora’ da cabeça transplantada ‘possuiria’ agora o corpo adquirido e não o inverso!<sup>481</sup>

Para solucionar as objeções relativas à violação da lei de conservação da energia, Eccles recorre à física quântica, em particular à teoria de Margenau, segundo o qual “alguns campos, como o campo da probabilidade da mecânica quântica, não transportam energia nem matéria”<sup>482</sup>. Esse físico defende a hipótese de “a interação mente-cérebro ser *análoga* a um campo probabilístico da mecânica quântica, que não tem massa nem energia podendo, contudo, provocar uma ação efetiva em microssítios”<sup>483</sup>. Eccles denomina “dêndron” cada grupo dendrítico, que constitui uma unidade estrutural do córtice cerebral. Sugere que cada “dêndron” ou *unidade neuronal* interaja com um “psícon” ou *unidade mental*<sup>484</sup>. O neocórtice tem cerca de quarenta milhões de “dêndrons”, cada um ligado ao seu “psícon”, fornecendo a sua própria experiência unitária característica<sup>485</sup>.

A teoria de Eccles apresenta, contudo, algumas dificuldades:

a. Se a alma é única e simples, que sentido faz falar em milhões de “unidades mentais” ou “psícons”? Bastaria postular que certos locais do cérebro (os “dêndrons”) interagem com a *única* alma do ser humano.

---

<sup>480</sup> J. ECCLES, *A evolução do...*, p. 334.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 334. Popper usa o mesmo argumento (Cf. K. POPPER – J. ECCLES, *The self and...*, p. 118).

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 288. O destaque é do original.

<sup>484</sup> Cf. *Ibid.*, p. 290.

<sup>485</sup> Cf. *Ibid.*, p. 291.

b. Mesmo fazendo-se essa correção, os microssítios de Eccles parecem ser uma versão moderna da glândula pineal de Descartes, um lugar especial onde a alma interage com o corpo.

Em suma, Popper e Eccles são dualistas no sentido cartesiano do termo. A única alma por eles admitida é a racional, que constitui o “eu” ou o “mundo interior”. Essa alma não é o princípio vital do organismo. Sua união com o corpo é *accidental*. Interage com ele, mas *não o informa*. É *apenas* um piloto guiando o navio ou um programador programando o computador.

Falta em ambos os autores a dualidade tomista, que concebe a alma como *forma* do corpo, presente em cada uma de suas partes, dando-lhe o ser e a vida. Na antropologia de Santo Tomás de Aquino, o cérebro não é o portador da “autoidentidade” ou da “personalidade”, mas tão somente a sede dos sentidos internos (senso comum, memória sensitiva, fantasia, estimativa) que fornecem ao intelecto os dados necessários à abstração. Um imaginário transplante de cérebro não implicaria a transferência da alma<sup>486</sup>. No entanto, “a memória cerebral continuaria a conservar as sensações e experiências tidas com o corpo precedente”<sup>487</sup>, o que feriria profundamente a identidade pessoal do sujeito receptor.

### 6. O vitalismo de Hans Driesch

Hans Driesch (1867-1941), em seus experimentos feitos com ouriços-do-mar, verificou que, matando uma das células em um embrião bicelular, a célula remanescente dava origem não à metade de uma gástrula, mas a uma *gástrula inteira*, embora de tamanho menor que o normal<sup>488</sup>. O fato de um embrião incipiente ter células capazes de dar origem a inteiros novos organismos adultos fez com que Driesch o chamasse de “sistema harmônico equipotencial”<sup>489</sup>. Ora, é impossível

---

<sup>486</sup> Cf. E. BETTENCOURT, “Transplante de cérebro: mudança de personalidade?” *Pergunte e responderemos* 416 (1997), p. 16-22.

<sup>487</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2007<sup>4</sup>, p. 838.

<sup>488</sup> Cf. H. DRIESCH, *The science and philosophy of the organism*, I, Adam and Charles Black, London 1908, p. 61.

<sup>489</sup> Cf. *Ibid.*, I, p. 121.

considerar tal sistema uma máquina<sup>490</sup>, pois, se assim fosse, a remoção de uma parte sua levaria a um desenvolvimento fragmentário, em vez de um desenvolvimento inteiro, mas em menor escala:

Pois uma máquina típica em relação às três principais dimensões do espaço, não pode permanecer ela mesma se são removidas suas partes ou se as partes são rearranjadas à vontade<sup>491</sup>.

Excluída qualquer explicação mecanicista, Driesch postula a existência de um fator E, um “*verdadeiro elemento da natureza*”<sup>492</sup> que caracteriza os seres vivos, diferenciando-os do mundo inorgânico. A esse fator o biólogo alemão dá o nome de “enteléquia” (aquilo que tem o fim em si mesmo) em homenagem a Aristóteles, sem porém querer identificar essa palavra com o significado a ela dado pelo filósofo grego<sup>493</sup>.

Enteléquia é “o agente natural que *forma* o corpo”<sup>494</sup>. Para os animais e o homem, Driesch cunha o termo “psicoide” (semelhante à alma) significando o agente que *dirige* o corpo. Enquanto enteléquia refere-se à morfogênese, psicoide refere-se ao instinto. A primeira corresponderia à *alma vegetativa* de Aristóteles. A segunda corresponderia à *alma sensitiva* e ao *intelecto (nous)*<sup>495</sup>.

Enteléquia é um fator natural autônomo e não resultante da combinação de outros agentes, mas elementar em si mesmo. Esse fator age teleologicamente e pode ser chamado um fator de teleologia dinâmica<sup>496</sup>. Driesch chama-o também *multiplicidade intensiva*. Há algo de múltiplo na enteléquia, mas

os elementos da multiplicidade não estão um ao lado do outro no espaço nem um após o outro no tempo<sup>497</sup>. Pode-se dizer que a enteléquia é múltipla no pensamento, mas simples como um agente natural<sup>498</sup>.

---

<sup>490</sup> “Uma máquina é uma configuração típica de constituintes físicos e químicos, por cuja ação um efeito típico é obtido” (H. DRIESCH, *The science and...*, I, p. 138-139).

<sup>491</sup> H. DRIESCH, *The science and...*, I, p. 141.

<sup>492</sup> *Ibid.*, I, p. 142. O destaque é do original.

<sup>493</sup> *Ibid.*, I, p. 144.

<sup>494</sup> ID., *The science and philosophy of the organism*, II, Adam and Charles Black, London 1908, p. 82. O destaque é do original.

<sup>495</sup> Cf. *Ibid.*, II, p. 82-84.

<sup>496</sup> Cf. *Ibid.*, II, p. 136.

<sup>497</sup> O que seria multiplicidade extensiva.

## II – A relação alma-corpo

Seria ela uma energia vital? Não. A enteléquia carece de todas as características da quantidade: “enteléquia é *ordem* de relação e absolutamente *nada* mais”<sup>499</sup>. Como então ela age sem violar o princípio da conservação da energia?

A enteléquia é *incapaz* de criar diferenças de intensidade de qualquer tipo.

Mas a enteléquia é capaz, tanto quanto conhecemos dos fatos relativos à restituição e adaptação, de *suspender* por um período tão longo quanto queira qualquer uma de todas as reações que são *possíveis* com tais compostos quando estão presentes, e que ocorreriam sem enteléquia. E a enteléquia pode *regular* essa suspensão de reações ora em uma direção e ora em outra, suspendendo e permitindo o possível devir sempre que for necessário para os seus fins. [...] Essa faculdade de uma suspensão temporária do devir inorgânico deve ser considerada a característica ontológica mais essencial da enteléquia. Porque ela possui essa faculdade *sem* ser da natureza de uma energia ao mesmo tempo, a enteléquia é o agente não físico-químico<sup>500</sup>.

A ação da enteléquia difere da remoção de obstáculos, tal como ocorre na catálise, que requer transferência de energia. “Para suspender e relaxar a suspensão não é necessária qualquer transferência de energia, mas simplesmente a transformação de energia da atualidade em uma forma potencial e vice-versa”<sup>501</sup>.

Que é então a enteléquia? Ela é um elemento à parte:

Enteléquias *não* são energias, *não* são forças, *não* são intensidades, e *não* são constantes, mas são – enteléquias.

A enteléquia, como nós conhecemos, é um fator na natureza que age teleologicamente. Ela é uma multiplicidade intensiva, e por causa de suas inerentes diversidades é capaz de aumentar a quantia de diversidade no mundo orgânico na medida em que a distribuição está em causa. Ela age regulativamente suspendendo e deixando livres reações baseadas em diferenças potenciais. Não há nada como isso na natureza inorgânica<sup>502</sup>.

---

<sup>498</sup> H. DRIESCH, *The science and...*, II, p. 138.

<sup>499</sup> *Ibid.*, II, p. 169. Os destaques são do original.

<sup>500</sup> *Ibid.*, II, p. 180. Os destaques são do original.

<sup>501</sup> *Ibid.*, II, p. 185.

<sup>502</sup> *Ibid.*, II, p. 205. Os destaques são do original.

Ao agir sobre o mundo inorgânico, a entelêquia também é afetada por ele. Mas tanto a ação quanto a reação nada tem a ver com transferência de energia. A entelêquia “*não age no espaço, mas sobre o espaço*; não está no espaço, somente tem pontos de manifestação no espaço”<sup>503</sup>. Driesch enuncia duas classes de devir na natureza: “um espacial, extensivo, quantitativo; outro não espacial, intensivo e organizador somente; mas ambos realizando a si mesmos em eventos espaciais, isto é, na natureza”<sup>504</sup>.

O vitalismo de Hans Driesch sofreu um golpe com a descoberta por Watson e Crick em 1953 da dupla hélice do DNA como suporte orgânico da hereditariedade. Pascal Ide faz notar a seguinte afirmação categórica do biólogo alemão:

Não pode haver qualquer tipo de máquina na célula da qual o indivíduo se origine, porque esta célula, incluindo seu protoplasma e seu núcleo, sofreu uma longa série de divisões, todas resultando em iguais produtos, e porque uma máquina não pode ser dividida e apesar disso permanecer o que era<sup>505</sup>.

Observa Ide que “justamente o DNA no seio do núcleo constitui esse ‘mecanismo’ que se encontra idêntico a si mesmo não somente após algumas divisões, mas em cada célula”<sup>506</sup>.

O geneticista Jérôme Lejeune, em seu célebre “testemunho” perante o Senado dos Estados Unidos em 23 de abril de 1981, fala do DNA como de uma fita onde se escreve toda a informação genética da pessoa:

É surpreendente a miniaturização da escrita. É difícil crer, embora esteja acima de qualquer dúvida, que toda a informação genética, necessária e suficiente para construir nosso corpo e até nosso cérebro (o mais poderoso engenho para resolver problemas, capaz até de analisar as leis do universo) possa ser resumida a tal ponto que seu substrato material possa subsistir na ponta de uma agulha<sup>507</sup>.

---

<sup>503</sup> H. DRIESCH, *The science and...*, II, p. 235. O destaque é do original.

<sup>504</sup> *Ibid.*, II, p. 235.

<sup>505</sup> *Ibid.*, I, p. 240-241.

<sup>506</sup> P. IDE, *Le zygote est-il une personne humaine?* Pierre Téqui, Paris 2004, p. 156.

<sup>507</sup> J. LEJEUNE, *Témoignage devant la commission du sénat américain sur la séparation des pouvoirs*, in <http://publications.fondationlejeune.org/article.asp?filename=fjl321.xml> [28-12-2011]. Uma tradução portuguesa encontra-se em E.

## II – A relação alma-corpo

Piotr Lenartowicz (1934-2012), biólogo e filósofo jesuíta polonês, discorda de Lejeune. Ele cita Albert Szent-Györgyi (prêmio Nobel de Medicina de 1937): “todas aquelas redes excessivamente complexas que constituem um cérebro não poderiam ter sido inscritas dentro da célula-ovo”<sup>508</sup>. E acrescenta: “Há limites físico-químicos de miniaturização. Um único códon no DNA é aproximadamente dez vezes maior do que a molécula de aminoácido que ele codifica.”<sup>509</sup>.

Lenartowicz procura desfazer o mito de que a descoberta do DNA, “uma das mais inertes estruturas do corpo”<sup>510</sup>, teria tornado supérfluo qualquer “princípio de vida”:

Os esquemas de DNA mostram-se tão passivos e fragmentários em relação à estrutura e ao dinamismo da entidade biológica, quanto os esquemas do arquiteto são passivos e fragmentários em relação à estrutura real de uma construção.

A biologia molecular contemporânea comprovou suficientemente um papel passivo e secundário do DNA. O DNA, portador da informação molecular codificada, é certamente necessário, mas dificilmente suficiente para dar conta do processo rápido e altamente seletivo de produzir uma imensa variedade de materiais estritamente determinados, a hierarquia de estruturas integradas, e o dinamismo racional do conjunto. Identificar o supremo princípio integrativo (agente constritor) de um organismo em desenvolvimento com o DNA significa uma estranha recusa de ver e aceitar o evidente *deficit* informacional dessa molécula<sup>511</sup>.

As mensagens cifradas ao longo da molécula de DNA, longe de se identificarem com a “alma”, são apenas uma “cola” (*crib*) molecular, algo semelhante a um pequeno pedaço de papel contendo as partes mais difíceis do conhecimento necessário em um exame. Essa “cola” é

---

BETTENCOURT, “Quando começa um ser humano?” *Pergunte e responderemos* 417 (1997), p. 83-88.

<sup>508</sup> A. SZENT-GYÖRGYI, “Fifty Years of Poaching in Science” in: S. DEVONS (ed.), *Biology and Physical Sciences*, Columbia UP, 1969, p. 22, cit. in P. LENARTOWICZ, *The body–mind dichotomy. A problem or artifact?*, Forum Philosophicum, Fac. Philos. SJ, Cracovia 1996, p. 14, in <http://lenartowicz.jezuici.pl/wp-content/uploads/2011/09/33-Body-mind-1996.pdf> [29-12-2011].

<sup>509</sup> P. LENARTOWICZ, *The body–mind...*, p. 14. Os destaques são do original.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 15. O destaque é meu.

*fragmentária*, pequena, *cifrada*, contém informações escritas em forma *abreviada* e é usualmente *caótica*<sup>512</sup>.

Lenartowicz recupera assim a argumentação de Hans Driesch sobre a irreduzibilidade dos organismos à causalidade inorgânica:

O dinamismo racional de qualquer corpo vivo conhecido postula uma especial espécie de causalidade – integrando muitas formas físico-químicas de influência. Ela não substitui as formas inorgânicas de causalidade, ela não muda suas interações e suas influências. Ela não acrescenta sua própria ‘bagagem’ de energia física. Ela age apenas como um ‘*agente integrador*’ que é ‘preguiçoso’ e explora o potencial dinâmico inorgânico para sua própria ‘satisfação’. Estou usando essas expressões coloquiais deliberadamente. Esse tipo especial de ‘causalidade’ parece não mais necessário no nível do comportamento racional humano do que no nível da atividade integrativa do castor, do tecelão, da aranha ou no nível do obviamente integrativo dinamismo embriogênético, citogênético, biossintético e regenerativo<sup>513</sup>.

O argumento para a existência desse agente integrador é, para Lenartowicz, a identidade essencial do *padrão racional* através de toda a gama dos seres vivos. Isso levanta o problema da *integração*, que não se reduz à complexidade, à repetitividade nem a uma caótica “liberdade” de indeterminação:

A ideia da alma aristotélica ou da ‘enteléquia’ de Driesch, o agente constritor, seletivo, que dirige e controla a síntese dos órgãos e constrói o corpo adulto, é bastante desconhecida entre os filósofos e obscurecida por um simplista e empiricamente injustificado *axioma da redução* de todos os dinamismos ao nível inorgânico, físico-químico<sup>514</sup>.

A advertência de Lenartowicz – que retoma o pensamento de Driesch – é válida para evitar a tendência atual de se defender a dignidade do embrião humano com argumentos tão somente genéticos e morfológicos, deixando de lado o princípio espiritual que o anima.

---

<sup>512</sup> Cf. P. LENARTOWICZ, *Are we fully shaped and determined by our genes?*, 1997, p. 4-5, in <http://lenartowicz.jezuici.pl/wp-content/uploads/2011/09/10-Are-we-shaped-1997.pdf> [29-12-2011].

<sup>513</sup> ID., *The body–mind...*, p. 18-19. O destaque é do original.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 19. O destaque é do original.



### 7. A dualidade tomista

Na *Suma contra os gentios*, Santo Tomás de Aquino investiga o modo pelo qual uma substância intelectual pode unir-se ao corpo<sup>515</sup>. Essa união não pode ocorrer por contato propriamente dito, que implica a junção das extremidades e é exclusivo dos corpos. Exclui-se assim a união por continuação, por composição ou por coligação, pois todos esses modos são impossíveis sem contato.

É possível, porém, uma união por *contato virtual*:

Há agentes que não tocam os extremos da quantidade, contudo diz-se que tocam enquanto operam. [...] É, pois, segundo este modo de toque que é possível unir-se a substância intelectual ao corpo por contato. Com efeito, as substâncias intelectuais operam nos corpos e os movem, porque elas são imateriais e estão mais em ato<sup>516</sup>.

O toque virtual é diferente, porém, do toque corpóreo. A substância intelectual pode tocar a quantidade *divisível* enquanto nela opera. Não está restrita aos extremos, mas estende-se *ao todo* que toca. Pode *penetrar* o objeto tocado sem impedimento<sup>517</sup>.

Segundo Platão e seus seguidores, prossegue Santo Tomás, a alma se uniria ao corpo *apenas* por contato virtual, ou seja, como o motor ao móvel. Estaria no corpo como o piloto no navio<sup>518</sup>. O homem não seria o composto de alma e corpo, mas seria uma alma que se serve de um corpo, como alguém se serve de suas vestes. No entanto, é necessário que alma e corpo sejam *um* quanto ao ser, uma vez que operam conjuntamente:

Ainda que a alma tenha alguma operação própria da qual o corpo não participa, como a intelecção, há, não obstante, algumas operações comuns a ela e ao corpo, como temer, irar-se, sentir, etc. Ora, essas operações realizam-se segundo alguma mudança de determinada parte do corpo, donde se depreende que as operações da alma e do corpo são

---

<sup>515</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 56.

<sup>516</sup> *Ibid.*, II, cap. 56, n. 1317. Corrige a tradução de “immateriales” para “imateriais” (no original consta “espirituais”).

<sup>517</sup> Cf. *Ibid.*, II, cap. 56, n. 1318.

<sup>518</sup> Cf. *Ibid.*, II, cap. 57, n. 1327.

conjuntas. Logo, é necessário que da alma e do corpo se faça um todo uno, e que não sejam diversos quanto ao ser<sup>519</sup>.

Se a alma se unisse ao corpo *apenas* como o movente ao movido, o corpo não receberia da alma a espécie (humana)<sup>520</sup> nem o ser, mas só o movimento<sup>521</sup>. Não haveria geração pela união de ambos nem corrupção pela sua separação<sup>522</sup>. Além disso, estaria no poder da alma separar-se do corpo quando quisesse<sup>523</sup>. Ora, isso tudo é falso.

Logo, é necessário admitir que a alma se une ao corpo como forma substancial, que lhe dá a vida em ato<sup>524</sup>. Que tipo de causalidade exerce a alma sobre o corpo? Ouçamos o que diz Aristóteles:

A alma é a causa e o princípio do corpo vivente. Ora, causa e princípio se dizem em muitos sentidos, e em conformidade com isso a alma é causa segundo os três modos que distinguimos. De fato, a alma é causa como *princípio de movimento*, como *fim* e como *essência* dos corpos animados<sup>525</sup>.

A alma, portanto, é causa *eficiente*, *final* e *formal*. Aristóteles prossegue examinando cada tipo de causalidade a começar pela última (causa formal):

Que a alma seja causa como essência é manifesto. Com efeito, a essência é para todas as coisas a causa do seu ser, e *o ser para os viventes é o viver*, e causa e princípio do viver é a alma. Além disso, o ato é a essência do ente em potência<sup>526</sup>.

Como *causa formal*, portanto, a alma dá ao corpo o ser, que coincide com a vida no caso dos viventes. Além disso, ela é também *causa final*:

---

<sup>519</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 57, n. 1331.

<sup>520</sup> Cf. *Ibid.*, II, cap. 57, n. 1335.

<sup>521</sup> Cf. *Ibid.*, II, cap. 57, n. 1336.

<sup>522</sup> Cf. *Ibid.*, II, cap. 57, n. 1337.

<sup>523</sup> Cf. *Ibid.*, II, cap. 57, n. 1338.

<sup>524</sup> Cf. *Ibid.*, II, cap. 57, n. 1339.

<sup>525</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 415b 8-10. Os destaques são meus.

<sup>526</sup> *Ibid.*, II, 4, 415b 11-15. O destaque é meu.

## II – A relação alma-corpo

É depois evidente que a alma é causa também como fim. Do mesmo modo, de fato, que o intelecto age em vista de alguma coisa, assim também opera a natureza, e este é o seu fim. Ora, nos animais tal fim, em conformidade com a natureza, é a alma. Com efeito, todos os corpos naturais são instrumentos da alma, seja os dos animais seja os das plantas, uma vez que existem para a alma (“fim” se diz em dois sentidos: “aquilo em vista de que” e “aquilo a vantagem do qual”)<sup>527</sup>.

Em ambos os sentidos a alma é causa final do organismo: como *termo* para o qual tende a matéria e como *beneficiário*, que se serve do corpo como de um instrumento para sua atividade. Por fim, a alma é *causa eficiente* do corpo:

Além disso, a alma constitui a primeira origem do movimento local, embora essa capacidade não pertença a todos os viventes. E também a alteração e o crescimento são devidos à alma. De fato, a sensação parece ser uma espécie de alteração, e nenhum ser que não possui alma percebe. O mesmo vale para o crescimento e a decadência, uma vez que nada decresce ou se desenvolve naturalmente se não se nutre, e nada se nutre se não participa da vida<sup>528</sup>.

Comentando essa passagem, assim se exprime Santo Tomás:

Toda forma do corpo natural é princípio do movimento característico daquele corpo, como a forma do fogo é princípio do movimento do fogo. Mas alguns movimentos são próprios dos seres viventes<sup>529</sup> [...]. Logo a alma deve estar necessariamente presente em todos esses movimentos<sup>530</sup>.

Assim, “o princípio do vivente exerce também uma função eficiente, e isso no prolongamento da forma”<sup>531</sup>, como explica Pascal Ide. Este autor cita Michel Bastit:

---

<sup>527</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 415b 15-21.

<sup>528</sup> *Ibid.*, II, 4, 415b 22-28.

<sup>529</sup> O movimento local, a sensação, o crescimento e a diminuição.

<sup>530</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Commentario al “De anima”*, II, Abete, Roma 1975, libro II, lezione 7, n. 323, p. 72. Doravante esta obra será citada como “S. TOMÁS DE AQUINO, *In De anima*”, seguido do livro, da lição e numeração correspondentes. No caso presente: S. TOMÁS DE AQUINO, *In De anima*, II, 7, n. 323.

<sup>531</sup> P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 144-145.

A causa eficiente é distinta da causa formal enquanto determina quando pode agir ou quando age, mas se confunde com ela no sentido de que a eficiência é somente o prolongamento externo da causalidade da causa formal já ativa na causa eficiente<sup>532</sup>.

No entanto, Gianfranco Basti nega com veemência que na doutrina aristotélica haja qualquer causalidade *movente* da alma sobre o corpo:

Aristóteles, ao contrário [de Platão], atribuirá esta faculdade de “mover a si mesmo” a todo o vivente (alma + corpo), onde a alma é a causa formal-final deste movimento, mas não a causa movente. Causa movente no organismo é só a ação de uma parte (orgânica) sobre outra (orgânica). E o corpo animado move a si mesmo justamente porque a alma enquanto *forma do corpo* dá unidade a todo o corpo nos seus diversos órgãos, de modo que a ação de um órgão sobre o outro seja imanente ao corpo mesmo<sup>533</sup>.

E ainda: “As formas, em suma, sejam elas ‘materiais’ (= formas de entes físicos) ou ‘espirituais’ (= formas espirituais) *não agem jamais*, não exercem jamais ação movente sobre os corpos materiais”<sup>534</sup>. Assim, segundo Basti, não há violação do princípio da conservação da energia, uma vez que a causalidade eficiente se restringe àquela de uma parte (animada) do organismo sobre outra parte (animada).

Mas, como vimos, nem Aristóteles nem Santo Tomás nega a causalidade eficiente da alma sobre o corpo. A crítica do Doutor Angélico a Platão é a de considerar a alma *apenas* um motor do corpo. A função motora existe, mas não é a única nem é extrínseca. Ela deriva da causalidade formal.

Vejamos um outro trecho, desta vez da *Suma teológica*, em que Santo Tomás, falando da união da alma com o corpo, explica a definição aristotélica de alma:

---

<sup>532</sup> M. BASTI, *Le quatre cause de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, coll. “Aristote. Traductions et textes”, Peeters, Louvain-La-Neuve 2002, p. 308, cit. in P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 145.

<sup>533</sup> G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, p. 77. O destaque é do original.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 78. O destaque é do original.

## II – A relação alma-corpo

Aristóteles não diz que a alma é apenas ‘o ato do corpo organizado’, mas ‘o ato de um corpo natural organizado, que tem a vida em potência’, e que essa potência ‘não exclui a alma’. Por isso, é claro que se inclui também a alma naquele do qual se diz que a alma é ato; como se diz que o calor é ato do quente, a luz é ato do luminoso; não que haja um luminoso à parte, sem luz, mas porque é luminoso mediante a luz. Igualmente se diz que a alma é *ato do corpo*, etc. porque pela alma o corpo existe, é organizado, e é potência que tem vida. Mas o ato primeiro se diz estar em potência ao ato segundo, que é propriamente a operação. Com efeito, tal potência *não rejeita*, isto é, não exclui a alma<sup>535</sup>.

Responde-se assim à objeção de Nemésio de Emesa (ver I.10). A alma não se une a um corpo já corpo e já organizado. Ao informar a matéria, ela lhe propicia ser um corpo, ser organizado e ter a vida em potência (ser organizado em função da vida). A alma já está incluída naquilo que se chama *corpo organizado*<sup>536</sup>.

Logo em seguida, o santo doutor explica em que sentido a alma move o corpo:

A alma não move o corpo por seu ser, enquanto ela lhe está unida como forma, mas pela potência motora cujo ato pressupõe o corpo já realizado em ato pela alma. Assim, por essa força motora, a alma é a parte que move, e o corpo animado é a parte que é movida<sup>537</sup>.

Não se deve falar, portanto, de uma ação da alma sobre a matéria primeira (a pura potencialidade) por ela informada, mas sobre o corpo já animado. Esta ação não se dá imediatamente, mas por meio da potência motora. Ao contrário, como causa formal, a alma se une à matéria primeira e tal união é imediata, ou seja, sem a mediação de outra forma<sup>538</sup> ou de algum acidente<sup>539</sup>.

---

<sup>535</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 4, sol. 1. Os destaques são do original.

<sup>536</sup> Cf. nota j de Marie-Joseph Nicolas a esse artigo da Suma teológica.

<sup>537</sup> *Ibid.*, I, q. 76, a. 4, sol. 2.

<sup>538</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 76, a. 4.

<sup>539</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 76, a. 6.

ALMA COMO CAUSA FORMAL	ALMA COMO CAUSA EFICIENTE
Informa a matéria primeira.	Age não sobre a matéria primeira, mas sobre o corpo já animado.
Informa a matéria primeira imediatamente.	Age sobre o corpo já animado não imediatamente, mas por meio da potência motora.

**Tabela 1 - Causalidade formal e eficiente da alma segundo a doutrina tomista**<sup>540</sup>

Ao mover o corpo, a alma “move as partes mais grosseiras do corpo por meio das mais sutis”<sup>541</sup>:

No movimento pelo qual a alma move o corpo há uma certa ordem de movidos e moventes, pois a alma efetua todas as suas operações pelas potências. Onde, pelas potências ela move o corpo; os membros, por meio do espírito, e, por fim, um órgão mediante outro<sup>542</sup>.

O “espírito” a que se refere Santo Tomás é uma espécie de fluido material intermediário entre as faculdades motrizes da alma e os órgãos que elas colocam em movimento.

Conclui-se, portanto, que a doutrina tomista fala de uma verdadeira *causalidade eficiente* (motora) da alma sobre o corpo. Haverá nesta ação alguma violação do princípio de conservação da energia? Uma primeira resposta poderia ser a de Hans Driesch e de Piotr Lenartowicz, de que a alma age apenas “negativamente”, suspendendo certas reações químicas e permitindo outras, sem afetar a soma total de energia.

Poderia porém a alma agir fornecendo energia ao corpo? Hans Driesch não exclui essa hipótese:

Talvez seja realmente necessário algum dia admitir que a entelúquia não apenas suspende potenciais, mas que ela cria potenciais – talvez acoplando ou encadeando diferenças desacopladas de intensidade – e assim cria energia<sup>543</sup>.

<sup>540</sup> Tabela elaborada por mim.

<sup>541</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 7, sol. 1.

<sup>542</sup> ID., *Suma contra os gentios*, II, cap. 71, n. 1481.

<sup>543</sup> H. DRIESCH, *The science and...*, II, p. 236.

A energia fornecida, porém, seria ínfima, como a de uma onda eletromagnética portadora de um sinal. A alma agiria não “empurrando” o corpo, mas regulando seu movimento. Isso, porém, contrariaria a ideia de que o universo é um sistema isolado, incapaz de receber influxo de um agente externo. É nesse suposto “fechamento” do mundo físico que se baseia o princípio da conservação da energia<sup>544</sup>.

No entanto, essa suposição parece gratuita. Nada impede, em tese, como já dizia Santo Tomás, que os corpos sofram a ação (“contato virtual”) de substâncias intelectuais, sejam estas os anjos (formas puras) ou as almas humanas (formas substanciais subsistentes).

Seja como for, a alma humana exerce de fato uma tríplice causalidade – formal, final e eficiente – sobre o corpo. Como causa formal, ela lhe dá o ser e torna-o *humano*; como causa final, ela é a *meta* de suas operações; como causa eficiente, ela move-o e *organiza-o*. Cada um desses influxos será importante ao tratarmos a questão da “animação”.

### 8. Conclusão

A dualidade tomista é uma solução harmoniosa, bela e satisfatória para o problema da união da alma com o corpo. Essa doutrina, que remonta a Aristóteles mas foi aperfeiçoada por Santo Tomás, sofreu a rejeição de Descartes e da filosofia moderna. A partir de então, tem-se buscado – com as soluções mais estranhas – explicar de que modo uma substância espiritual *completa* (a “mente”) pode agir sobre uma substância material também *completa* (o corpo). Um modo de esquivar-se do problema é dizer que ele não existe, como o fez Ryle, o qual reduziu a “mente” a uma mera construção linguística e formal. Popper e Eccles defenderam a realidade do “eu” e do corpo, mas sustentaram uma interação acidental entre ambos, no estilo do dualismo cartesiano. Hans Driesch teve o mérito de chamar a atenção para irredutibilidade do corpo vivo às leis físico-químicas. Sua teoria vitalista, obscurecida com a descoberta do DNA, foi recentemente reabilitada por Piotr Le-nartowicz, que insiste na necessidade de se admitir um *agente integrador* para o organismo.

---

<sup>544</sup> Cf. S. NANINI, “Mente e corpo nel dibattito contemporaneo”, in AA. VV., *L'anima*, Mondadori, Milano 2004, p. 30.

Enquanto o dualismo, seja do tipo platônico seja do tipo cartesiano, considera a alma apenas como *causa eficiente* do corpo, a dualidade aristotélico-tomista defende a *tríplice causalidade – formal, eficiente e final* – da alma sobre o corpo. Para Santo Tomás, a alma não é um espírito que veio acidentalmente unir-se à matéria. Ela é a *forma substancial* do corpo. E se, após a morte, a alma subsiste, conserva-se incompleta, sempre mantendo sua relação com a matéria por ela informada e aguardando a ressurreição.

Essa concepção unitária do homem (que une estreitamente mas não confunde ambos os elementos do composto humano) será usada neste trabalho para tratar do assunto da *animação* embrionária.



### III. A ANIMAÇÃO EMBRIONÁRIA

#### 1. *A alma criada por Deus*

A questão da origem da alma, que tanto afligiu Santo Agostinho (ver I.11) e que São Jerônimo considerava “o problema mais grave da Igreja” (ver I.12) foi resolvida por Santo Tomás de Aquino. Sendo uma forma subsistente, cabe à alma *existir e ser feita*:

E como não pode ser feita a partir de uma matéria preexistente corporal [traducianismo material de Tertuliano], pois então seria de natureza corpórea; ou espiritual [traducianismo espiritual de Santo Agostinho], pois nesse caso as substâncias espirituais poderiam mudar-se umas nas outras, é necessário dizer que a alma humana é feita somente por criação<sup>545</sup>.

A criação é obra exclusiva de Deus. Ele não cria através de um demiurgo inferior, como pretendia Arnóbio de Sica (ver I.8), nem através dos anjos:

Agir sem pressupostos é próprio e exclusivo do agente primeiro. O agente segundo pressupõe sempre alguma coisa proveniente do agente primeiro [...]. Fazer algo a partir de algo pressuposto é agir transformando, e por isso nenhum outro agente opera a não ser transformando. Como a alma racional não pode ser produzida por transformação de alguma matéria, não pode ser produzida imediatamente senão por Deus<sup>546</sup>.

Essa verdade filosófica foi apresentada por Pio XII na encíclica *Humani Generis* (1950) como uma verdade de fé: “quanto às almas, a fé nos obriga a reter que são criadas diretamente por Deus”<sup>547</sup>. Essa

---

<sup>545</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 90, a. 2, corpo.

<sup>546</sup> *Ibid.*, I, q. 90, a. 3, corpo.

<sup>547</sup> PIO XII, *Humani generis*, in AAS 42 (1950), p. 575, DH 3896.

afirmação reaparece na instrução *Donum vitae* (1987) da Congregação para a Doutrina da Fé<sup>548</sup> e no *Catecismo da Igreja Católica*:

A Igreja ensina que cada alma espiritual é criada diretamente por Deus – não é ‘produzida’ pelos genitores – e é imortal: não perece no momento de sua separação do corpo na morte, e de novo se unirá ao corpo no momento da ressurreição final<sup>549</sup>.

Em 1887 o Santo Ofício condenou quarenta proposições de Antonio Rosmini-Serbati, entre as quais duas referiam-se à origem da alma:

20. Não é contraditório a alma humana multiplicar-se por geração, de modo a ser concebida como progredindo do imperfeito, isto é, do grau sensitivo, ao perfeito, isto é, ao grau intelectual.

21. Quando o ser se torna objeto de intuição para o princípio sensitivo, só por este contato, por esta união, aquele princípio, antes só sensitivo, agora juntamente inteligente, se eleva a um estado mais nobre, muda de natureza e se converte em inteligente, subsistente e imortal<sup>550</sup>.

Em 2001, a Congregação para a Doutrina da Fé emitiu uma nota afirmando que se consideravam ultrapassados os motivos que levaram à condenação das “quarenta proposições”:

E isto devido ao fato de que o sentido das proposições, assim compreendido e condenado pelo mesmo Decreto, não pertence na realidade à autêntica posição de Rosmini, mas a possíveis conclusões da leitura das suas obras.

[...]

Ao mesmo tempo permanece a validade objetiva do Decreto *Post obitum* em relação ao que é ditado pelas proposições condenadas, para quem as lê, fora do contexto de pensamento rosminiano, numa ótica idealista, ontologista e com um significado contrário à fé e à doutrina católica<sup>551</sup>.

---

<sup>548</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Donum vitae*, Intr. 5, in AAS 80 (1988), p. 76.

<sup>549</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, n. 366. Tradução minha da edição latina e italiana *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Testo latino e italiano, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999.

<sup>550</sup> SANTO OFÍCIO, Decreto *Post obitum*, n. 20-21, DH 3321-3322.

<sup>551</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *De sac. Antonii Rosmini scriptis*, 1º jul. 2001, AAS 96 (2004), p. 669-670. O destaque é do original.

### III - A animação embrionária

É importante ressaltar a *validade objetiva* do Decreto *Post obitum*. A reabilitação do autor não implica a aceitação do traducionismo ou semitraducionismo das teses a ele atribuídas. Não tem razão, portanto, David Jones, ao dizer que “a questão da origem da alma é encarada em 2001 como uma *questão mais aberta* do que parecia ser em 1887”<sup>552</sup>.

O teólogo Karl Rahner, diante da doutrina da criação imediata de cada alma por Deus, mostrou-se perplexo. Segundo ele, tal intervenção divina, ocorrida em cada geração humana, contradiria o agir habitual de Deus, que sempre opera por meio de causas segundas. Eis sua questão:

A criação da alma humana no início da história da humanidade e no princípio da vida individual de cada um, como é concebida pela filosofia cristã tradicional e pelo Magistério eclesiástico que a considera dogma de fé, é um evento excepcional e extraordinário, cujo caráter ontológico particular contradiz o que se pensa sobre a relação entre a primeira Causa originária e as causas segundas?<sup>553</sup>

Para resolver esse impasse, Rahner propõe que Deus “opera tudo mediante as causas segundas”<sup>554</sup>, que “nada opera que não seja operado pela criatura, nem age *ao lado* do agir da criatura; somente torna possível à criatura superar e transcender o próprio agir”<sup>555</sup>. Portanto, “os pais são causa de todo o homem no seu conjunto unitário, portanto, *também da sua alma*”<sup>556</sup> [...]. Acrescenta que “esta geração é do tipo de uma causalidade criatural, em que o agente ultrapassa essencialmente os limites a ele impostos pela sua essência em virtude da causalidade divina”<sup>557</sup>.

Para o teólogo alemão, portanto, a criatura pode ultrapassar *infinitamente* suas possibilidades, ao tornar-se causa da *criação*, que é devida unicamente a Deus:

---

<sup>552</sup> D. JONES, *The soul of...*, p. 106. O destaque é meu.

<sup>553</sup> K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 74.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 100. O destaque é do original.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 98. O destaque é meu.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 98.

A ‘criação da alma’ por parte de Deus pode ser perfeitamente considerada um caso do devir através e no autossuperamento essencial, porque neste conceito é formalmente incluído o que se entende por ‘criação’<sup>558</sup>.

Estêvão Bettencourt, ao resumir um artigo de Christoph Schönborn<sup>559</sup>, assim se exprime sobre a posição de Rahner:

A solução é tentadora, mas insustentável. Com efeito, a noção de criar significa ‘produzir algo sem matéria preexistente, dar o próprio ser (não o ser tal ou qual) a algo ou alguém’. Ora, só Deus é o ser sem limites ou todo-poderoso que do nada pode fazer algo; por conseguinte, só Deus pode criar. Donde resulta que é contraditória a expressão: Deus cria por meio de causas segundas ou por meio das criaturas; não há possibilidade de cooperação direta de alguma criatura na atividade criadora de Deus; se a criatura ‘colabora’ (mesmo sob a ação de Deus) em alguma atividade ‘criadora’, tal atividade não é criadora, pois nenhum ser finito é capaz de atingir as raízes de outro ser (já dizia sabiamente Lavoisier: ‘Na natureza nada se perde, nada se cria, mas tudo se transforma’)<sup>560</sup>.

O papel dos pais é preparar a matéria para a infusão da alma espiritual. Agem como *causa dispositiva* ao dispor essa matéria para receber a alma diretamente criada por Deus<sup>561</sup>.

Respondendo a Rahner, que se escandaliza com a multiplicidade de atos criadores divinos, Jacques Maritain escreve:

O ato criador é absolutamente uno no único Instante sem limites que é a eternidade divina. E é absolutamente livre. Não se renova, é imutável, são os efeitos produzidos por ele que se renovam e se multiplicam ao longo do tempo. É a mesma coisa para Deus criar o Homem e criar todos os homens, a alma espiritual de todos os homens, do primeiro até o último. É um ato de soberana *liberdade* que se produz neste mundo sucessivamente e *necessariamente*, logo que são dadas da parte da matéria as condições que o chamam, as quais elas mesmas dependem de

---

<sup>558</sup> K. RAHNER, *Il problema dell’ominizzazione*, p. 99.

<sup>559</sup> C. SCHÖNBORN, “L’homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l’homme”, *Gregorianum* 65 (1984), p. 337-363.

<sup>560</sup> E. BETTENCOURT, “Direitos do homem e dignidade humana”, *Pergunte e responderemos* 286 (1986), p. 133.

<sup>561</sup> Cf. *Ibid.*, p. 133-134.

### III - A animação embrionária

uma série de acontecimentos individuais que precederam, cada um dos quais foi livremente querido ou permitido por Deus<sup>562</sup>.

Estabelecido que cada alma humana é criada diretamente por Deus, resta saber *quando* ela é criada.

#### 2. *Quando a alma é criada?*

Poderiam ter sido as almas criadas antes dos corpos, como afirmara Orígenes (ver I.8)? Responde Santo Tomás de Aquino:

De fato, isso poderia ser tolerado na opinião dos que admitem que a alma tem, por si mesma, uma natureza específica e não está unida ao corpo como forma, mas somente para governá-lo. Mas, se a alma está unida ao corpo como forma, e se é naturalmente parte da natureza [humana], isso não é absolutamente possível. [...] Ora, sendo a alma uma parte da natureza humana, só possui sua perfeição natural em sua união com o corpo, por isso não seria conveniente que fosse criada sem ele<sup>563</sup>.

O hilemorfismo impede, portanto, a preexistência da alma: como ela “é, por natureza, a forma do corpo, não haveria por que ser criada separadamente; devia ser criada *no corpo*”<sup>564</sup>. Portanto, “as almas não são criadas antes dos corpos, mas simultaneamente *quando são infundidas nos corpos*”<sup>565</sup>. Mas quando as almas são infundidas nos corpos?

Quanto ao primeiro homem, Santo Tomás afirma explicitamente que alma e corpo devem ter coexistido *desde o início*:

Alguns entendem que o corpo do homem teria sido formado primeiro, e depois, a esse corpo já formado, Deus infundiria uma alma. – Mas é contra a perfeição da criação inicial das coisas que Deus tivesse feito, quer o corpo sem a alma, quer a alma sem o corpo, pois um e outro são parte da natureza humana. E isso é mais inconveniente dito do corpo, que depende da alma, do que da alma<sup>566</sup>.

---

<sup>562</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, p. 132.

<sup>563</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 90, a. 4, corpo.

<sup>564</sup> *Ibid.*, I, q. 90, a. 4, sol. 1. O destaque é meu.

<sup>565</sup> *Ibid.*, I, q. 118, a. 3, corpo. O destaque é meu.

<sup>566</sup> *Ibid.*, I, q. 91, a. 4, sol. 3.

O Doutor Angélico, porém, não afirma o mesmo acerca das almas dos demais homens:

O embrião tem primeiramente uma alma apenas sensitiva. Essa desaparece, e uma alma mais perfeita lhe sucede, que é ao mesmo tempo sensitiva e intelectiva, como se explicará com mais detalhes adiante<sup>567</sup>.

Na *Suma contra os gentios*, Santo Tomás fala de uma alma *vegetativa* que antecede a sensitiva e a intelectiva no desenvolvimento embrionário:

A alma vegetativa, que por primeiro advém, quando o embrião tem a vida vegetal, corrompe-se, sucedendo-lhe uma alma mais perfeita simultaneamente nutritiva e sensitiva, quando o embrião tem a vida animal. Corrompida esta, sucede-lhe a alma racional, infundida por agente extrínseco, embora as primeiras tenham vindo da potência seminal<sup>568</sup>.

A criação da alma espiritual por Deus é um evento instantâneo. Há, portanto, um *instante* antes do qual não existia tal princípio vital e a partir do qual passou a existir um *homem*, uma *pessoa humana*, um corpo animado por um espírito. A esse evento dá-se o nome de *animação*.

Antes da animação pode ter havido uma progressiva disposição da matéria para receber a alma humana. Após a animação, a matéria continua a sofrer mudanças progressivas, desta vez sob o comando da alma recebida. Mas a animação *em si* não pode ser gradual, nem estender-se no tempo. Ocorre em um *instante* determinado.

Como vimos, para Santo Tomás esse instante não coincide com o da concepção, mas é posterior a ele. Dizemos por isso que o Aquinate defende a *animação retardada* ou *mediata*. O adjetivo *mediata* não significa que a criação da alma humana ocorra *por meio* de causas segundas, como pretendia Rahner. Significa apenas que há um intervalo de tempo entre o momento da concepção e o instante da criação *direta* por Deus.

A tese oposta é a da *animação imediata*. Segundo ela, a alma espiritual é criada no momento da concepção, ou seja, quando desapare-

---

<sup>567</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 3, sol. 3.

<sup>568</sup> ID., *Suma contra os gentios*, II, cap. 89, n. 1745.

ce a individualidade dos gametas masculino e feminino e, da união de ambos, surge um novo indivíduo.

### 3. *Animação imediata*

Ao tratarmos do conceito de organismo (ver II.1), verificamos que em meio a um incessante fluxo de matéria e energia, em meio a tantas mudanças de tamanho e figura, o que se mantém constante no ser vivo é sua *forma substancial* ou sua *alma*. Naturalmente inferimos que esse princípio vital – que no ser humano é espiritual e subsistente – está presente desde o momento em que ele é concebido.

Jerôme Lejeune, referindo-se a uma lei, aprovada pelo Parlamento Britânico e assinada pela Rainha da Inglaterra<sup>569</sup>, que declarou que o embrião até o 14º dia após a fecundação pode ser usado como material experimental (“ele não é um ser humano”), comentou com ironia:

Isso é motivo de espanto para um biólogo como eu, porque se a lei inglesa diz a verdade, é inegável que a Rainha da Inglaterra era um animal durante os primeiros quatorze dias de sua vida. Nesse caso, como é possível que haja uma linha de dinastia após várias centenas de anos para se chegar à atual Rainha da Inglaterra, se a cada substituição do reino passa-se por um animal para subir ao trono da Inglaterra?<sup>570</sup>

Idêntico argumento já fora usado por São Máximo Confessor:

Se afirmais que o embrião possui somente a alma nutritiva e acretiva, segue desse vosso raciocínio, evidentemente, que o corpo nutrido e acrescido é o de uma planta e não o de um homem. Se, porém, vós atribuíis ao embrião somente a alma sensitiva, então resultará que o embrião no momento da concepção possui certamente a alma de um cavalo ou de um boi ou de um outro animal terrestre ou volátil, e portanto, segundo vós, o homem na primeira formação do embrião não será por natureza pai de um homem, mas de uma planta, como estava dizendo,

---

<sup>569</sup> *Human Fertilisation and Embryology Act 1990*, in [http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1990/37/pdfs/ukpga\\_19900037\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1990/37/pdfs/ukpga_19900037_en.pdf) [19-03-2012].

<sup>570</sup> J. LEJEUNE, *Genética humana e espírito. Conferência pronunciada no Auditório Petrônio Portela, Senado Federal, no dia 27 de agosto de 1991*, tr. Associação Pró-Vida de Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, Brasília 1992, p. 14.

ou de um animal da terra. Que coisa poderia ser mais absurda ou mais estulta do que isso?<sup>571</sup>

A célebre sentença de Tertuliano sobre a identidade da natureza humana durante o desenvolvimento embrionário é citada várias vezes pelo recente Magistério da Igreja:

É um homicídio antecipado impedir alguém de nascer; pouco importa que se arranque a alma já nascida, ou que se faça desaparecer aquela que está ainda para nascer. É já um homem aquele que o virá a ser [*Homo est et qui est futurus*]<sup>572</sup>.

Curiosamente, encontra-se na *Metafísica* de Aristóteles uma passagem em que se pode concluir a presença de uma alma racional no embrião desde a concepção. O filósofo se pergunta quando as coisas são em potência e quando em ato. Conclui que as coisas que dependem da razão, isto é, os objetos artificiais – como uma casa – são em potência quando queridas pelo homem e não intervêm obstáculos exteriores à sua atuação: “teremos uma casa em potência quando nos elementos materiais não houver nada que os impeça de se tornar casa, e quando não houver mais nada que a eles se deva acrescentar ou tirar ou mudar”<sup>573</sup>.

E quanto às coisas naturais, ou seja, as que têm em si o princípio da geração?

As coisas que têm em si o princípio da geração serão em potência por virtude própria, quando não houver impedimentos exteriores. O esperma, por exemplo, ainda não é o homem em potência, porque deve ser depositado em outro ser e sofrer uma mudança; ao contrário, quando em virtude de seu próprio princípio já tiver passado tal estágio, então será o homem em potência: no precedente estágio ele precisa de um outro princípio. Assim, por exemplo, a terra ainda não é a estátua em potência, mas deve, antes, transformar-se em bronze<sup>574</sup>.

---

<sup>571</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1337 C-D.

<sup>572</sup> TERTULIANO, *Apologeticum*, IX, 8, PL 1, 371-372, cit. in CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Quaestio de abortu*, n. 6, in AAS 66 (1974), p. 734; JOÃO PAULO II, *Evangelium vitae*, n. 61, in AAS 87 (1995), p. 470-471; *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2271, nota 47.

<sup>573</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 7, 1049 a 8-11.

<sup>574</sup> *Ibid.*, 7, 1049 a 13-18.



### III - A animação embrionária

Note-se que só se pode falar em “homem em potência” quando o esperma tiver sido depositado no útero e sofrido uma mudança. Em tal caso, ele não será mais esperma [*sperma*], mas embrião [*kyema*], conforme se explica no *De generatione animalium*: “chamo embrião [*kyema*] a primeira mistura da fêmea e do macho”<sup>575</sup>. Comenta Enrico Berti:

Aqui é evidente a diferença entre o esperma, que não é ainda homem em potência, porque por si não é ainda capaz de tornar-se homem, e o embrião, isto é, o esperma depositado no útero e transformado em embrião após a união com a matéria, que ao contrário se diz explicitamente que é homem em potência, porque, se não intervêm impedimentos externos, já é capaz de tornar-se homem por si, isto é, por virtude própria. Mas se o embrião já é homem em potência, deve possuir em ato, como ‘ato primeiro’, a alma que é própria da espécie humana, ainda que não seja capaz de exercer imediatamente todas as suas faculdades, isto é, possua em ato somente a faculdade nutritiva e em potência as outras<sup>576</sup>.

No trecho aristotélico, convém distinguir o que depois a Escolástica chamaria *potência passiva* e *potência ativa*. Santo Tomás explica que a potência se diz em relação ao ato. Ora, o ato é dúplice: o ato primeiro, que é a *forma* e o ato segundo, que é a *operação*. Dúplice é, portanto, também a potência: a *potência passiva* corresponde ao ato primeiro, que é a forma; a *potência ativa* corresponde ao ato segundo, que é a operação. “A potência é dita ativa enquanto é princípio de ação”<sup>577</sup>.

Explica Ramón Lucas Lucas:

---

<sup>575</sup> ARISTOTELE, *Opere.V. Parti degli animali, Riproduzioni degli animali*, Laterza, Roma – Bari, 2001<sup>3</sup>. *Riproduzioni degli animali*, I, 1, 728b 35, p. 186. Doravante, este livro será citado como “ARISTÓTELES, *Pars animalium*” ou “ARISTÓTELES, *De generatione animalium*” seguido da numeração correspondente. Traduzi por “embrião” aquilo que Vegetti e Lanza traduzem por “produto del concepimento” (“conceptus” na versão latina).

<sup>576</sup> E. BERTI, “Quando esiste l’uomo in potenza? (la tesi di Aristotele)”, *Per la Filosofia*, (9) 1992, p. 61-62.

<sup>577</sup> S. TOMMASO D’AQUINO, *Le questioni disputate. Testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana*. VIII. *La potenza divina (De potentia)*. *Questioni 1-5*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, q. 1, a. 1, corpo, p. 34-35. Doravante esta obra será citada como “S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*”, seguido da questão e artigo correspondentes.

É evidente que para Aristóteles somente o zigoto tem este caráter atual de potência ativa (*ex natura sua*), que na ausência de obstáculos externos, conduzirá ao completo desenvolvimento do ser humano. Os gametas, por outro lado, possuem somente potência passiva, que é a mera possibilidade e abertura para sofrer transformações da parte de algo externo a eles.

[...]

Em relação ao exercício da racionalidade o embrião é ‘em potência’. Isso não significa, entretanto, que estejamos lidando com um ‘homem em potência’ no sentido de um ‘possível homem’. Ao contrário, estamos diante de um homem ‘atual’ e real<sup>578</sup>.

Parece que Aristóteles antecipou aquilo que séculos depois diria Tertuliano: “É já um homem aquele que o virá a ser”.

A animação imediata não é apenas a tese *natural*, no sentido de que decorre espontaneamente da identidade de natureza do ser humano ao longo do tempo. É ainda – fazendo um trocadilho – a tese naturalmente *sobrenatural*. Com isso quero dizer que ela concorda harmoniosamente com verdades reveladas, sem criar qualquer conflito. Edith Stein, depois de defender a animação imediata com argumentos filosóficos, conclui dizendo que tal tese é a única que se concilia com o dogma do pecado original e o da Imaculada Conceição:

De fato, o indivíduo não é primeiro planta, depois animal, depois ser humano, mas desde o primeiro instante de sua existência, um ser humano, mesmo se o humano emerge no específico somente em um determinado estágio evolutivo. Logo se deverá dizer que a alma espiritual existe desde o primeiro instante da existência humana, mesmo se não ainda desenvolvida em vida atual, pessoal espiritual. (Não vejo como uma visão diversa desta possa conciliar-se com o dogma do pecado original e sobretudo com o da Imaculada Conceição)<sup>579</sup>.

Louise-Marie Antoniotti não apenas mostra a harmonia entre a animação imediata e o ensinamento da Igreja, mas vai além: a partir

---

<sup>578</sup> R. LUCAS LUCAS, “The anthropological status of the human embryo”, in J.D. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (ed.), *The identity and status of the human embryo. Proceedings of the third assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February, 14-16, 1997)*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999<sup>2</sup>, p. 185. O destaque é meu.

<sup>579</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 184.

dos dogmas do pecado original, da Imaculada Conceição e da Encarnação, ela *deduz* tal tese<sup>580</sup>. Os defensores da animação mediata (“mediatistas”) não vão tão longe. Contentam-se em demonstrar que os conflitos entre sua tese e as verdades de fé não são insuperáveis<sup>581</sup>.

#### 4. Animação retardada

Eis um modo instintivo, mas errado, de enunciar a tese da animação retardada ou mediata: “no momento da concepção, *o ser humano* tem apenas uma alma vegetativa, que depois cede lugar à alma sensitiva e, enfim, numa terceira etapa, à alma intelectual”. A contradição é flagrante, pois se no momento da concepção há um *ser humano*, ele deve ter necessariamente uma alma intelectual, e não uma alma puramente vegetativa.

De acordo com a tese mediatista, o sujeito que permanece durante todo o desenvolvimento embrionário *não é o ser humano*. Talvez posamos trocar *ser humano* por *embrião*: “no momento da concepção, o embrião tem apenas uma alma vegetativa, que depois cede lugar à alma sensitiva e, enfim, numa terceira etapa, à alma intelectual”.

Esse enunciado evita a contradição interna, mas ainda conserva um inconveniente: o nome *embrião* só costuma ser utilizado durante as oito primeiras semanas de vida; a partir daí fala-se em *feto*. E muitos mediatistas opinam que a animação se dá não no estágio embrionário, mas fetal.

Afinal, o que permanece constante, segundo a tese mediatista, durante todo o desenvolvimento embrionário-fetal? A matéria (entendida como matéria segunda)? De modo algum. Há uma incessante entrada, saída e substituição de matéria. A forma substancial? Nem sequer isso. Essa tese defende um suceder-se de almas ou formas substanciais. Que resta então como sujeito de toda essa mutação? Nada além da *matéria primeira* ou pura potencialidade e indeterminação. Ela é o único elemento que se pode dizer permanente em todo esse processo.

---

<sup>580</sup> Cf. L. M. ANTONIOTTI, “La vérité de la personne humaine. Animation différée ou animation immédiate”, *Revue Thomiste* 103 (2003), p. 550-560.

<sup>581</sup> Cf. as “respostas e precisações” de Antonio LANZA, *La questione del momento in cui l'anima rationale è infusa nel corpo*, Pontificio Ateneo Lateranense, Roma 1934, p. 281-291.

Ora, a *mudança substancial* é a mais radical de todas as mudanças<sup>582</sup>. Não afeta somente uma qualidade (*alteração*), ou uma quantidade (*aumento e diminuição*), ou um lugar (*translação*), ou seja, não se limita ao que é acidental. Atinge a própria essência. Faz com que uma coisa deixe de ser o que é para converter-se em outra. Aristóteles dá-lhe o nome de *geração e corrupção*<sup>583</sup>.

É espontâneo ver na concepção uma mudança substancial. As formas substanciais dos gametas se corrompem e é gerado um novo indivíduo com uma nova forma substancial.

Ao contrário, é extremamente difícil enxergar novas gerações e corrupções após o evento chave da fecundação. Se elas existem, como afirma a tese mediatista, não me é lícito dizer “eu fui concebido”. No momento da concepção existia “algo”, mas não alguém: eu não existia. Norman Ford, defensor da animação mediata, em seu livro *Quando eu comecei?* (“When did I begin?”), é coerente consigo mesmo ao admitir que ele não existia como indivíduo humano no momento em que se constituiu o zigoto a partir do encontro dos gametas de seus pais:

A aurora do novo indivíduo humano ocorre quando a matéria das células epiblasticas torna-se um corpo vivente, informado ou atuado por uma forma humana, princípio de vida ou alma trazido à existência graças ao poder criativo de Deus. O aparecimento de uma estria primitiva assinala o fato de que se formou e começou a existir um só embrião propriamente dito, um só indivíduo humano. *Antes desse estágio não faria sentido falar da presença de um verdadeiro ser humano no sentido ontológico da expressão*<sup>584</sup>.

Tradicionalmente atribui-se a Aristóteles a tese da animação retardada. A questão, porém, não é pacífica. Na seção anterior vimos como na *Metafísica* o filósofo grego fala do embrião como tendo po-

---

<sup>582</sup> Excluindo-se a criação, que não é propriamente uma mudança, pois não há permanência de um sujeito em ato nem em potência (cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 2, corpo).

<sup>583</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 2, 1069 b 9-14.

<sup>584</sup> N. FORD, *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, Baldini & Castoldi, Milano 1997, p. 252. O destaque é meu.

### III - A animação embrionária

tência *ativa* para se tornar um homem adulto, o que supõe a presença da alma racional<sup>585</sup>.

O trecho aristotélico usualmente citado para defender a animação retardada está no capítulo II do *De generatione animalium*:

Não se pode de fato considerar o fruto da concepção [*kyema* = embrião] como inanimado, absolutamente privado de vida, porque os espermatozoides e os frutos da concepção dos animais não são inferiores às plantas [...].

Portanto, que eles possuam uma alma nutritiva é claro (por que é necessário ter recebido esta alma por primeiro é claro daquilo que se definiu sobre a alma em uma outra obra<sup>586</sup>); progredindo depois possuem também aquela perceptiva graças a qual se é animal.

Não se torna de fato simultaneamente animal e homem, nem animal e cavalo, e assim para todos os animais. A perfeição se produz por último, e o caráter próprio constitui a perfeição da formação de cada um. A propósito da inteligência, quando, como e a partir de que coisa os seres que têm parte neste princípio apropriam-se dele, representa uma questão importante que se deve esforçar por enfrentar segundo a capacidade e quanto seja possível<sup>587</sup>.

O embrião recém-concebido tem, portanto, uma alma nutritiva, que recebeu do esperma paterno, “que se compõe de *pneuma* e água (o *pneuma* é ar quente)”<sup>588</sup>. “O corpo se origina da fêmea, a alma do macho”<sup>589</sup>. O calor do *pneuma*, porém, não provém do fogo (que é incapaz de gerar), mas tem uma natureza análoga ao calor dos astros<sup>590</sup>. Por isso, “o homem é gerado pelo homem, mas também pelo sol”<sup>591</sup>.

O trecho acima dá a entender que existe uma *progressão anímica*: da alma nutritiva (vegetativa) *progride-se* até a alma perceptiva (sensitiva). Quanto à inteligência (*nous*), Aristóteles deixa para tratar dela mais tarde. Note-se, porém, que ao tratar da prioridade da alma nutri-

---

<sup>585</sup> Ford, mediatista, admite que em *Metafísica*, IX, 7 “Aristóteles obviamente está falando de potência *ativa*, não *passiva*” (*Quando comincio io?*, p. 319). Os destaques são do original.

<sup>586</sup> Aristóteles faz referência a *De anima*, II, 415 a 23-27.

<sup>587</sup> ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 3, 736 a 32 – b 8.

<sup>588</sup> *Ibid.*, II, 3, 736 a 1. A palavra *pneuma* (“espírito”), como todas as palavras transliteradas do grego, serão escritas em itálico, embora essa ênfase não se encontre no original.

<sup>589</sup> *Ibid.*, II, 4, 738 b 26

<sup>590</sup> Cf. *Ibid.*, II, 3, 736 b 34 – 737 a 7.

<sup>591</sup> *Id.*, *Física*, II, 2, 194 b 14.

tiva, ele faz referência a uma passagem do *De anima*, da qual trataremos mais tarde. Prossigamos na leitura do *De generatione animalium*:

É preciso evidentemente supor que os espermas e os produtos da concepção não dotados de uma existência separada tenham uma alma nutritiva potencialmente, mas não em ato, antes que, como os produtos da concepção separados, cuidem de sua nutrição e desenvolvam as funções dessa alma. Em um primeiro momento parece que todos esses seres vivam a vida das plantas. Mas em seguida é claro que se deve falar também da alma perceptiva e da intelectiva. Eles devem possuir essas almas antes em potência que em ato<sup>592</sup>.

Note-se que agora se fala de três almas: a nutritiva, a perceptiva e a intelectiva. E ainda: elas devem ser primeiro possuídas “em potência”, depois “em ato”.

Como, porém, uma alma superior pode estar “em potência” em um corpo que possui uma alma inferior? Berti observa que Aristóteles havia feito referência a uma passagem do *De anima* relativa à prioridade da alma nutritiva: ela é “a primeira e mais comum faculdade da alma, aquela em virtude da qual a vida pertence a todos”<sup>593</sup>. Mas justamente nessa obra está presente a doutrina segundo a qual cada ser vivo tem uma única alma, que contém em si as faculdades das almas inferiores:

O caso das figuras é semelhante ao da alma, já que sempre no termo sucessivo está contido em potência o termo antecedente, e isso vale seja para as figuras, seja para os seres animados. Por exemplo, no quadrilátero está contido o triângulo, e na faculdade sensitiva, a nutritiva<sup>594</sup>.

Conclui Berti:

Aqui, como se vê, Aristóteles afirma que a alma superior contém em si a inferior, e não vice-versa. Por isso no embrião humano deve-se supor que já seja contida a alma superior a todas, isto é, a intelectiva, a qual porém possui em ato a faculdade nutritiva, e em potência a sensitiva e a intelectiva. Sucessivamente, com o desenvolvimento dos necessários

---

<sup>592</sup> ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 8-15.

<sup>593</sup> ID., *De anima*, II, 4, 415 a 24-25

<sup>594</sup> *Ibid.*, II, 3, 414 b 29-31.

### III - A animação embrionária

órgãos corpóreos, passa da potência ao ato a faculdade sensitiva, e em um terceiro momento passa da potência ao ato a faculdade intelectual<sup>595</sup>.

Segundo Berti, a sucessão das almas pode ser interpretada como sucessão de atualização das faculdades:

E quando Aristóteles afirma que “não se torna simultaneamente animal e homem”, pode querer dizer que não se torna simultaneamente animal em ato e homem em ato, sem excluir que se possa ser simultaneamente animal e homem em potência. Tal afirmação, em suma, significa que antes passam ao ato as faculdades sensitivas e depois as intelectivas. Com essa interpretação evita-se a contradição entre a passagem em questão e aquelas do *De anima* e da *Metafísica*<sup>596</sup>.

Segundo a interpretação de Berti, em Aristóteles o intelecto (*nous*) é diverso da alma intelectual. Esta é o ato primeiro do corpo humano e está presente desde a concepção. Aquele se identifica com o “intelecto ativo”, o único que é “imortal e eterno”<sup>597</sup>. Ele “vem de fora e só ele é divino, porque a atividade corporal não há nada em comum com a sua atividade”<sup>598</sup>. Quando ele chega, a alma intelectual põe em ato a faculdade intelectual, que já possuía desde o início em potência<sup>599</sup>.

Também Santo Alberto Magno (1206-1280) negava que Aristóteles houvesse falado de uma progressão de almas: “Que alguns induzam que (a alma) vegetativa precede no tempo (a alma) sensitiva, e (a alma) sensitiva (a alma) intelectual, não provém de nada mais que de um mau entendimento dos livros de Aristóteles”<sup>600</sup>.

Seja como for, a ênfase do filósofo grego está na progressão de funções, mais do que na suposta progressão de almas. Nesse sentido,

---

<sup>595</sup> E. BERTI, “Quando esiste l’uomo...”, p. 60.

<sup>596</sup> ID., “La generazione dell’uomo secondo Aristotele”, *Bioetica*, (4) 1999, p. 594. Os destaques são do original.

<sup>597</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 24.

<sup>598</sup> ID., *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 28-29.

<sup>599</sup> Cf. E. BERTI, “Quando esiste l’uomo...”, p. 61.

<sup>600</sup> S. ALBERTO MAGNO, *Commentarium super De anima*, III, tr. 5, c. 4, cit. in P. CASPAR, *L’embryon au IIème siècle*, L’Harmattan, Paris 2002, p. 95. Original: “Quod autem inducunt, quod vegetabilis praecedat sensibilem tempore et sensibilis rationalem, non provenit nisi ex malo intellectu librorum Aristotelis”.

afirma Ney Sá Earp: “O Estagirita, com referência ao conceito, enfatizava a sucessão das *funções* vegetativa, sensitiva e racional, em sua hipótese da progressão anímica”<sup>601</sup>.

A tese da sucessão temporal das almas foi adotada e sistematizada por Santo Tomás de Aquino. Ao interpretar “o Filósofo” – como costumava falar ao referir-se a Aristóteles – o Doutor Angélico fala de maneira explícita, inequívoca e detalhada em um suceder de gerações e corrupções de formas substanciais durante o processo generativo humano:

Como a geração de um é sempre a corrupção de outro, é necessário dizer que, tanto nos homens como nos outros animais, quando uma forma mais perfeita é produzida, a precedente se corrompe, de tal forma que a nova forma tem tudo o que continha a antiga e ainda algo mais. Assim, ao longo de muitas gerações e corrupções, chega-se à última forma substancial, no homem como nos outros animais. Isso dá-se a conhecer sensivelmente nos animais gerados da putrefação. Deve-se pois dizer que a alma intelectual é criada por Deus no término da geração humana e que essa alma é ao mesmo tempo sensitiva e nutritiva, desfeitas as formas precedentes<sup>602</sup>.

Note-se que Santo Tomás usa como exemplo para ilustrar sua tese um suposto fato que hoje sabemos não ocorrer: que alguns animais são gerados a partir do apodrecimento da matéria orgânica. Note-se ainda que a chegada “de fora” do intelecto agente, que o Aquinate identifica com a alma intelectual, é interpretada como um ato criador de Deus, embora a ideia de criação seja estranha a Aristóteles.

Por que a necessidade de tantas gerações e corrupções? Porque o embrião recém-concebido<sup>603</sup> é de tal modo distante do organismo humano, que é incapaz de receber uma alma racional. O caminho a ser percorrido até que a matéria se torne disposta a receber essa alma é tão longo, que só pode ser percorrido através de formas substanciais in-

---

<sup>601</sup> N. SÁ EARP, *Os equívocos da hominização*, Conferência proferida no dia 1º de agosto de 1988, durante o 19º Colóquio Filosófico Internacional organizado pelo Conjunto de Pesquisas Filosóficas (CONPEFIL), Rio de Janeiro, p. 1. O destaque é do original.

<sup>602</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 2, sol. 2.

<sup>603</sup> S. Tomás usa a palavra “semen” seja para significar o esperma, seja para significar o embrião (“embryo”). O sentido equívoco desse termo aparece claramente em *De potentia*, q. 3, a. 9.



### III - A animação embrionária

termediárias. Note-se, porém – e isto é muito importante! – que *não é* função da alma vegetativa dispor a matéria para receber a alma sensitiva, assim como *não é* função da alma sensitiva dispor a matéria para receber a alma intelectual. Para Santo Tomás, o agente que dispõe a matéria é o *pneuma* ou espírito contido no sêmen:

No sêmen desde o início da separação não há alma, mas uma capacidade da alma [*virtus animae*] que se baseia no espírito contido no sêmen, o qual por sua natureza é espumoso e contém, por consequência, o espírito corpóreo. Ora, essa capacidade age *dispondo a matéria e formando para receber a alma*<sup>604</sup>.

O texto prossegue expondo a diferença entre a geração de elementos inorgânicos (que é simples) e a geração dos animais (que é complexa):

Deve-se notar, além disso, a diferença que há entre a geração do homem ou do animal e a geração do ar ou da água. A geração do ar é simples, porque em toda a geração do ar só aparecem duas formas substanciais: uma que é removida e outra que é introduzida e tudo acontece simultaneamente em um instante, donde antes da introdução da forma do ar permanece sempre a da água; nem há disposições para a forma do ar. Mas na geração de um animal aparecem diversas formas substanciais: primeiro aparece o esperma, depois o sangue e assim por diante até que haja a forma do homem ou do animal. É portanto necessário que uma geração desse gênero não seja simples, mas contenha numerosas gerações e corrupções<sup>605</sup>.

Tudo isso ocorre mediante a capacidade formativa [*virtus formativa*] contida no sêmen:

Por isso, mediante a capacidade formativa [*per virtutem formativam*] que há no sêmen desde o início, removida a forma do esperma, é introduzida uma outra forma e, removida esta, é introduzida ainda uma outra. Assim, primeiro é introduzida a alma vegetativa; depois, deixada esta, a alma que é juntamente vegetativa e sensitiva; e ao fim, removida esta, é introduzida não graças a essa capacidade [*non per virtutem pre-*

---

<sup>604</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9. O destaque é meu.

<sup>605</sup> *Ibid.*, q. 3, a. 9, sol. 9.

*adictam*], mas pelo Criador, a alma que é simultaneamente racional, sensitiva e vegetativa<sup>606</sup>.

A tese da animação mediata é, portanto, um gigantesco edifício que exige um arquiteto. Santo Tomás, ao adotar essa ideia, é coerente consigo mesmo quando não admite que uma alma inferior disponha a matéria para a chegada da alma superior. Como diz Stephen J. Heaney, “uma alma inferior, que é ela mesma incapaz de operações superiores, não poderia ser responsável pela produção de órgãos de operações superiores<sup>607</sup>”. O processo generativo exige uma causa eficiente *externa*, que é a alma do genitor (portanto, uma alma racional), atuando através da *virtus formativa* (ou *vis formativa*) do sêmen. A ação desta capacidade permanece até o momento em que Deus cria e infunde a alma espiritual.

### **5. O traducianismo e a analogia da semente**

Tertuliano afirmava que a alma humana está presente desde o momento da concepção do corpo:

Como é concebido um ser animado? É insuflada ao mesmo tempo uma e outra substância, a do corpo e a da alma, ou uma delas é anterior? Nós afirmamos que ambas são concebidas, formadas, aperfeiçoadas, assim como nascidas ao mesmo tempo, e não medeia nenhum espaço de tempo na concepção pela qual se estabeleça prioridade<sup>608</sup>.

No entanto, como já vimos, a doutrina do escritor africano apresentava dois defeitos graves: considerava a alma material (materialismo) e julgava que ela se originava por transmissão da alma do pai mediante o sêmen (traducianismo):

A alma [do homem], como um rebento [*surculus*] de sua origem, Adão, extraída com vistas à propagação e entregue aos férteis sulcos da mu-

---

<sup>606</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9.

<sup>607</sup> S.J. HEANEY, “Aquinas and the presence of the human rational soul in the early embryo”, *The Thomist* 56 (1)1992, p. 26.

<sup>608</sup> TERTULIANO, *De anima*, 27,1.

### III - A animação embrionária

lher, propagou-se com todos os seus atributos, tanto no tocante à inteligência como aos sentidos<sup>609</sup>.

O combate ao traducianismo acabou tornando-se um combate à animação imediata. Os Padres latinos distinguiram entre a concepção – obra dos pais – e a animação – criação da alma por Deus. “Fizeram mais do que distinguir: separaram-nas cronologicamente. Fixaram para a animação uma data posterior à concepção; assim desaparecia toda possibilidade de traducianismo”<sup>610</sup>.

Genádio de Marselha (séc. V) em seu *De ecclesiasticis dogmatibus*, que seria depois citado por Pedro Lombardo (cerca de 1100-1160), refere-se à criação e infusão da alma como algo que ocorre quando o corpo já está formado:

Dizemos que as almas dos homens não foram criadas desde o princípio entre as outras naturezas intelectuais; nem de uma vez, como imagina Orígenes, nem se semeiam nos corpos pelo coito, como afirmam os luciferianos e Cirilo, e alguns usurpadores latinos. Mas dizemos que só o corpo é semeado pela cópula dos cônjuges, enquanto a criação da alma a conhece só o Criador, e que segundo seu juízo coagula-se o corpo no seio materno, e é constituído e formado; e, *uma vez já formado o corpo, a alma é criada e infundida* [*formato iam corpore animam creari et infundi*], de modo que no seio materno viva um homem que consta de corpo e alma, e que saia do seio completamente vivo na substância humana<sup>611</sup>.

Ao tratar da origem da alma humana, Santo Tomás de Aquino não põe a questão “se a alma humana é criada por Deus *no momento da concepção*”. A sua tese da animação retardada está inserida no combate ao traducianismo quando ele pergunta “se a alma intelectiva é causada pelo sêmen”<sup>612</sup>. No *Comentário às Sentenças de Pedro*

---

<sup>609</sup> TERTULIANO, *De anima*, 19,6.

<sup>610</sup> A. CHOLLET, “Animation”, col. 1308.

<sup>611</sup> GENÁDIO DE MARSELHA, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 14, cit. in TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. II/1. *La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*, EUNSA, Pamplona 2005, lib. II, dist. 18, p. 529-530. O destaque é meu.

<sup>612</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 2. Cf. ainda *Suma contra os gentios*, II, cap. 88 e 89.

*Lombardo*, ele pergunta “se a alma humana é transmitida pelos pais”<sup>613</sup> e nas questões disputadas sobre *A potência de Deus (De potentia Dei)* ele se coloca entre duas hipóteses: “se a alma é criada ou é transmitida com o sêmen”<sup>614</sup>. Note-se que o Doutor Angélico é essencialmente antitraducianista e apenas *por acidente* é anti-imediatista.

Ao defender o traducianismo, como vimos, Tertuliano usa a analogia do rebento (*surculus*) extraído de Adão. A analogia da semente está contida logo após a célebre sentença do *Apologeticum*, tantas vezes citada pelo Magistério da Igreja: “É já um homem aquele que o virá a ser [*Homo est et qui est futurus*]. Além disso, todo o fruto já está dentro da semente [*Etiam fructus omnis in semine est*]”<sup>615</sup>.

Antes de Tertuliano, alguns Padres gregos – que nada tinham de traducianistas – já haviam visto no sêmen paterno uma espécie de semente onde estaria contido virtualmente todo o corpo humano. Leia-mos, por exemplo, S. Justino:

Para quem reflete, o que pareceria mais incrível do que se, estando fora do nosso corpo, alguém dissesse que de uma pequena gota do sêmen humano seria possível nascer ossos, tendões e carnes com a forma em que os vemos, e víssemos isso em imagem? Façamos uma suposição. Se não fôssemos o que sois e de quem sois e alguém vos mostrasse o sêmen humano e uma imagem pintada de um homem, afirmando que esta se forma daquele, por acaso acreditaríeis antes de vê-lo nascido? Ninguém se atreveria a contradizer isso<sup>616</sup>.

Leiamos agora Atenágoras de Atenas:

Quem poderia crer, se a experiência não o ensinasse, que numa gota de esperma, uniforme e diluído, está contido o princípio de tantas e tão grandes faculdades, ou que tanta diferença de massas estão aí reunidas e contraídas, isto é, os ossos, os nervos, as cartilagens, além dos músculos, carnes, entranhas e todas as partes do corpo? De fato, não se pode ver nada disso no sêmen úmido, nem se vê nas crianças o que serão os

---

<sup>613</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*, II, d. 18, q. 2, a. 1. A tese mediatista é exposta no artigo 3, onde se pergunta “se a alma sensível existe por transmissão”.

<sup>614</sup> ID., *De potentia*, q. 3, a. 9.

<sup>615</sup> TERTULIANO, *Apologeticum*, IX, 8, PL 1, 371-372.

<sup>616</sup> JUSTINO DE ROMA, *I Apologia* 19,1-2.

### III - A animação embrionária

homens feitos, nem nos homens feitos o que serão os homens maduros, nem nos maduros o que serão os velhos<sup>617</sup>.

Mais tarde, São Gregório de Nissa usaria a analogia do rebento e da semente lançada na terra em um texto acusado por alguns de traducianismo<sup>618</sup>:

E da mesma maneira que a terra recebe do agricultor o rebento arrancado da raiz e dele faz uma árvore não porque injete neste fragmento que ela nutre a força que produz o crescimento, mas só porque fornece a isso que se encontra nela a ocasião para o crescimento, assim dizemos também que *o fragmento que se separa do homem para gerar um outro homem é, de certa maneira, um ser vivo; é um organismo animado proveniente de outro organismo animado*, um ser recebendo alimento provindo de um ser que recebe alimentação. Mas que a pequenez do fragmento separado não seja capaz de todas as atividades e de todos os movimentos da alma, nisto nada há de espantoso: nem mesmo o grão que se encontra na semente é uma espiga visível – e como poderia uma coisa tão grande entrar em uma coisa tão pequena? O grão se torna espiga porque a terra lhe fornece nutrientes apropriados, sem mudar a natureza do solo; ele, ao contrário se revela e se desenvolve completamente sob a ação da nutrição<sup>619</sup>.

Eis outro trecho do Nisseno acusado de traducianismo<sup>620</sup>:

Uma vez que a força necessária para a concepção não vem de um corpo morto, mas de um corpo animado e vivente, dizemos que é lógico pensar que *não esteja morto e sem alma aquilo que, partindo de um vivente, chegue à vida*<sup>621</sup>.

A interpretação traducianista não é aceita por Mariette Canévet, que recorda alguns trechos da *Grande Catequese* do Nisseno relativos

---

<sup>617</sup> ATENÁGORAS DE ATENAS, *Sobre a ressurreição dos mortos*, 17, p. 190-191. Em ambas as citações, o objetivo dos Padres é ilustrar a razoabilidade da ressurreição.

<sup>618</sup> Cf. M.H. CONGOURDEAU, “Maxime le Confesseur...”, p. 166.

<sup>619</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *De anima et resurrectione*, 5, p. 255-256. O destaque é meu.

<sup>620</sup> cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 88, n. 1733. Nesse capítulo, dos números 1728 a 1734 S. Tomás expõe a doutrina de São Gregório de Nissa contida no *De hominis opificio*, 29, com interpretação traducianista.

<sup>621</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, 29, p. 148. O destaque é meu.

ao Batismo<sup>622</sup>. Lá ele se interroga “como é que se converte em um homem aquela semente que está na origem da formação de um ser vivo”<sup>623</sup>. E responde: “aquela semente se torna homem *pela potência divina*, sem a qual a semente seria inativa e ineficaz. [...] *É a potência divina* que transforma o elemento sensível em natureza humana”<sup>624</sup>. E ainda: “na forma da procriação humana, os impulsos dos pais [...] chegam a formar o ser gerado *por obra de Deus*, sem o qual o esforço deles é ineficaz e inútil”<sup>625</sup>.

São Máximo Confessor defende, como São Gregório de Nissa, a coexistência da alma e do corpo desde a concepção. Mas usa uma linguagem precisa, que não dá margem à interpretação traducianista:

A alma não se origina [...] da matéria subjacente, como acontece com os corpos, mas pelo querer de Deus, em seguida à insuflação vivificadora, de um modo inexprimível e incognoscível, como sabe somente o seu Criador. A alma mediante a concepção recebe juntamente com o corpo o ser e é conduzida a completar na sua totalidade o homem, que é único, enquanto o corpo, como é evidente, é formado, na concepção, pela matéria subjacente de um outro corpo, recebendo com a alma a composição que o faz ser uma única forma junto com ela<sup>626</sup>.

Ora, toda analogia claudica. Ainda hoje os instrutores do método Billings de regulação da procriação comparam a mulher com a terra na qual é lançada a semente. O muco cervical é comparado com a umidade da terra necessária para a fertilidade. E o sêmen é comparado à semente.

O que essa analogia tem de válido? Que a mulher é, de fato, assim como a terra, destinada a hospedar e a alimentar o ser humano por ela concebido.

E o que ela tem de inválido? Que a mulher não fornece apenas alimento e hospedagem: ela fornece seu próprio gameta, o óvulo, que unido ao gameta masculino, o espermatozoide, dá origem à célula-ovo ou zigoto, o embrião unicelular. A semente, ao ser lançada na terra,

---

<sup>622</sup> M. CANEVET, “L’humanité de l’embryon selon Grégoire de Nysse”, *Nouvelle revue théologique* 114 (1992), p. 689.

<sup>623</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *Oratio catechetica magna*, 33, 2, p. 364.

<sup>624</sup> *Ibid.*, 33, 3, p. 364. Os destaques são meus.

<sup>625</sup> *Ibid.*, 34, 3, p. 365-366. O destaque é meu.

<sup>626</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1324 C.

não sofre qualquer mudança substancial; apenas atualiza suas virtualidades acidentais. O espermatozoide, ao ser lançado no organismo feminino, encontra-se com o óvulo e dá origem a um novo indivíduo, substancialmente diferente de ambos os gametas.

É o ovo ou zigoto, e não o espermatozoide, que tem *potência ativa* para se tornar um homem adulto com todos os seus órgãos. Essa distinção, que Aristóteles explicou tão bem no livro IX da *Metafísica*, não se encontra com clareza em outros autores.

Se Berti estiver correto, para Aristóteles a alma racional está presente desde a concepção. Não devemos pensar, porém, que o filósofo grego tenha sido criacionista. Se ele soube distinguir o *sêmen* do *concepto*, não chegaria, porém, a dizer que a alma do segundo é criada diretamente por Deus. Na melhor das hipóteses, Aristóteles foi um traducianista: “o corpo se origina da fêmea, a alma do macho”<sup>627</sup>. A alma humana teria sua origem, assim, do sêmen paterno.

#### 6. *Sêmen ou concepto?*

Uma novidade de Santo Tomás em relação a Aristóteles é afirmar que a matéria fornecida pela mulher não é o sangue menstrual, mas um outro sangue, mais puro e mais perfeito:

O sangue menstrual, que as mulheres emitem todo mês, contém uma impureza natural de corrupção; como as outras superfluidades que a natureza elimina por não ter necessidade delas. O concepto não se forma deste sangue menstrual corrompido e rejeitado pela natureza; esse sangue é uma certa purificação de outro sangue, mais puro e perfeito que, depois de sofrer uma certa transformação, se torna apto para o concepto<sup>628</sup>.

No entanto, a embriologia tomista nem sempre é clara quanto aos termos. Além de *conceptus* e *embryo*, às vezes encontramos a palavra *semen* para designar o ser humano concebido. Isso gera uma confusão no leitor, pois *semen* também é utilizado, juntamente com *sperma*, para designar a secreção masculina. Examinemos o artigo 9 da ques-

---

<sup>627</sup> ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 4, 738 b 26

<sup>628</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 31, a. 5, sol. 3. Alterei levemente a versão brasileira, que traduzia “conceptus” por “concepção”.

tão 3 *De potentia*, onde o Aquinate pergunta “se a alma racional é trazida ao ser por criação ou por transmissão do sêmen [*per seminis traductionem*]”. Na objeção 10, a palavra *semen* é utilizada, ao que parece, para designar o conceito:

Além disso, almas diversas por espécie constituem animais diversos segundo a espécie. Se, portanto, no *semen* [sêmen ou conceito?] antes da alma racional havia uma alma não racional, havia um animal diverso do homem segundo a espécie e então, a partir daquilo não poderia ser feito um homem, porque espécies diversas de animais não se transformam uma na outra<sup>629</sup>.

Se, porém, *semen* foi usado no sentido de conceito, por que no título do artigo a mesma palavra designava o sêmen ou esperma masculino, por meio do qual alguns julgavam que fosse transmitida a alma? A objeção serviria bem para defender a animação imediata, e não o traducianismo. Ao respondê-la, Santo Tomás não se serve de *semen*, mas de *embryo*:

Ao décimo argumento se responde que o embrião [*embryo*] antes que tenha uma alma racional não é um ente perfeito, mas em via de perfeição; por isso não pertence a um gênero ou a uma espécie a não ser por recondução, como se reconduz o incompleto ao gênero ou à espécie do completo<sup>630</sup>.

Na objeção 9, cuja resposta dará ocasião para dissertar sobre as diversas teorias da animação em voga, emprega-se *embryo* e *semen* para designar respectivamente o embrião concebido e o sêmen paterno:

Além disso, o embrião [*embryo*], antes que seja aperfeiçoado com uma alma racional, tem alguma operação da alma, enquanto cresce, nutre-se e sente. Ora, a operação da alma não existe sem a vida. Logo, ele vive. Mas a alma é o princípio da vida do corpo. Logo, ele tem alma. Mas não podemos dizer que se acrescenta a ele uma outra alma, porque então no mesmo corpo teríamos duas almas. Por isso, a mesma alma que antes tinha sido propagada no sêmen [*in semine*] é a alma racional<sup>631</sup>.

---

<sup>629</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, obj. 10. O destaque é meu

<sup>630</sup> *Ibid.*, q. 3, a. 9, sol. 10.

<sup>631</sup> *Ibid.*, q. 3, a. 9, obj. 9.



### III - A animação embrionária

A objeção não considera – nem a resposta considerará – a hipótese de a alma racional ser criada e infundida quando o sêmen masculino se encontra com o sangue feminino para constituir o concepto. Tem-se como pressuposto que o sêmen transmite algum tipo de alma. Se a alma racional está presente no momento da concepção, ela necessariamente foi transmitida pelo sêmen.

Na resposta a essa objeção, Santo Tomás enumera várias opiniões acerca da vida do embrião. A primeira, que ele atribui a S. Gregório de Nissa,

não pode subsistir porque [...] entende que a própria alma, com a sua espécie, esteja presente desde o início no sêmen [*in semine*], sem ter ainda atividades perfeitas por causa da insuficiência de órgãos<sup>632</sup>.

Não é crível que o Doutor Angélico atribua ao Nisseno a afirmação de que o sêmen tenha atividades, ainda que imperfeitas. No contexto, a palavra *semen* parece indicar o embrião recém-concebido. Mas se é assim, é curioso como Santo Tomás – sempre tão cuidadoso em esclarecer os termos – use várias vezes uma palavra equívoca nessa passagem do *De potentia*.

Eis uma outra opinião, exposta e rebatida, em que se defende a pluralidade de almas no embrião:

Outros dizem que no sêmen [*semen*] primeiro há a alma vegetativa e, em seguida, permanecendo esta, é introduzida a alma sensitiva pela capacidade do generante [*ex virtute generantis*], e por último é introduzida a alma racional mediante criação; assim põem no homem três almas essencialmente distintas<sup>633</sup>.

Na passagem acima, a palavra *semen* parece indicar o embrião, a menos que o Aquinate queira dizer que – segundo essa opinião – a alma vegetativa do sêmen é transmitida ao embrião. É digno de nota, porém, como ele não faz uma distinção nítida – que hoje qualquer um de nós faria – entre o germe masculino e o fruto do encontro deste com o elemento feminino. Note-se ainda que, segundo essa opinião – que nesse ponto não difere da de Santo Tomás –, a alma sensitiva é educada da matéria *em virtute do generante*, ou seja, por um agente

---

<sup>632</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião A.

<sup>633</sup> *Ibid.*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião B.

externo que atua como causa eficiente. Nisso muitos dos mediatistas hodiernos diferem do Doutor Angélico, quando pretendem colocar no próprio embrião a causa de suas mudanças substanciais.

Por fim, Santo Tomás expõe sua opinião:

Por isso deve-se dar uma solução diversa: no sêmen [*in semine*] desde o início da separação não há alma, mas uma capacidade da alma [*virtus animae*] que se baseia no espírito contido no sêmen [*in semine*], o qual por sua natureza é espumoso e contém, por consequência, o espírito corpóreo. Ora, essa capacidade age *dispondo a matéria e formando para receber a alma*<sup>634</sup>.

Nesse texto, *semen* evidentemente significa o sêmen paterno. Ele se encontra com o sangue materno, mas, mesmo após a concepção, permanece agindo por meio da capacidade formativa [*virtus formativa*] na obra de dispor a matéria para receber as formas substanciais superiores.

Ao contrário do que ocorre na geração dos elementos naturais,

na geração de um animal aparecem diversas formas substanciais: primeiro aparece o esperma [*sperma*], depois o sangue e assim por diante até que haja a forma do homem ou do animal. É portanto necessário que uma geração desse gênero não seja simples, mas contenha numerosas gerações e corrupções. [...] Por isso, mediante a capacidade formativa que há no sêmen [*in semine*] desde o início, removida a forma do esperma [*forma spermatis*], é introduzida uma outra forma e, removida esta, é introduzida ainda uma outra<sup>635</sup>.

Note-se que o texto fala de numerosas [*plures*] gerações e corrupções. A primeira forma que aparece é a forma do esperma [*forma spermatis*]<sup>636</sup>, que significa a mistura branca e espumosa do sangue

---

<sup>634</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião F. O destaque é meu.

<sup>635</sup> *Ibid.*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião F.

<sup>636</sup> “Forma do semen” (*forma seminis*), no texto paralelo das questões disputadas *De anima* (S. TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*. I. *Filosofia (I)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 11, sol. 1, p. 540). Doravante, esta obra será citada como “S. TOMÁS DE AQUINO, *De anima*” seguido da questão correspondente (segundo esta edição da BAC, considera-se que há 21 questões disputadas *De anima*, e não 21 artigos de uma única questão).

### III - A animação embrionária

com o elemento seminal (semelhante ao leite). A segunda forma é a forma do sangue [*forma sanguinis*]<sup>637</sup>. Pergunta-se: a “forma do espermatozoide” seria a alma vegetativa e a “forma do sangue” a alma sensitiva? Ou seriam talvez “outras formas físicas prévias a cada alma”, como conjectura José Antonio Izquierdo Labeaga?<sup>638</sup> É difícil responder. Eis como continua o texto:

Assim, primeiro é introduzida a alma vegetativa; depois, deixada esta, a alma que é juntamente vegetativa e sensitiva; e ao fim, removida esta, é introduzida não graças a essa capacidade, mas pelo Criador, a alma que é simultaneamente racional, sensitiva e vegetativa. Por isso, segundo essa opinião, afirma-se que o embrião [*embryo*] antes de receber a alma racional vive e tem uma alma, removida a qual, é introduzida a alma racional<sup>639</sup>.

No texto paralelo das questões *De anima*, Santo Tomás usa a palavra *semen* em vez de *embryo*:

Por isso, deve-se dizer que a alma vegetativa está antes no *semen* [concepto?], mas ela se perde no processo de geração e sucede outra que não só é vegetativa mas também sensitiva, e perdida esta de novo, acrescenta-se outra que é simultaneamente vegetativa, sensitiva e racional<sup>640</sup>.

No texto acima, a palavra *semen*, que a BAC traduz por “semen”, na verdade deve significar o embrião recém-concebido, que tem a “forma de sêmen”. De fato, Santo Tomás não admite que no sêmen masculino haja uma alma vegetativa, mas, usando a autoridade do “Filósofo”, afirma que o sêmen “está em potência para alma, de modo que é privado de alma”<sup>641</sup>. O Doutor Angélico admite, porém, que na matéria do feto fornecida pela fêmea “está presente a alma vegetativa

---

<sup>637</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, q. 11, sol. 1.

<sup>638</sup> J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *L'animazione dell'embrione in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino*, STOQ 2007 – Congresso Internazionale su Ontogenesi e Vita Umana, Roma 15-17 novembre 2007, p. 21. Não ainda publicado. Fornecido para uso privado na elaboração deste trabalho.

<sup>639</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião F.

<sup>640</sup> ID., *De anima*, q. 11, sol. 1. O destaque é meu.

<sup>641</sup> ID., *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião A.

desde o começo, não porém em ato segundo, mas em ato primeiro, da maneira como a alma sensitiva está nos que dormem”<sup>642</sup>.

Em resumo, o frequente uso equívoco de *semen* – que designa, seja o sêmen masculino, seja o embrião recém-concebido – sugere que, para Santo Tomás, o encontro dos elementos masculino e feminino não é um evento marcante, como hoje sabemos que é. Essa deficiência da embriologia tomista é um fator chave para explicar a adesão do Aquinate à tese da animação retardada.

## 7. *Embrião: uma massa informe*

Eis um texto aristotélico que fala dos primeiros movimentos da criança no ventre materno:

Quando se trata de um embrião masculino, sente-se mexer mais do lado direito, ao fim de cerca de quarenta dias. Se o embrião for feminino, sente-se mexer mais à esquerda, passados noventa dias. Mas esta regra está longe de ser infalível. De fato, em muitas mulheres grávidas de uma menina o movimento sente-se à direita, e em muitas que esperam um rapaz à esquerda. Estes sinais, e todos os outros do gênero, são em geral mais ou menos variáveis.

É também por essa altura que o embrião se divide. *Antes apresenta-se como uma massa informe*<sup>643</sup>.

Embora esse trecho nada fale sobre a presença da alma intelectual, e ainda que Aristóteles reconheça o caráter meramente aproximativo de suas afirmações, foi nele que os escolásticos, inclusive Santo Tomás, se apoiaram para determinar o momento da animação:

A concepção do homem acaba aos quarenta dias, a da mulher aos noventa, como diz o Filósofo no livro IX *Dos animais*. Santo Agostinho acrescenta ainda outros seis dias para completar o corpo do homem, e na carta a Jerônimo os distribui assim: ‘Nos primeiros seis dias o sêmen

---

<sup>642</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 1, sol. 4.

<sup>643</sup> ARISTÓTELES, *História dos animais*. Livros VII-X, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2008, IX, 3, 583 b, p. 211. O destaque é meu. Doravante essa obra será citada como “ARISTÓTELES, *De historia animalium*” seguido da numeração correspondente. No caso presente: “ARISTÓTELES, *De historia animalium*”, IX, 3, 583 b”.

### III - A animação embrionária

[ou embrião?] se parece com o leite; nove dias depois converte-se em sangue; doze dias depois consolida-se; dezoito dias depois formam-se as feições perfeitas dos membros; e no tempo restante até o momento do parto aumenta o tamanho'. Donde se formou aquele verso: 'Seis no leite, nove no sangue, doze fazem a carne, dezoito os membros' [*sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni, bis seni carnem, ter seni membra figurant*]<sup>644</sup>.

Note-se como mais uma vez o embrião primitivo é designado pelo termo equívoco *semen*. Antes dos quarenta (ou quarenta e seis) dias para o sexo masculino e dos noventa dias para o sexo feminino, o embrião apresenta-se como uma "massa informe". Essa ideia fez com que, na controvérsia do século XIII sobre a vida embrionária, fosse difícil atribuir uma alma racional ao embrião recém-concebido.

Santo Alberto Magno nega com veemência a tese da sucessão das almas:

Tendo já provado que a um corpo corresponde uma só alma e que ao indivíduo de uma essência corresponde uma só quiddidade e uma forma (como mostramos no *De anima*), se o sêmen [ou embrião?] tivesse em um primeiro momento como substância uma alma vegetal e depois adquirisse uma alma sensível, *mudaria de uma forma substancial em outra forma substancial*, e da compleição vegetal na compleição sensitiva. Mas tudo isso é absurdo para qualquer um que filosofe corretamente<sup>645</sup>.

No entanto, ele não admite que a alma racional esteja presente desde o início. Aliás, antes do quadragésimo dia, nenhuma alma pode estar presente, uma vez que não existe ainda um corpo físico "orgânico" do qual a alma, por definição, é ato primeiro<sup>646</sup>. No embrião existe apenas uma capacidade formativa (*virtus formativa*), uma quase alma

---

<sup>644</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*. V. *Libro terzo. Distinzioni 1-22*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, Lib. III, d. 3, q. 5, a. 2, corpo, p. 238. Doravante, o comentário ao livro III das Sentenças de Pedro Lombardo, que corresponde aos volumes V e VI da coleção, será citado como "S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*, III", seguido da distinção, questão e artigo correspondentes. No caso: "S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*, III, d. 3, q. 5, a. 2, corpo".

<sup>645</sup> S. ALBERTO MAGNO, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 11, cit. in: J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *L'animazione dell'embrione...*, p. 23. O destaque é do original.

<sup>646</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 b 6.

que responde pelas funções vegetativas e sensitivas, e que prepara a matéria para receber a alma racional:

Nenhuma atividade da alma é operada senão em um corpo orgânico perfeito segundo o número, a figura e a forma dos órgãos. Deste modo diz [Aristóteles] que a atividade nutritiva precede a atividade sensitiva. Esta atividade não é da alma, mas da capacidade formativa, que é como o artífice que forma o corpo... Portanto, disso nada se pode inferir sobre a alma, nem que seja uma, nem que sejam muitas<sup>647</sup>.

Nota-se como, por um lado Santo Alberto rejeita a progressão das almas em nome da unidade do ser humano; por outro lado, não consegue enxergar em uma “massa informe” um corpo dotado de alma racional. A solução – ainda que deficiente – é adotar uma *progressão de funções* em um embrião não animado.

A equivocidade do termo *semen*, tanto em Santo Tomás quanto em Santo Alberto, explica-se também porque ambos os autores admitem, ao lado do embrião em formação, a presença do sêmen paterno até o momento da animação.

É interessante um dos argumentos usados pelo arcebispo de Cantuária, Robert Kilwardby (1215-1279), para justificar sua condenação da doutrina tomista da unicidade da forma substancial. Segundo ele, tal doutrina levaria à conclusão (inaceitável!) de que a alma espiritual deveria informar a matéria *desde o momento da concepção*. Nessa hipótese, se um embrião morresse antes de estar formado, morreria um homem. Mas tal homem nunca teria tido um corpo humano (por sua insuficiência de órgãos). Logo, no dia da ressurreição não poderia reaver um corpo humano que nunca tivera<sup>648</sup>.

## **8. A causa eficiente da formação do corpo**

Suponhamos provisoriamente, com Santo Tomás de Aquino, que o embrião primitivo tenha um corpo incapaz de receber a alma racional, por causa de sua insuficiência de órgãos. É, portanto, necessário que ele, inicialmente dotado de uma alma meramente vegetativa, de-

---

<sup>647</sup> S. ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, tr. 5, c. 4, cit. in A. LANZA, *La questione del...* p. 66-67.

<sup>648</sup> Cf. A. LANZA, *La questione del...*, p. 78-79.

### III - A animação embrionária

envolva-se até que sua matéria esteja suficientemente disposta para ser informada por um princípio espiritual.

Nesse caso, qual é o agente da formação do corpo do embrião? Em outras palavras: o que é que atua como *causa eficiente* do corpo embrionário, dispondo a matéria para as formas superiores? Santo Tomás responde: uma *alma*. De fato, como já estudamos (ver II.7) cabe à alma ser causa eficiente do corpo. Eis como o argumento é exposto, primeiro como objeção, depois como resposta:

O que se configura com alguma coisa é constituído pela ação da coisa à qual se configura. A cera, por exemplo, que se configura ao carimbo, recebe a configuração da impressão do carimbo. Ora, consta que o corpo do homem, como o de qualquer animal, configura-se à própria alma, porque a disposição dos órgãos é tal como convém às operações que a alma por eles exerce. Logo, o corpo é formado por ação da alma. Daí afirmar Aristóteles no livro II *De anima*, que *a alma é causa eficiente do corpo*<sup>649</sup>.

Eis a resposta:

Quanto à décima objeção, que a alma prepara um corpo semelhante a si, porque ele se configura a ela, isto é em parte verdadeiro, em parte falso. Se se refere à alma do que gera, é verdadeiro; mas é falso se se refere à alma do gerado. Com efeito, quanto às primeiras e principais partes, o corpo não é formado pela potência da alma do que é gerado, mas pela potência da alma daquele que gera, como acima foi provado. De modo semelhante, também toda matéria se configura à sua forma, mas esta configuração não se perfaz pela ação da coisa gerada, senão pela ação da forma do que gera<sup>650</sup>.

Portanto, a causa eficiente da formação do corpo do embrião é uma alma, mas não a alma do próprio embrião, e sim *a alma de seu genitor*. Poderia a alma do embrião formar seu próprio corpo? A resposta é *negativa*.

Por quê? Porque a alma age sobre o corpo por meio de suas potências. Qual das potências da alma do embrião formaria seu corpo?

---

<sup>649</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 88, n. 1732. O destaque é do original.

<sup>650</sup> *Ibid.*, II, cap. 89, n. 1756.

A *potência generativa*? Não. Ela só atua quando o ente está perfeito; e visa a conservação da espécie, não a do indivíduo.

A *potência nutritiva*? Não. Sua função é assimilar o alimento digerido. Mas no processo de formação, o alimento não é levado à semelhança do embrião preexistente (como ocorre na nutrição), mas é conduzido “a uma forma mais perfeita e mais próxima da semelhança do pai”<sup>651</sup>.

A *potência aumentativa*? Não. A ela não compete mudar segundo a forma, mas segundo a quantidade.

Santo Tomás ainda menciona as operações de natureza *sensitiva* e *intelectiva*, que obviamente não são apropriadas à formação do corpo.

Depois de todo esse percurso, eis a conclusão a que chega o Doutor Angélico:

Resta, pois, que a formação do corpo, máxime relativamente às partes primeiras e principais, não provém da alma do que é gerado, *nem de uma potência formativa operando por força dela*, mas de uma [potência formativa] operando por força da alma geradora do pai, cuja obra é fazer algo semelhante ao gerador segundo sua espécie<sup>652</sup>.

Isso é importantíssimo: a alma do embrião é incapaz de formar os órgãos para o advento de uma alma superior. E também é impossível atribuir à alma do embrião uma potência formativa (*virtus formativa*) apta a essa tarefa. Essa impossibilidade, como veremos, é frequentemente descurada por aqueles que, ainda hoje, adotam a tese da animação progressiva.

Adotando a biologia aristotélica segundo a qual, no processo de geração, a fêmea fornece o elemento passivo (a matéria) e o macho o elemento ativo<sup>653</sup>, Santo Tomás atribui a potência formativa não à alma da mãe, mas somente à do pai:

A potência que se separa com o sêmen, e é dita formativa, não é a alma, nem se torna a alma no processo generativo. Contudo, como ela se funda, como em sujeito próprio, no espírito contido no sêmen, que é um tanto espumoso, realiza a formação do corpo enquanto opera *em virtude da alma do pai*, ao qual se atribui a geração como ao principal gerador.

---

<sup>651</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 89, n. 1742 b.

<sup>652</sup> *Ibid.*, II, cap. 89, n. 1742 c. O destaque é meu.

<sup>653</sup> Cf. ID., *Suma teológica*, I, q. 118, a. 1, sol. 4.



### III - A animação embrionária

Porém, não em virtude da alma do que é concebido, *mesmo depois que a alma esteja presente*, porque o concebido não se gera a si mesmo, mas é gerado pelo pai<sup>654</sup>.

Esta potência formativa permanece a mesma no supracitado espírito, do princípio ao fim da formação<sup>655</sup>.

Que acontece com a potência formativa depois da chegada da alma espiritual? Sobre esse tema o pensamento de Santo Tomás evoluiu. Inicialmente respondeu que ela permanece, deixando de ser formativa para se tornar regedora (*regitiva*) do corpo<sup>656</sup>. Mais tarde afirmou que ela “deixa de existir devido à dissolução do sêmen e ao desaparecimento do espírito nele contido”<sup>657</sup>. Note-se, porém, que em qualquer caso, o esperma permanece junto ao embrião até pelo menos o quadragésimo dia.

Como é possível que a alma do pai aja a distância sobre o corpo do embrião? Um projétil só se move até uma determinada distância daquele que o lançou. No entanto, a potência formativa age por mais distante que esteja o pai.

A isso o Aquinate responde que, ao contrário da lança, que é movida por uma virtude extrínseca, a potência formativa que há no sêmen paterno é uma potência permanente interior:

Por isso, por mais distante que esteja o pai segundo o lugar, a potência que há no sêmen continua atuando. [...] No entanto, quanto a algo, ela é semelhante: assim como a virtude da lança, que é limitada, move com movimento local até uma distância determinada, assim a potência do que gera move com o movimento da geração até uma forma determinada<sup>658</sup>.

#### 9. *Que diria hoje Santo Tomás?*

Imaginemos que Santo Tomás fosse, em uma visão, transportado do século XIII ao século XXI e tivesse conhecimento de nossa biolo-

---

<sup>654</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 89, n. 1742 a. Os destaques são meus.

<sup>655</sup> *Ibid.*, II, cap. 89, n. 1743.

<sup>656</sup> Cf. ID., *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 16.

<sup>657</sup> ID., *Suma teológica*, I, q. 118, a. 1, sol. 4.

<sup>658</sup> ID., *De anima*, q. 11, sol. 2.

gia. Várias coisas o teriam impressionado: o mundo físico não é composto daqueles quatro elementos (fogo, ar, terra e água); os seres vivos são compostos por células; a concepção se dá pelo encontro de duas células chamadas gametas; o gameta masculino está contido aos milhões no líquido seminal; ao contrário, o gameta feminino, produzido pelo ovário, nada tem a ver com o sangue menstrual ou com outro sangue “mais puro”; há uma radical descontinuidade (Santo Tomás diria uma “mudança substancial”) no encontro dos gametas; o zigoto, fruto desse encontro, é repleto de organoides celulares e dotado de uma incrível complexidade; por fim, o esperma (o líquido seminal e os espermatozoides que não fecundaram o óvulo) não permanece até o quadragésimo dia, mas dissolve-se logo após a concepção.

Começemos por esta última constatação: não há mais a presença da *virtus formativa* operando através do “espírito” contido no esperma durante toda a formação do embrião. Qual seria então a causa eficiente da formação do corpo embrionário em preparação para a infusão da alma espiritual?

Segundo Antonio Lanza, tal causa seria a alma do próprio embrião:

Não se vê por que não se possa atribuir a elas [formas vegetativas e sensitivas] uma capacidade ativa, pela qual, operando em conformidade com a sua índole e o seu destino específico, preparem a matéria para receber a forma superior.

[...]

Não se trata, talvez, de formas embrionárias, e portanto destinadas *por natureza* a explicar uma função provisória e de preparação?<sup>659</sup>.

E ainda:

De fato, na nossa tese não se trata de um princípio distinto que, transformando a matéria, obriga as formas inferiores a serem reabsorvidas na capacidade potencial da mesma; mas são as próprias formas intermédias que, tendo *por natureza* a tarefa de dispor a matéria para o advento das formas superiores até que o embrião seja capaz de receber a alma racional, trazem em si a razão tanto da sua incompletude como do dinamismo do germe<sup>660</sup>.

---

<sup>659</sup> A. LANZA, *La questione del...*, p. 244. O destaque é do original.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 249-250. O destaque é do original.

### III - A animação embrionária

Essa tese, porém, encerra uma contradição que Santo Tomás não cometeria: afirma que as formas inferiores têm *por natureza* a tarefa de *ultrapassar a própria natureza*. Elas seriam simultaneamente a *causa formal* do corpo do embrião e a *causa eficiente* de sua própria *corrupção*, a qual coincidiria com a geração de uma forma superior. Mas isso é inaceitável, por violar o princípio de causalidade.

Joseph Donceel, mediatista, admite que, segundo o Aquinate, a alma do próprio embrião não pode explicar o desenvolvimento embrionário. Quanto à ação da alma do pai através do sêmen, ele considera a uma tese derivada do desconhecimento biológico da época. E prossegue:

O leitor que foi solícito em seguir-me até aqui pode imaginar como eu explico a formação do novo ser humano. Se nem a alma do pai nem a alma do próprio embrião explicam o desenvolvimento embrionário, onde se deve buscar a causa do processo?<sup>661</sup>

A resposta de Donceel estaria na tese esboçada por Teilhard de Chardin e elaborada em detalhe por Karl Rahner<sup>662</sup>, segundo a qual Deus capacita as criaturas a agirem além de suas possibilidades:

Rahner elaborou essa teoria em considerável detalhe, e explica como Deus habilita as causas segundas a transcenderem suas próprias virtualidades, inserindo, por assim dizer, Sua causalidade divina dentro da própria causalidade delas, sem tornar-se um elemento constitutivo do ser. Nessa concepção, as criaturas são causas mais do que instrumentais e menos do que materiais para Deus<sup>663</sup>.

Mas, conforme observa Jacques Maritain, a tese da autotranscendência de Rahner “é simplesmente impensável, porque *um ‘agir da criatura que ultrapassa e transcende suas possibilidades’ é um puro nonsense* (fazer o que não se pode fazer. Um taumaturgo que ressuscita os mortos tem o *poder* de ressuscitá-los)”<sup>664</sup>.

---

<sup>661</sup> J.F. DONCEEL, “Immediate animation and delayed hominization”, *Theological Studies* 31/1 (1970), p. 84.

<sup>662</sup> Cf. K. RAHNER, *Il problema dell’ominizzazione*, p. 96-100.

<sup>663</sup> J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 85.

<sup>664</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, p. 133. Os destaques são do original, com exceção do itálico de *nonsense*.

Maritain, porém, também ele mediatista, não apresenta alguma causa eficiente que possa substituir a *virtus formativa* contida no sêmen paterno. Segundo ele, “por *virtude* do ato gerador humano, a natureza humana, que é a dos genitores, passa virtualmente na e pela semente”<sup>665</sup>. Porém, segundo o entendimento do autor, a *virtude* “depende da causalidade *formal*, de modo algum à causalidade *eficiente*”<sup>666</sup>. Para ele, a própria alma vegetativa do embrião dispõe a matéria para a chegada da alma sensitiva:

Para fixar as ideias, pensemos que em um momento um tipo de sensibilidade difusa, que requer um órgão apropriado, aparece e se desenvolve em um embrião ainda informado por uma alma vegetativa. Em um dado instante ela não é mais compatível com essa alma, ela é compatível somente com uma alma sensitiva, sob a informação da qual o sistema nervoso se desenvolverá pouco a pouco no embrião. *No instante* onde aparece essa disposição última, a alma vegetativa que informava o embrião volta à potência da matéria e, sob a virtude do ato gerador humano, sob essa forma de movimento que (na dependência, certamente, da moção divina geral que ativa a natureza) regula todo o movimento evolutivo do embrião, uma alma sensitiva será *educada da matéria*<sup>667</sup>.

Para o pensador francês, se os pais exercem alguma causalidade no processo evolutivo, ela é formal, não eficiente. A “virtude” que eles comunicam é uma “forma de movimento” que guia o desenvolvimento embrionário. Segundo Alejandro Serani Merlo,

a passagem da alma vegetativa à alma animal se faz, segundo os sustentadores dessa tese, sem participação de nenhum agente eficiente extrínseco. Uma causalidade puramente formal – como propõe Maritain – não parece ser suficiente para salvar a dificuldade<sup>668</sup>.

Uma alma em potência deve poder passar da potência ao ato por um agente em ato, e não se vê qual agente poderia desempenhar esse papel

---

<sup>665</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, p. 120. O destaque é do original.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 122. Os destaques são do original.

<sup>667</sup> *Ibid.*, p. 128. Os destaques são do original.

<sup>668</sup> A. SERANI MERLO, “L’embryon humain, sa vie et son âme. Une perspective biophilosophique” *Nova et Vetera* 79/1 (2004), p. 97.

### III - A animação embrionária

na tese mediatista, a menos que se torne a dar um caráter eficiente à *vis formativa*<sup>669</sup>.

No texto de Maritain acima citado, se a alma vegetativa era capaz de exercer uma certa “sensibilidade difusa”, então ela já não era puramente vegetativa, mas simultaneamente vegetativa e sensitiva. O aparecimento do sistema nervoso seria apenas um desenvolvimento acidental de sua potencialidade.

Na passagem da alma sensitiva à alma espiritual, Maritain aponta uma peculiaridade. Segundo ele, o dinamismo da natureza

é incapaz por si só de fazer emergir no feto, em um momento dado de seu desenvolvimento, uma alma intelectual, a alma *humana* substituindo a alma sensitiva que informava o feto no estágio precedente: isso, não só porque a alma intelectual é espiritual, e portanto não pode ser eduzida da potência da matéria, ela só pode ser criada por Deus para cada ser humano que vem ao mundo; mas também porque a *disposição última da matéria* que exige a infusão no feto dessa alma criada por Deus depende ela mesma de um primeiro princípio intrínseco ao ser dos genitores, que, enquanto substância espiritual, *transcende o dinamismo da natureza material*. Dito de outra maneira, ela depende da forma substancial de onde emana, a título de primeiro princípio formal constitutivo do ser humano, o ato gerador humano, e que é a alma espiritual e imortal dos genitores<sup>670</sup>.

É, portanto, a alma espiritual dos pais que deve dar a disposição última da matéria que “exige” a infusão da alma espiritual no “feto”. Isso é fácil de entender supondo-se a tese da animação imediata, segundo a qual os gametas paterno e materno, cada um proveniente de um corpo animado por alma espiritual, unem-se dispondo a matéria para receber imediatamente a alma espiritual. Mas como será isso possível supondo-se a tese da animação retardada? Que tipo de ação a alma dos pais pode exercer, a distância, sobre a matéria da criança já concebida mas ainda não animada espiritualmente? Essa é a grande dificuldade da tese de Maritain.

---

<sup>669</sup> A. SERANI MERLO, “L’embryon humain...”, p. 98. O destaque é do original.

<sup>670</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, p. 135-136. Os destaques são do original.

Georges Cottier, embora sem se posicionar categoricamente sobre nenhuma das teses, inclina-se em favor da tese mediatista. Segundo ele,

a geração se efetua por modo de *processo*. Ela se inscreve, portanto, em um devir. É passando de grau em grau de complexidades atualizadas que o vivente atinge a completude de seu ser.

Isso implica que, *na unidade do processo*, o termo último da geração é precedido por uma sequência de gerações e corrupções, através das quais as formas passageiras são eduzidas para ceder o lugar às formas mais perfeitas, até a emergência da forma definitiva<sup>671</sup>.

A descrição acima, porém, postula precisamente o que pretende demonstrar, ou seja, incorre em uma *petição de princípio*<sup>672</sup>. Que demonstra que na geração dos animais e do homem deve haver necessariamente tal sucessão de formas substanciais? Que impediria, *a priori*, uma única geração de uma forma substancial e uma sucessão temporal de formas acidentais a ela inerentes?

Segundo Cottier, “na sucessão de gerações e corrupções, a forma menos perfeita dispõe à geração da forma mais perfeita que lhe sucede”<sup>673</sup>. E ainda:

As formas intermediárias que sucessivamente [o indivíduo] adquire, depois rejeita, no curso de sua progressão, não constituem seres perfeitos fixados na sua especificidade, nem mesmo a título provisório; eles são seres *in via*, em devir, totalmente tendentes à aquisição da forma última que eles preparam e à qual conduzem. Em relação a essa forma última, eles são uma *disposição necessitante*. Este ponto é essencial. A causalidade dispositiva que chama necessariamente a intervenção de uma causa superior, de uma outra ordem, não é uma simples condição<sup>674</sup>.

Como se vê, Cottier atribui às formas intermediárias o papel de dispor a matéria para a chegada da forma última. Essa doutrina, porém, não é tomista. É necessário que haja uma causa eficiente externa

---

<sup>671</sup> G. COTTIER, “L’embryon humain et l’âme spirituelle”, *Nova et Vetera* 76/4 (2001), p. 41. Os destaques são do original.

<sup>672</sup> Cf. A. CHOLLET, “Animation”, col. 1314.

<sup>673</sup> G. COTTIER, “L’embryon humain...”, p. 42.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 47. Os destaques são do original.

### III - A animação embrionária

para a disposição da matéria. Sem a *virtus formativa* do sêmen, qual é essa causa e como ela age?

Voltemos à questão posta no início desta seção. Excluída a ação da alma do pai (ou dos pais) na formação dos órgãos do embrião, a qual alma Santo Tomás atribuiria hoje essa tarefa? Não resta outra resposta senão a de Stephen Heaney: “Uma alma racional deve ser responsável, não a alma do genitor, entretanto, mas a alma do gerado, o embrião”<sup>675</sup>. Pode, porém, uma alma racional estar presente no embrião desde a concepção?

Se isso acontecer, no momento da concepção já estará terminada a geração, pois, segundo o Doutor Angélico, “toda geração substancial precede a forma substancial, e não a segue. Isto porque, se à forma substancial seguem algumas transmutações, não se ordenam estas ao ser do gerado, mas ao seu bem-estar”<sup>676</sup>.

Na geração do ser humano, não haveria, portanto, uma sucessão de gerações e corrupções, mas uma única geração-corrupção: a corrupção da forma substancial dos gametas e a geração (por ato criador divino) da alma racional do zigoto. Essa alma comandaria todo o desenvolvimento embrionário, que não pertenceria mais à *geração* do embrião, mas ao seu *crescimento*.

O Doutor Angélico seria convidado então a examinar se, de fato, no início, o corpo do embrião não é suficientemente organizado para a infusão de uma alma espiritual. Esse será o tema da próxima seção.

#### **10. O zigoto: um corpo orgânico**

A visão da estrutura de um zigoto certamente causaria admiração em Santo Tomás de Aquino. Em vez de ser uma massa informe, sem contorno preciso, produzida pela mistura de dois fluidos – o sêmen e o sangue – o embrião unicelular é delimitado por uma membrana, dotado de um núcleo (ou dois pronúcleos) e de um citoplasma riquissimamente organizados:

Quem diz organização diz complexidade diferenciada, ou seja, sistema. Ora, como já vimos, à semelhança de toda célula, o zigoto apresenta

---

<sup>675</sup> S.J. HEANEY, “Aquinas and the...”, p. 32.

<sup>676</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 89, n. 1738.

uma estrutura de uma complexidade e de uma disposição inauditas, que desafia toda tentativa atual de modelização. Essa estruturação especializada vale tanto para o genoma presente no núcleo como para o citoplasma cujas tomografias por criomicroscopia eletrônica (de alta resolução espacial) têm revelado a disposição. Esse ordenamento complexo, longe de ser um caos congestionado, é estruturado. Não responde ele à exigência de organização do sujeito da alma humana?<sup>677</sup>

Jacques Maritain não se deixa impressionar pela organização do zigoto e afirma de maneira contundente que ele é incapaz de receber uma alma espiritual:

A disposição última que requer a alma intelectual supõe um cérebro, um sistema nervoso e um psiquismo sensitivo-motor já bem elevados [...] Admitir que o feto humano, desde o instante da sua concepção, recebe a alma intelectual, enquanto a matéria não está em nada disposta a esse respeito, é a meus olhos uma absurdidade filosófica. É tão absurdo quanto chamar de *bebê* a um óvulo fecundado. É *desconhecer* completamente o *movimento evolutivo*, que se toma na verdade por um simples movimento de aumento ou de crescimento, como se à força de crescer um círculo se tornasse quadrado, ou o *Petit Larrousse* se tornasse a *Divina Comédia*<sup>678</sup>.

As palavras acima, que chocam pela sua crueza, não são de um abortista, mas de um filósofo católico, respeitador da vida humana.

Joseph Donceel também usa expressões semelhantes:

O hilemorfismo não pode admitir que o óvulo fertilizado, a mórula, a blástula, o embrião primitivo, seja animado por uma alma humana intelectual. Alma e matéria são estritamente complementares. Quanto mais alto a alma se situa na hierarquia dos seres, mais a matéria que a recebe, que é determinada por ela, deve ser altamente organizada. Nem Deus pode pôr uma alma humana dentro de uma rocha, uma planta ou um animal inferior, tanto quanto Ele não pode tornar quadrado o contorno de um círculo<sup>679</sup>.

Se forma e matéria são estritamente complementares, como o hilemorfismo sustenta, pode haver uma alma humana atual somente em um

---

<sup>677</sup> P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 129-130.

<sup>678</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, p. 115. Os destaques são do original.

<sup>679</sup> J.F. DONCEEL, "Immediate animation and...", p. 82.



### III - A animação embrionária

corpo dotado dos órgãos requeridos para as atividades espirituais do homem. Sabemos que o cérebro, e especialmente o córtex, são os principais órgãos daquelas atividades sensoriais mais altas sem as quais nenhuma atividade espiritual é possível<sup>680</sup>.

Por que tais autores arguem que o cérebro é necessário para a infusão da alma intelectual? Não diz Santo Tomás que “o princípio intelectual, que se chama mente ou intelecto, opera por si sem participação do corpo”<sup>681</sup>? Sim, mas na atual condição humana<sup>682</sup>, o intelecto precisa de fantasmas ou imagens, das quais ele abstrai a essência. E tais representações imaginárias provêm dos sentidos internos, que têm sede no cérebro. Logo,

o corpo é exigido para a operação do intelecto, não como um órgão pelo qual essa operação é exercida, mas em razão do objeto, pois as representações imaginárias estão para o intelecto como a cor para a vista. Pelo fato de necessitar do corpo, o intelecto não deixa de ser subsistente, do contrário, o animal não seria algo subsistente, pois ele necessita de objetos exteriores sensíveis para sentir<sup>683</sup>.

Na opinião dos mediatistas, a ausência de órgãos capazes de fornecer o *objeto* da operação da alma, isto é, a *imagem*, é suficiente para impedir a infusão da alma espiritual. Leiamos o que diz Aline Lizotte:

Parece difícil afirmar que o embrião desde os primeiros dias, quando é ainda apenas *blastômero* ou *mórula* possa gozar da presença de uma alma humana cuja principal função é ser intelectual e voluntária. Ele não parece ter, nem de longe, a organização suficiente de matéria para servir de suporte instrumental e orgânico às operações da vida intelectual – É preciso um cérebro para pensar!<sup>684</sup>

---

<sup>680</sup> J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 83.

<sup>681</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 75, a. 2, corpo.

<sup>682</sup> Separada do corpo, a alma é capaz de conhecer recebendo diretamente as espécies inteligíveis da luz divina. Cf. *Ibid.*, I, q. 89, a. 1.

<sup>683</sup> *Ibid.*, I, q. 75, a. 2, sol. 3.

<sup>684</sup> A. LIZOTTE, “Réflexions philosophiques sur l’âme et la personne de l’embryon” *Anthropotes* 3/2 (1987), p. 156. Os destaques são do original. Note-se que a autora se confunde no uso do termo *blastômero*, que não significa um estágio do embrião (como a *mórula*), mas cada uma das células do embrião no estágio de *mórula* ou de *blástula*.

Quanto à inteligência, ela não exerce seu ato por um órgão, mas ainda assim ela tem necessidade da atividade dos sentidos para agir e, acrescentaria o Aquinate, os sentidos devem ter atingido seu máximo de perfeição para servir a alma racional<sup>685</sup>.

Pascal Ide, imediatista, concorda com a importância do cérebro, em especial do córtex pré-frontal, mas afirma que ele já está presente no zigoto “em ato primeiro”:

Ora, de fato, a organização do zigoto é princípio de operações sensíveis que preparam os atos espirituais. Com efeito, o genoma do ovo fecundado, desde a fusão dos gametas, porta em si toda a informação, ou seja, o plano de organização, em vista de construir o organismo, especialmente o córtex pré-frontal, que, por mediação dos sentidos internos, dispõe para as operações do espírito<sup>686</sup>.

Pode-se portanto afirmar que o zigoto é princípio de operação, mais precisamente princípio mediato de todas as operações, vegetativas e sensitivas. Dito de outra maneira, os órgãos existem já em ato nos cromossomas, mas em ato primeiro, sob a forma da organização ativa [...] genotípica<sup>687</sup>.

Na linguagem da metafísica escolástica, o genoma é para seu desenvolvimento na organização fenotípica o que o ato primeiro é para o ato segundo<sup>688</sup>.

Para esse autor, “o zigoto não é somente em potência; ele é em potência ativa”<sup>689</sup>.

Bénédicte Mathonat, mediatista, admite isso, mas sustenta que “essa potencialidade ativa que manifesta o zigoto não faz dele, no entanto, o sujeito imediato da alma espiritual”<sup>690</sup>.

Certamente o genoma – é melhor falar em células do zigoto – é eficiente, em razão de sua natureza. A operação que é a sua resulta do que ele

---

<sup>685</sup> A. LIZOTTE, “Réflexions philosophiques sur...”, p. 180.

<sup>686</sup> P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 134.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>690</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de la puissance à l’acte”, *Cahiers de l’IPC – Faculté Libre de Philosophie* 62 (2002), p. 92.

### III - A animação embrionária

é, de sua organização. Mas que o zigoto tenha uma causalidade que resulta de seu ser, de sua organização (ato primeiro) não permite *identificar essa organização com o desenvolvimento e a organização resultante de sua atividade*<sup>691</sup>.

Dizer, porque o genoma é princípio de operação do vivente, que ele é em ato primeiro, não quer dizer que a operação – no sentido aqui de organização final, o que Aristóteles chama obra – está atualmente presente. O que está primeiramente em ato, no plano do genótipo, é a capacidade de produzir os órgãos, nada mais<sup>692</sup>.

Porém, essa “capacidade de produzir órgãos” necessários para a atividade intelectual, é suficiente para fazer do zigoto o sujeito de uma alma racional. Convém lembrar as palavras de Stephen Heaney já citadas: “uma alma inferior, que é ela mesma incapaz de operações superiores, não poderia ser responsável pela produção de órgãos de operações superiores<sup>693</sup>”. Segundo a doutrina tomista, que não admite que o efeito supere a causa, somente uma alma racional poderia ser causa eficiente dos órgãos dos sentidos necessários à operação intelectual. Santo Tomás colocava essa potência ativa na alma do genitor. Se Mathonat reconhece essa potência no próprio zigoto, seria preciso concluir que ele é animado por uma alma espiritual. Isso, porém, a autora nega, alegando a falta de organização suficiente do zigoto:

Uma organização de tipo macroscópico é necessária para a existência das capacidades sensíveis do ser humano. A organização em ato que revela o ovo nos primeiros dias não é aquela dos órgãos necessários para essas faculdades, e isso é a única coisa que conta<sup>694</sup>.

Mathonat não nega a presença da alma espiritual no deficiente físico, ao menos quando essa deficiência afeta a perfeição do homem e não o seu ser: “certos órgãos são absolutamente necessários ao ser humano porque são princípios de potências *essenciais* à ordem vital

---

<sup>691</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 80. Os destaques são do original. Note-se a expressão biologicamente errada “células do zigoto” que a autora usa aqui e nas p. 83, 90 e 91.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>693</sup> S.J. HEANEY, “Aquinas and the...”, p. 26.

<sup>694</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 85.

humana, enquanto outros qualificam o homem perfeito”<sup>695</sup>. Talvez o cérebro esteja entre os órgãos “absolutamente necessários” a que se refere a autora<sup>696</sup>.

Seria uma criança anencéfala privada da alma racional? É isso o que sugere Jean Porter:

Mesmo que a espécie *homo sapiens* seja caracterizada pela capacidade para a racionalidade, daí não segue que cada membro dessa espécie biológica tenha potencial para o funcionamento racional. De fato, alguns membros de nossa espécie são por demais imaturos (o pré-embrião e o embrião primitivo), ou são deficientes de tal modo que falta o substrato biológico básico para a racionalidade (crianças anencéfalas)<sup>697</sup>.

Mas terá o cérebro toda a importância que se lhe costuma atribuir?

### 11. *Seu cérebro é realmente necessário?*

O título acima é o de um artigo publicado em 1980 na revista *Science*<sup>698</sup>, que relata pesquisas feitas pelo neurologista britânico John Lorber em pacientes portadores de hidrocefalia. Eis um trecho particularmente interessante:

‘Há um jovem estudante desta universidade [Sheffield]’, diz Lorber, ‘que tem um QI de 126, ganhou prêmios como melhor aluno em matemática, e tem vida social completamente normal. E no entanto o rapaz não tem praticamente nenhum cérebro’. O médico do estudante na universidade notou que o jovem tinha uma cabeça ligeiramente maior que o normal, e relatou isso a Lorber apenas por curiosidade. ‘Quando fizemos um exame de cérebro nele’, Lorber recorda, ‘vimos que em vez do tecido cerebral normal de 4,5 centímetros de espessura entre os ven-

---

<sup>695</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 88. O destaque é do original.

<sup>696</sup> Em outro artigo, porém, a autora sugere que uma organização como aquela entre a terceira e a quarta semana de gestação seria suficiente para a presença da alma racional (Cf. B. MATHONAT, “Le début de la vie human chez Saint Thomas”, *Cahiers de la Faculté Libre de Philosophie Comparée* 59 (2000), p. 107).

<sup>697</sup> J. PORTER, “Individuality, personal identity and the moral status of the preembryo: a response to Mark Johnson”, *Theological Studies* 56 (1995), p. 768-769. O destaque é do original. O autor afirma que “o aborto pode às vezes ser justificado” (p. 770).

<sup>698</sup> R. LEWIN, “Is your brain really necessary?”, *Science* 210 (1980), p. 1232-1234.

### III - A animação embrionária

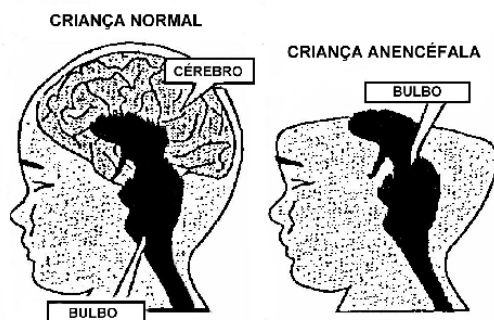
trículos e a superfície cortical, havia somente uma fina camada de cobertura medindo pouco mais de um milímetro. Seu crânio é preenchido principalmente pelo fluido cerebrospinal<sup>699</sup>.

Lorber fez mais de 600 exames em pacientes com hidrocefalia e classificou-os em quatro categorias. A mais severa era aquela em que a expansão dos ventrículos atingia 95 % do crânio:

Muitos indivíduos deste último grupo, que forma apenas 10 por cento da amostra total, são gravemente deficientes, *mas metade deles tem QI maior que 100*. Esse grupo fornece um dos exemplos mais dramáticos de função aparentemente normal contra todas as probabilidades<sup>700</sup>.

De suas observações, Lorber concluiu que “o córtex provavelmente é responsável por muito menos do que a maioria das pessoas imagina”<sup>701</sup>.

Mais grave que a hidrocefalia, que ainda conserva intacto o crânio, é a anencefalia, anomalia que consiste na “ausência completa ou parcial da calota craniana e dos tecidos que a ela se sobrepõem e grau variado de má-formação e destruição dos esboços do cérebro exposto”<sup>702</sup>.



**Figura 1 - Comparação entre uma criança normal e uma criança anencéfala**<sup>703</sup>

<sup>699</sup> R. LEWIN, “Is your brain...”, p. 1232.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 1232. O destaque é meu.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 1233.

<sup>702</sup> COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Il neonato anencefalico e la donazione di organi*, 21 giugno 1996, in <http://www.governo.it/bioetica/pdf/24.pdf> [30-03-2012], p. 9. O Comitê Nacional para a Bioética do governo italiano é composto por estudiosos das mais diversas áreas, em coerência com a natureza intrinsecamente pluridisciplinar da Bioética: médicos, juristas, psicólogos, sociólogos, filósofos.

<sup>703</sup> Figura extraída e adaptada de M. JAQUIER, *Anencephaly pamphlet*, in [http://www.anencephalie-info.org/pdf/anen-info\\_2006-USA.pdf](http://www.anencephalie-info.org/pdf/anen-info_2006-USA.pdf) [26-07-2012].

O anencéfalo tem, porém, o tronco cerebral, constituído principalmente pelo bulbo, que é um alongamento da medula espinhal. Controla importantes funções do nosso organismo, entre elas: a respiração, o ritmo dos batimentos cardíacos e certos atos reflexos (como a deglutição, o vômito, a tosse e o piscar dos olhos). Seria o anencéfalo privado de sensação e consciência? O Comitê Nacional de Bioética do governo italiano não aceita essa afirmação categórica. Sua posição baseia-se no fenômeno da adaptação dos neurônios ou *neuroplasticidade*:

Está ocorrendo um debate vivaz sobre a potencialidade do encéfalo na idade neonatal. Uma notável capacidade de adaptação, mesmo em condições patológicas muito graves, é reconhecida nos primeiros dias de vida, nos quais os fenômenos da neuroplasticidade parecem particularmente ativos e válidos.

[...]

Não se trata, obviamente, da possibilidade do tronco de substituir as funções do córtex ausente, mas de admitir que a neuroplasticidade do tronco poderia ser suficiente para garantir ao anencéfalo, ao menos nas formas menos graves, uma primitiva possibilidade de consciência.

Deveria, portanto, ser rejeitada a afirmação de que o anencéfalo, enquanto privado dos hemisférios cerebrais, não é capaz de ter consciência e de sentir sofrimento ‘por definição’<sup>704</sup>.

O parecer do Comitê fala da possibilidade de consciência “ao menos nas formas menos graves”. E nas formas mais graves?

No dia 1º de agosto de 2008, sexta-feira, às 22 horas, na Santa Casa de Misericórdia de Franca (SP) morreu Marcela de Jesus Ferreira, quebrando todos os recordes de sobrevivência de uma criança anencéfala. Os anencéfalos costumam ter uma breve vida extrauterina. Segundo o citado Comitê, “foi relatado um caso único de sobrevivência até 14 meses e dois casos de sobrevivência de 7 a 10 meses, sem recorrer à respiração mecânica”<sup>705</sup>. Marcela, porém, nascida em Patrocínio Paulista (SP) em 20 de novembro de 2006, faleceu após *1 ano, 8 meses e 12 dias* de nascida. Sua morte por pneumonia aspirativa nem

---

<sup>704</sup> COMITATO NAZIONALE (Italiano) PER LA BIOETICA, *Il neonato anencefalico...*, p. 15.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 11.

### III - A animação embrionária

sequer teve relação direta com a anencefalia. Eis as palavras de sua pediatra Márcia Beani:

Achávamos que ela teria algum tipo de problema no futuro, pois com o desenvolvimento do corpo, ela poderia sofrer de falência múltipla dos órgãos, em razão da ausência cerebral. No entanto, a morte pela aspiração do leite *poderia ocorrer com uma criança sadia, por exemplo, e nada tem a ver com o problema que a Marcela apresentava*<sup>706</sup>.

Marcela impressionou não só pela sua sobrevivência, mas pelo fato de sua má-formação ser severa. Os hemisférios cerebrais eram, de fato, ausentes, com exceção de um pedacinho do lóbulo temporal. E, no entanto, ela manifestava sentimentos e consciência, como declarou sua pediatra à imprensa quando a menina completava seis meses de nascida:

Segundo a médica, na teoria, uma criança anencéfala não teria dor, fome, sentimento, frio. ‘Mas a Marcela prova justamente o contrário, pois ela tem frio, dor, sente a presença da mãe, chora quando tem desconforto, emite sons e respira um bom tempo sem o auxílio do aparelho de oxigênio’. Ela lembra que a bebê só tem o tronco cerebral, que a mantém viva<sup>707</sup>.

No imaginário transporte em visão de Santo Tomás de Aquino ao século XXI, os fatos acima fariam o Doutor Angélico reexaminar a importância por ele dada a certos órgãos, como o coração e o cérebro. De fato, ele dissera: “o nome homem significa algo que tem um coração, um cérebro e outras partes similares sem as quais não poderia ser um corpo animado com uma alma racional”<sup>708</sup>. A simples presença do cérebro, porém, não é suficiente, segundo o Aquinate, para mover os membros nem para exercer a razão. Requer-se um cérebro maduro, livre de excessiva “umidade”:

---

<sup>706</sup> F. SARAIVA, “Bebê sem cérebro morre ao se engasgar com leite com 1 ano e 8 meses”, *Diário de S. Paulo*. 3 ago. 2008, in <http://extra.globo.com/noticias/brasil/bebe-sem-cerebro-morre-ao-se-engasgar-com-leite-com-1-ano-8-meses-552336.html> [30-03-2012]. O destaque é meu.

<sup>707</sup> Menina completa 6 meses. *Correio Braziliense*, Brasília, 21 maio 2007, p. 8.

<sup>708</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a. 4, corpo.

É natural que, em razão da extrema umidade do cérebro nas crianças, os nervos, instrumentos do movimento, não estejam aptos para mover os membros<sup>709</sup>.

O uso da razão depende, de certa maneira, do uso das potências sensíveis. [...] Nas crianças, há um impedimento destas potências em razão da excessiva umidade do cérebro. Daí que nelas não há um uso perfeito da razão, tampouco dos outros membros<sup>710</sup>.

Mas, como adverte Elio Gentili,

parece necessária grande cautela em identificar, como faz Suarez seguido por Lanza, órgãos indispensáveis para a presença da alma: é fato que o coração pode ser substituído por uma bomba artificial, que um animal pode ao menos por algum tempo sobreviver sem fígado, que amplas zonas do encéfalo podem ser retiradas sem causar a morte; e não parece inconcebível que no futuro se chegue ao ponto de suspender temporariamente todas as conexões encefálicas sem por isso fazer cessar a vida de um homem.<sup>711</sup>

De fato, “as atividades funcionais do vivente não são ligadas aos órgãos somente, mas a sistemas ubiqüitários (pense-se no sistema imunitário, nervoso, hormonal, vascular)”<sup>712</sup>. Além disso, “os animais mais rudimentares (os protozoários) são capazes de sensação (tátil) sem, no entanto, possuir um sistema nervoso”<sup>713</sup>.

## 12. Órgãos: necessários para a alma existir ou para a alma operar?

Os mediatistas baseiam sua tese da necessidade de órgãos macroscópicos em dois textos de Aristóteles. O primeiro deles é a própria definição de alma contida no *De anima*:

---

<sup>709</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 99, a. 1, corpo.

<sup>710</sup> *Ibid.*, I, q. 101, a. 2, corpo.

<sup>711</sup> E. GENTILI, “Il momento dell’animazione razionale. Studio sistematico”, *La scuola cattolica* 92 (1964), p. 237.

<sup>712</sup> P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 197.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 186-187.



### III - A animação embrionária

Por isso, a alma é o ato primeiro de um corpo natural que tem a vida em potência. Mas tal corpo é aquele dotado de órgãos. [...] Se, portanto, deve-se indicar uma característica comum a toda espécie de alma, se dirá que ela é o ato primeiro de um corpo natural dotado de órgãos<sup>714</sup>.

O segundo é um trecho do *De generatione animalium* em que se questiona se as almas (vegetativa, sensitiva e intelectiva) podem existir antes do corpo:

Ora, que todas [as almas] preexistam não pode ser pelas seguintes razões: é evidentemente impossível que existam sem corpo todos os princípios cuja atividade é corpórea, como por exemplo, o caminhar sem pés<sup>715</sup>.

Este último trecho fala que uma operação (o caminhar) não pode haver sem um órgão (os pés). Talvez o filósofo se refira à faculdade de caminhar (mais do que ao exercício da caminhada), que não pode existir sem pés. De fato, nenhuma faculdade corpórea, como os sentidos, pode existir sem o órgão correspondente. A visão não pode existir sem o olho, nem a audição sem o ouvido. Sem órgãos, a alma ficaria desprovida das faculdades materiais, até mesmo as mais básicas, como a nutrição e o crescimento. Mas em um corpo sem *nenhuma faculdade*, a alma não poderia estar presente. Contradiz a noção de alma (“ato primeiro de um corpo...”) que o corpo do qual ela é ato primeiro não esteja em potência para a vida, ou seja, não tenha pelo menos uma faculdade vital. Note-se que não é necessário que esta faculdade esteja operando (em ato segundo)<sup>716</sup>, mas ela deve existir (como ato primeiro) e isso supõe uma organização.

O espírito pode existir sem corpo, mas não será *alma* do corpo se este não for um corpo orgânico. Para que a alma intelectiva – que não depende do corpo nem para existir – seja forma substancial do corpo,

---

<sup>714</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 28 – 412 b 6.

<sup>715</sup> ID., *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 22-24. Na tradução francesa usada por Pascal Ide, o termo entre colchetes “as almas” é traduzido por “as faculdades das almas”: “il n’est pas possible que toutes le facultés de l’âme existent d’avance” (ARISTOTE, *De la génération des animaux*, L. II, ch. 3, 736 b 22, trad. Pierre Louis, coll. Universités de France, Paris Les Belles Lettres, 1961, p. 60, cit. in P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 190).

<sup>716</sup> Recorde-se o caso dos embriões congelados, dotados de uma estrutura (“órgão”) capaz de nutrição e crescimento, mas impossibilitados de exercer tais operações.

é preciso que tal corpo tenha *alguma função vital*. Isso é o que se extrai de ambos os textos citados.

No entanto, *é demais* concluir de tais textos que uma alma sensível não pode estar presente em um corpo que *ainda* não tem órgãos sensoriais, mas está destinado a desenvolvê-los. Também *é demais* concluir que uma alma intelectiva não pode estar presente em um corpo *ainda* desprovido dos órgãos dos sentidos internos necessários à produção e comparação das imagens (como a imaginação e a potência cogitativa), mas destinado a desenvolvê-los.

Bénédicte Mathonat rejeita com veemência a argumentação acima:

Com o genoma, tudo é possível, mas nada é ainda realizado quanto à organização necessária para que existam as disposições orgânicas, necessárias aos princípios operativos do ser humano. Essa é a razão fundamental pela qual – independentemente dos conhecimentos atuais em genética – a posição de Aristóteles e de Tomás de Aquino permanece sempre válida. Não há caminhada sem pés! Não há conhecimento sensível sem sistema nervoso. Uma organização de tipo macroscópico é necessária para a existência das capacidades sensíveis do ser humano. A organização em ato que revela o ovo nos primeiros dias não é aquela dos órgãos necessários para essas faculdades, e isso é a única coisa que conta. O zigoto não pode ser o sujeito imediato da alma espiritual<sup>717</sup>.

Parece que a pensadora francesa confunde o ser com o operar. Sem órgãos sensitivos superiores, a alma humana (na condição presente) é incapaz de atos intelectivos e volitivos. Mas que impediria ela de informar um corpo no qual, por causa de sua *imaturidade*, tais órgãos *ainda* não estivessem presentes? Leiamos a mesma autora na página seguinte:

Pode-se dizer que a natureza sensível *existe* sem uma ordem corporal precisa? Não, o ser *é* sensível, ou seja, capaz de operar segundo a ordem da sensibilidade, em razão e em proporção de uma ordem corporal precisa. A qual não pertence ao zigoto<sup>718</sup>.

---

<sup>717</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 84-85. Apesar disso, estranhamente a autora reconhece o zigoto como “um indivíduo de natureza racional” (p. 85).

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 86. Os destaques são do original.

### III - A animação embrionária

Poder-se-ia dizer: a ave é volátil, ou seja, capaz de voar; logo um filhote de pássaro não é ave enquanto não tiver asas? Ou então: o boi é um herbívoro, ou seja, capaz de comer ervas; logo, um bezerro não é boi enquanto não tiver dentes? Claro que não. Quando atribuímos uma capacidade a uma espécie, não queremos dizer que, em qualquer estágio do desenvolvimento, os indivíduos dessa espécie possam exercê-la. A falta de órgãos adequados significa simplesmente imaturidade; mas isso não modifica a natureza do organismo.

Isso não significa que a alma humana possa existir em qualquer corpo, nem que a organização corporal seja indiferente. Um corpo informado por uma alma humana deve ser simultaneamente:

a) um corpo orgânico, capaz pelo menos de alguma função vegetativa;

b) um corpo cuja estrutura tenha potência ativa para o desenvolvimento de um organismo humano adulto.

O zigoto preenche ambas as condições. É dotado de uma organização que lhe permite nutrir-se e crescer. E tem um patrimônio genético finalizado para o desenvolvimento de um homem adulto. Logo, é um sujeito apto para receber uma alma espiritual.

#### **13. Santo Tomás e a necessidade de órgãos**

Ao contrário dos mediatistas modernos, Santo Tomás não se mostrava tão inflexível quanto à absoluta necessidade de órgãos macroscópicos para a operação da alma. Vejamos.

Um dos mais belos trechos de S. Gregório de Nissa sobre a presença da alma humana no embrião desde o início e o progressivo desabrochar de suas faculdades é o seguinte:

Como não é possível distinguir a divisão dos membros no embrião de posto em vista da concepção do corpo antes da formação, é impossível também individuar as propriedades da alma, antes que esta chegue a exercer sua atividade.

Mas como ninguém poderia duvidar de que este embrião se conforme na diferença de membros e de vísceras sem a ajuda de forças externas, mas ativando naturalmente a sua força interior, analogamente podemos pensar da mesma maneira em relação à alma: mesmo se não se conhece por certas atividades na ordem do manifesto, esta, todavia, subsiste no

embrião. Com efeito, a configuração do futuro homem aí já está em potência, mas a alma está ainda escondida, uma vez que ela não pode manifestar senão segundo a ordem lógica. Assim, também a alma está no embrião, mas não visível: ela se manifestará em sua atividade segundo a natureza, acompanhando o crescimento do corpo<sup>719</sup>.

No tempo da primeira formação, como em uma raiz escondida na terra, só aparece a força de crescimento e de nutrição: a pequenez do corpo que recebe esta atividade não tem espaço para conter aquilo que é demais. Em seguida, quando a planta vem à luz e produz um rebento ao sol, floresce a graça sensível. Enfim, quando o corpo chega à maturidade e a uma grandeza conveniente, começa a brilhar a força da razão, mas esta não se manifesta de uma só [vez], mas crescendo segue com cuidado o aperfeiçoamento do instrumento sempre produzindo fruto na medida em que lhe permite a força do corpo que a recebe<sup>720</sup>.

Santo Tomás assim expõe a doutrina de S. Gregório de Nissa usando a palavra *semen* que, como vimos, pode significar seja o sêmen masculino seja o embrião recém-concebido:

Alguns compararam, na geração humana, o desenvolvimento da alma racional ao desenvolvimento do corpo humano, dizendo que o corpo humano é presente no sêmen virtualmente, não tendo em ato a perfeição do corpo humano que consiste na distinção dos órgãos, mas chega gradativamente com a virtude do sêmen a tal perfeição. Assim, no início da geração há no sêmen a alma, que tem por alguma virtualidade toda a perfeição que depois aparece no homem completo, mas todavia não a tem em ato, não aparecendo as ações da alma; com o passar do tempo, porém, a adquire; assim em um primeiro momento aparecem nela as ações da alma vegetal, depois as da alma sensível e por último as ações da alma racional. E a essa opinião se aproxima Gregório Niseno no livro *Sobre o homem*<sup>721</sup>.

Ao rebater essa opinião, o Aquinate supõe duas interpretações possíveis. A primeira – a única que nos interessa – é que “a alma, com a sua espécie, esteja presente desde o início no sêmen [*semen*], sem ter ainda atividades perfeitas por causa da insuficiência de órgãos”<sup>722</sup>.

---

<sup>719</sup> GREGÓRIO DE NISSA, *De hominis opificio*, 29, p. 147-148.

<sup>720</sup> *Ibid.*, 29, p. 149.

<sup>721</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião A.

<sup>722</sup> *Ibid.*, q. 3, a. 9, sol. 9, opinião A.

### III - A animação embrionária

Essa tese coincidiria com a da animação imediata, desde que se entendesse por *semen* o embrião recém-concebido. O Doutor Angélico, no entanto, interpreta-a de modo traducianista e enumera três razões pelas quais a alma não pode estar presente no sêmen paterno. A primeira é a autoridade de Aristóteles, segundo o qual o sêmen está em potência para a alma e, portanto, é privado de alma. A segunda é o fato de o sêmen ser o resíduo da última digestão e, portanto, não ser ainda dotado de alma. A terceira é que a alma racional, por não ser ato de nenhuma parte do corpo, não pode dividir-se quando o corpo se divide.

Note-se que em nenhum momento a resposta menciona a absoluta incapacidade do embrião precoce de receber uma alma racional por causa da falta do cérebro ou de um sistema nervoso (o que seria hoje o principal argumento de qualquer mediatista).

Stephen Heaney cita duas passagens da *Suma teológica* em que Santo Tomás parece dispensar a presença de órgãos (no sentido macroscópico) para a presença e a operação da alma:

A potência ativa que está no sêmen, derivada da alma do que gera, é uma espécie de moção dessa mesma alma. [...] Por isso, *essa potência ativa não precisa ter algum órgão em ato*, porquanto se funda no próprio espírito incluído no sêmen, que é espumoso, como sua brancura atesta. [...] Mas o elemento calor está para a potência da alma de modo instrumental.<sup>723</sup>

A matéria do feto é fornecida pela fêmea. Nessa matéria está presente a alma vegetativa desde o começo, não porém em ato segundo, mas em ato primeiro, da maneira como a alma sensitiva está nos que dormem. Quando, porém, essa alma começa a tomar alimento, então já opera em ato<sup>724</sup>.

O primeiro texto afirma que a potência formativa não precisa de um órgão em ato para operar. A alma do pai pode operar a distância servindo-se instrumentalmente do elemento calor. Poder-se-ia dizer que o calor é “órgão” (*organon* = “instrumento”) da alma do pai, mas não no sentido usual do termo. Ora, “se isso é verdade para potência

---

<sup>723</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 1, sol. 3. O destaque é meu.

<sup>724</sup> *Ibid.*, I, q. 118, a. 1, sol. 4.

da alma operando a distância, quanto mais deve ser verdade para uma alma imediatamente presente”<sup>725</sup>.

O segundo texto afirma que uma alma (no caso, vegetativa) pode estar presente, mas inoperante, desde o início na matéria fornecida pela fêmea – que nada mais é do que o sangue – sem a presença de órgãos em ato. Santo Tomás refere-se à alma nutritiva, “mas a alma racional, que também contém as potências de nutrição e sensação, é igualmente capaz de informar tal matéria”<sup>726</sup>.

Em uma passagem já citada (ver II.7), o Aquinate explica que a alma, ela mesma, está contida no conceito de “corpo organizado”:

Aristóteles não diz que a alma é apenas ‘o ato do corpo organizado’, mas ‘o ato de um corpo natural organizado, que tem a vida em potência’, e que essa potência ‘não exclui a alma’. Por isso, é claro que se inclui também a alma naquele do qual se diz que a alma é ato; como se diz que o calor é ato do quente, a luz é ato do luminoso; não que haja um luminoso à parte, sem luz, mas porque é luminoso mediante a luz. Igualmente se diz que a alma é *ato do corpo, etc.* porque pela alma o corpo existe, é organizado, e é potência que tem vida. Mas o ato primeiro se diz estar em potência ao ato segundo, que é propriamente a operação. Com efeito, tal potência *não rejeita*, isto é, não exclui a alma<sup>727</sup>.

Ao informar a matéria, a alma lhe propicia ser um corpo, ser organizado e ter a vida em potência (ser organizado em função da vida). É a alma, portanto, que *organiza* o corpo. É também ela que dá ao corpo a sua figura:

Dizemos que a alma está no corpo mediante uma figura determinada, não porque a figura seja a causa de que a alma esteja no corpo, mas antes porque *a figura do corpo procede da alma*; por isso, onde não há uma figura conveniente a uma alma determinada, não pode estar essa alma<sup>728</sup>.

---

<sup>725</sup> S.J. HEANEY, “Aquinas and the...”, p. 35.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 36. O destaque é do original.

<sup>727</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 4, sol. 1. Os destaques são do original.

<sup>728</sup> *Id.*, *Opúsculos y cuestiones selectas. I. Filosofía (1)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, Las criaturas espirituales, a. 4, sol. 9, p. 736). O destaque é meu. Doravante, esta obra será citada como “S. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*” seguido do artigo correspondente.

### III - A animação embrionária

Portanto, a exigência de uma figura para que a alma esteja presente é de ordem *lógica*, não *ontológica*. Em outras palavras: se a figura conveniente não está presente, então *logicamente* não está presente a alma, que é causa dessa figura.

As citações acima não nos deixam concluir, de modo algum, que Santo Tomás não seja mediatista. Mas permitem-nos ver como ele é tão menos intransigente nessa questão quanto são os mediatistas atuais.

Em seu transporte em visão ao século XXI, certamente o Doutor Angélico se contentaria com o núcleo celular (e seu respectivo material genético) como “órgão” de que se serve a alma racional do zigoto, assim como se havia contentado no século XIII com o calor contido no sêmen paterno como “instrumento” para a alma racional do pai formar o embrião.

#### 14. *A disposição da matéria para receber a forma*

“Os medievais eram mais propensos do que nós a descobrir mutações de forma substancial: baste o exemplo da geração espontânea dos vermes pela putrefação”<sup>729</sup>. O progresso da ciência moderna “explicitou muitas mudanças como simples alterações acidentais de uma substância permanente”<sup>730</sup>. No entanto,

ocorre uma verdadeira e própria mudança substancial na passagem da matéria inanimada a vivente e vice-versa. [...] Além disso, [...] a física hodierna foi obrigada pelos seus próprios progressos a renegar a pretensão atomística e mecanicista e a voltar ao conceito de mudança substancial como verdadeira geração e corrupção de substâncias materiais, seja para explicar a transformação de um elemento em outros elementos não preexistentes e gerados na transformação, seja para explicar a natureza de muitos compostos naturais com a aplicação das leis quânticas<sup>731</sup>.

---

<sup>729</sup> E. GENTILI, “Il momento dell’animazione...”, p. 238. Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 2, sol. 2.

<sup>730</sup> F. SELVAGGI, *Filosofia do mundo*, p. 406.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 406.

Para entendermos a tese da progressão anímica de Santo Tomás, que supõe várias mudanças substanciais, leiamos um texto em que Filippo Selvaggi descreve o conceito de *virtualidade da matéria*:

A virtualidade da matéria consiste na disposição e capacidade mais ou menos próxima da matéria para a educação da nova forma. A matéria é de per si uma capacidade ou disposição remota para todas as formas naturais; mas quando a matéria é atuada por uma determinada forma substancial com determinadas propriedades e qualidades, é mais proxima-mente disposta, ou está em potência mais próxima, para outras determinadas formas; e essa disposição pode ser ulteriormente acrescida das alterações qualitativas, que o corpo sofre do exterior e que, por exemplo, o aquecem ou resfriam. Quando a disposição da matéria, sob a ação das forças e circunstâncias internas e externas, chega ao ponto em que não é mais compatível com a forma precedente, mas exige uma nova forma substancial, então a forma precedente cede o lugar à nova forma substancial, permanecendo como sujeito comum somente a matéria primeira; com a nova forma substancial se terão, realmente, também novas formas acidentais, que serão em parte semelhantes às formas acidentais precedentes, em parte próprias da nova forma<sup>732</sup>.

Para uma forma substancial material (como as almas vegetativa e sensitiva) ser eduzida da matéria, é necessário tanto a *virtualidade da matéria* quanto a *causa eficiente* concorrendo em proporção inversa. Ou seja: quanto mais a disposição da matéria se avizinha da nova forma a ser eduzida, menor é a resistência do sujeito à causa eficiente; e quanto mais distante a disposição da matéria estiver do ato, maior será a necessidade do influxo da causa eficiente.

Como já vimos, o grande erro dos mediatistas de nossos dias é o *desprezo da causa eficiente* no processo de educação das formas. Excluída a ação da alma do genitor por meio da *potência formativa* contida no sêmen, os autores hodiernos não foram capazes de identificar um outro agente externo que atuasse sobre a matéria para dela eduzir as almas transitórias.

A transição da alma sensitiva para a alma racional é, porém, peculiar. Esta última não é eduzida da matéria, mas provém de um ato criador de Deus. Haverá alguma disposição da matéria que “chame”, “exija” ou “requeira” a criação dessa alma? Santo Tomás afirma que a

---

<sup>732</sup> F. SELVAGGI, *Filosofia do mundo*, p. 429-430.



### III - A animação embrionária

potência do sêmen age em vista da união do corpo e da alma racional, “dispondo a matéria com a última disposição, que é necessitante para a forma [*quae est necessitans ad formam*]”<sup>733</sup>. Marie-Joseph Nicolas, em nota de rodapé à *Suma teológica*, afirma com veemência:

Trata-se de uma disposição que implica uma exigência. É impossível que, sendo posta, ela não acarrete o surgimento da alma humana. Esta só se deve a um ato criador, que só cria tal alma por apelo de tal corpo<sup>734</sup>.

Alejandro Serani Merlo discorda totalmente:

Quais são as disposições últimas da protomateria que ‘chamam’ uma forma substancial humana? Poder-se-ia responder: nenhuma. Nenhuma disposição da protomateria *exige* a chegada de uma alma imaterial já que nenhuma potência material está em potência em relação a algo imaterial<sup>735</sup>.

De fato, nem sequer a presença dos órgãos dos sentidos internos mais próximos do intelecto – como a imaginação e a cogitativa – são capazes de “exigir” a presença do intelecto. Diz Santo Tomás: “as representações imaginárias estão para o intelecto como a cor para a vista”, ou seja, como um simples *objeto*. E ajunta: “pelo fato de necessitar do corpo o intelecto não deixa de ser subsistente, do contrário, o animal não seria algo subsistente, pois ele necessita de objetos exteriores sensíveis para sentir”<sup>736</sup>.

Um organismo em que não estão presentes órgãos dos sentidos internos superiores (em especial a imaginação e a cogitativa) que apresentam as imagens ao intelecto é semelhante ao organismo de um animal colocado em um lugar escuro. Nesse caso, a visão não pode operar não por falta do órgão, mas por falta do objeto: a cor. Sem objeto (a cor) a faculdade (o sentido da visão) continua a existir, embora inoperante. E mais: a presença do objeto colorido não é capaz de “exigir” a existência da visão. Disso tudo se conclui que:

---

<sup>733</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 2.

<sup>734</sup> ID., *Suma teológica*. II. *Parte I: questões 44-119*, Loyola, São Paulo, 2002, nota *h* à questão 118, artigo 2, sol. 2, p. 882.

<sup>735</sup> A. SERANI MERLO, “L’embryon humain...”, p. 102. O destaque é do original.

<sup>736</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 75, a. 2, sol. 3.

a) a não existência do objeto do intelecto (a imagem) não impede que ele esteja presente, embora impeça sua operação;

b) a existência de órgãos capazes de produzir o objeto do intelecto (a imagem) não “exige” a existência do intelecto.

Louise-Marie Antoniotti escreve de modo semelhante ao de Sereni Merlo:

A alma humana não é o termo formal de um *fieri*. Ela não é feita a partir da matéria e nela. Ela não está contida na potência passiva do que já existe. Por conseguinte, na ordem da causalidade material, não é de modo nenhum requerida a disposição última da matéria, que precede sua atuação pela forma quando há educação. Um desenvolvimento suficiente do corpo, que o torna apto a receber uma forma tão excelente como a alma humana não é nem exigível nem possível. A disposição última à atuação da matéria pela alma espiritual, única forma substancial do composto humano, provém unicamente da forma. Ela é o efeito formal da infusão da alma por Deus que a cria. Ela dimana da alma humana e é recebida no composto de corpo e alma substancialmente um<sup>737</sup>.

A religiosa dominicana diz ainda: “Longe de exigir a mediação de uma disposição última, a criação da alma a exclui, e a atuação da matéria é efeito do influxo causal de Deus”<sup>738</sup>.

Mas isso gera um problema: se nenhuma disposição prévia é requerível, poderia Deus infundir a alma espiritual em qualquer matéria? Referindo-se à criação do corpo do primeiro homem, produzido “do barro da terra”, o Aquinate diz:

Somente a ele [Deus] pertence produzir uma forma na matéria *sem o socorro de uma forma material anterior*. [...] Dado, portanto, que jamais fora formado o corpo humano por cujo poder outro corpo especificamente semelhante pudesse ser formado por via de geração, era necessário que o primeiro corpo do homem fosse formado imediatamente por Deus<sup>739</sup>.

Santo Tomás nega expressamente que Deus tenha infundido a alma em um corpo já formado. Seria “contra a perfeição da criação

---

<sup>737</sup> L. M. ANTONIOTTI, “La vérité de...”, p. 570. O destaque é do original.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 571.

<sup>739</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 91, a. 2, corpo. O destaque é meu.

### III - A animação embrionária

inicial” que Deus tivesse feito o corpo sem a alma<sup>740</sup>. O corpo também não foi feito a partir do nada, como a alma, mas a partir dos quatro elementos, entre os quais a Escritura menciona dois – a terra e a água – cuja mistura constitui o barro<sup>741</sup>. Logo, no caso de Adão, Deus não aguardou uma especial disposição da matéria para somente depois infundir a alma. Ele produziu (criou) a forma (substancial) na matéria *sem o socorro de uma forma material anterior*. A disposição do corpo e a infusão da alma foram coincidentes no tempo, embora a primeira tenha sido o efeito formal da segunda.

Note-se, no entanto, que a formação do corpo de Adão foi milagrosa. De fato, é natural que o corpo humano seja formado por geração a partir de outro corpo humano, e não a partir do barro. Ou seja, apenas por milagre pode-se admitir a infusão da alma em um corpo sem uma disposição natural prévia<sup>742</sup>.

O fato de não haver uma disposição da matéria que – *de modo absoluto* – “obrigue” a criação da alma espiritual não impede que Deus tenha querido vincular seu ato criador ao momento da união dos gametas. É o que diz Antoniotti:

A única disposição requerida é a que Deus quis ao criar o casal humano. Ele ligou sua intervenção criadora direta ao ato de procriação dos pais. Seu agir procriador é uma colaboração à obra de Deus. A fecundação do óvulo pelo espermatozoide chama necessariamente a criação e infusão da alma espiritual por Deus. A união dos gametas constitui a unidade do zigoto. Essa unidade não é pressuposta à infusão da alma, ela é o seu efeito formal<sup>743</sup>.

Em resumo: no momento em que os gametas perdem sua individualidade e dão origem a um novo indivíduo – o zigoto –, ocorre uma das duas coisas seguintes:

a) *ou* o zigoto é um sujeito apto para receber uma alma espiritual, por ser dotado de uma organicidade que lhe permite nutrir-se e crescer

---

<sup>740</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 91, a. 4, sol. 3.

<sup>741</sup> Cf. *Ibid.*, I, q. 91, a. 1, corpo.

<sup>742</sup> Na concepção de Cristo, também, milagrosa, S. Tomás diz que a disposição da matéria foi feita instantaneamente por obra do Espírito Santo: “um agente de potência infinita pode preparar a matéria para a devida forma num instante” (S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 33, a. 1, corpo).

<sup>743</sup> L. M. ANTONIOTTI, “La vérité de...”, p. 573.

e de um patrimônio genético finalizado para o desenvolvimento de um homem adulto;

b) *ou* o produto da concepção não é apto para receber uma alma espiritual.

Neste último caso, ele recebe um princípio vital inferior – vegetativo ou sensitivo – *totalmente incapaz de dispor a matéria para receber a alma racional*<sup>744</sup>. Produz-se então um ente não humano que jamais se tornará humano<sup>745</sup>.

### 15. A noção de crescimento em Santo Tomás

À potência de crescer (ou potência aumentativa) “não pertence a mudança quanto à forma, mas só quanto à quantidade”<sup>746</sup>. Santo Tomás concebe o crescimento como um mero aumento de tamanho, sem o surgimento de novos órgãos:

O crescimento se dá pela potência de crescer daquele que cresce, enquanto a formação do corpo se realiza pela potência geradora, não daquele que é gerado, mas do pai que gera pelo sêmen, no qual age a potência de formação [*vis formativa*] derivada da alma do pai<sup>747</sup>.

A formação dos órgãos pertence ainda à geração, que é obra do genitor. O embrião é incapaz de formar seus próprios órgãos, uma vez que é desprovido de alma racional. Quando os órgãos se formam, o embrião é animado. A partir daí, ele apenas aumenta de tamanho até a hora do nascimento. O momento da animação ocorre quando o embrião ainda tem uma quantidade muito pequena:

O mínimo de quantidade em um indivíduo, portanto, é no primeiro instante da sua configuração e animação. Tal quantidade é tão pequena que pouco supera a dimensão de uma formiga, como conta o Filósofo

---

<sup>744</sup> Como vimos repetidas vezes, Santo Tomás não admite que as almas intermédias possam dispor a matéria para a chegada da alma racional. Tal função é reservada à *virtus formativa* supostamente contida no sêmen paterno.

<sup>745</sup> “Pensamos no caso em que graves anomalias estruturais ou cromossômicas dão origem a tecidos aberrantes não viáveis onde não é possível encontrar estruturas embrionárias normais” (A. SERANI MERLO, “L’embryon humain...”, p. 91).

<sup>746</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 89, n. 1742.

<sup>747</sup> ID., *Suma teológica*, III, q. 33, a. 1, sol. 4.

### III - A animação embrionária

acerca de uma mulher que sofreu aborto no quadragésimo dia: naquelas circunstâncias, encontrou-se o corpo da prole com todos os membros diferenciados, embora a sua dimensão fosse a de uma grande formiga<sup>748</sup>.

A animação do corpo de Cristo, que por razões teológicas teve que ser imediata, ocorreu, segundo o Doutor Angélico, em um corpo com todos os órgãos já formados em miniatura: “O corpo de Cristo, por causa da potência infinita do agente, foi perfeitamente disposto num instante. Por isso, no primeiro instante recebeu uma forma perfeita, isto é, a alma racional”<sup>749</sup>.

Isso faz lembrar a teoria da *pré-formação*, de Marcello Malpighi (1628-1694), que, valendo-se de um microscópio, observou um ovo de galinha fecundado antes da incubação e creu distinguir nele o embrião com suas vértebras, o fígado, o coração etc<sup>750</sup>. A pré-formação perdeu durante muito tempo, com a disputa entre os ovistas – que afirmavam estar o embrião pré-formado no ovo (que se confundia com o ovário) – e os animalculistas – que afirmavam estar o embrião pré-formado no “animáculo” (como era chamado o espermatozoide). Com a descoberta do verdadeiro óvulo dos mamíferos por Karl Ernst von Baer em 1826, a teoria celular proposta por Mathias Schleiden e Theodor Schwann em 1838, e a observação da união do óvulo com o espermatozoide por Wilhelm Hertwig em 1875<sup>751</sup>, a pré-formação absoluta teve que ceder à *epigênese*, teoria segundo a qual a formação do embrião se dá gradualmente. No entanto, a verdade está no meio:

A teoria da epigênese tinha razão em sustentar que no início o ovo é indiferenciado, e a teoria da pré-formação tinha razão em dizer que o de-

---

<sup>748</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*, III, d. 3, q. 5, a. 2, sol. 3. Eis o texto de Aristóteles: “Quando o embrião expulso dentro desses quarenta dias é do sexo masculino, se se abandonar num ambiente qualquer, ele dissolve-se e desaparece. Mas se se mergulhar em água fria, torna-se numa massa envolta por uma espécie de membrana. Se esta se romper, o embrião apresenta o tamanho de uma formiga gigante; são visíveis os membros, todos os outros órgãos e o pênis; os olhos são avantajados como nos outros animais” (ARISTÓTELES, *De historia animalium*”, IX, 3, 583 b).

<sup>749</sup> ID., *Suma teológica*, III, q. 33, a. 2, sol. 3.

<sup>750</sup> Cf. J. ROSTAND, *La formación del ser. Historia sobre las ideas de la generación*, Sudamericana, Buenos Aires 1956, p. 69-70.

<sup>751</sup> Cf. D. JONES, *The soul of...*, p. 169-170.

envolvimento é controlado por algo pré-formado, que agora chamamos de programa genético<sup>752</sup>.

Em sua viagem em visão ao século XXI, Santo Tomás seria convidado a reexaminar sua noção de crescimento. Ele constataria que o desenvolvimento embrionário apresenta três propriedades fundamentais:

*Coordenação.* Em todo o processo, desde a constituição do zigoto até o final, produz-se uma sucessão de atividades moleculares e celulares dirigidas pela informação contida no genoma e controladas pelos sinais produzidos pela múltipla e incessante interação, em cada nível, dentro do mesmo embrião, e entre este e o seu ambiente. Precisamente esta direção e controle são os responsáveis pela produção, coordenada rigorosamente, de milhares de genes estruturais, o que implica e confere uma unidade compacta ao organismo que se desenvolve no espaço e no tempo.

*Continuidade.* O novo ‘ciclo vital’ que se inicia com a fertilização, prossegue sem interrupção, uma vez satisfeitas as condições requeridas. *Cada um dos acontecimentos* – por exemplo, a multiplicação celular, a determinação celular, a diferenciação dos tecidos e a formação dos órgãos – aparecem logicamente em passos sucessivos. Porém, o *processo* formador do organismo é contínuo em si. É sempre um mesmo indivíduo que vai adquirindo a sua forma definitiva. Se em algum momento este processo se interrompe, se produz a ‘morte’ do indivíduo.

*Gradualidade.* Lei intrínseca ao processo de formação de um organismo pluricelular é a de que este adquira a sua configuração definitiva passando de formas mais simples a formas cada vez mais complexas. Esta lei da gradualidade implica que, durante todo o processo, desde o estágio unicelular em diante, o embrião conserve a sua própria identidade e individualidade<sup>753</sup>.

Se a alma racional estiver no embrião desde a sua concepção, nada impedirá que seja ela – e não a alma do genitor – que forme seus próprios órgãos. Tal *formação* será, então, um devir accidental, e não substancial. Haverá um suceder-se de formas accidentais, não de for-

---

<sup>752</sup> E. MAYR, *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*, Fayard, Paris 1989, p. 112, cit. in P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 217.

<sup>753</sup> CENTRO DI BIOETICA DELL’UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, “Identidade e estatuto do embrião humano”, *Medicina e morale* 6 (1996) suplemento, p. 67-68. Os destaques são do original.

mas substanciais. E não será mais necessário distinguir a formação do *crescimento*.

Uma mesma potência da alma – a potência de crescer – será responsável pelo emergir de formas (acidentais) cada vez mais complexas e pelo aumento de volume do corpo do embrião.

#### 16. *A acusação de cartesianismo*

Um lugar-comum dos mediatistas é acusar de cartesianismo os defensores da animação imediata. Segundo Donceel, somente o dualismo cartesiano poderia conceber a alma como causa eficiente do corpo. Ao contrário,

quando eu movo meu braço voluntariamente, minha alma não dá a ordem e meu corpo executa-a. No dar a ordem, na intenção, meu corpo também está em ação, e quando meu braço se move, minha alma se move nele e com ele. *Não há causalidade eficiente de um sobre o outro*; há a causalidade complementar da alma como forma sobre a materialidade do homem ou matéria primeira<sup>754</sup>.

Porém, como já estudamos (ver II. 7), Santo Tomás não rejeita a causalidade eficiente da alma. Citemos novamente o texto em que ele explica em que sentido a alma move o corpo:

A alma não move o corpo por seu ser, enquanto ela lhe está unida como forma, mas pela potência motora cujo ato pressupõe o corpo já realizado em ato pela alma. Assim, por essa força motora, a alma é a parte que move, e o corpo animado é a parte que é movida<sup>755</sup>.

Como causa eficiente, portanto, a alma não age sobre a matéria primeira; age sobre o corpo já informado. E o faz não diretamente, mas mediante suas potências.

Segundo Henri de Dorlodot (1855-1929), um autor belga muito apreciado por Donceel, a teoria da animação imediata afirma que para que a alma informe o corpo

---

<sup>754</sup> J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 81. O destaque é meu.

<sup>755</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 4, sol. 2.

basta que este possua ‘virtualmente’ a organização requerida por aquela espécie. Mas os que dizem isso mostram apenas que não entendem realmente os princípios fundamentais da filosofia cristã; eles estão realmente confundindo causalidade eficiente com causalidade formal. Possuir uma coisa ‘virtualmente’, no presente contexto, significa simplesmente ser capaz de produzir essa coisa, ou de desenvolver-se em direção a esta coisa, por uma atividade imanente. Ora, a causa formal, como causa formal, não produz nada, mas é ela mesma o término da produção<sup>756</sup>.

O texto acima demonstra que Dorlodot não entende bem a tese imediatista. Quando a alma informa o corpo, ele já possui em ato – e não virtualmente – a organização requerida pela espécie humana. No embrião unicelular, o corpo humano está em ato. O que está em potência é o corpo humano *adulto*. Naquele momento já está presente a alma como causa formal, uma vez que já *foi concluída a geração*. Dali em diante, cabe a ela, como causa eficiente, agir sobre o corpo já informado, produzindo nele mudanças acidentais que darão origem a um organismo adulto. A esse processo dá-se o nome de *crescimento*.

Bénédicte Mathonat descreve com termos contundentes o fantasma do dualismo cartesiano – e até mesmo platônico – que, segundo ela, reapareceria caso se admitisse a animação imediata:

Se pomos o zigoto como o sujeito material *adequado* da alma humana, chegamos a esta situação paradoxal, onde se diz com o auxílio do discurso científico, que uma ordem orgânica específica do corpo não é necessária para caracterizá-lo em suas capacidades. Não haveria mais organização diferente para permitir todos os diferentes tipos de existência dos seres vivos?

Manter essa dissociação entre a alma espiritual e o corpo organizado é, eliminando toda a ordem própria da organização corporal para dizer o ser, fazer da alma o único princípio do ser do homem. O que é – segundo uma primeira versão – assimilar a alma a um puro espírito, não lhe podendo mais convir tudo o que é exercido pelo corpo organizado. O dualismo cartesiano reaparece, o homem não é homem além de sua alma, o corpo é apenas uma máquina que só tem valor por seu bom funcionamento. Ao tocá-lo, ao cuidar dele, nós só encontramos um objeto mais ou menos eficiente. Em uma segunda versão, a alma é posta como

---

<sup>756</sup> H. DORLODOT, “A vindication of the mediate animation theory”, in “E.C. MESSENGER, *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949, p. 262.



### III - A animação embrionária

o único princípio vital de todas as faculdades humanas, na independência da disposição do corpo. É abrir a porta a todas as doutrinas da transmigração das almas. A alma pode ‘habitar’ e ‘animar’ não importa qual ordem corporal, esta é apenas uma ‘vestimenta’ que ela pode (e deve?) deixar<sup>757</sup>.

Todas essas terríveis conclusões descritas derivam da premissa de que o zigoto não tem organização suficiente para ser sujeito de uma alma espiritual, uma vez que a autora exige para o *ser* racional o mesmo que se exige para o *operar* racionalmente. Esse assunto já foi por nós discutido (ver III. 12).

Deve-se notar, porém, que, segundo Descartes, a causalidade eficiente da alma sobre o corpo é bem diferente daquela a que se referem os autores mediatistas em crítica à animação imediata. Está muito longe do pai da filosofia moderna pensar que a alma “constrói” o corpo humano<sup>758</sup>. A formação do corpo obedece a leis puramente mecânicas, sem qualquer participação de um princípio espiritual:

Se conhecêssemos bem quais são todas as partes da semente de qualquer espécie de animal em particular, por exemplo, *o homem*, poderíamos deduzir apenas disso, por razões inteiramente matemáticas e certas, toda a figura e conformação de cada um dos membros<sup>759</sup>.

O influxo causal da alma sobre o corpo restringe-se aos movimentos *voluntários*. Quanto ao momento da união da alma com o corpo, Descartes parece defender a animação *mediata*, como se vê pelos textos a seguir:

Pois me parece que as primeiras paixões que a nossa alma teve, quando começou a estar unida a nosso corpo, se devem a que algumas vezes o sangue, ou outro suco que entrava no coração, era um alimento mais

---

<sup>757</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 86-87. O destaque é do original.

<sup>758</sup> Não tem razão Donceel ao dizer que, no sistema cartesiano “a alma será considerada como modelando e organizando ativamente o corpo [...] como o escultor da estátua” (J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 94).

<sup>759</sup> R. DESCARTES, *L’homme de René Descartes et la formation du foetus*, Theodore Girard, Paris 1677<sup>2</sup>, p. 146. O destaque é do original. Essa afirmação assemelha-se à daqueles que hoje substituem a alma pelo material genético humano.

conveniente que o comum para nele manter o calor, que é o princípio da vida<sup>760</sup>.

Enfim, todos os primeiros desejos que a alma pode ter nutrido, quando recém-juntada ao corpo, consistiram em receber as coisas que lhe eram convenientes e repelir as que lhe eram nocivas; e foi para estes mesmos efeitos que os espíritos começaram desde então a mover todos os músculos e todos os órgãos dos sentidos em todas as formas que eles podem movê-los<sup>761</sup>.

No sentido pleno, a causalidade eficiente da alma encontra-se em Santo Tomás, não em Descartes. Nesse assunto, o único ponto da doutrina tomista a ser corrigido é substituir a alma racional do genitor pela alma racional do embrião no seu papel de causa eficiente do corpo embrionário.

### **17. Os mediatistas e o instante da animação**

Os mediatistas estão de acordo em afirmar que a criação e infusão da alma racional ocorrem em um momento posterior ao da concepção. Na hora de determinar tal momento, porém, o desacordo é quase completo.

Santo Tomás de Aquino e Santo Alberto Magno, apoiando-se no já citado texto da *História dos animais*<sup>762</sup> de Aristóteles, afirmavam que a alma racional era infundida no quadragésimo dia para os meninos e no nonagésimo dia para as meninas.

Segundo Henri de Dorlodot,

os quarenta dias, no caso do sexo masculino, foram baseados em uma errônea afirmação de fato, encontrada em Aristóteles. Mas os oitenta ou noventa dias correspondem muito bem aos fatos, como agora conhecemos. Pois é somente então que o embrião toma uma aparência humana. O engano consistiu em dar essa data somente ao sexo feminino<sup>763</sup>.

---

<sup>760</sup> DESCARTES, *As paixões da alma*. Segunda parte. Do número e da ordem das paixões e a enumeração das seis primitivas, art. 107, p. 187-188.

<sup>761</sup> *Ibid.*. Segunda parte, art. 111, p. 189.

<sup>762</sup> ARISTÓTELES, *De historia animalium*”, IX, 3, 583 b.

<sup>763</sup> H. DORLODOT, “A vindication of...”, p. 260, nota de rodapé n. 1.

### III - A animação embrionária

Segundo esse autor, “é muito provável que a organização necessária para que o cérebro possa ser dito humano esteja completa somente *durante o terceiro mês depois da concepção, e de fato mais perto do fim do mês do que do início*”<sup>764</sup>.

Joseph Donceel cita a opinião de Dorlodot, mas não se arrisca a ser tão preciso:

O mínimo que se pode requerer antes de admitir a presença de uma alma humana é a disponibilidade destes órgãos: os sentidos, o sistema nervoso, o cérebro e especialmente o córtex. Como esses órgãos não estão presentes durante a gravidez inicial, estou certo de que não há pessoa humana *até que várias semanas tenham transcorrido*<sup>765</sup>.

Segundo Antonio Lanza,

pode-se afirmar [...] com alguma probabilidade, que *no término do período embrionário, que para o homem dura cerca de oito semanas, quando o processo de crescimento adquire uma prevalência decisiva sobre o processo de formação, o corpo seja suficientemente organizado para receber a alma racional*<sup>766</sup>.

Segundo Norman Ford, em texto já citado (ver III.4), a animação ocorre depois da implantação e coincide com o aparecimento da estria primitiva<sup>767</sup>. Ele está convicto de que *depois da terceira semana existe um indivíduo dotado de natureza humana*<sup>768</sup>.

Segundo Bénédicte Mathonat,

os conhecimentos biológicos podem-nos conduzir a afirmar que a organização que se instala *entre a terceira e a quarta semana, ou seja, entre o 21º e o 28º dia, é significativa. (Ou pouco tempo depois de a mulher saber que espera uma criança). As mudanças ulteriores serão as de uma maturação e de um afinamento, mas as estruturas essenciais estão no lugar*<sup>769</sup>.

---

<sup>764</sup> H. DORLODOT, “A vindication of...”, p. 260. O destaque é meu.

<sup>765</sup> J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 101. O destaque é meu.

<sup>766</sup> A. LANZA, *La questione del...*, p. 296. O destaque é meu.

<sup>767</sup> Cf. N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 252.

<sup>768</sup> Cf. *Ibid.*, p. 248.

<sup>769</sup> B. MATHONAT, “Le début de...”, p. 107.

Jacques Maritain, que diz detestar o concordismo, assinala uma analogia entre as três formas substanciais sucessivas (alma vegetativa, alma sensitiva e alma intelectual) e as três fases do desenvolvimento embrionário: *embrião* (até o fim do segundo mês), *feto* (até o fim do sexto mês) e *feto viável* (até o fim do nono mês): “isso não prova nada, mas apesar disso, me agrada”<sup>770</sup>.

A citação dessa analogia demonstra que, para o pensador francês, pelo menos não é absurda a ideia de que a infusão da alma racional só ocorra *no início do sétimo mês!*

Segundo Pascal Ide, a posição de Maritain, embora não sustentada por nenhum outro mediatista, é a mais coerente com a exigência de uma proporção entre órgãos visíveis e funcionais e a presença da alma intelectual:

O espírito não pode exercer mesmo seus atos elementares sem a presença de um cérebro já bem desenvolvido, ou seja, organizado; ora, as células neuronais só terminam de se multiplicar ao fim da décima sexta semana; mas resta tudo por fazer: a arquitetura humana, a figura, está apenas esboçada. Deste ponto de vista, a posição de Jacques Maritain que retardava essa animação até o sétimo mês, é coerente. Mas qual aristotélico mediatista o segue?<sup>771</sup>

A lógica mediatista, porém, talvez levasse a colocar o instante da animação *após o nascimento*. Leiamos o que diz Scott Gilbert:

O cérebro humano continua a se desenvolver em proporções fetais mesmo após o nascimento. Baseado em critérios morfológicos e comportamentais e em comparação com outros primatas, Portmann sugeriu que a gestação humana deveria realmente durar 21 meses em vez de 9. Entretanto, nenhuma mulher pode dar à luz um feto de 21 meses porque a cabeça não passaria através do canal do nascimento; assim, os humanos dão à luz ao fim de 9 meses. Montagu e Gould sugeriram que *durante nosso primeiro ano de vida, somos essencialmente fetos extrauterinos*, e especulam que muito da inteligência humana vem da estimulação do sistema nervoso como ele se forma durante esse primeiro ano<sup>772</sup>.

---

<sup>770</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, p. 119.

<sup>771</sup> P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 212.

<sup>772</sup> S. GILBERT, *Developmental Biology*, Sinauer, Sunderland, 2000<sup>6</sup>, p. 394, cit. in J. HALDANE – P. LEE, “Rational souls and the beginning of life (a reply to Robert Pasnau)”, *Philosophy* 78 (2003), p. 539. O destaque é meu.

Mas a animação na hora do nascimento – e com maior razão, depois do nascimento – está entre as 65 proposições condenadas por Inocência XI em 1679:

35. Parece provável que todo feto (enquanto se encontra no útero) não tenha alma racional e que comece inicialmente a tê-la quando é parido: como consequência se poderá dizer que em nenhum aborto se cometerá homicídio<sup>773</sup>.

#### 18. *Os imediatistas e o instante da animação*

O título acima pode parecer despropositado. Afinal, os imediatistas, por definição, afirmam que a animação ocorre “no momento da concepção”. Por que motivo dedicar uma seção deste capítulo para discutir o óbvio?

É que se costuma dizer que “a concepção não se dá num instante, mas constitui um processo distendido no tempo”<sup>774</sup>. Poder-se-ia então dizer que para os imediatistas, a animação ocorre “na *conclusão* da concepção” ou “no instante em que *acaba* a concepção”? Não. Essa fórmula é imprecisa (quando termina a concepção?). Ela até serviria para exprimir a tese *mediatista*. Relembremos o que disse Santo Tomás: “a concepção do homem *acaba* aos quarenta dias, a da mulher aos noventa”<sup>775</sup>.

Ney Sá Earp não admite que a concepção seja um processo. Faz questão de dizer que ela é um *evento*:

*Eventos*, em linguagem científica, são de modo geral elementos significativos de duração relativamente curta, cujos detalhes internos são de menor importância, e que fazem parte de uma cadeia mais ampla de circunstâncias. Os eventos típicos envolvem o desaparecimento de *reagentes* e o aparecimento de *produtos*, sendo que a diferença entre ambos pode ser acidental (como nas colisões elásticas) ou essencial (como nas composições químicas). A concepção, como surgimento de um ho-

---

<sup>773</sup> SANTO OFÍCIO, *Decreto de 2 mar. 1679*, DH 2135.

<sup>774</sup> N. SÁ EARP, *Os equívocos da...*, p. 3.

<sup>775</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário às Sentenças*, III, d. 3, q. 5, a. 2, corpo. O destaque é meu.

mem que se desenvolve, é um evento; e não um simples processo, como o desenvolvimento posterior desse homem que já surgiu.

‘Durante todo o desenvolvimento do homem não há nada que implique uma mudança tão essencial e mereça tanto o nome de evento, quanto a fertilização’.

Logo, é na fertilização que se dá a concepção, o salto pelo qual um novo homem passa do nada ao todo de sua própria individualidade<sup>776</sup>.

Para o filósofo brasileiro, foi o esquecimento da diferença básica entre processo e evento que levou a Associação Americana de Ginecologia e Obstetrícia a redefinir em 1965 que “concepção é a implantação do ovo fertilizado”<sup>777</sup>. Ora, a implantação ou nidação “é um processo que dura dias e não constitui um evento propriamente dito”<sup>778</sup>.

Conforme afirma Anna Giuli,

a fecundação é o evento fundamental de início do desenvolvimento de um novo organismo e implica uma séria altamente coordenada de eventos e interações celulares que permitem o encontro entre o gameta masculino e o feminino, isto é, o espermatozoide e o óvulo, para formar uma nova célula ativada, o zigoto ou embrião unicelular (*one-cell embryo*): é este um novo indivíduo da espécie humana<sup>779</sup>.

O fato de a concepção (ou fecundação ou fertilização) ser um evento, não significa que ela seja instantânea. Segundo Sá Earp, “o evento da fecundação de fato leva cerca de uma hora até a formação do zigoto que o encerra”<sup>780</sup>. Provavelmente, esta “uma hora” se refere ao intervalo entre o primeiro contato do espermatozoide com a zona pelúcida até a fusão das membranas celulares.

No entanto, ao descrever a fecundação, nem todos os autores estão de acordo sobre o momento em que ela termina. Eis uma sequência de etapas com a respectiva duração, transcrita, com adaptações, do

---

<sup>776</sup> N. SÁ EARP, *Os equívocos da...*, p. 3-4. Os destaques são do original.

<sup>777</sup> AMERICAN COLLEGE OF OBSTETRICS AND GYNECOLOGY, *Terminology Bulletin*, “Terms used in reference to the fetus”. Chicago ACOG, September 1965, cit. in B. CLOWES, *The facts of life. An authoritative guide to life and family issues*, Human Life International, Front Royal, Virginia 2001<sup>2</sup>, p. 66.

<sup>778</sup> N. SÁ EARP, *Os equívocos da...*, p. 3.

<sup>779</sup> A. GIULI, *Inizio della vita umana individuale. Basi biologiche e implicazioni bioetiche*, Aracne, Roma 2005, p. 184. O destaque é do original.

<sup>780</sup> N. SÁ EARP, *Os equívocos da...*, p. 4.

### III - A animação embrionária

parecer do Comitê Nacional para a Bioética do governo italiano sobre a chamada “ovótide”:

<b>Fase</b>	<b>Tempo decorrido após a inseminação</b>
Penetração do espermatozoide na zona pelúcida	30 a 40 minutos
Fusão das membranas celulares (presupõe a chegada do espermatozoide ao espaço perivitelino, a fusão das membranas plasmáticas dos dois gametas e a incorporação do espermatozoide no ooplasma)	45 a 60 minutos
Emissão do segundo glóbulo polar (completa-se a meiose, que estava paralisada na metáfase da segunda divisão)	Da 2ª à 8ª hora
Formação dos pronúcleos masculino e feminino	Da 3ª à 12ª hora
Justaposição dos pronúcleos	Da 5ª à 13ª hora
Replicação dos cromossomas (o DNA se duplica ainda no estágio de dois pronúcleos)	Da 8ª à 17ª hora
Desaparecimento dos pronúcleos e emparelhamento dos cromossomas (anfimixia ou cariogamia: é a metáfase da primeira mitose)	Da 15ª à 30ª hora
Primeira divisão celular (anáfase e telófase da primeira mitose)	Da 18ª até além da 35ª hora

**Tabela 2 - Descrição das etapas da fecundação segundo o CNB do governo italiano**<sup>781</sup>

Segundo alguns autores, como os embriologistas reunidos em Roma em 28 de setembro de 2004, a fecundação termina quando os cromossomas maternos e paternos estão emparelhados na placa metafásica:

Essa célula em metáfase é o zigoto. Somente nessa fase, de fato, os arranjos cromossômicos haploides paterno e materno se reuniram e, so-

---

<sup>781</sup> Cf. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Considerazioni bioetiche in merito al c.d. “ootide”* 15 luglio 2005, in <http://www.governo.it/bioetica/testi/Ootide.pdf> [27-04-2012], p. 1-2.

mando-se, restabeleceram o arranjo cromossômico diploide, próprio da espécie humana.

A constituição do novo genoma diploide representa *o evento conclusivo do processo de fecundação*<sup>782</sup>.

Antes da anfiximia ou cariogamia, não haveria ainda o zigoto, mas um “pré-zigoto” ou uma “ovótide”, entendida como um “óvulo com dois pronúcleos”. Esse ente – que supostamente ainda não é um indivíduo humano – poderia então ser congelado, com a vantagem de ter uma mais elevada probabilidade de sobrevivência e de desenvolvimento que os embriões humanos crioconservados em estágio mais avançado<sup>783</sup>.

No entanto, a anfiximia não tem grande valor ontológico. Ela é apenas o rearranjo espacial de um patrimônio que já era diploide desde a penetração do espermatozoide. É demais dizer que apenas nessa fase *se constitui* um indivíduo humano.

Observa Serani Merlo que

o zigoto já tem um só material genético no momento da fusão das membranas. Que diferença essencial faz que o material genético se encontre ou não alinhado e emparelhado no fuso mitótico? Este não se encontra acaso disperso durante toda a intérfase celular em milhares de células do organismo, sem que por isso lhe neguemos individualidade?<sup>784</sup>

Segundo Anna Giuli,

a anfiximia não pode ser considerada um evento ‘crítico’ do ponto de vista da ‘transição gametas-embrião’ porque não modifica nem a quantidade nem a qualidade da informação biológica contida no genoma nuclear e mitocondrial do zigoto, e nem leva à constituição de uma célula diferente do ponto de vista dos componentes citológicos<sup>785</sup>.

---

<sup>782</sup> P. CARINCI, (ed.), “Dall’oocita alla blastocisti: il passaggio generazionale nell’uomo”, *Bioetica* 4 (2004), Documento conclusivo, p. 670. O destaque é meu.

<sup>783</sup> Cf. A. SERRA, “Dal ‘pre-embrião’ al ‘prezygote’”, *Medicina e morale*, 2 (2003), p. 221.

<sup>784</sup> A. SERANI MERLO, *El viviente humano. Estudios biofilosóficos y antropológicos*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 90.

<sup>785</sup> A. GIULI, *Inizio della vita...*, p. 260.



### III - A animação embrionária

Qual é então o momento crítico? Para a maioria dos membros do já citado Comitê,

o evento de encontro-penetração do espermatozoide no interior do citoplasma do óvulo é o evento que é julgado fundamental, uma vez que é aquele que no espaço e no tempo une e literalmente “funde” duas células gaméticas dotadas cada uma de um patrimônio genético haploide e faz delas uma unidade biológica não presente anteriormente, provida das estruturas moleculares genéticas que veiculam a informação necessária para guiar (modulando-se e interagindo com o ambiente) todo estágio do desenvolvimento sucessivo<sup>786</sup>.

É o que diz também Anna Giuli:

Dos dados até hoje disponíveis é possível afirmar que a entrada do espermatozoide no óvulo é o evento biológico que dispara a cadeia de eventos moleculares e metabólicos que caracterizarão o ciclo vital de um novo organismo e que terminarão com a sua morte.

O zigoto ou embrião unicelular *se constitui*, então, como uma nova individualidade biológica na fusão dos dois gametas. Pôr uma divisão entre esse evento crucial e qualquer outro sucessivo, como a formação da placa metafásica – distinguindo a ‘ovótide’ ou ‘pré-zigoto’ do zigoto – resulta, à base dos dados científicos hoje disponíveis, absolutamente arbitrário<sup>787</sup>.

De fato, não há nada no desenvolvimento embrionário que se compare ao “big bang” da fusão dos gametas (ou *singamia*). Imediatamente após a penetração, há uma violenta variação da concentração de íons  $Ca^{2+}$ , a chamada *onda de cálcio*, que “assinala o início da *ativação* do zigoto e do desenvolvimento embrionário, abolindo os fatores que tinham determinado uma reduzida atividade metabólica do óvulo depois da expulsão do ovário”<sup>788</sup>. Como consequência, ocorre a *reação cortical*, ou seja, o endurecimento da zona pelúcida e o bloqueio à entrada de novos espermatozoides. Naquele momento, *o sexo*

---

<sup>786</sup> COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Considerazioni bioetiche in...*, p. 4.

<sup>787</sup> A. GIULI, *Inizio della vita...*, p. 260. O destaque é meu.

<sup>788</sup> PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, LEV, Vaticano 2006, p. 13-14. O opúsculo é um resumo das atas do Congresso com o mesmo nome, realizado em 27-28 de fevereiro de 2006. O destaque é do original.

*do novo indivíduo* já está determinado: masculino se o espermatozoide fecundante porta o cromossoma sexual Y; feminino se porta o cromossoma sexual X. A meiose, que estava paralisada na metáfase da segunda divisão, prossegue, tendo como resultado a *expulsão do segundo glóbulo polar* (o primeiro havia sido expulso na primeira divisão meiótica). O núcleo feminino completa sua maturação e torna-se o *pronúcleo feminino*. O núcleo masculino torna-se funcionalmente ativo e passa a ser chamado *pronúcleo masculino*. É nessa fase bipronuclear que ocorre a *duplicação do DNA*, à semelhança da intérfase de um ciclo celular mitótico. Os pronúcleos se aproximam, mas se dissolvem antes de se “fundirem”. Os cromossomas materno e paterno se alinham na placa equatorial (anfiximia ou cariogamia) e o zigoto, agora em metáfase, prepara-se para terminar sua primeira divisão.

Da penetração espermática em diante, observa-se uma continuidade de desenvolvimento que “supera obviamente o término temporal *daquilo que é didaticamente chamado fecundação*, invadindo a inteira vida do indivíduo”<sup>789</sup>.

A frase acima, extraída do parecer do Comitê sobre a “ovótide”, é capital. Ainda que se queira *para fins didáticos* dar à fecundação um término diverso do da penetração (por exemplo, a anfiximia), é na penetração que se dá o verdadeiro “salto”. A partir daí, há uma continuidade substancial ao lado de mudanças acidentais. É o que explica o Comitê, embora com uma linguagem pouco precisa:

Por outro lado, também a reflexão filosófica oferece um ulterior argumento em defesa do princípio de continuidade na medida em que reconhece que o início da vida de um ser humano constitui um ‘salto de qualidade’ (uma passagem do não ser ao ser) e que, uma vez que tal passagem tenha ocorrido, há somente modificações acidentais (quantitativas) e não transformações substanciais (qualitativas)<sup>790</sup>.

A imprecisão da linguagem consiste na identificação “acidentais = quantitativas” e “substanciais = qualitativas”. Na verdade, também as mudanças qualitativas são acidentais, já que a qualidade é um acidente. A mudança substancial atinge o substrato de todos os acidentes: a substância.

---

<sup>789</sup> COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Considerazioni bioetiche in...*, p. 5. O destaque é meu.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 5.

### III - A animação embrionária

Mesmo concluindo que a animação deve-se dar no *evento* da fecundação, ou mais precisamente, no *evento* encontro-penetração do espermatozoide, permanece o problema: em que *instante* desse evento (pois tal evento não é instantâneo) ocorre a criação e infusão da alma racional?

A identificação empírica *exata* desse instante é impossível. Mas deve-se deixar claro que tal instante é aquele em que os gametas masculino e feminino deixam de existir como tais, ou seja, perdem sua individualidade. Esse instante coincide necessariamente com aquele em que surge um novo indivíduo – o zigoto – que só pode ser um indivíduo humano.

Se se admite que entre a dissolução (corrupção) dos gametas e o surgimento (geração) do indivíduo humano há algum lapso de tempo, estamos diante da tese da animação *mediata*. A verdadeira animação *imediata* supõe a coincidência de ambos os instantes.

Se os gametas não existem mais (como tais), mas ainda não existe um indivíduo humano, estamos na presença de um ente não humano, informado por um princípio vital inferior – vegetativo ou sensitivo – *sem capacidade de dispor a matéria para receber a alma espiritual*.

#### **19. Como um indivíduo humano não seria pessoa humana?**

A pergunta acima é extraída de uma célebre passagem da Instrução *Donum vitae* da Congregação para a Doutrina da Fé, sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação (1987):

É certo que nenhum dado experimental, por si só, pode ser suficiente para fazer reconhecer uma alma espiritual; todavia, as conclusões da ciência acerca do embrião humano fornecem uma indicação valiosa para discernir racionalmente uma presença pessoal desde esta primeira aparição da vida humana: como um indivíduo humano não seria pessoa humana?<sup>791</sup>

O original latino traz: “*cur igitur vivens creatura humana non esset etiam persona humana?*”, o que literalmente se traduz: “por que

---

<sup>791</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Donum vitae*, I.1, in AAS 80 (1988), p. 78-79.

uma criatura vivente humana não seria também pessoa humana?”. A pergunta é deixada em suspenso.

Nessa passagem, o Magistério não afirma que o embrião humano é pessoa. Mas o ônus da prova recai sobre os que negam tal sentença, conforme reconhece Norman Ford, mediatista:

O ônus de demonstrar que os assuntos correntemente aceitos pela comunidade e pela Igreja são privados do necessário suporte biológico e filosófico recai sobre estudiosos que, como eu, se ocupam desses problemas<sup>792</sup>.

Claramente Ford nega que o embrião em estágio de zigoto seja uma pessoa humana:

Alguns [...] sustentam que uma pessoa humana é presente desde quando se constitui um zigoto humano dotado de potencialidade de desenvolver-se em um ou mais indivíduos humanos adultos. Outros, com os quais também eu me alinho, dizem que *o início da pessoa humana é deslocado para além de duas semanas, quando um indivíduo humano é animado em ato* e formado com a potencialidade ativa de ulterior desenvolvimento sem mudança de identidade ontológica<sup>793</sup>.

Por que, segundo Ford, o embrião inicial não é pessoa? Porque ainda não é informado por uma *alma espiritual*, que lhe confere a *natureza racional*. Pessoa, segundo a clássica definição de Boécio (470-525), retomada por Santo Tomás, é a substância individual de natureza racional (*persona est rationalis naturae individua substantia*)<sup>794</sup>. É a presença da alma racional ou espiritual que faz do embrião humano uma pessoa. Antes da animação, o embrião não é homem<sup>795</sup>, não é pessoa<sup>796</sup>. Isso aparece claro na declaração *Quaestio de abortu* sobre o aborto provocado, que se refere ao momento da animação como “o momento em que se constitui a pessoa humana”. E prossegue: “Ainda

---

<sup>792</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 111-112.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 265. O destaque é meu.

<sup>794</sup> BOÉCIO, *De duabus naturis*, PL 64, 1343, cit. in S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 29, a. 1.

<sup>795</sup> Por isso, Joseph Donceel, mediatista, prefere falar de “hominização” retardada em vez de “animação” retardada (Cf. “Immediate animation and ...”, p. 76).

<sup>796</sup> Por isso, Pascal Ide usa o termo “personificação” (“personnalisation”) como sinônimo de “animação” (Cf. *Le zygote est-il...*, p. 16).

### III - A animação embrionária

que houvesse uma dúvida concernente ao fato de o fruto da concepção *ser já uma pessoa humana*, é objetivamente um grave pecado ousar assumir o risco de cometer um homicídio”<sup>797</sup>.

Para Santo Tomás, “pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional”<sup>798</sup>. Essa perfeição, que convém atribuir a Deus de maneira mais excelente (as três Pessoas Divinas), é negada ao embrião não animado. Por isso, afirma o Doutor Angélico que “aos embriões não pertence ressuscitar antes de sua animação por uma alma racional”<sup>799</sup>.

Curiosamente, após a *Donum vitae*, surgiram mediatistas que, sem renunciar a sua tese, afirmam que o embrião é *pessoa* e reconhecem a sua *dignidade*. Vejamos alguns exemplos.

Para Bénédicte Mathonat, “é essencial lembrar que a vida da pessoa humana começa desde a concepção e que ela deve ser absolutamente respeitada”. E ainda: “a ciência nos diz claramente que o ser concebido é *um ser humano*”<sup>800</sup>. No entanto, “o zigoto não pode ser o sujeito imediato da alma espiritual”. E “essa afirmação não implica em nada que o zigoto não seja reconhecido como um indivíduo de natureza racional”<sup>801</sup>.

Segundo a autora, “o ovo, desde os primeiros dias, realiza uma ‘*presença pessoal*’”. Como, se a alma espiritual não está presente? É que não apenas a alma, mas também “o corpo humano é presença da pessoa. Ora, *nossa existência começa com a concepção*”<sup>802</sup>.

No entanto, segundo Santo Tomás, o corpo não se pode dizer *humano* – no sentido pleno da palavra – se não for informado por uma alma espiritual:

A alma, pelo contrário, é forma substancial: deve, portanto, ser forma e ato, não somente do todo, mas ainda de cada uma das partes. Em consequência, quando a alma se separa, não se fala mais de animal ou de homem, senão de maneira equívoca, como se fala de um animal pintado

---

<sup>797</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Quaestio de abortu*, n. 13, in AAS 66 (1974), p. 739. O destaque é meu.

<sup>798</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 29, a. 3, corpo.

<sup>799</sup> ID., *Comentário às Sentenças*, IV, d. 44, q. 1, a. 2, qc. 4, ad. 5, in <http://www.corpusthomaticum.org/snp4043.html> [01-05-2012].

<sup>800</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 67. O destaque é do original.

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>802</sup> ID., “Le début de ...”, p. 110. Os destaques são do original.

ou esculpido; o mesmo acontece igualmente com a mão e o olho, a carne e os ossos, diz o Filósofo<sup>803</sup>.

Antes da animação, portanto, não há pessoa. Santo Tomás vai além: rejeita atribuir o nome de *pessoa* inclusive à alma separada do corpo!

A alma é parte da espécie humana. Assim, pelo fato de guardar, embora estando separada, a aptidão natural para a união, não se pode chamá-la de substância individual, que é a hipóstase ou substância primeira. Tampouco pode ser assim chamada a mão ou qualquer parte do homem. Eis porque nem a definição nem o nome de pessoa lhe convêm<sup>804</sup>.

Note-se que nem a tendência natural de reunir-se ao corpo basta para que o Doutor Angélico considere a alma separada uma pessoa. Igualmente, o fato de o embrião estar “finalizado”, “orientado” em direção à animação racional é insuficiente para que o Aquinate considere-o uma pessoa.

O embrião seria pessoa sim se ele tivesse desde o início potência ativa para construir os órgãos necessários para as operações intelectivas e volitivas. Mas isso – note-se bem – Santo Tomás nega. A *virtus formativa* não está no embrião, nem na alma – vegetativa ou sensitiva – do embrião, e sim na alma – racional – de seu genitor, que age através do sêmen. Por si só – repita-se – o embrião tomista não tem capacidade de preparar-se para receber a alma espiritual. Toda a disposição da matéria vem de um agente *racional* externo.

Bénédicté Mathonat põe a potência formativa *dentro* do embrião: “a potência formativa dada ao ovo permanece a mesma do início ao fim deste devir”<sup>805</sup>. Mas isso deveria conduzi-la, por coerência, a dizer que o embrião tem uma alma racional, à semelhança da alma do pai, à qual o Aquinate atribuíra tal potência. Isso, porém, a autora nega:

O zigoto é dotado de uma eficiência particular, a de organizar o corpo *completo* em toda sua diferenciação<sup>806</sup>.

[...]

---

<sup>803</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 8, corpo.

<sup>804</sup> *Ibid.*, I, q. 29, a. 1, sol. 5.

<sup>805</sup> B. MATHONAT, “Le début de ...”, p. 111.

<sup>806</sup> ID., “Le zygote, de...”, p. 91. O destaque é do original.

### III - A animação embrionária

É preciso ao mesmo tempo sustentar que essa potencialidade ativa que manifesta o zigoto não faz dele, no entanto, o sujeito imediato da alma espiritual<sup>807</sup>.

Aline Lizotte também considera a animação mediata perfeitamente compatível com as afirmações da *Donum vitae*:

O problema que põe a *Instrução* é preciso: se o embrião ‘deve ser respeitado como uma pessoa desde o primeiro instante de sua existência’; se, em virtude dessa dignidade, ele é ‘sujeito de direito’, como lhe negar a presença de uma alma humana? Não é portanto sobre o *fato* da presença que há problema, mas sobre o *modo* dessa presença<sup>808</sup>.

Para a pensadora canadense, a alma humana está presente desde o início não como causa formal, mas como *causa final*:

A esse título, a alma específica e individual do ser gerado está presente desde o início na *intenção* do ato gerador e na natureza da matéria. Ela é o termo da geração e da finalidade diretora de todo o processo<sup>809</sup>.

Sem dúvida, na tese mediatista todo o *processo* generativo (aqui não convém falar de *evento*) tende para a aparição da alma racional. Mas se ela não está presente desde o início como forma substancial do embrião, o que agirá como *causa eficiente* de todo esse devir? A resposta de Lizotte pretende ser uma edição atualizada da resposta de Santo Tomás. O Doutor Angélico enumerava os seguintes agentes<sup>810</sup>:

a) o sol, como *causa equívoca*, pertencente a uma ordem superior, capaz de produzir o calor por cujo poder os agentes inferiores tendem a sua espécie;

b) a alma racional do pai, como *causa unívoca*, capaz de produzir um efeito semelhante a si: a preparação do corpo do embrião para receber uma alma racional.

c) o sêmen paterno, como *causa instrumental*, que age no embrião por meio da alma do pai, que é causa principal.

---

<sup>807</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 92.

<sup>808</sup> A. LIZOTTE, “Réflexions philosophiques sur...”, p. 155-156. Os destaques são do original.

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 187-188. O destaque é do original.

<sup>810</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 1, sol. 3.

No lugar do sol, Lizotte fala de várias causas eficientes equívocas que

utilizam como ‘instrumento’ não só o ato de geração o qual como causa unívoca assegura a ligação à espécie e a individualidade do ser gerado, mas ainda *as formas intermediárias de vida cujo efeito imediato é a organização suficiente do corpo para a alma que deve receber*<sup>811</sup>.

Aqui a autora se afasta essencialmente da doutrina tomista. Para o Aquinate – repetamos mais uma vez – as formas intermediárias (almas vegetativa e sensitiva) não são capazes de produzir a organização suficiente do corpo para a alma racional. Quem faz isso é a alma *racional* do genitor, que está presente desde o início, mas *fora* do embrião, e usa como instrumento não as almas intermediárias, mas o sêmen, que pela potência formativa age *externamente* ao embrião. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, “o corpo é formado pela operação da alma”, que é “causa eficiente do corpo”<sup>812</sup>. Mas como o efeito não pode exceder a causa, somente uma alma racional (a do genitor) pode dispor o corpo do embrião para receber uma alma espiritual.

A doutrina tomista adapta-se facilmente à tese da animação imediata. É a alma *racional* dos pais que, agindo por meio dos gametas, dispõe a matéria do embrião para a infusão da alma *racional*, o que ocorre no evento da penetração espermática. Após a singamia, a causalidade dispositiva dos pais desaparece. Então entra em ação a causalidade eficiente da alma racional do embrião, que guiará todo o seu desenvolvimento de modo contínuo, gradual e coordenado.

Mas é muito difícil – senão impossível – aplicar a tese mediatista de Santo Tomás à embriologia moderna, uma vez que não se dispõe – como pensava o Aquinate – da presença do sêmen paterno junto ao embrião para formar-lhe o corpo.

Para Aline Lizotte, a presença da alma espiritual desde a concepção não é *substancial*, mas apenas tendencial ou *finalística*<sup>813</sup>. Como substância, ou melhor, como forma substancial subsistente, a alma não

---

<sup>811</sup> A. LIZOTTE, “Réflexions philosophiques sur...”, p. 189-190. O destaque é meu.

<sup>812</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 88, n. 1732.

<sup>813</sup> Isso nos recorda a doutrina, condenada por Paulo VI, segundo a qual na conversão eucarística haveria uma “transfinalização”, mas não uma transsubstanciação (Cf. PAULO VI, *Mysterium Dei*, n. 48, in AAS 57 (1965), p. 766).



### III - A animação embrionária

existe no momento da concepção. Todo o processo é orientado para a *criação e infusão* dessa alma, que se dará num momento posterior.

Sem dúvida, o finalismo do processo é suficiente para que seja vedada sua interrupção. Matar um embrião não animado seria um pecado da mesma espécie que o da anticoncepção<sup>814</sup>. Mas tal finalismo não basta para que esse embrião desde o início seja *pessoa, sujeito de direitos* e dotado de *dignidade humana*. A ocisão de um embrião antes da animação por uma alma racional não se enquadraria no pecado de homicídio.

Não é lícito, portanto, como faz Lizotte, concluir, da simples expectativa de ser informado por uma alma racional que “desde o instante da concepção, o embrião é uma pessoa, que sua vida é humana e que como sujeito de uma vida humana ele é sujeito do direito à vida”<sup>815</sup>.

Georges Cottier, embora não se declare mediatista, inclina-se para a animação mediata. Segundo ele, a infusão imediata da alma humana “seria menos conforme às modalidades do processo natural de geração”<sup>816</sup>. Admite que a instrução *Donum vitae* tende em favor da animação imediata. Mas, quanto à célebre pergunta “como um indivíduo humano não seria pessoa humana?”, o autor comenta:

Essa afirmação, enunciada sob a forma interrogativa, não visa, na minha opinião, a posição de Santo Tomás. Com efeito, para ele, o indivíduo é presente desde o início na sua identidade e se desenvolve de maneira homogênea em um percurso de passagens progressivas da potência ao ato. [...] Não é, portanto, de modo algum, forçar o sentido das palavras afirmar, do ponto de vista ético (que é o da *Instrução*) e do ponto de vista jurídico, que o embrião é uma pessoa desde o momento da concepção, sem no entanto renunciar à posição de Santo Tomás<sup>817</sup>.

Pergunta-se: do ponto de vista *ontológico* – e não apenas jurídico e ético – é possível afirmar que, segundo Santo Tomás de Aquino, o

---

<sup>814</sup> “É absolutamente de excluir, como via legítima para a regulação dos nascimentos, a interrupção direta do processo generativo já iniciado [*directam generationis iam coeptae interruptionem*]” (PAULO VI, *Humanae vitae*, n. 14, in AAS (1968), p. 490).

<sup>815</sup> A. LIZOTTE, “Réflexions philosophiques sur...”, p. 192.

<sup>816</sup> G. COTTIER, “L’embryon humain...”, p. 44.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 47. O destaque é do original.

embrião é pessoa desde o momento da concepção? Sem dúvida alguma, não. Falta-lhe a alma espiritual, que lhe confere a natureza racional.

Ao que parece, os três últimos autores citados – Aline Lizotte, Bénédicte Mathonat e Georges Cottier – pretendem conciliar a autoridade de que goza o Doutor Angélico e sua doutrina com a *dignidade de pessoa* que o Magistério da Igreja vem reconhecendo no embrião em seus últimos documentos.

No entanto, convém lembrar que, não obstante sua indiscutível santidade, Santo Tomás cometeu erros seja na física que herdou de Aristóteles seja na própria teologia, por exemplo, ao negar a Imaculada Conceição da Virgem Maria<sup>818</sup>. Temos tentado demonstrar que, se tivesse tido acesso aos dados embriológicos e genéticos de nossa época, o Aquinate provavelmente mudaria sua posição, tal era e sempre foi seu amor pela verdade.

## 20. A negação da individualidade do zigoto

Para Norman Ford, “o início do indivíduo humano de fato coincide com a animação”<sup>819</sup>. E ainda:

Mesmo se alguns filósofos restrinjam ulteriormente o significado do termo *pessoa* natural e/ou ser humano, eu, para indicar os membros de nossa espécie biológica, a do *homo sapiens*, me servirei indiferentemente e com o mesmo significado de todas as três seguintes expressões: pessoa, indivíduo humano e ser humano<sup>820</sup>.

Por que então, para o autor australiano o zigoto não é uma pessoa humana? Porque lhe falta a “individualidade ontológica” humana:

---

<sup>818</sup> “Se a alma da Bem-aventurada Virgem não tivesse sido nunca manchada pela transmissão do pecado original, seria uma diminuição da dignidade de Cristo, que é o Salvador universal de todos. [...] A Bem-aventurada Virgem, porém, contraiu o pecado original, mas foi purificada dele antes de nascer do seio materno” (S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 27, a. 2, sol. 2).

<sup>819</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 131.

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 116. Os destaques são do original.

### III - A animação embrionária

Há dois conceitos que é preciso distinguir muito claramente: o de individualidade ou identidade genética e o de individualidade ou identidade ontológica. Os biólogos afirmam que a identidade genética ou biológica, ou se preferir, o genoma, se constitui na ocasião da fecundação. [...] Sem dúvida alguns biólogos, além de muitos outros membros da comunidade, poderiam facilmente e acriticamente assumir como certo que quando se constitui a individualidade genética tem início também a pessoa humana. A existência de gêmeos idênticos demonstra que identidade ou individualidade genética e identidade ou individualidade ontológica não são a mesma coisa. O código genético contido no zigoto não basta para constituir ou definir um indivíduo humano no sentido ontológico. Os gêmeos idênticos têm o mesmo código genético, mas são indivíduos ontológicos distintos<sup>821</sup>.

Mark Johnson observa que, em se tratando de seres viventes, não há distinção real entre a vida e o ser, como já dizia Aristóteles (*vita viventibus est esse – De anima*, II, 4, 415 b 13)<sup>822</sup>. É portanto artificial a oposição entre individualidade biológica (vida) e individualidade ontológica (ser). Angelo Serra também não vê como uma coisa possa ser distinta, logicamente, da outra<sup>823</sup>.

A gemelação homozigótica é o argumento sobre o qual Ford se apoia insistentemente – e quase obsessivamente – para negar que o zigoto seja um indivíduo humano:

[O zigoto] é um indivíduo ontológico vivente. Mas tão logo se divide mitoticamente em dois blastômeros gêmeos separados, aparentemente cessa de existir e perde a própria individualidade ontológica para dar origem a dois indivíduos ontológicos viventes, geneticamente idênticos mas distintos. [...] Quando o zigoto forma gêmeos, cessa a continuidade do mesmo indivíduo. Como indivíduo ontológico, o zigoto não pode considerar-se idêntico a nenhum dos dois gêmeos que se formam por efeito do seu desenvolvimento<sup>824</sup>.

Esse argumento já havia sido usado antes por Donceel:

---

<sup>821</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 181-182.

<sup>822</sup> Cf. M. JOHNSON, “Reflections on some recent catholic claims for delayed hominization”, *Theological Studies* 56 (1995), p. 758.

<sup>823</sup> Cf. A. SERRA, “Quando è iniziata la mia vita?”, *La Civiltà Cattolica*, 4 (1989), p. 585.

<sup>824</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 184-185.

Gêmeos idênticos (diferentemente dos fraternos, que derivam de dois óvulos distintos fecundados por dois espermatozoides distintos) começam a vida como um óvulo, fecundado por um espermatozoide. Para os proponentes da hominização imediata, esse óvulo fecundado é uma pessoa humana. Muito cedo na gravidez esse ovo se divide em duas (ou mais) partes, cada uma das quais se desenvolve em um adulto. Esse fato é difícil de reconciliar com a hominização imediata. Uma pessoa humana não se divide em duas ou mais pessoas<sup>825</sup>.

O silogismo acima pode ser assim exposto:

Premissa maior: Uma pessoa não se divide em duas pessoas.

Premissa menor: Ora, o zigoto se divide em duas pessoas.

Conclusão: Logo, o zigoto não é uma pessoa.

Angelo Serra observa que o erro está na premissa menor. Na gemelação, uma pessoa não se divide em duas. Um segunda pessoa tem origem a partir da primeira, sem que esta tenha sua individualidade comprometida. Se uma parte do embrião desenvolve-se depois de separada dele,

logicamente se pode apenas afirmar que do primeiro sistema ‘teve origem’ um outro sistema; este pode ser semelhante ao primeiro ou também diverso, como já se demonstrou de vários casos de gemelação monozigótica com diversa constituição cromossômica. Não se pode afirmar, ao contrário, que o primeiro sistema ‘tornou-se’ ou ‘incluiu’ um outro sistema, como se exprime o Autor [Ford]. O primeiro permanece sempre o primeiro sistema, modificado, se se quer, como – por analogia exclusivamente ilustrativa – seria modificado um adulto a quem fossem amputados os membros; e será *segundo* aquele que se origina do *primeiro*, mesmo que não se consiga reconhecer a ordem de sucessão no tempo<sup>826</sup>.

Rejeitando totalmente a analogia com um rebento que, retirado de uma planta, dá origem a uma nova planta<sup>827</sup>, Ford não admite que a gemelação seja um tipo de reprodução assexuada, excepcional na espécie humana. Para ele, o fato de não podermos reconhecer qual dos gêmeos deu origem ao outro, leva à conclusão de que nenhum dos

---

<sup>825</sup> J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 98.

<sup>826</sup> A. SERRA, “Quando è iniziata...”, p. 582. Os destaques são meus.

<sup>827</sup> Cf. N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 186.

### III - A animação embrionária

dois existiu antes da gemelação. Se um zigoto chamado John dá origem a um segundo indivíduo chamado Tom,

do momento em que ambos os gêmeos depois da divisão do zigoto seriam idênticos de qualquer ponto de vista, seria impossível fornecer critérios adequados que nos consintam estabelecer qual dos dois é *John*. Se não fosse pela sua existência concreta separada, os dois seriam igualmente indiscerníveis. Parece harmonizar-se mais com a razão e com os fatos a tese de que o zigoto originário, seja ele pessoa ou não, cessa de existir quando os dois gêmeos idênticos começam sua existência individual separada<sup>828</sup>.

Essa conclusão Ford estende a quaisquer dos blastômeros originários da primeira mitose, *haja ou não gemelação*:

À luz da discussão acima, parece que o zigoto não sobreviva à primeira divisão mitótica, mas se torne duas novas células distintas e perca a própria identidade ontológica, cessando de existir por efeito desse processo. Isto é, acontece algo de semelhante à fissão de uma célula bacteriana: esta, dividindo-se, dá origem a duas células, com perda da célula mãe. A implicação de tudo isso é que *o zigoto não sobrevive à primeira divisão mitótica, independentemente do fato de que depois haja ou não uma divisão gemelar*<sup>829</sup>.

A primeira mitose seria então, uma espécie de suicídio, de cujo cadáver emergiriam dois novos indivíduos sem continuidade com o primeiro. Essa ideia, porém, suscita dificuldades. Em que momento o zigoto “morre” e os dois blastômeros passam a “viver”? Quem controla o processo da mitose: o zigoto moribundo ou os blastômeros recém-chamados à vida? Onde estão os sinais de descontinuidade semelhantes ao “big bang” da fertilização?

Angelo Serra, ao descrever sucintamente o desenvolvimento embrionário humano, fala da  *fusão*  dos gametas, mas evita falar em “divisão” do zigoto. Diz que do zigoto se forma *uma segunda célula*:

O primeiro evento na formação de um novo indivíduo humano é a fusão de duas células altamente especializadas e programadas, o óvulo e o espermatozoide, através do processo de fertilização. A célula que dele

---

<sup>828</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 188. O destaque é do original.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 324. O destaque é meu.

resulta no próprio momento da fusão é chamada “zigoto” e com ela inicia o desenvolvimento embrionário de um novo ser humano. Nela se desenvolvem de modo altamente coordenado processos diversos que em 15-20 horas levam à formação de *uma segunda célula*<sup>830</sup>.

Segundo Christopher Kaczor,

a divisão inicial do zigoto poderia ser descrita como a primeira célula dando origem a uma outra célula e, embora diminuída em tamanho, sobrevivendo à produção dessa outra célula. A mudança no embrião é um caso de crescimento, não de fissão<sup>831</sup>.

É, porém, John Billings que melhor rebate o argumento de Ford:

*Na divisão celular a célula não quebra nem seu material genético é ‘compartilhado’; o DNA dos cromossomos produz uma réplica de si e essa réplica é dada, junto com uma porção do citoplasma, para a nova célula. A célula original não deixou de existir absolutamente. Se o citoplasma doado é tal que faça a nova célula totipotente, ela pode desenvolver-se como um gêmeo, ou mesmo, de igual maneira, produzir mais pessoas geneticamente idênticas. Novamente, as células progenitoras não cessam de existir. Com o tempo a formação de um outro indivíduo não é mais possível; as células adaptam-se a seus específicos papéis quando o crescimento e o desenvolvimento prosseguem. A identidade do zigoto como um ser humano, uma pessoa humana que continua a existir, nunca foi comprometida*<sup>832</sup>.

Ford não nega, porém, apenas a individualidade humana do zigoto. Para ele,

o embrião inicial humano constitui um grupo de células individuais distintas, cada uma das quais é um indivíduo vivente centralmente organizado ou uma entidade, a despeito do estreito contato que há com as outras células dentro da zona pelúcida protetora<sup>833</sup>.

---

<sup>830</sup> A. SERRA, “Quando è iniziata...”, p. 576. O destaque é meu.

<sup>831</sup> C. KACZOR, *The ethics of abortion. Women’s rights, human life and the question of justice*, Routledge, New York – London 2011, p. 127.

<sup>832</sup> J. BILLINGS, “When did I begin”, *Anthropotes*, 5/1 (1989), p. 126. O destaque é todo do original.

<sup>833</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 208-209.

### III - A animação embrionária

Nesse ponto Ford se afasta essencialmente de Aristóteles e de Santo Tomás, nos quais ele fora buscar apoio para sua tese. Nenhum dos dois autores pôs em dúvida e unidade e a unicidade do embrião inicial. O princípio de unidade era uma *alma*, única para todo o embrião, mesmo se admitindo a tese da progressão anímica. Anthony Fisher tem razão em afirmar que o leitor de *Quando eu comecei?* tem a impressão de estar diante de uma visão completamente cartesiana da alma humana<sup>834</sup>. Ela parece ser um elemento extrínseco adicionado a uma máquina preexistente ou a várias máquinas (um conglomerado de células) que progressivamente se tornam uma única máquina: “de uma realidade potencialmente humana e indeterminada em relação ao seu destino final gradualmente emerge e se desenvolve um indivíduo humano determinado e real”<sup>835</sup>.

A gemelação monozigótica provém da *totipotencialidade* das células iniciais do embrião, aquela propriedade descoberta por Hans Driesch (ver II.6) que tem a ver com a *regulação* embrionária. Assim explica Philippe Caspar:

O ser vivente é capaz de reagir a seu meio e a regulação embrionária é somente a forma extrema desse poder de adaptação. Por ela, o indivíduo adquiriu a capacidade de salvaguardar a integralidade de sua ontogênese em caso de lesão ao nível de uma parte importante de seus blastômeros. Esse poder é tal que uma célula destacada da mórula formada pelo ovo fecundado é capaz de uma ontogênese completa e normal<sup>836</sup>.

Para Ford, totipotencialidade implica indeterminação:

O zigoto em si já é um indivíduo ontológico especificamente determinado e diferenciado; mas em relação ao feto e à criança individual que se desenvolverão dele, é ainda indeterminado e indiferenciado<sup>837</sup>.

Esse estado de indeterminação do zigoto em relação seja à diferenciação requerida para a formação do embrião definitivo verdadeiro e

---

<sup>834</sup> Cf. A. FISHER, “Individuogenesis and a recent book by Fr. Ford”, *Anthropotes* 2 (1991), p. 216.

<sup>835</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 239.

<sup>836</sup> P. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*. Pierre Zech, Paris 1987, p. 243.

<sup>837</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 190.

próprio, seja ao número de embriões definitivos que possam formar-se sugere que o zigoto é um indivíduo humano só em potência, mas não um indivíduo humano em ato<sup>838</sup>.

Mark Johnson adverte que as células do embrião primitivo são capazes de dar origem a um novo organismo “somente quando elas são de algum modo separadas do todo do qual são partes”<sup>839</sup>. Assim, melhor seria dizer que os blastômeros são “‘*potencialmente totipotenciais*’, uma vez que sua capacidade de autorregular-se e autodesenvolver-se pode ocorrer somente na condição de estarem separados do todo”<sup>840</sup>. Assim, não é lícito inferir da totipotência de tais células que elas não têm nenhuma função específica no embrião nem um destino definido no organismo adulto.

Em 4 de julho de 2002 a revista *Nature* publicou o célebre artigo *Seu destino, desde o dia um* (“Yor destiny, from day one”), citado por Angelo Serra<sup>841</sup>, acerca de pesquisas em regulação do desenvolvimento embrionário em seus primeiríssimos estágios. A matéria, que faz alusão aos trabalhos de Richard Gardner e Magdalena Zernicka-Goetz, começa dizendo:

Seu mundo foi moldado nas 24 horas depois da concepção. Onde sua cabeça e seu pé iriam brotar e que lado formaria suas costas e seu ventre foram sendo definidos nos minutos e horas depois que espermatozoide e óvulo se uniram.

Até cinco anos atrás essa afirmação teria sido heresia. Pensava-se que os embriões de mamíferos passassem seus cinco primeiros dias como uma esfera de células sem feições. Só depois, por volta do tempo da implantação na parede do útero, pensava-se que essas células adquirissem ‘destinos’ distintos, determinando suas posições no futuro corpo.

Mas por meio da marcação de pontos específicos de ovos de mamíferos logo após a fertilização, pesquisadores demonstraram que eles vêm situar-se em pontos previsíveis do embrião. Em vez de ser uma esfera simples, parece que o ovo recém-fertilizado tem um eixo bem definido de alto a baixo, que configura o eixo equivalente no futuro embrião. Controversamente um grupo ainda afirma que o ponto no ovo em que o

---

<sup>838</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 191.

<sup>839</sup> M. JOHNSON, “Reflections on some...”, p. 758.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 759. O destaque é meu.

<sup>841</sup> Cf. A. SERRA, “Dal ‘pre-embrione’ al...”, p. 224.



### III - A animação embrionária

espermatozoide entra determina onde a primeira divisão ocorre – e que as duas células resultantes já têm uma tendência para diferentes destinos<sup>842</sup>.

Pode-se daí inferir quão grande foi o erro de Ford ao assumir como “fato” científico a indeterminação das primeiras células embrionárias. O último parágrafo do artigo citado apresenta a seguinte conclusão: “O que é claro é que os biólogos do desenvolvimento não admitirão mais que os embriões precoces de mamíferos sejam amontoados de células”<sup>843</sup>.

#### **21. Modos excepcionais de geração humana**

Ordinariamente a geração humana se dá pela fusão dos dois gametas. A criação e infusão da alma humana ocorre no instante em que os gametas deixam de existir enquanto tais e surge um novo indivíduo humano. Como vimos, esse instante está contido no evento da penetração espermática.

A *gemelação homozigótica* é um modo excepcional de geração humana. “Calcula-se que ocorra um caso em cada 250 zigotos que se desenvolvem”<sup>844</sup>. A criação da alma se dá no momento em que uma parte se separa do embrião primitivo e torna-se um novo indivíduo humano.

Poder-se-ia imaginar a origem de uma pessoa a partir da *clonagem* de uma célula somática de um adulto cujo núcleo fosse transferido para um óvulo enucleado e posteriormente ativado.

Poder-se-iam ainda imaginar outros cenários, como a fabricação de um zigoto a partir de biomoléculas. O essencial [...] não é a origem, mas a estrutura de um corpo que é presentemente disposto a ser animado, logo é atuado pelo espírito<sup>845</sup>.

No célebre artigo da revista *Nature* citado na seção anterior, o pesquisador Allan Handyside questiona o perigo das técnicas de “di-

---

<sup>842</sup> H. PEARSON, “Your destiny, from day one”, *Nature* 418 (2002), p. 14.

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>844</sup> A. SERRA, “Quando è iniziata...”, p. 581.

<sup>845</sup> P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 169.

agnóstico pré-implantatório” do embrião humano: “É possível que se estivesse removendo uma célula com um destino previsível e causando danos”<sup>846</sup>.

No entanto, além dos danos ao embrião submetido à biópsia, Pascal Ide apresenta uma surpreendente preocupação:

Toda retirada celular do embrião, durante o período onde cada célula apresenta ainda uma totipotencialidade (*grosso modo* os quinze primeiros dias) faz aparecer um novo ser humano: o ser vivente tecnicamente separado deve ser considerado não como um simples material biológico amorfo ou um pedaço do todo do qual ele é destacado, mas como um ser vivente, com plenos direitos, da espécie humana, ou seja, um homem. Ora, um ser humano não pode jamais ser instrumentalizado, ou seja, utilizado em vista de um fim. Além disso, independentemente da avaliação moral do processo ético que tenha permitido a obtenção do embrião, deve-se firmemente afirmar que é eticamente inaceitável proceder a retiradas celulares em vista de exames citogenéticos no embrião humano durante os quinze primeiros dias após a fecundação (*a fortiori* após esse prazo)<sup>847</sup>.

A explicação do concurso de Deus – que cria e infunde a alma mesmo em embriões originados de modo ilícito – é a mesma que Santo Tomás dá para a cooperação de Deus na geração de filhos adulterinos: “Na ação dos adúlteros o que é próprio da natureza é bom, e nisso Deus colabora. Mas o que é próprio do prazer desordenado é mau, e nisso Deus não colabora”<sup>848</sup>.

## **22. A alma: fundamento ontológico da dignidade de pessoa**

Segundo Vicent Bourguet, “o respeito pelo homem não se baseia em um saber sobre o ser humano, sobre uma antropologia”<sup>849</sup>. “O bem a ser feito não retira sua imperiosa evidência do mundo, o dever-ser da evidência do ser”<sup>850</sup>. Para o autor francês, a dignidade de pessoa não tem fundamento ontológico:

---

<sup>846</sup> H. PEARSON, “Your destiny, from...”, p. 14.

<sup>847</sup> P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 169. Os destaques são do original.

<sup>848</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 2, sol. 5.

<sup>849</sup> V. BOURGUET, *O ser em...*, p. 170.

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 234.

### III - A animação embrionária

Não sabemos *por que* o ser humano é pessoa nem *em que* reside sua dignidade e não é do nosso conhecimento sobre o ser humano que inferimos sua dignidade, mas é antes a certeza moral de sua dignidade que é fundamental e primeira<sup>851</sup>.

Bourguet acusa de dualista a simples distinção entre corpo e alma:

Como já vimos anteriormente, é a distinção entre a alma e o corpo que, sob novos ouropéis, vem revisitar a bioética para avaliar a ideia de que nem tudo no ser humano é humano por igual, e portanto não exige o mesmo respeito<sup>852</sup>.

Articular, ao contrário, a ética com o dualismo é fazer do sujeito moral, da pessoa, algo diferente de um ser humano, e é abandonar o corpo às coisas-instrumentos<sup>853</sup>.

Portanto, para esse autor, o respeito ao embrião humano não se articula a uma psicologia, a uma antropologia, a uma teoria da animação<sup>854</sup>. À maneira kantiana, Bourguet mostra-se agnóstico quanto à metafísica do ser humano, mas admite a necessidade *prática* do respeito da lei moral<sup>855</sup>. O embrião humano deve ser respeitado “como pessoa”<sup>856</sup>. Se há dúvida quanto à sua humanidade, devemos “tratá-lo como se fosse um ser humano”<sup>857</sup>.

O casal Willke, sem negar a fundamentação ontológica do direito à vida, rejeita qualquer recurso à teologia ou à filosofia, para restringir-se aos dados biológicos. Segundo eles, “a vida biologicamente humana é definida pelo exame dos fatos científicos do desenvolvimento humano. Esse é um campo onde não há nenhuma controvérsia, nenhum desacordo”<sup>858</sup>.

---

<sup>851</sup> V. BOURGUET, *O ser em...*, p. 178. Os destaques são do original.

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>854</sup> Cf. *Ibid.*, p. 178.

<sup>855</sup> Cf. *Ibid.*, p. 179.

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 236. O destaque é do original.

<sup>858</sup> J. WILLKE – B. WILLKE, *Why not love them both? Questions & answers about abortion*, Hayes, Cincinnati 1997, p. 57

Sem dúvida os dados biológicos (genéticos e embriológicos) são muito importantes para determinar a dignidade do embrião humano. Mas são insuficientes. É necessária uma posterior reflexão filosófica sobre tais dados para se chegar à conclusão da presença de um princípio espiritual naquele organismo incipiente.

O Magistério da Igreja, sobretudo na recente instrução *Dignitas personae* sobre algumas questões de bioética (2008), vem insistindo no reconhecimento da “dignidade de pessoa” do embrião humano:

A todo ser humano, desde a concepção até a morte natural, deve ser reconhecida a dignidade de pessoa. Esse princípio fundamental, que exprime *um grande ‘sim’* à vida humana, deve ser posto no centro da reflexão ética sobre a pesquisa biomédica<sup>859</sup>.

Esse documento cita um longo trecho da instrução *Donum vitae* (1987):

O fruto da geração humana desde o primeiro momento da sua existência, isto é, a partir da constituição do zigoto<sup>860</sup>, exige o respeito incondicionado que é devido ao ser humano na sua totalidade espiritual e corporal. O ser humano deve ser respeitado e tratado como pessoa desde a sua concepção e, portanto, desde aquele mesmo momento devem ser-lhe reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais, antes de tudo, o direito inviolável de todo ser humano inocente à vida<sup>861</sup>.

E logo em seguida acrescenta:

Essa afirmação de caráter ético, reconhecida como verdadeira e conforme à lei moral natural pela própria razão, deveria estar na base de todo ordenamento jurídico. Ela supõe, de fato, uma *verdade de caráter ontológico*, em força daquilo que a referida Instrução evidenciou, a partir de sólidos conhecimentos científicos, sobre a continuidade do desenvolvimento do ser humano<sup>862</sup>.

---

<sup>859</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dignitas personae*, n. 1, in AAS 100 (2008), p. 858. O destaque é do original.

<sup>860</sup> Como vimos na seção III.18, o zigoto *se constitui* na fusão dos gametas (singamia).

<sup>861</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Donum vitae*, I.1, in AAS 80 (1988), p. 79, cit. in *Dignitas personae*, n. 4, AAS 100 (2008), p. 861.

<sup>862</sup> ID., *Dignitas personae*, n. 5, in AAS 100 (2008), p. 861. O destaque é do original.

### III - A animação embrionária

O reconhecimento da dignidade de pessoa do embrião humano, portanto, funda-se em uma verdade de caráter ontológico [*fundatur in veritate indolis ontologicae*]. Essa verdade não se esgota na corporeidade do embrião humano – única realidade detectável pelas ciências empíricas – mas se estende até o princípio espiritual que o anima: a alma racional. Sem a presença dessa alma – como forma substancial – não haveria *pessoa* a ser respeitada como tal.

A progressiva importância dada à presença da alma racional desde a concepção pelo Magistério pode ser vista observando-se a sequência de três importantes documentos da Congregação para a Doutrina da Fé: a declaração *Quaestio de abortu* sobre o aborto provocado (1974), a instrução *Donum vitae* sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação (1987) e a instrução *Dignitas personae* sobre algumas questões de bioética (2008).

A declaração *Quaestio de abortu* falava explicitamente sobre a irrelevância do momento da animação embrionária para a questão moral do aborto:

Esta Declaração deixa expressamente de lado a questão do momento da infusão da alma espiritual. Não há sobre tal ponto tradição unânime e os autores estão ainda divididos. Para alguns, esta se dá desde o primeiro instante, para outros, ela não pode preceder ao menos a nidação. Não compete à ciência tomar posição, porque a existência de uma alma imortal não pertence ao seu campo. É uma discussão filosófica da qual esta afirmação moral permanece independente por duas razões:

- 1) mesmo supondo uma animação tardia, existe já no feto uma incipiente vida *humana* (biologicamente constatável) que prepara e requer essa alma na qual se completa a natureza recebida dos genitores;
- 2) basta que essa presença da alma seja *provável* (e nunca se provará o contrário) para que tolher a vida signifique pôr-se no *perigo* de matar um homem, não apenas em expectativa, mas já provido da sua alma<sup>863</sup>.

A primeira razão é a tendência intrínseca do embrião a receber uma alma espiritual na hipótese da animação retardada<sup>864</sup>. A segunda

---

<sup>863</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Quaestio de abortu*, n. 13, nota 19, in AAS 66 (1974), p. 738. Os destaques são do original. Para melhor visualização, coloquei as duas razões em linhas diversas.

<sup>864</sup> Essa é a grande fraqueza da tese mediatista. Santo Tomás de Aquino não admitia que o embrião, por si só, *tendesse* para receber a alma espiritual. Essa tendência era externa, causada pela *virtus formativa* do sêmen paterno, que se supunha estar pre-

razão é a aplicação do *tuciorismo* (obrigação de seguir o caminho mais seguro) diante da incerteza de estar presente essa alma<sup>865</sup>.

A instrução *Donum vitae* cita um longo texto da declaração *Quaestio de abortu*:

A partir do momento em que o óvulo é fecundado, inaugura-se uma nova vida que não é aquela do pai ou da mãe e sim de um novo ser humano que se desenvolve por conta própria. Nunca se tornará humano se já não o é desde então. A esta evidência de sempre ... a ciência genética moderna fornece preciosas confirmações. Esta demonstrou que desde o primeiro instante encontra-se fixado o programa daquilo que será este vivente: um homem, este homem-indivíduo com as suas notas características já bem determinadas. Desde a fecundação tem início a aventura de uma vida humana, cujas grandes capacidades exigem, cada uma, tempo para organizar-se e para encontrar-se prontas a agir<sup>866</sup>.

No texto citado, a *Donum vitae* fez um corte, simbolizado pelo sinal de reticências: “A esta evidência de sempre ... a ciência genética moderna fornece preciosas confirmações.” Sem o corte, o texto ficaria assim: “A esta evidência de sempre (*perfeitamente independente dos debates sobre o momento da animação*), a ciência genética moderna fornece preciosas confirmações”<sup>867</sup>.

A omissão sinaliza que, em 1987, o Magistério dava maior atenção à questão do momento da animação do que em 1974. De fato, embora reconhecendo a insuficiência de algum dado experimental demonstrar por si só a existência de uma alma espiritual, a *Donum vitae* acrescenta:

Todavia, as conclusões da ciência acerca do embrião humano fornecem uma indicação valiosa para discernir racionalmente uma presença pes-

---

sente no embrião até o quadragésimo dia. Sem a ação de uma causa eficiente externa, como explicar a progressão de almas no embrião?

<sup>865</sup> Note-se que a afirmação de que *nunca* se provará a ausência dessa alma no embrião precoce contrasta com a veemência com que alguns mediatistas declaram tal presença impossível.

<sup>866</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Quaestio de abortu*, n. 12-13, in AAS 66 (1974), p. 738, cit. in *Donum vitae*, I.1, in AAS 80 (1988), p. 78.

<sup>867</sup> O destaque é meu.

### III - A animação embrionária

soal desde esta primeira aparição da vida humana: como um indivíduo humano não seria pessoa humana?<sup>868</sup>

É fora de dúvida que o texto *tende* para a tese da animação imediata, terminando com a célebre pergunta em forma negativa, já tratada na seção III.19. O ônus da prova de que uma criatura vivente humana *não é* pessoa humana é deixado para os mediatistas. A “presença pessoal”, discernível “racionalmente” a partir de indicações da ciência empírica só pode ser entendida admitindo-se a existência atual (não apenas tendencial) de uma alma espiritual desde a concepção. No entanto, a instrução reafirma que o Magistério não se posicionou sobre essa afirmação, que pertence propriamente à filosofia (*quae proprie ad philosophiam pertinet*)<sup>869</sup>.

A instrução *Dignitas personae*, referindo-se à *Donum vitae*, realça o nexó que há entre o *ser* e o *valor*, entre a “dimensão ontológica” e o “valor específico” de cada ser humano:

Se a instrução *Donum vitae* não definiu que o embrião é pessoa, para não empenhar-se expressamente em uma afirmação de índole filosófica, observou todavia que existe um nexó intrínseco entre a dimensão ontológica e o valor específico de cada ser humano<sup>870</sup>.

Em seguida, a *Dignitas personae* transcreve o texto recém-citado da *Donum vitae* e prossegue:

A realidade do ser humano, de fato, por todo o curso de sua vida, antes e depois do nascimento, não permite afirmar nem uma mudança de natureza nem uma gradualidade de valor moral, uma vez que possui uma *plena qualificação antropológica e ética*. O embrião humano, portanto, tem desde o início a dignidade própria da pessoa [*personae nativa dignitate fruitur*]<sup>871</sup>.

Falta muito pouco para que o Magistério diga expressamente que o embrião é pessoa desde a concepção. Pois somente uma pessoa pode ter a dignidade própria da pessoa.

---

<sup>868</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Donum vitae*, I.1, in AAS 80 (1988) p. 78-79.

<sup>869</sup> Cf. *Ibid.*, I.1, in AAS 80 (1988) p. 79.

<sup>870</sup> *Id.*, *Dignitas personae*, n. 5, in AAS 100 (2008), p. 861-862.

<sup>871</sup> *Ibid.*, n. 5, in AAS 100 (2008), p. 862. O destaque é do original.

De qualquer forma, percebe-se que a questão da animação reveste-se hoje de um valor muito maior do que o que a ela era atribuído em 1974. É a alma espiritual do embrião, presente nele como causa formal (e não apenas como causa final), que faz dele uma *pessoa*, com a dignidade e os direitos a ela inerentes. Ela é o fundamento ontológico de sua dignidade de pessoa.

### 23. Implicações éticas

A presença de uma alma espiritual no embrião humano desde a concepção não é isenta de implicações éticas. Nesta seção, examinaremos duas posições:

- uma, segundo a qual a tese da animação imediata *enfraquece* a proibição do aborto;
- outra, segundo a qual a tese imediatista *fortalece* a proibição do aborto e a inviolabilidade da vida do embrião.

A primeira posição foi sustentada com veemência por Henri de Dorlodot. Para ele, “se há uma doutrina que é desastrosa do ponto de vista social, é aquela dos modernos defensores da *Animação Imediata*, que reduz a malícia do aborto à do homicídio”<sup>872</sup>.

Pois o mandamento ‘Não matarás’ é sujeito a muitas e frequentes exceções. [...] Se o aborto não tem outra malícia que a do homicídio, o aborto será lícito às vezes e mesmo frequentemente, porque as condições que permitem o homicídio para legitimar a autodefesa podem estar presentes<sup>873</sup>.

Para o cônego belga, se não houvesse outro meio – que não o aborto – para salvar a vida da gestante, a criança por nascer poderia ser eliminada como um injusto agressor *material*. Embora sem culpa, como um louco que tentasse matar alguém, o bebê seria o causador do perigo de vida para a mãe, e poderia ser morto em nome da legítima defesa.

---

<sup>872</sup> H. DORLODOT, “An objection from moral theology: the question of abortion and the mediate animation theory”, in “E.C. MESSENGER, *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949, p. 301. O destaque é do original.

<sup>873</sup> *Ibid.*, p. 303.



### III - A animação embrionária

Admitida, porém, a tese da animação mediata, acrescenta-se ao aborto a malícia da violação da *lex speciei*, ou seja, da lei que governa o uso da função destinada, por natureza, à propagação da espécie humana. Em tal caso,

o aborto é sempre ilícito, mesmo se o embrião ainda não é animado por uma alma intelectiva, e é ilícito precisamente porque é contrário à *lex speciei*, do mesmo modo que a poluição, ou a expulsão do sêmen recebido na vagina, é ilícita. Porque essa *lex speciei* não admite exceções, nem mesmo a da defesa contra um injusto agressor.

[...]

Ora, o aborto viola essa lei na sua própria essência; é portanto um CRIME CONTRA A NATUREZA, e em tal matéria, nenhuma exceção é admissível<sup>874</sup>.

Logo, “se o aborto direto é sempre proibido, é porque o aborto, seja antes *seja depois da animação* por uma alma intelectiva, é um crime contra a natureza, como o onanismo e outras práticas anticoncepcionais”<sup>875</sup>.

Examinemos criticamente a posição de Dorlodot. Se a animação se dá tardiamente, enquanto estiver havendo sucessão de almas estará havendo geração. Compreende-se assim que o aborto de um embrião ou feto ainda não animado por uma alma espiritual seja um pecado contra o sexto mandamento, da mesma espécie que o da anticoncepção. Mas após a animação, a geração está concluída. A partir daí, toda mudança pertence ao crescimento, como ensina Santo Tomás de Aquino: “Toda geração substancial precede a forma substancial, e não a segue. Isto porque, se à forma substancial seguem algumas transmutações, não se ordenam estas ao ser do gerado, mas ao seu bem-estar”<sup>876</sup>. Como então falar de um pecado contra a geração se o aborto for praticado *depois da animação*? Em tal caso, a única malícia do aborto seria a do homicídio.

Além disso, não é correto considerar a criança em gestação um injusto agressor, nem sequer do ponto de vista material, como explica Maurizio P. Faggioni:

---

<sup>874</sup> H. DORLODOT, “An objection from...”, p. 306. Os destaques são do original.

<sup>875</sup> *Ibid.*, p. 308. O destaque é meu.

<sup>876</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 89, n. 1738.

Não nos parece que os chamados conflitos materno-fetais possam ser interpretados como uma relação agressor-vítima, onde o feto deveria ser tido como um injusto agressor da mãe. No caso da craniotomia por dificuldade no parto, olhando bem, o que é patológico, frequentemente, é o canal do parto, estreito demais para a cabeça fetal de tamanho normal. No caso da gravidez ectópica, da corioamnionite e da pré-eclampsia, o feto é, também ele, vítima inocente de uma situação patológica. O risco de morte é para ele coincidente com o risco de morte para a mãe porque a morte da mãe comporta também a morte do feto<sup>877</sup>.

João Paulo II, na encíclica *Evangelium vitae* (1995), ao mesmo tempo em que reconhece o direito à legítima defesa mesmo contra um agressor puramente material, ou seja, “no caso em que ele não fosse moralmente responsável por falta do uso da razão”<sup>878</sup>, não aceita que o nascituro possa ser considerado um agressor, “menos ainda um injusto agressor”<sup>879</sup> e condena solenemente todo aborto direto, sem fazer exceções:

Portanto, com a autoridade que Cristo conferiu a Pedro e aos seus Sucessores, em comunhão com os Bispos – que de várias e repetidas formas condenaram o aborto e que, na consulta referida anteriormente, apesar de dispersos pelo mundo, afirmaram unânime consenso sobre esta doutrina – *declaro que o aborto direto, isto é, querido como fim ou como meio, constitui sempre uma desordem moral grave*, enquanto morte deliberada de um ser humano inocente<sup>880</sup>.

Além disso, a proibição de se matar diretamente um ser humano inocente (do quinto mandamento)<sup>881</sup> é tão absoluta quanto a proibição de “toda a ação que, ou em previsão do ato conjugal, ou durante a sua realização, ou também durante o desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar impossível a procriação” (do sexto mandamento)<sup>882</sup>. Em ambos os casos, as exceções são apenas aparentes. O exercício da autodefesa autoriza a

---

<sup>877</sup> M.P. FAGGIONI, “Problemi morali nel trattamento della preeclampsia e della corioamnionite”, *Medicina e morale* 3 (2008), p. 509-510.

<sup>878</sup> JOÃO PAULO II, *Evangelium vitae*, n. 55, in AAS 87 (1995), p. 463.

<sup>879</sup> *Ibid.*, n. 58, in AAS 87 (1995), p. 467.

<sup>880</sup> *Ibid.*, n. 62, in AAS 87 (1995), p. 472. O destaque é do original.

<sup>881</sup> Cf. *Ibid.*, n. 57, in AAS 87 (1995), p. 465.

<sup>882</sup> PAULO VI, *Humanae vitae*, n. 14, in AAS (1968), p. 490.

### III - A animação embrionária

matar um *agressor*, nunca um inocente. A ingestão de medicamentos que possuam como efeito colateral a esterilidade temporária não se enquadra no pecado da anticoncepção, pois seu fim *não é impedir a procriação*<sup>883</sup>.

A segunda posição, contrária à de Dorlodot, é aquela segundo a qual a tese imediatista torna mais sólida a proibição do aborto e da manipulação da vida embrionária. Quase todos – mediatistas e imediatistas – compartilham essa opinião.

Joseph Donceel, mediatista, vê com bons olhos a mitigação da repressão ao aborto e a admissão de sua prática “por razões muito graves”, em vez de considerá-lo sempre um “crime abominável”, como o fez o Concílio Vaticano II<sup>884</sup>. Segundo ele, a hipótese da animação mediata permitiria harmonizar o texto conciliar com uma afirmação de membros do Conselho Anglicano, para os quais

é possível argumentar que entre o momento da concepção e a completa maturação da personalidade – quando quer que se assuma que ela seja atingida – há um longo período de desenvolvimento, e que o grau de proteção que é devido a essa pessoa desenvolve-se *pari passu* com ela<sup>885</sup>.

Segundo Donceel, “o Concílio não *diz* que a vida de que se está falando é a vida de uma pessoa humana; não diz que essa vida tem um *absoluto* direito de não ser terminada”<sup>886</sup>.

Percebe-se por essa frase o quanto é importante que hoje o Magistério da Igreja insista na dignidade de *pessoa* do embrião humano desde a sua concepção. Somente a presença de uma alma espiritual pode conferir a ele tal dignidade.

O citado artigo de Donceel, escrito em 1970, preparou o terreno para que, em 1973, a Suprema Corte dos Estados Unidos declarasse

---

<sup>883</sup> Elio Sgreccia dá o exemplo da ingestão de medicamentos à base de estroprogestínicos para curar a policistose ovárica (Cf. *Manuale di bioetica*. I. *Fondamenti...*, p. 524). Se o único efeito colateral fosse a infertilidade, seria tolerável. No entanto, tais drogas têm também um efeito antinidatório (abortivo), que não pode ser tolerado. Por isso, deve-se optar pelo uso da *metformina*, que cura o ovário policístico e não tem efeito anticoncepcional nem abortivo.

<sup>884</sup> “A vida deve ser protegida com o máximo cuidado, desde a concepção. O aborto e o infanticídio são crimes nefandos” (CONC. VAT. II, *Gaudium et Spes*, n. 51).

<sup>885</sup> J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 104. O destaque é do original.

<sup>886</sup> *Ibid.*. Os destaques são do original.

legal o aborto na triste decisão *Roe versus Wade*. Algo semelhante ocorreu com o livro *Quando eu comecei?*, publicado por Norman Ford em 1988. Sua tese favoreceu a aprovação pelo parlamento inglês em 1990 do *Human Fertilisation and Embryology Act*, que permitiu a experimentação em embriões humanos até o décimo quarto dia após a fecundação.

O que é espantoso é que Ford se mostre admirado com o efeito de sua obra: “O meu livro não *justifica* a experimentação em embriões humanos, mas alguns políticos, para minha decepção, *usaram-no* em favor dessa causa”<sup>887</sup>. No entanto, seu livro fora prefaciado por ninguém menos do que a Baronesa Mary Warnock, a presidente do Comitê que em 1984 produzira o relatório que leva seu nome (Relatório Warnock)<sup>888</sup>, e que recomendara que a lei permitisse o uso de embriões humanos para pesquisa até o décimo quarto dia após a fertilização *in vitro*.

De uma coisa, porém, Ford sempre teve certeza. A tese mediática, por ele defendida com tanto vigor, tornava a destruição de um embrião precoce um pecado de menor gravidade que a do homicídio:

Enquanto a deliberada ocisão de um indivíduo humano é homicídio, a deliberada destruição de células humanas destinadas pelo Criador a se tornarem um indivíduo humano é imoral, mas não é homicídio. É claro que eu não teorizo a liceidade da experimentação em embriões humanos<sup>889</sup>.

Se, ao escrever seu livro, Ford não agiu com má intenção, então agiu com extrema ingenuidade.

## 24. Conclusão

A tese da animação mediata exige um preço, que Santo Tomás de Aquino e Santo Alberto Magno pagaram, que Matteo Liberatore

---

<sup>887</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 304. Os destaques são do original.

<sup>888</sup> *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, 1984, in [http://www.hfea.gov.uk/docs/Warnock\\_Report\\_of\\_the\\_Committee\\_of\\_Inquiry\\_into\\_Human\\_Fertilisation\\_and\\_Embryology\\_1984.pdf](http://www.hfea.gov.uk/docs/Warnock_Report_of_the_Committee_of_Inquiry_into_Human_Fertilisation_and_Embryology_1984.pdf) [14-05-2012].

<sup>889</sup> N. FORD, *Quando comincio io?*, p. 293.

### III - A animação embrionária

(1810-1892) pagou<sup>890</sup>, mas que os mediatistas de hoje não estão dispostos a pagar: uma causa eficiente *externa* que forme e disponha o corpo do embrião já concebido para receber a alma espiritual.

Os autores acima atribuíam tal papel à alma do genitor, que agia mediante a *virtus formativa* presente no espírito (ar quente) do sêmen. Antonio Lanza acredita que “essa concepção não possa mais conciliar-se com a verdadeira natureza do sêmen”<sup>891</sup>. No entanto, não apresenta um agente *externo* alternativo.

Bénédicté Mathonat afirma algo que Santo Tomás não conheceu nem afirmou: que o zigoto “é dotado de uma eficiência peculiar, a de organizar o corpo *completo* em toda sua diferenciação”<sup>892</sup>. Para o Doutor Angélico, o embrião primitivo era dotado de uma potência meramente *passiva* para adquirir sucessivas formas substanciais mediante a ação de uma causa eficiente *externa*. A filósofa francesa, porém, parece não perceber que a *virtus formativa* de Santo Tomás nada tem a ver com um princípio *interno* de desenvolvimento:

Permita-nos aqui lembrar que Aristóteles e Tomás de Aquino tinham plena consciência desse papel de um princípio ativo no desenvolvimento do embrião que eles atribuíam a uma ‘*virtus formativa*’ contida no sêmen e que eles assemelham-na a uma arte, ou seja, um hábito, portanto uma disposição comparável à ordem de um ato primeiro...<sup>893</sup>

Se, como hoje sabemos, o sêmen paterno não permanece junto do embrião para formá-lo, não há uma causa eficiente *externa* que responda pelas progressivas mudanças substanciais. E não é possível atribuir ao embrião (supostamente não animado por uma alma espiritual) a função de dispor seu corpo para o advento de uma alma superior. Tal atribuição feriria o princípio de causalidade, segundo o qual a perfeição do efeito não pode exceder a perfeição da causa.

---

<sup>890</sup> “A virtude formativa, comunicada ao sêmen pelo generante, é a que constrói o organismo, e não a alma que vem por último para informá-lo... A virtude formativa, residente na parte espirituosa do sêmen, desaparece depois de concluída sua obra, isto é, a organização do corpo; ou, se se quer que permaneça, permanece como conservadora do efeito” (M. LIBERATORE, *Dell’anima umana*, Roma 1875, p. 264 s., cit. in A. LANZA, *La questione del...*, p. 245).

<sup>891</sup> A. LANZA, *La questione del...*, p. 245.

<sup>892</sup> B. MATHONAT, “Le zygote, de...”, p. 91. O destaque é do original.

<sup>893</sup> *Ibid.*, p. 91. O destaque é do original.

Resta admitir que o embrião seja animado por uma alma espiritual desde o início. A função dessa alma não seria – obviamente – preparar o corpo para a chegada dela própria, que já está presente. Não seria controlar a geração – que já se concluiu no momento da concepção, quando houve a animação. Sua função seria controlar o *crescimento* do embrião até a idade adulta, com o desenvolvimento de todos os seus órgãos.

O papel de preparar o corpo embrionário para chegada da alma racional compete aos pais. É a alma racional dos genitores que produz os gametas e lança-os um ao encontro do outro. A geração termina com a fusão dos gametas, que coincide com a constituição do zigoto e a criação e infusão de uma alma espiritual.

Respeita-se assim o princípio tomista (não cartesiano) de que “o corpo é formado por ação da alma” e que “*a alma é causa eficiente do corpo*”<sup>894</sup>.

São duas almas racionais (as dos pais) que, comandando o processo de produção e aproximação dos gametas, dispõem a matéria do zigoto para a infusão de sua alma racional.

É uma alma racional (a do zigoto), criada e infundida no momento da concepção, que responde pelo desenvolvimento embrionário até o desabrochar das atividades propriamente espirituais: a intelecção e a volição.

---

<sup>894</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 88, n. 1732. O destaque é do original.

## IV. O EMBRIÃO JESUS

### 1. *Cristo revela o homem ao próprio homem*

Embora o homem possa conhecer-se a si mesmo pela razão natural, aprouve a Deus revelar o mistério do homem a partir de seu Filho feito homem. A fragilidade da razão humana atinge tanto o âmbito *ontológico* quanto o âmbito *moral*.

Segundo Santo Tomás, “a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria apenas a um pequeno número, depois de muito tempo e cheia de erros”<sup>895</sup>. Daí a necessidade da revelação divina. Além disso, por deficiência da razão, “caíram os homens, nos tempos de Abraão, na idolatria e nos vícios torpíssimos. E assim, após esses tempos, tornou-se necessário que a lei escrita fosse dada como remédio à ignorância humana”<sup>896</sup>.

O Concílio Vaticano II, retomando o ensinamento do Concílio Vaticano I, professa que

‘Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana partindo das coisas criadas’ (cf. Rm 1,20); mas ensina que se deve atribuir à sua revelação o fato de ‘mesmo na presente condição do gênero humano poderem ser conhecidas por todos facilmente com sólida certeza e sem mistura de erro aquelas coisas que em matéria divina não são de per si inacessíveis à razão humana’<sup>897</sup>.

A revelação chega à sua plenitude em Cristo. Ele nos revelou quem é o Pai, mas também, ao fazer-se um de nós, revelou-nos quem somos nós mesmos.

Segundo Santo Ireneu de Lião,

---

<sup>895</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 1, a. 1, corpo.

<sup>896</sup> *Ibid.*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 98, a. 6, corpo.

<sup>897</sup> CONC. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 6.

em tempos passados já se dizia que o homem era feito à imagem de Deus, porém não aparecia, porque o Verbo, à imagem do qual o homem fora criado, era invisível. Por isso, perdeu facilmente esta semelhança. Mas quando o Verbo de Deus se fez carne confirmou as duas coisas: fez aparecer a imagem em toda verdade, tornando-se a si mesmo exatamente o que era a sua imagem e restabeleceu a semelhança tornando-a estável e o homem perfeitamente semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo visível<sup>898</sup>.

Se quisermos compreender plenamente quem é o homem, não podemos deixar de olhar para Cristo. Sobre isso eis o que ensina o Concílio Vaticano II:

Na realidade, o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão, o primeiro homem, era figura daquele que haveria de vir, isto é, de Cristo Senhor. Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, *Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem* e lhe descobre a sua altíssima vocação. Não é, portanto, de se admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice.

‘Imagem do Deus invisível’ (Col 1,15), Ele é o homem perfeito, que restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Como a natureza humana foi nele assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime. Com efeito, por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado<sup>899</sup>.

Essa *semelhança a nós em tudo, exceto no pecado* (Hb 4,15) é a chave para conhecermos quem somos, inclusive a nossa origem. Esse pensamento foi desenvolvido de modo especial por São Máximo Confessor. Defensor intrépido da animação imediata com argumentos filosóficos, ele põe, no entanto, o mistério da Encarnação como principal fundamento de sua tese. O pensamento desse Padre grego sobre o assunto parece não ter chegado ao conhecimento de Santo Tomás de Aquino.

---

<sup>898</sup> IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias* V,16,2.

<sup>899</sup> CONC. VAT. II, *Gaudium et Spes*, n. 22. O destaque é meu.



## 2. As fontes que Santo Tomás não conheceu

Antes de tratar um assunto, o Doutor Angélico procurava reunir todas as fontes da Escritura e da Tradição a ele correlatas. Na questão da animação embrionária, contudo, notam-se algumas lacunas entre as fontes patrísticas.

Entre os latinos, Santo Tomás conheceu Tertuliano e sua doutrina traducianista, que combateu com vigor. No entanto, parece não ter conhecido Lactânncio e sua genial defesa da criação da alma por Deus logo após a concepção:

A alma não pode ser o ar recolhido pela boca, já que ela é gerada muito antes que se possa recolher ar com a boca. De fato, não se introduz no corpo depois do parto, como pensam alguns filósofos, mas logo após a concepção [*post conceptum protinus*] quando a necessidade querida por Deus formou o feto no útero<sup>900</sup>.

Entre os gregos, o Aquinate conheceu Orígenes e rejeitou sua doutrina da preexistência das almas. Mas parece não ter conhecido a doutrina de Clemente de Alexandria, mestre de Orígenes, cuja antropologia superou em muito a de seu discípulo. Ao que parece, Clemente foi o primeiro a sustentar explicitamente a tese da animação imediata<sup>901</sup>. Leia-se a passagem a seguir, na qual ele exclui que a alma intelectual (o “hegemônico”) seja transmitida pelo sêmen. Ela é introduzida *por primeiro* no corpo e é *causa* de sua formação:

A alma é acrescentada e *antes se insere o que tem função hegemônica*, pelo qual raciocinamos, *não gerado mediante a cimentação seminal*, para assim atingir, sem o concurso desta, o número dez [das partes humanas], mediante as quais se realiza toda a atividade do homem. Feito o homem imediatamente nessa disposição, começa a viver a partir das experiências sensíveis. Ora, nós afirmamos que *o racional e o que tem função de guia é para o ser vivo causa da formação*, mas também que o elemento irracional chega a ser espiritual e forma parte da alma<sup>902</sup>.

---

<sup>900</sup> LACTÂNCIO, *De opificio Dei*, XVII, p. 70.

<sup>901</sup> Cf. L. RIZZERIO, “Le problème des partis de l’âme et de l’animation chez Clément d’Alexandrie”, *Nouvelle revue théologique* 111 (1992), p. 389.

<sup>902</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VI, 16, 135,1-136,1. Os destaques são meus.

Sem dúvida Santo Tomás conheceu a doutrina de São Gregório de Nissa sobre a coexistência inicial da alma e do corpo. Mas interpretou-a de modo traducianista. A oposição do Aquinate ao Nisseno não se refere à doutrina da criação da alma espiritual por Deus no momento da concepção, mas à suposta doutrina da transmissão de tal alma a partir do sêmen paterno<sup>903</sup>.

E quanto a São Máximo Confessor, que entre os Padres foi o paladino da tese da animação imediata, tendo-a formulado com precisão e tendo-a sustentado com argumentos filosóficos, mas sobretudo cristológicos? Não há nenhuma menção a ele em todos os lugares em que Santo Tomás trata da questão da animação.

Da leitura das obras do Doutor Angélico, pode-se crer que *ele nunca conheceu um autor que defendesse a tese imediatista* tal como nós a conhecemos. Se tivesse tido acesso direto aos escritos de São Máximo, o Aquinate teria exposto e comentado seus argumentos, ainda que fosse para contestá-los. É possível, porém, que Santo Tomás se deixasse convencer por eles e se tornasse um grande imediatista do século XIII.

### 3. A tese de São Máximo Confessor

São Máximo viveu em uma época marcada por doutrinas que ameaçavam a realidade do mistério da Encarnação: o origenismo (preexistência da alma de Cristo), o monofisismo (uma só natureza em Cristo) e o monotelismo (uma só vontade em Cristo). A questão da animação embrionária não foi por ele tratada por si mesma, mas por causa de suas implicações teológicas. “Seu espírito sintético percebeu que um erro sobre a alma do embrião é um erro sobre o homem e sobre o homem-Deus”<sup>904</sup>. Segundo Marie-Hélène Congourdeau,

Máximo o Confessor, teólogo grego do século VII, compreendeu por primeiro que a questão [da animação embrionária] não tinha sentido em si mesma, mas punha em jogo toda a teologia: todo o projeto de Deus, da Criação à Parusia, e que em definitivo, para citar Patrice de la Tour

---

<sup>903</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, II, cap. 88, n. 1728-1734; *De potentia*, q. 3, a. 9, sol. 9.

<sup>904</sup> M.H. CONGOURDEAU, “L’animation de l’embryon humain chez Maxime le Confesseur”, *Nouvelle revue théologique* 5/111 (1989), p. 695.

#### IV - O embrião Jesus

du Pin, ‘tudo gravitava em torno de Cristo’: para compreender o homem, é preciso olhar o Cristo<sup>905</sup>.

Note-se inicialmente que, ao contrário de São Gregório de Nissa, São Máximo descreve de modo claríssimo a tese da animação imediata, sem deixar margem a qualquer interpretação traducianista:

A alma não se origina [...] da matéria subjacente, como acontece com os corpos, mas pelo querer de Deus, em seguida à insuflação vivificadora, de um modo inexprimível e incognoscível, como sabe somente o seu Criador. A alma mediante a concepção recebe juntamente com o corpo o ser e é conduzida a completar na sua totalidade o homem, que é único, enquanto o corpo, como é evidente, é formado, na concepção, pela matéria subjacente de um outro corpo, recebendo com a alma a composição que o faz ser uma única forma junto com ela<sup>906</sup>.

O primeiro argumento de São Máximo em reação à doutrina origenista da preexistência da alma é o da união substancial, e não acidental, entre a alma e o corpo:

Se, de fato, o corpo e a alma são partes do homem, como foi explicado, e se as partes têm necessariamente a referência ao ser em relação a uma outra coisa (o seu predicado, com efeito, é o complexo), e se as coisas que são ditas ‘em relação a algo’ pertencem em tudo e por tudo ao número das coisas que foram criadas, enquanto são porções que, unindo-se, dão origem à forma [*eidos*] inteira, então uma é separada da outra somente no pensamento, a fim de distinguir o que é cada uma na sua substância. Portanto, a alma e o corpo, enquanto partes do homem, não podem subsistir no tempo um primeiro ou depois do outro, porque seria destruída a explicação [*logos*] dita acima do ser em relação a algo<sup>907</sup>.

Um segundo argumento é o perigo de a metempsicose substituir o dogma da ressurreição. Se alma e corpo não são criados simultaneamente, não têm um ligame necessário e infrangível. Nada impedirá, então, que eles possam mudar de parceiro: “não cessarão jamais a al-

---

<sup>905</sup> M.H. CONGOURDEAU, “Maxime le Confesseur...”, p. 164.

<sup>906</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1324 C.

<sup>907</sup> *Ibid.*, 7, PG 91, 1100 C - D.

ma de transferir-se de um corpo a outro e o corpo de receber a alma que se transfere”<sup>908</sup>.

Mesmo depois da morte, a relação entre um e outro permanece: “a alma, com efeito, depois da morte do corpo não é dita simplesmente ‘alma’, mas ‘alma de um homem’, e ‘de um determinado homem’”<sup>909</sup>. “É absolutamente impossível, portanto, encontrar ou dizer ‘alma’ ou ‘corpo’ privados de relação”<sup>910</sup>.

Fazendo um paralelismo entre a criação de Adão e a Encarnação do Verbo, São Máximo distingue o *logos* (a razão de ser das criaturas na mente de Deus) e o *tropos* (o modo de cada criatura ser gerada). Para o homem, o *logos* é o fato de ser composto de corpo e uma alma, o *tropos* é a geração corporal a partir de um homem e uma mulher. O *logos* é fixo, invariável, imutável, inalterável, enquanto que o *tropos* é sujeito à diversificação, variação, modificação ou inovação<sup>911</sup>:

Como, de fato, segundo as palavras do mestre [S. Gregório Nazianzeno], Deus, tomando o corpo da matéria, que por certo existia de formação recente, inseriu lá a vida que provinha de si mesmo, que o texto conhece como alma inteligente e imagem de Deus, e assim formou o homem, do mesmo modo tomou o corpo da Virgem Imaculada como se fosse terra pura, e ali inseriu a vida que provinha de si mesmo, e que o texto conhece como alma inteligente e imagem de Deus<sup>912</sup>.

A inovação da Encarnação não atinge o *logos* do homem (ou seja, sua definição de ser composto e alma e corpo, contida no projeto criador de Deus), mas o seu *tropos* (ou seja, o modo de ser concebido sem sêmen)<sup>913</sup>. O *logos* do homem foi respeitado, porque a alma e o corpo de Cristo tiveram uma origem simultânea, como ocorre com os outros homens.

São Máximo rejeita seja a preexistência da alma (Orígenes), seja a preexistência do corpo (animação tardia) e adota a animação imediata como um justo meio entre dois erros extremos:

---

<sup>908</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 7, PG 91, 1100 D.

<sup>909</sup> *Ibid.*, 7, PG 91, 1101 B.

<sup>910</sup> *Ibid.*, 7, PG 91, 1101 C.

<sup>911</sup> Cf. J.C. LARCHET, *Saint Maxime le confesseur (580-662)*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003, p. 145.

<sup>912</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1325 A.

<sup>913</sup> Cf. M.H. CONGOURDEAU, “Maxime le Confesseur...”, p. 170.

#### IV - O embrião Jesus

Nós, como os nossos Padres, procedemos pela via média, que é a régia, e afirmamos que não houve preexistência nem existência sucessiva da alma ou do corpo, mas sim coexistência, guardando-nos de inclinar para um lado ou para o outro<sup>914</sup>.

A grande razão, porém, que leva São Máximo a adotar a teoria da coexistência inicial (em termos de hoje, “animação imediata”) é o exemplo do Verbo que, ao se fazer carne, não pôs nenhum intervalo na assunção dos constitutivos da essência humana<sup>915</sup>:

Por esse motivo sobretudo eu abraço o conceito da coexistência da alma e do corpo e tenho razão em refutar aqueles que contrastam entre si nos dois sentidos opostos e na parte central de sua doutrina, uma vez que tenho como conselheiro e mestre infalível deste meu raciocínio o próprio Criador da natureza com o mistério da sua Encarnação, o qual nasceu como verdadeiro homem e confirmou com o seu acontecimento de ser penetrado na natureza, a qual foi perfeita logo que existiu, no momento do nascimento, e somente iniciou a novidade da natureza. Inovou, quero dizer, a concepção através do sêmen e a geração através da corrupção [...]; mas não inovou o *logos* da natureza, segundo o qual ela é e nasce, logo que é, constituída por uma alma racional e um corpo<sup>916</sup>.

Segundo ele, a tese mediatista (daqueles “que dizem que os corpos preexistem às almas”) é fácil de ser afirmada, mas difícil de ser demonstrada. Se uma alma não veio ainda animar um embrião, então:

- a) ou ele é privado de vida e não pode nutrir-se nem crescer<sup>917</sup>;
- b) ou então ele é animado por uma alma vegetativa (nesse caso o homem seria pai de uma planta) ou sensitiva (nesse caso o homem seria pai de um animal):

Se afirmais que o embrião possui somente a alma nutritiva e acretiva, segue desse vosso raciocínio, evidentemente, que o corpo nutrido e acrescido é o de uma planta e não o de um homem. Se, porém, vós atribuíis ao embrião somente a alma sensitiva, então resultará que o embrião no momento da concepção possui certamente a alma de um cava-

---

<sup>914</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 1325 D.

<sup>915</sup> Cf. E. STEPHANOU, “La coexistence initiale du corps et de l’âme d’après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l’Homologète”, *Echos D’Orient* (1932), p. 311.

<sup>916</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 1341 B-C.

<sup>917</sup> Cf. *Ibid.*, 42, PG 1336 C-D.

lo ou de um boi ou de um outro animal terrestre ou volátil, e portanto, segundo vós, o homem na primeira formação do embrião não será por natureza pai de um homem, mas de uma planta, como estava dizendo, ou de um animal da terra. Que coisa poderia ser mais absurda ou mais estulta do que isso?<sup>918</sup>

Essa teoria (da animação retardada) implica que o *logos* não está definido desde o início. Como consequência, haveria uma confusão e indeterminação generalizadas:

Afirmar que as definições específicas da subsistência de uma coisa não existem imediatamente juntas com a primeira formação desta, correspondentemente à diferença natural das várias coisas, significa confundir todas as coisas entre si e afirmar que nenhuma é propriamente aquela que é e que se diz que seja<sup>919</sup>.

Outra implicação da tese mediatista é a de uma inaceitável fraqueza do Criador, que não teria podido levar imediatamente à plenitude as coisas que ele conheceu previamente<sup>920</sup>.

Mas a terrível consequência dessa teoria é cristológica:

Isso me constrangeria a dizer, como consequência, o que não me é lícito dizer, isto é, que Nosso Senhor e Deus, *se verdadeiramente quis tornar-se homem como nós com exceção do pecado* [Hb 4,15], foi, no momento da concepção, homem privado de alma e privado de intelecto, e permaneceu nesse estado por quarenta dias, enquanto os nossos santos Padres e mestres abertamente gritam, ou melhor, grita a verdade que se exprime e é expressa pela sua boca, que contemporaneamente à vinda do Verbo de Deus no momento da concepção, sem intervalo de tempo o mesmo Senhor e Verbo de Deus se uniu à carne com a mediação da alma racional<sup>921</sup>.

Para São Máximo, a concepção de Cristo não é exceção, mas modelo. Se seu corpo foi animado imediatamente, também a animação dos corpos dos outros homens deve ser imediata. Ao encarnar-se, Cristo foi concebido de um modo novo. A inovação, porém, não atin-

---

<sup>918</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1337 C-D.

<sup>919</sup> *Ibid.*, 42, PG 91, 1337 D.

<sup>920</sup> Cf. *Ibid.*, 42, PG 91, 1340 A.

<sup>921</sup> *Ibid.*, 42, PG 91, 1341 A. O destaque é meu.

#### IV - O embrião Jesus

giu a natureza humana, mas somente o modo de ela ser gerada. O Confessor escreve longamente para demonstrar, através de exemplos, “como ocorre a inovação das coisas que se inovam, embora mantendo-se estáveis na natureza”<sup>922</sup>:

Para falar em geral, de fato, toda inovação ocorre no modo [*tropos*] em que se inova a coisa mesma, e não no *logos* da sua natureza. Com efeito, se é inovado o *logos*, destrói-se a natureza da coisa, a qual não conserva mais na sua integridade o *logos* conforme ao qual foi feita. Ao contrário, o modo [*tropos*], uma vez que é inovado, mostra certamente a potência do milagre, enquanto o *logos* se conserva evidentemente na sua natureza, porque revela a natureza, que é operada e opera de modo superior à sua própria lei<sup>923</sup>.

Ao referir-se ao milagre da geração de Cristo a partir da Virgem Maria, São Máximo escreve:

O mistério referiu-se ao modo [*tropos*], não ao *logos*, inovando a natureza com a assunção da carne pela intermediação de uma alma inteligente. De um modo misterioso, ele foi concebido sem seminação e foi gerado sem corrupção, tendo obtido naquela mesma inexprimível concepção uma alma inteligente unida ao corpo<sup>924</sup>.

Para se compreender o quanto o tema da animação embrionária tinha implicações cristológicas, recorde-se um texto de Filóxeno de Mabbug († 523), o pioneiro do monofisismo sírio:

Adão foi inicialmente formado quanto ao corpo, depois ele recebeu uma alma vivente pela insuflação de Deus. Além disso, cada um de nós no seio (da mãe) torna-se primeiro um corpo, e, segundo a lei posta pelo Criador, uma alma é criada também nele... Assim, o segundo Adão... começou por aí, como Adão no começo e todo homem em um momento qualquer<sup>925</sup>.

---

<sup>922</sup> Esse é o título de toda uma seção do problema 42: PG 91, 1341 D – 1345 A.

<sup>923</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1341 D.

<sup>924</sup> *Ibid.*, 42, PG 91, 1344 D – 1345 A.

<sup>925</sup> FILOXENO DE MABBUG, cit. in M.H. CONGOURDEAU, “L’animation de l’embryon...”, p. 702.

Segundo esse autor, primeiro o Verbo fez-se “carne” para somente depois fazer-se “homem”, quando animado por uma alma racional. Essa era a mesma posição de Severo de Antioquia († 538), que negava a dualidade de naturezas em Cristo. Cristo tinha uma “natureza composta”, resultante da união entre a natureza divina e a natureza humana, de maneira análoga à união entre a alma e o corpo.

Para combater a posição severiana, São Máximo explica a diferença entre a união das naturezas em Cristo e a união entre o corpo e a alma no ser humano. A natureza de Cristo não pode dizer-se “composta”, embora esse termo seja apropriado para a natureza humana. Como o homem tem uma natureza composta de corpo e alma, ambos os elementos começam a existir simultaneamente:

De fato, para falar em geral, toda natureza inteligente e sensível, seja simples seja composta, qualquer que seja o seu modo, não obtém nunca só parcialmente o início de sua origem ao ser, nem pode subsistir pela metade. Mas se é uma natureza composta, subsiste imediatamente, inteira, perfeita com as suas próprias partes, e não há nenhum intervalo de tempo, qualquer que seja, entre suas partes constitutivas, em relação a si ou uma com a outra<sup>926</sup>.

Toda natureza composta, em si mesma e nos seus componentes, tem suas próprias partes simultâneas em uma mesma vinda ao ser, quando elas são conduzidas do não ser ao ser... É o caso do homem e de todas as naturezas que são compostas.

A alma domina o corpo sem o querer, e ela é dominada por ele. Ela lhe dá a vida sem ter decidido, pelo simples fato de estar nele, e ela partilha naturalmente suas paixões e suas dores, pela faculdade disposta a recebê-las que se encontra nela. E se alguns, abandonando os principais dogmas verídicos da Igreja a respeito da alma, imaginam monstruosamente, ‘à grega’, que a alma preexiste ao seu próprio corpo, ou ‘à judaica’, que ela existe depois dele... eles se opõem e esse raciocínio<sup>927</sup>.

No último parágrafo acima, quando São Máximo fala dos que raciocinam “à maneira grega”, refere-se aos origenistas que defendiam a doutrina (de origem platônica) da preexistência da alma. Quanto aos que pensam “à maneira judaica”, deve referir-se aos que faziam uma

---

<sup>926</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1345 A-B.

<sup>927</sup> ID., *Carta 12, a João, o Cubiculário*, PG 91, 488 D – 489 A.



*exegese literal* da versão grega de Ex 21,22, que distingue entre feto “não formado” e feto “formado”<sup>928</sup>, para defenderem a animação tardia.

Ora, em Cristo a união das naturezas ocorreu de forma voluntária e deliberada (e não necessária). A *hipóstase* ou *pessoa* do Verbo, dotada de natureza divina desde toda a eternidade, decidiu, no momento da Encarnação, unir-se à natureza humana que recebeu da Virgem Maria. Como a união *hipostática* das duas naturezas foi voluntária, nada impede que a natureza divina tenha preexistido à natureza humana. A humanidade do Verbo, porém, é uma “natureza composta” de alma e corpo. Por isso, a alma e o corpo de Cristo começaram a existir necessariamente ao mesmo tempo.

São Máximo, assim, defendia a doutrina definida pelo Concílio de Calcedônia (451):

Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante a nós em tudo, menos no pecado [*cf. Hb 4,15*], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a Virgem, a Deípara, segundo a humanidade.

Um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa

---

<sup>928</sup> O mais verossímil teor do texto segundo o original hebraico é: “Se homens brigarem, e ferirem uma mulher grávida, e forem causa de aborto sem maior dano, o culpado será obrigado a indenizar o que lhe exigir o marido da mulher, e pagará o que os árbitros determinarem. Mas, se houver dano grave, então darás vida por vida” (Ex 21,22-23). Na versão grega dos LXX, se a mulher morre ou se o fruto de seu ventre estava formado [*exeikonismenon*], a punição do delinquente é a morte. Se, porém, a mulher não morre e seu fruto não estava formado, o réu paga apenas uma multa. Baseados nessa versão, alguns exegetas, como Teodoreto de Ciro (393-466), faziam coincidir o momento da animação com o da “formação” do feto (Cf. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, V, 52, édit. P. CAVINET, coll. SC, 57, I, p. 243, cit. in M.H. CONGOURDEAU, “L’animation de l’embryon...”, p. 702).

da união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase<sup>929</sup>.

Essa única pessoa é divina e preexistente no caso de Cristo. É humana e começa a existir no momento da concepção no caso dos outros homens. Para São Máximo, conforme comenta Congourdeau,

o ser que começa a existir no momento da concepção, pela criação simultânea e a composição imediata de uma alma e um corpo, não pode ser mais bem definido que como uma hipóstase humana: em nossa linguagem, uma pessoa humana<sup>930</sup>.

#### 4. A tese de Santo Tomás de Aquino

Já vimos que Santo Tomás defendia a tese da animação retardada e progressiva para o ser humano<sup>931</sup>. No entanto, ele se viu obrigado a adotar para Cristo a tese da animação imediata. Acompanhemos o seu raciocínio.

O Verbo assumiu o corpo mediante a alma. “Com efeito, o corpo não teria capacidade de ser assumido senão pela ordem que o liga à alma racional, pois é por meio dessa ordem que ele pode ser chamado corpo humano”<sup>932</sup>. Por isso, “a carne não devia ser assumida antes da alma”<sup>933</sup>.

Até agora, em tese, nada impediria que a animação de Cristo fosse retardada, como o Aquinate pensava que fosse a de todos os outros homens. A carne, concebida pela Virgem, só seria assumida pelo Verbo depois do tempo necessário para sua animação, ou seja, quarenta dias.

No entanto, o Doutor Angélico rejeita que tenha havido uma carne concebida pela Virgem mas ainda não animada e não assumida pelo Verbo. Eis a sua argumentação:

---

<sup>929</sup> CONC. CALCEDÔNIA, *Símbolo de fé de Calcedônia*, DH 301-302.

<sup>930</sup> M.H. CONGOURDEAU, “L’animation de l’embryon...”, p. 708.

<sup>931</sup> Enquanto Santo Alberto Magno, seu contemporâneo, admitia a animação retardada, mas sem progressão de almas.

<sup>932</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 6, a. 1, corpo.

<sup>933</sup> *Ibid.*, III, q. 6, a. 4, corpo.

Se a carne de Cristo tivesse sido concebida antes de ser tomada pelo Verbo, teria tido em algum momento uma hipóstase diferente da hipóstase do Verbo de Deus. O que contradiz a razão de encarnação, segundo a qual afirmamos que o Verbo de Deus se uniu à natureza humana e a todas as suas partes, na unidade da hipóstase. E não convinha que o Verbo de Deus, ao assumir a natureza humana, destruísse a hipóstase preexistente dessa natureza ou de algumas de suas partes. Por isso, é contrário à fé dizer que a carne de Cristo foi primeiro concebida e só depois assumida pelo Verbo de Deus<sup>934</sup>.

O exposto acima é claro quando exclui que, antes da assunção, houvesse já uma hipóstase (pessoa) humana. Se assim fosse, seria preciso que o Verbo destruísse tal hipóstase antes de assumir a natureza humana. Em outras palavras: a Encarnação seria precedida de um homicídio, o que é absurdo.

Mas, e se a carne fosse dotada de uma alma sensitiva, de modo que a assunção se desse no exato instante em que essa alma transitória se corrompesse e fosse criada uma alma racional? Nesse caso, não haveria a destruição de uma pessoa. Haveria a substituição de uma forma substancial provisória pela forma substancial racional, que constitui o termo da geração humana. Ora, Santo Tomás já havia dito que

não é inconveniente que um dos intermediários seja gerado e logo em seguida interrompido, porque os intermediários não têm a espécie completa, mas estão como que em via para espécie, razão porque são gerados não para permanecer, mas para que, por meio deles, tenha-se o último gerado<sup>935</sup>.

Por que então a animação retardada – sem a destruição de uma hipóstase precedente – não poderia ser atribuída à carne de Cristo? O Doutor Angélico não responde explicitamente a essa questão.

Vejamos o que ele diz sobre a formação do corpo de Cristo. Poderia esse corpo ter sido concebido de maneira ainda informe e ter-se formado progressivamente até tornar-se apto para a infusão da alma racional e a assunção pelo Verbo? Não. “Se tivesse havido um espaço de tempo entre a concepção e a formação perfeita, *a concepção não poderia ser atribuída inteiramente ao Filho de Deus*, pois só lhe é

---

<sup>934</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 33, a. 3, corpo.

<sup>935</sup> ID., *Suma contra os gentios*, II, cap. 89, n. 1744.

atribuída em razão da assunção”<sup>936</sup>. Ou seja, em tal caso, o que seria *concebido* não seria o Filho de Deus.

O mesmo diz o Aquinate no artigo seguinte:

Para poder atribuir a concepção ao próprio Filho de Deus, como confessamos no Símbolo ao dizer ‘que foi concebido pelo Espírito Santo’, é preciso afirmar que o próprio corpo ao ser concebido foi assumido pelo Verbo de Deus<sup>937</sup>.

Por isso é necessário que o corpo de Cristo tenha sido animado por uma alma racional no primeiro instante da concepção. De outro modo, não se poderia dizer que o Filho de Deus foi *concebido*.

Ora, esse raciocínio, *mutatis mutandis*, não valeria também para a concepção dos outros homens? Não se poderia concluir que um homem só é realmente *concebido* se ele está presente – com um corpo humano e uma alma *racional* – desde o momento da concepção?

É possível que Santo Tomás relutasse em estender essa conclusão aos outros homens por entender que isso implicaria um milagre: a formação instantânea dos membros do corpo humano. De fato, segundo ele, a formação do corpo de Cristo deu-se num instante, sob a ação do Espírito Santo. “Pois quanto maior for a potência do agente, mais rápida será a preparação da matéria. Daí que um agente de potência infinita pode preparar a matéria para a devida forma num instante”<sup>938</sup>.

Tal posição aparecia também no *Catecismo do Concílio de Trento*:

No instante de consentir a bem-aventurada Virgem às palavras do Anjo, declarando: ‘Eis aqui a escrava do Senhor, cumpra-se em mim a Vossa palavra’, – logo começou a formar-se o santíssimo Corpo de Cristo, ao qual se uniu uma alma dotada de inteligência, de sorte que, no mesmo instante, o Deus perfeito se tornou perfeito homem.

Ninguém pode duvidar que esta foi uma nova e admirável obra do Espírito Santo, pois segundo a ordem da natureza *a alma humana não pode informar nenhum corpo, senão em um certo lapso de tempo*<sup>939</sup>.

---

<sup>936</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 33, a. 1, corpo. O destaque é meu.

<sup>937</sup> *Ibid.*, III, q. 33, a. 2, corpo.

<sup>938</sup> *Ibid.*, III, q. 33, a. 1, corpo.

<sup>939</sup> *Catecismo romano. Versão fiel da edição autêntica de 1566 com notícia histórica e análise crítica*, Vozes, Petrópolis 1962<sup>2</sup>, Parte I, cap. 4, n. 4, p. 100. O destaque é meu.

Esta última afirmação (em itálico) não é teológica, mas filosófica, e supõe uma fisiologia ainda incipiente: o corpo humano seria formado a partir da condensação do sangue materno.

No entanto, como já vimos no capítulo precedente, hoje sabemos que o embrião recém-concebido – o zigoto – está muito longe de ser uma massa informe. Sua organicidade, sua atividade (ao menos de crescimento e nutrição) e seu patrimônio genético tornam-no um sujeito apto para a recepção de uma alma espiritual. Na concepção de Cristo, não há que se falar em outro milagre corpóreo senão a ativação do óvulo da Santíssima Virgem por obra do Espírito Santo, sem o concurso de um gameta masculino. A partir desse momento, em que a alma foi criada e infusa e a natureza humana foi assumida pelo Verbo, todo o desenvolvimento embrionário transcorreu normalmente. Hoje, portanto, o Doutor Angélico não precisaria temer que, ao atribuir a todos os homens a animação imediata própria de Cristo, fosse necessário postular um movimento corpóreo instantâneo (e, portanto, milagroso) em cada concepção humana.

Retornemos, porém, ao argumento de Santo Tomás, pois ele é fundamental: *se a alma racional de Cristo não estivesse presente desde o primeiro momento da concepção, não se poderia dizer que Cristo foi concebido.*

Parece que inconscientemente o Aquinate aplica à concepção de Cristo o que São Máximo dissera sobre a concepção dos homens em geral: se no momento da concepção está presente uma outra alma que não a racional, o que está sendo gerado não é um homem, mas um ente infra-humano. E seria repugnante pensar que a Virgem Maria fosse mãe não do homem-Deus, mas de um vegetal ou animal destinado a tornar-se tal homem-Deus<sup>940</sup>.

Ao contrário de São Máximo, que diz abraçar a teoria da animação imediata sobretudo por causa do exemplo e modelo de Cristo<sup>941</sup>, Santo Tomás adere à animação retardada fazendo apelo à autoridade de Aristóteles:

---

<sup>940</sup> No caso de Cristo, parece que o Doutor Angélico não julga válido argumentar que a geração ainda não estaria completa até o advento da alma racional, e que Maria só poderia ser chamada mãe daquilo que é o termo da geração: o homem assumido pela pessoa do Verbo.

<sup>941</sup> S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 1341 B-C.

Segundo o Filósofo, no livro da *Geração dos animais*, o embrião é animal antes de ser homem<sup>942</sup>.

O embrião tem primeiramente uma alma apenas sensitiva. Essa desaparece, e uma alma mais perfeita lhe sucede, que é ao mesmo tempo sensitiva e intelectual, como se explicará com mais detalhes adiante<sup>943</sup>.

Ao tratar da animação de Cristo, o Aquinate já supõe a animação progressiva como verdadeira. Tenta depois responder por que Cristo constitui uma *exceção* a essa regra:

Segundo o Filósofo no livro da *Geração dos animais*, a geração humana exige um antes e um depois: primeiro é ser vivo, depois animal e, finalmente, ser humano<sup>944</sup>.

Deve-se dizer que na geração dos demais homens acontece o que diz o Filósofo [...]. Mas o corpo de Cristo, por causa da potência infinita do agente, foi perfeitamente disposto num instante. Por isso, no primeiro instante recebeu uma forma perfeita, isto é, a alma racional<sup>945</sup>.

É admirável, porém, que nem a deficiência da biologia nem a autoridade de que gozava Aristóteles tenha impedido o Doutor Angélico de atribuir uma alma racional a Cristo desde o momento da concepção. O que está implícito no raciocínio tomista sobre Cristo é que *um verdadeiro homem deve sê-lo desde a sua concepção*. Olhando para Cristo, Santo Tomás atingiu, sem o saber, a verdade sobre a origem de cada homem.

Note-se, porém, que, mesmo sem chegar à conclusão da animação imediata para todos os homens, o Aquinate tem uma antropologia profundamente cristológica. Como observa Saward, “Santo Tomás olha para a pessoa humana à luz da pessoa divina do Verbo feito carne. Somente com respeito ao momento da animação, o princípio parece ter sido inconsistentemente aplicado”<sup>946</sup>.

---

<sup>942</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 76, a. 3, obj. 3.

<sup>943</sup> *Ibid.*, I, q. 76, a. 3, sol. 3.

<sup>944</sup> *Ibid.*, I, q. 33, a. 2, obj. 3.

<sup>945</sup> *Ibid.*, I, q. 33, a. 2, sol. 3.

<sup>946</sup> J. SAWARD, *Redeemer in the womb. Jesus living in Mary*, Ignatius Press, San Francisco 1993, p. 20-21.

### 5. *Esvaziou-se a si mesmo*

O mistério da Encarnação é descrito por São Paulo como um esvaziamento (*kénosis*): Cristo Jesus “se despojou, tomando a forma de escravo; tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem” (Fl 2,7)<sup>947</sup>.

Tornar-se um embrião informe é algo que escandaliza o próprio Santo Tomás: “teria sido inconveniente que o Verbo, que é fonte e origem de todas as perfeições e formas, se unisse a uma coisa informe e que não tivesse ainda a perfeição natural”<sup>948</sup>.

Francisco Suarez (1548-1617) não admite que se chame “embrião” ao corpo de Jesus recém-concebido. Segundo ele, quem “chama embrião aquilo que foi formado no útero da Virgem, serve-se dessa palavra impropriamente e acomodaticamente [*improprie et late*] para significar a prole recém-gerada”<sup>949</sup>. Segundo o Doutor Exímio, era necessário que a formação do corpo de Cristo se fizesse instantaneamente. De outro modo, “ou aquele corpo teria sido animado antes de ser assumido, o que é herético, ou certamente teria sido assumido antes de ser perfeitamente formado, o que não convinha [*quod non decebat*]”<sup>950</sup>.

Comentando essa passagem, Henri de Dorlodot escreve: “todos veem quão mais inconveniente teria sido a assunção de um óvulo ou de um embrião pelo Verbo de Deus”<sup>951</sup>.

No entanto, como afirma Congourdeau,

o momento em que o Filho é designado como o homem por excelência – *Ecce Homo* – é justamente aquele em que, como o Servo Sofredor de

---

<sup>947</sup> Usei um ponto e vírgula no lugar do ponto usado pela Bíblia de Jerusalém. A edição anterior (1985) trazia “esvaziou-se a si mesmo”.

<sup>948</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, IV, cap. 44, n. 3813.

<sup>949</sup> F. SUAREZ, *Opera omnia*. XIX. *Comentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, a questione XVII usque ad LIX*, Ludovicum Vivés, Parisiis 1860, disp. 11, sect. 2, p. 182.

<sup>950</sup> *Ibid.*, disp. 11, sect. 2, p. 182.

<sup>951</sup> H. DORLODOT, “A formal answer to objections against the mediate animation theory”, in “E.C. MESSENGER, *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949, p. 318.

*Isaiás* (52,14) ‘não tinha mais figura humana’: e é esta santa Face de Cristo desfigurada na Paixão que mais manifesta o rosto de Deus<sup>952</sup>.

O fato de um embrião recém-concebido não apresentar a figura própria de um adulto perfeito não o torna inapto para o mistério da Encarnação. Ao assumir esse corpo, Cristo manifestou até que ponto foi o seu despojamento de si mesmo. Além disso, tornou-se solidário a nós, que começamos nossa existência no estágio unicelular.

Amandus Breitung (1850-1933), estudando o dogma da Encarnação a partir dos novos dados da fisiologia, conclui que “*a matéria próxima da concepção de Cristo não foi o sangue, mas o óvulo humano produzido de modo natural nos órgãos generativos da Bem-aventurada Virgem*”<sup>953</sup>. De fato, segundo Santo Tomás,

na concepção de Cristo foi conforme à condição da natureza ele ter nascido de uma mulher; mas supera a condição da natureza ele ter nascido de uma virgem. [...] Por isso, na geração de Cristo, o modo sobrenatural consiste em que o princípio ativo daquela geração foi o poder sobrenatural de Deus; mas o modo natural consiste em que *a matéria da qual foi concebido o corpo fosse igual à que fornecem as outras mulheres para a concepção da prole*. Ora, esta matéria, segundo o Filósofo, é o sangue da mulher [...] É de tal matéria que o corpo de Cristo foi concebido<sup>954</sup>.

Hoje sabemos que a matéria que as outras mulheres fornecem para a concepção da prole não é o sangue, mas a célula germinativa feminina: o óvulo. Logo, corrigindo a premissa fisiológica do Doutor Angélico, chega-se à conclusão de que óvulo foi a matéria fornecida por Nossa Senhora para a concepção de Cristo.

Assim, segundo Breitung, torna-se dispensável o milagre da formação *instantânea* do corpo de Cristo (cérebro, coração, fígado...) a que se referiam os antigos:

Pois quando os antigos ensinavam que a atividade divina foi completada num e mesmo momento, foram forçados, por este fato mesmo, a

---

<sup>952</sup> M.H. CONGOURDEAU, “L’embryon est-il une personne?”, *Communio*, 9 (1984), p. 116. Os destaques são do original.

<sup>953</sup> A. BREITUNG, “De conceptione Christi Domini, inquisitio physiologico-theologica”, *Gregorianum* V (1924), p. 542. O destaque é do original.

<sup>954</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 31, a. 5, corpo. O destaque é meu.



exigir muitíssimos milagres para preparar esta matéria da Concepção de Cristo, que pressupuseram erroneamente conforme a fisiologia do seu tempo. Nós, pelo contrário, quando dizemos que toda esta atividade divina e a própria Concepção de Cristo foi instantânea, não exigimos mais nenhum outro milagre além daquele que o próprio dogma da concepção do Deus-homem exprime. Pois seguimos verbalmente, *pela explicação fisiológica dos mais recentes, a doutrina da Sagrada Escritura*, que diz: ‘*foi feito igual aos homens e foi encontrado na condição de um homem*’ (Fl 2,7), e que ainda abraça todas as características próprias da natureza humana: ‘*tinha que assemelhar-se em tudo aos irmãos*’ (Hb 2,17) e *que somente estabelece uma exceção: ‘foi tentado em tudo igual a nós, mas sem pecado’* (Hb 4,15)<sup>955</sup>.

Henri de Dorlodot discorda. Segundo ele, a disposição instantânea da matéria seria requerida ainda que essa matéria fosse o óvulo:

Na Encarnação, foi absolutamente necessário que, *ao contrário das leis fundamentais da natureza corpórea, a materia ex qua* (de qualquer tipo que fosse) recebesse *instantaneamente*, sem qualquer mudança contínua, aquela disposição ou estado de organização (qualquer que seja) que é suficiente para permitir a animação por uma alma racional.

[...]

Porque toda a essência do estupendo milagre consiste nisto: que a matéria é *repentinamente* transmutada de uma determinada disposição para uma outra, isto é, a geração não é o termo de um processo de mudança<sup>956</sup>.

O cônego belga, no entanto, não menciona o motivo que levou o Doutor Angélico a postular a formação instantânea. Eis as palavras de Santo Tomás: “se tivesse havido um espaço de tempo entre a concepção e a formação perfeita, a concepção não poderia ser inteiramente atribuída ao Filho de Deus, pois só lhe é atribuída em razão da assunção”<sup>957</sup>. O pensamento do Aquinate parece ser este: não houve um espaço de tempo em que existia “algo” que já não era o sangue da Virgem Maria mas ainda não era o corpo de Cristo. Transportando para a hodierna fisiologia, diríamos: não houve um espaço de tempo

---

<sup>955</sup> A. BREITUNG, “De conceptione Christi...”, p. 546-547. Os destaques são do original.

<sup>956</sup> H. DORLODOT, “A formal answer...”, p. 317-318. Os destaques são do original.

<sup>957</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 33, a. 1, corpo.

em que existia “algo” que já não era o óvulo da Virgem Maria, mas ainda não era o corpo de Cristo. O óvulo pode ter sofrido uma transmutação contínua (não necessariamente instantânea) sob a ação do Espírito Santo. Porém, nesse movimento *houve um instante* em que o óvulo deixou de ser óvulo para ser um embrião unicelular (como ocorre em qualquer concepção humana). Nesse instante ocorreu a criação e infusão da alma racional e a assunção pelo Verbo de Deus, como diz a fórmula do III Concílio de Constantinopla (sexto ecumênico) de 680-681: “ao mesmo tempo, pois, carne, ao mesmo tempo carne do Verbo de Deus, ao mesmo tempo carne animada e racional, ao mesmo tempo carne do Verbo de Deus animada e racional”<sup>958</sup>.

Em resumo: a mudança substancial óvulo-zigoto foi instantânea, mas não necessitam ter sido instantâneas as mudanças acidentais no óvulo que precederam tal mudança substancial.

Breitung argumenta que o mesmo Concílio de Constantinopla III que definiu solenemente a concepção instantânea de Cristo, traz uma profissão de fé – sob o título “Edito do Imperador Constantino” – que se coaduna com a ideia de a alma racional de Cristo ter sido causa eficiente da formação de seu corpo:

Professamos, em seguida, que um da Santa Trindade... o Filho unigênito de Deus ... *DA SUA SANTA E IMACULADA CARNE* (“de Maria”) na sua própria existência (subsistência?) *TOMOU A CARNE CONSUBSTANCIAL A NÓS* e *uniu* a si esta carne *por meio da alma racional* e intelectual, e a formou *e foi dado à luz pela mesma Virgem Mãe*<sup>959</sup>.

De fato, pelo texto acima, à animação imediata da “carne” tomada de Maria (óvulo) seguiu-se a formação e modelagem do corpo mediante a alma racional. Nada se diz de uma formação instantânea do corpo no momento da animação.

---

<sup>958</sup> “Simul quippe caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis” (CONC. CONSTANTINOPLA III, actio 11, Epistola Sophronii, cit. in. A. BREITUNG, “De conceptione Christi...”, p. 540).

<sup>959</sup> CONC. CONSTANTINOPLA III, actio 18, Edictum Constantini, cit. in. A. BREITUNG, “De conceptione Christi...”, p. 566. Os destaques são do original. Foram omitidos quase todos os parêntesis inseridos pelo autor em comentário ao texto conciliar. Breitung se interroga se a palavra grega *hypárxis* significaria “subsistência” em vez de “existência”.

De acordo com São João Damasceno, Cristo “assumiu todas as paixões do homem que não o degradam”<sup>960</sup>, como a fome, sede, fadiga, dor... Pergunta então Breitung:

O que então é menos degradante, o que é mais natural que aqueles estágios embrionários pelos quais, aos poucos, o corpúsculo fetal ascende, segundo as leis estabelecidas pelo Criador, e chega com uma admirável certeza, mais e mais, até a figura humana!<sup>961</sup>

## 6. O milagre de um embrião

Quando se fala no primeiro milagre de Jesus, logo se pensa nas bodas de Caná da Galileia, onde ele converteu a água em vinho a pedido de sua Mãe (Jo 2). Muito antes desse momento, porém, a Bíblia nos relata outro milagre operado por Jesus quando ainda estava no ventre de Maria Santíssima. Tal milagre foi a santificação de João, o Batista, que estava no ventre de sua mãe Isabel.

Conforme John Saward, “mesmo antes de seu nascimento, o Menino Jesus está em sua obra salvadora, santificadora. Enquanto ainda no útero, o Salvador consagra o precursor para sua missão. Mais ainda: a graça vem a João de Jesus *por Maria*”<sup>962</sup>. Vejamos como a Escritura narra esse fato.

Maria soube pelo anjo Gabriel que sua parenta Isabel, uma anciã estéril, tinha-se tornado grávida, e já estava no sexto mês de gestação, pois “para Deus nada é impossível” (Lc 1,36-37). Depois de aceitar com amor a sua própria gravidez, com as palavras “*Eis a serva do Senhor...*” (Lc 1,38), Maria foi “*apressadamente*” (Lc 1,39) ao encontro da outra gestante que morava em uma cidade de Judá<sup>963</sup>. Acredita-

---

<sup>960</sup> S. JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III, 20, p. 323.

<sup>961</sup> A. BREITUNG, “De conceptione Christi...”, p. 564.

<sup>962</sup> J. SAWARD, *Redeemer in the...*, p. 27. O destaque é do original.

<sup>963</sup> Autores como Raymond Brow põem em dúvida a própria historicidade da visitaçãõ: “não lidamos com memórias de histórias de família, mas sim com uma dramatização cuidadosamente planejada da teologia da história da salvação” (R. BROWN, *O nascimento do Messias. Comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, Paulinas, São Paulo 2005, p. 412). René Laurentin escreveu um livro, prefaciado com louvor pelo então Cardeal Ratzinger, com o fim específico de mostrar o caráter histórico das narrativas da infância de Jesus. Laurentin critica os exegetas que postulam que “o que é ‘religioso’, edificante, na ordem da fé, é irreal e

se que essa cidade seja Ain-Karim, situada seis quilômetros a oeste de Jerusalém.

Ora, a distância entre Nazaré, onde estava Maria, e Jerusalém, é de aproximadamente 140 quilômetros. Como ela viajou “às pressas”, talvez tenha demorado uns seis dias para chegar a Ain-Karim.

Ao entrar na casa de Zacarias e ao saudar Isabel, o menino Jesus tinha, então, alguns dias de vida. Era tão pequeno que nem sequer havia-se formado o coração (que só começa a pulsar entre o 18º e o 21º dia). Nem estava ainda presente o tubo neural, que daria origem ao sistema nervoso. Estava com a idade de um embrião que ainda não se fixou no útero, um embrião “pré-implantatário”<sup>964</sup>. Tinha o tamanho e a aparência daqueles embriões humanos que estão congelados em alguma clínica porque “sobraram” no processo de fertilização “in vitro”. Era semelhante àqueles que hoje são destruídos, a fim de que suas células sejam usadas em pesquisa ou terapia. Minúsculo e ainda sem uma aparência atraente, Jesus operou um milagre.

Isabel “com um grande grito, exclamou: ‘*Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre! Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite?*’” (Lc 1,42-43). Note-se que o menino Jesus ainda não nasceu, mas Isabel, “*repleta do Espírito Santo*” (Lc 1,41) chama Maria “*a mãe do meu Senhor*” e não “*a futura mãe do meu Senhor*”. De fato, a maternidade começa com a concepção, e não com o parto.

“*Pois quando a tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criança estremeceu em meu ventre*” (Lc 1,44). Cumpriu-se aquilo que o anjo Gabriel havia anunciado a Zacarias: o menino “*ficará pleno do Espírito Santo ainda no seio de sua mãe*” (Lc 1,15). Eis como René Laurentin comenta esse acontecimento, por ele denominado *protopentecostes*:

Maria é a primeira a receber o Espírito Santo, em termos paralelos àqueles de Pentecostes; ‘O Espírito Santo virá sobre ti’ (1,35; At 1,8).

---

deve ser explicado em termos de ficção” (R. LAURENTIN, *The truth of Christmas beyond the myths. The Gospels of the infancy of Christ*, St. Bede, Petersham, Massachusetts 1986, p. 90). Quanto ao episódio da visitação, ele sustenta que “o encontro entre Maria e Isabel é totalmente espontâneo”, sem nenhum “modelo pré-fabricado” (*Ibid.*, p. 99).

<sup>964</sup> Também chamado pejorativamente de “pré-embrião”, como se ele não fosse humano até sua fixação (nidação) na parede uterina.

#### IV - O embrião Jesus

Isabel atribui essa dupla efusão sobre ela e sobre seu filho à saudação de Maria (1,44). É claro, entretanto, que a voz de Maria (sua saudação) foi somente o signo e o sinal dessa efusão.

A criança concebida pelo poder do Espírito como a nova presença de Deus na nova Arca (Maria) é a fonte do protopestecostes de seu precursor<sup>965</sup>.

Os Padres observam que essa efusão da graça do Espírito Santo ocorreu em certa ordem: de Jesus por Maria a João, e de João a Isabel. Eis o que diz Orígenes:

Jesus, que estava no útero [de Maria], apressou-se em santificar João ainda no útero de sua mãe. Antes de Maria chegar e saudar Isabel, a criança não tinha saltado em seu ventre, mas tão logo Maria pronunciou a palavra que o Filho de Deus em seu ventre lhe tinha sugerido, a criança saltou de alegria, e naquele momento Jesus fez de seu precursor seu profeta...

Não há dúvida de que ela, que ficou então cheia do Espírito Santo, encheu-se por causa de seu filho. Ela não foi a primeira a receber o Espírito Santo. Não, somente quando João, encerrado em seu ventre, tinha recebido o Espírito Santo, somente depois de sua santificação, ela ficou cheia do Espírito Santo<sup>966</sup>.

O mesmo dirá depois João Paulo II na encíclica *Evangelium vitae*, citando Santo Ambrósio de Milão (339-397):

O valor da pessoa [*personae dignitas*], desde a sua concepção, é celebrado ainda melhor no encontro entre a Virgem Maria e Isabel e entre as duas crianças, que trazem no seio. São precisamente eles, os meninos, a revelarem a chegada da era messiânica: *no seu encontro, começa a agir a força redentora da presença do Filho de Deus no meio dos homens*. ‘Depressa se manifestam – escreve Santo Ambrósio – os benefícios da chegada de Maria e da presença do Senhor. (...) Isabel foi a primeira a escutar a voz, mas João foi o primeiro a pressentir a graça. Aquela escutou segundo a ordem da natureza; este exultou em virtude do mistério. Ela apreendeu a chegada de Maria; este, a do Senhor. A mulher ouviu a voz da mulher; o menino sentiu a presença do Filho. Aquelas proclamam a graça de Deus, estes realizam-na interiormente,

---

<sup>965</sup> R. LAURENTIN, *The truth of...*, p. 171.

<sup>966</sup> ORÍGENES, *Homilia VIII in Lucam*, cit. in J. SAWARD, *Redeemer in the...*, p. 26-27.

iniciando no seio de suas mães o mistério de piedade; e, por um duplo milagre, as mães profetizam sob a inspiração de seus filhos. O filho exultou de alegria; a mãe ficou cheia do Espírito Santo. A mãe não se antecipou ao filho; foi este que, uma vez cheio do Espírito Santo, o comunicou a sua mãe<sup>967</sup>.

Esse milagre foi operado por Jesus com a mediação de Maria, assim como ocorreria anos depois com o milagre de Caná. Mas o milagre da visitação supera em muito o milagre das bodas. Por quê? Porque o primeiro ocorreu *na ordem da graça*, ao passo que o segundo ocorreu *na ordem da natureza*. E a *graça* — que é a vida de Deus em nós — é imensamente superior à *natureza*.

Comparemos agora o Autor do milagre (Jesus) com o seu beneficiário (João Batista). Jesus é um pequeno embrião de alguns dias. João já é um bebê grande, com seis meses de vida. Seus órgãos já estão todos formados. Encolhido no ventre de Isabel, ele já faz sentir sua presença quando se move.

Muitas das pessoas que não teriam escrúpulos em destruir bebês com a idade de Jesus (alguns dias) ficariam confusas diante de um bebê com a idade de João (seis meses). No entanto, o pequeno santificou o grande. Toda a alegria que inunda a casa de Isabel, e que culmina com o cântico de Nossa Senhora (o “Magnificat”), tem como causa aquele minúsculo ente humano, que também é Deus, oculto no ventre de Maria.

A esse episódio aplicam-se as palavras de São Paulo:

O que é loucura no mundo, Deus escolheu para confundir os sábios; e, o que é fraqueza no mundo, Deus escolheu para confundir o que é forte; e o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus (1Cor 1,27-29).

O efeito santificador e salvador do embrião Jesus não se limita, porém, a João no ventre de Isabel. Estende-se a toda criança por nascer. Eis um belíssimo trecho de John Saward:

---

<sup>967</sup> JOÃO PAULO II, *Evangelium vitae*, n. 45, in AAS 87 (1995), p. 451. O destaque é meu. O texto citado de Santo Ambrósio é *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 22-23: CCL 14, 40-41.

#### IV - O embrião Jesus

Tornando-se homem na sua concepção, o Filho de Deus uniu a si cada criança por nascer e fez toda vida intrauterina não simplesmente sagrada, mas divina, digna do próprio Deus. Ele consagrou ‘nossos começos’. Até o estágio microscópico da existência humana é ‘capaz do divino mistério’<sup>968</sup>.

Saward, seguindo Laurentin, observa que o evangelista São Lucas descreve a visita de Maria a Isabel evocando a transferência da Arca da Aliança para Jerusalém. Eis um quadro comparativo de ambos os episódios:

O TRANSPORTE DA ARCA	A VISITA A ISABEL
O espanto de Davi: “Como virá a arca do Senhor para ficar na minha casa?” (2Sm 6,9)	O espanto de Isabel: “Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite?” (Lc 1,43)
A arca sobe as montanhas de Judá: “Pondo-se a caminho, Davi e todo o povo que o acompanhava partiram para Baala de Judá, a fim de transportar a Arca de Deus” (2Sm 6,2).	Maria sobe as montanhas de Judá: “Naqueles dias, Maria pôs-se a caminho para a região montanhosa, dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá” (Lc 1,39).
A transferência da Arca é ocasião de júbilo: “Então Davi foi e trouxe a Arca de Deus da casa de Obed-Edom para a Cidade de Davi com grande alegria” (2Sm 6,12).	A visita de Maria é ocasião de júbilo: “Pois quando a tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criança estremeceu de alegria em meu ventre” (Lc 1,43).
O rei Davi saltava e dançava diante do Senhor (cf. 2Sm 6,16).	João saltou no ventre de sua mãe (cf. Lc 1,41).
“A Arca do Senhor ficou três meses na casa de Obed-Edom” (2Sm 6,11).	“Maria permaneceu com ela [Isabel] mais ou menos três meses” (Lc 1,56).

**Tabela 3 – Comparação entre o transporte da Arca da Aliança e a visita de Maria a Isabel**<sup>969</sup>

Maria é, portanto, a Arca da *Nova Aliança* (Lc 22,20), que traz em si o *único mediador entre Deus e os homens* (1Tm 2,5), o *Verbo feito carne* (Jo 1,14). O mistério de Jesus vivendo e reinando em Ma-

<sup>968</sup> J. SAWARD, *Redeemer in the...*, p. 159.

<sup>969</sup> Cf. *Ibid.*, p. 27-28. A comparação também se encontra em R. LAURENTIN, *The truth of...*, p. 56-58.

ria, ou da Encarnação do Verbo, nas palavras de São Luís Maria Grignon de Montfort (1673-1716),

é o primeiro mistério de Jesus Cristo, o mais oculto, o mais elevado e o menos conhecido; [...] é neste mistério que Jesus, em colaboração com Maria, em seu seio, [...], escolheu todos os eleitos; [...] foi neste mistério que ele operou todos os mistérios subsequentes de sua vida, pela aceitação deles: ‘Jesus ingrediens mundum dicit: Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam’ [*Jesus ao entrar no mundo disse: Eis que venho, ó Deus, para fazer a tua vontade*] (cf. Hb 10,5-9). Por conseguinte, este mistério é um resumo de todos os mistérios, e contém a vontade e a graça de todos<sup>970</sup>.

Em tão sublime mistério, terá Deus revelado alguma coisa sobre a dignidade da vida humana em seu início? Segundo Seward, sim. Diz ele:

Qualquer um seria capaz de ver que a vida de um ser humano começa no momento da fertilização e que desde aquele momento tem o direito de ser protegida de ataques. Mas o crente católico, que confessa que o Filho de Deus tornou-se homem no momento de sua concepção virginal, tem o maior de todos os possíveis motivos para ter reverência. A vida não nascida foi assumida e conseqüentemente divinizada pelo Verbo consubstancial. Atacar um nascituro é declarar guerra contra Deus<sup>971</sup>.

E quanto à questão do momento da animação embrionária, que a Igreja afirmou repetidas vezes que é da competência da filosofia? Seria tal problema insolúvel do ponto de vista teológico? Ignacio Carrasco de Paula responde negativamente: “ao reconhecer a competência específica da filosofia, o Magistério não tenciona – pelo menos, não o diz expressamente – excluir a teologia do debate”<sup>972</sup>. E ainda: “a Igre-

---

<sup>970</sup> L.M.G. MONTFORT, *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*, Vozes, Petrópolis 1981<sup>11</sup>, n. 248, p. 233.

<sup>971</sup> J. SEWARD, *Redeemer in the ...*, p. 164.

<sup>972</sup> I. CARRASCO DE PAULA, “The respect due to the human embryo. A historical and doctrinal perspective”, in in J.D. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (ed.), *The identity and status of the human embryo. Proceedings of the third assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February, 14-16, 1997)*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999<sup>2</sup>, p. 69.



ja não se declarou incompetente na matéria”<sup>973</sup>. Portanto, é lícito perguntar:

Será o início da vida humana um *logos* pertencente ao depósito revelado da fé? Terá Deus, a esse respeito, nos comunicado alguma coisa? Será isso uma verdade estritamente vinculada a um dogma de fé ou a um princípio de moralidade?<sup>974</sup>

Segundo Sawards, as normas morais do Magistério relativas à vida humana embrionária são verdades reveladas:

Disso eu concluo que as normas morais ensinadas pela Igreja relativas ao início da vida humana são verdades de revelação divina. Pela assunção da natureza humana no momento da concepção e seus nove meses no útero, o Verbo de Deus ensina normas éticas específicas<sup>975</sup>.

E a presença da alma no embrião humano desde a concepção? Será também esta uma verdade revelada, como fundamento ontológico das normas morais ensinadas pela Igreja sobre o respeito ao embrião? Examinaremos melhor este assunto na próxima seção.

## **7. Semelhante a nós em tudo**

Já expusemos a angústia de Santo Agostinho sobre a origem da alma (ver I.11). No final da era patrística, o Magistério da Igreja se mostrava igualmente incerto quanto a essa questão. Leiamos o trecho a seguir, do Papa São Gregório Magno (540-604):

A este respeito, saiba vossa dulcíssima caridade que uma investigação não pequena sobre a origem da alma entre os santos padres foi realizada: mas que ela descenda de Adão ou que seja dada certamente aos indivíduos é algo que permaneceu incerto, e eles reconheceram que essa questão é insolúvel nesta vida. Grave, com efeito, é a questão, e nem é possível ao homem compreender: pois se a alma nasce com a carne da substância de Adão, por que não nasce também com a carne? Se,

---

<sup>973</sup> I. CARRASCO DE PAULA, “The respect due...”, p. 69.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 69. O destaque é do original.

<sup>975</sup> J. SAWARD, *Redeemer in the...*, p. 165.

porém, não nasce com a carne, por que naquela carne que foi recebida de Adão deve ser ligada aos pecados? Mas embora isso seja incerto, isto certamente não é incerto: que toda alma é ligada com os vínculos do pecado original, a não ser que pela graça do santo batismo seja feito homem renascido... Por que em Adão todo homem morre se não é ligado com os vínculos do pecado original?<sup>976</sup>

Essa questão, que naquela época parecia insolúvel, hoje está resolvida. Do mesmo modo, nada impede, em tese, que a questão da animação embrionária, por alguns considerada insolúvel<sup>977</sup>, seja objeto de definição dogmática. Se a Igreja se pronunciar sobre esse tema, será por considerá-lo implícito naquilo que foi revelado pelo Verbo feito carne.

Eis o raciocínio de Louise-Marie Antoniotti:

No primeiro instante de sua concepção, a pessoa divina do Filho subsiste na natureza humana concebida de Maria. Se a natureza humana de Cristo é personalizada desde esse instante, ela é capaz de sê-lo<sup>978</sup>.

Não houve, portanto, uma impossibilidade metafísica de que a matéria fornecida pela Santíssima Virgem (o óvulo), ativada pela ação do Espírito Santo, fosse animada por uma alma racional. O milagre consistiu em tornar o óvulo fecundo sem a ação de um gameta masculino:

A concepção do corpo no seio da Virgem é milagrosa. A intervenção divina tem por efeito fecundar diretamente a célula germinativa feminina. Ela supre a ausência do concurso masculino, sem fornecer, no entanto, o gameta masculino, que é a contribuição masculina na fecundação natural do óvulo. Nenhum outro milagre aparece a partir daí, a não ser a manutenção da virgindade no parto<sup>979</sup>.

Ora, convinha que Cristo “em tudo se tornasse semelhante aos irmãos” (Hb 2,17). “Ele mesmo foi provado em tudo como nós, com

---

<sup>976</sup> S. GREGÓRIO MAGNO, *Epist. ad Secundinum inclusum*, PL 77, col. 989-990, cit in: C. FABRO, *L'anima*, p. 183.

<sup>977</sup> Cf. P. IDE, *Le zygote est-il...*, p. 63-66.

<sup>978</sup> L. M. ANTONIOTTI, “La vérité de...”, p. 557.

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 557.

exceção do pecado” (Hb 4,15). Ora – pergunta Antoniotti – “a animação mediata seria um pecado ao qual o Verbo de Deus não poderia submeter-se? Ou ainda seria ela uma pena devida ao pecado? Mas o Verbo feito carne a tomaria sobre si”<sup>980</sup>.

A religiosa dominicana faz notar que a animação imediata de Cristo não pertence à ordem do milagre, mas à ordem da natureza. O milagre restringe-se à fecundação<sup>981</sup>. Se o óvulo recém-fertilizado foi apto à animação racional de Cristo, ele deve sê-lo também para os outros homens. A única diferença é a modalidade da fertilização, não o resultado de tal evento.

Sem citar São Máximo Confessor, a autora francesa afirma que a modalidade (*tropos*, para o teólogo grego) da geração de Cristo não atingiu a razão de ser (*logos*) da natureza humana:

A modalidade miraculosa da fecundação não afeta nem a concepção nem a animação, que permanecem plenamente humanas, senão o Filho encarnado de Deus não seria perfeito na humanidade, verdadeiro homem, ‘filho de Adão’ (Lc 3,38)<sup>982</sup>.

Santo Tomás fez duas exceções à regra da animação retardada. A primeira é a do primeiro homem, Adão, cujo corpo foi formado não progressivamente, mas simultaneamente à alma, porque isso era conforme à perfeição da criação inicial<sup>983</sup>. A segunda exceção é a de Cristo, o novo Adão, cujo corpo foi formado no seio da Virgem simultaneamente à sua alma, ambos assumidos pela pessoa do Verbo<sup>984</sup>. Não seria mais consistente com a teologia admitir também para os outros homens – semelhantes a Adão por natureza, e a Cristo por natureza e por graça – a origem simultânea do corpo e da alma?

“O que não foi assumido não foi curado”<sup>985</sup>, dizia São Gregório de Nazianzo (330-390) em sua célebre epístola contra Apolinário, que negava a presença da alma racional em Cristo. São Máximo cita essa

---

<sup>980</sup> L. M. ANTONIOTTI, “La vérité de...”, p. 557.

<sup>981</sup> Cf. *Ibid.*, p. 558.

<sup>982</sup> *Ibid.*, “La vérité de...”, p. 559.

<sup>983</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 91, a. 4, sol. 3.

<sup>984</sup> Cf. *Ibid.*, III, q. 33, a. 1, corpo.

<sup>985</sup> S. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *A Cledônio presbítero contra Apolinário, Epístola 101*, 32, PG 37, 182-183.

frase<sup>986</sup> e insiste que o Verbo de Deus assumiu o homem inteiro – corpo e alma – para salvá-lo totalmente. Antes desses dois autores, Santo Ireneu de Lião falava do papel santificador da vida de Cristo, que passou por todas as idades:

[O Senhor] não aboliu em si a lei do gênero humano e santificou todas as idades, por aquela semelhança que estava nele. Veio para salvar a todos mediante sua pessoa, todos, digo, os que por sua obra renascem em Deus, crianças, meninos, adolescentes, jovens e adultos. Eis porque passou por todas as idades, tornando-se criança com as crianças, santificando as crianças [...] <sup>987</sup>.

Ora, essa salvação/santificação não teria sido completa se Cristo nunca tivesse assumido a vida embrionária – como supunha a teoria escolástica da formação instantânea do corpo de Cristo – mas começasse a viver já como *feto* (com os órgãos principais já formados). Ao entrar no mundo (Hb 10,5) como um embrião unicelular e passando por todos os estágios da evolução embrionária (mórula, blástula, gástrula...), Cristo salvou, santificou, curou e redimiu os primórdios de nossa existência humana. Sua semelhança a nós foi completa; completa foi a nossa redenção.

O mistério da Encarnação certamente serviu para revelar-nos a *norma moral* do respeito absoluto pela vida humana “desde o momento da concepção”<sup>988</sup>, como sustenta Saward<sup>989</sup>. Mas pode ter servido ainda para revelar-nos o *fundamento ontológico* dessa norma moral: a presença de uma alma espiritual em cada ser humano desde aquele momento.

Cristo assemelhou-se a nós pela Encarnação, mas, na verdade, nós é que fomos criados à semelhança dele. Não fomos nós o modelo para Cristo, mas Cristo é o modelo para nós. Assumindo um corpo provido de uma alma espiritual desde a concepção, ele revelou-nos o momento da criação/infusão dessa alma em nós.

---

<sup>986</sup> Cf. S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 91, 1336 A.

<sup>987</sup> IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias* II,22,4.

<sup>988</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2270.

<sup>989</sup> Cf. J. SAWARD, *Redeemer in the...*, p. 165.

## 8. Conclusão

“Nada é mais verdadeiro que esse Verbo da verdade” [*nihil hoc Verbo veritatis verius*], dizia Santo Tomás no célebre hino eucarístico *Adoro te*. Os Padres e Doutores, que às vezes se enganaram quanto à antropologia, manifestaram um admirável consenso quando se referiram ao *homem Cristo Jesus* (1Tm 2,5). Esse senso sobrenatural da fé é dotado de infalibilidade, como ensina o Concílio Vaticano II:

O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. 1Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se no ato de fé. E manifesta esta sua peculiar propriedade mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo quando ‘desde os Bispos até os últimos fiéis leigos’, apresenta um consenso universal sobre questões de fé e costumes<sup>990</sup>.

Diante do Verbo feito carne, cala-se a autoridade de Aristóteles, silencia-se a fisiologia deficiente. Todos, gregos ou latinos, embora discordes entre si quanto à questão da animação do homem, não têm dúvida quanto à animação do *homem Jesus*.

É verdade – temos tentado demonstrá-lo ao longo do capítulo III – que a pura razão humana seria capaz de chegar à conclusão de que o homem recebe a alma que lhe é própria (racional e espiritual) no momento da concepção.

Mas para que isso pudesse ser conhecido “por todos, facilmente, com sólida certeza e sem mistura de nenhum erro”<sup>991</sup>, aprovou a Cristo “manifestar plenamente o homem ao próprio homem”<sup>992</sup> através de sua Encarnação.

Movidos por um senso sobrenatural – que aperfeiçoa mas não destrói a razão natural – os fiéis chegaram à verdade sobre a humanidade de Cristo. E tornaram-se, em princípio, capazes de atingir a verdade sobre nossa natureza humana.

---

<sup>990</sup> CONC. VAT. II, *Lumen Gentium*, n. 12.

<sup>991</sup> ID., *Dei Verbum*, n. 6.

<sup>992</sup> ID., *Gaudium et spes*, n. 22.



## CONCLUSÃO

Este trabalho teve por objetivo investigar a presença de uma alma espiritual no embrião humano desde o momento da concepção, como fundamento ontológico de sua dignidade de pessoa.

No primeiro capítulo, destinado a encontrar um conceito filosófico de alma, concluímos que a definição mais simples, mais abrangente e mais utilizada no decorrer da história é a de “princípio de vida”. A noção de alma como espírito pensante – sem ação vivificadora sobre o corpo – apareceu com Descartes e trouxe uma ruptura antropológica que os filósofos modernos não conseguiram sanar. Ao contrário, considerada como princípio vital, a alma é também princípio da vida intelectual e volitiva, sem deixar de estar substancialmente unida ao corpo, dando-lhe o ser e a vida.

No segundo capítulo foi estudada a relação alma-corpo, um problema que se tornou espinhoso a partir do dualismo cartesiano. Concluímos que apenas a dualidade tomista oferece uma solução bela, harmoniosa e satisfatória para tal questão. Alma e corpo não são duas substâncias completas em busca de um laço que as una. Também não são simplesmente dois “aspectos” de uma mesma substância. São dois elementos constitutivos do homem, unidos como a forma à matéria. Verificamos que a alma exerce uma tríplice causalidade sobre o corpo: *formal, eficiente e final*. Constatamos que Aristóteles e Santo Tomás de Aquino admitem uma verdadeira e própria *causalidade eficiente* da alma sobre o corpo por meio de suas potências.

No terceiro capítulo, destinado à questão da animação embrionária, concluímos que Santo Tomás de Aquino, o grande sistematizador da tese da animação mediata, não conheceu a tese imediatista. O único imediatista por ele citado é São Gregório de Nissa, mas interpretado como traducianista. O Doutor Angélico é, portanto, frontalmente anti-traducianista, mas nunca polemizou com a tese, por ele desconhecida, da animação imediata. Somente *per accidens* pode-se dizer que o Aquinate foi anti-imediatista. Vimos ainda, pelo uso equívoco do termo *semen*, usado para designar seja o esperma paterno seja o embrião inicial,

que Santo Tomás não considerava a concepção como um evento marcante. Na mente do Doutor Angélico não havia na concepção nada semelhante ao encontro de dois gametas que se fundem para dar origem à célula-ovo. O embrião precoce era tido como uma massa informe, resultante da coagulação do sangue materno e ainda longe de ter a complexidade e organização que hoje encontramos no zigoto. A descoberta, porém, que parece mais importante, é a de que, para o Aquinate, o embrião possuía apenas *potência passiva* para se tornar um homem. Longe de Santo Tomás pensar que o embrião tivesse uma tendência intrínseca (*potência ativa*) para se tornar, por si só, um organismo apto à infusão da alma racional. Convém frisar: para o Doutor Angélico, as formas transitórias *não são capazes* de preparar a matéria para a chegada da forma definitiva<sup>993</sup>. O Aquinate está consciente de que a perfeição do efeito não pode exceder a perfeição da causa. Por respeito ao princípio da causalidade, ele afirma que somente uma alma racional pode dispor a matéria para o advento de uma alma racional. Santo Tomás então postula que é a alma racional do genitor que cumpre essa função dispositiva, através da *vis formativa* contida no sêmen paterno, que se supunha acompanhar o embrião humano até pelo menos o quadragésimo dia. Santo Alberto Magno, também ele respeitador do princípio de causalidade, afirmava igualmente a ação externa da *vis formativa*, com a diferença de não admitir nenhuma alma, nem vegetativa nem sensitiva no embrião humano antes de sua animação por uma alma racional. Nenhum dos dois santos doutores julgou dispensável a *vis formativa*. Nenhum deles supôs que alguma alma inferior pudesse exercer essa função de *formar* o corpo até torná-lo apto à chegada da alma espiritual. Em resumo: a tese da animação retardada tem como preço inevitável uma causa eficiente *externa* ao embrião e *mais perfeita* que o embrião, que não pode ser senão uma alma racional *externa*. Excluída a presença e a ação do sêmen paterno ao lado do embrião por vários dias (como se supunha), cabe aos mediatistas

---

<sup>993</sup> O erro de fazer Santo Tomás dizer o que ele não disse – que a alma inferior dispõe a matéria para a chegada da alma superior – é cometido não apenas por simpatizantes da tese mediatista (como Cottier, Lizotte), mas também por imediatistas, como Marie-Joseph Nicolas. Comentando a Suma teológica, ela fala da “gênese das almas umas a partir das outras, cada uma tendo por efeito último *dispor a matéria à alma superior*”. (S. TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma teológica*. II. *Parte I: questões 44-119*, Loyola, São Paulo, 2002, nota *h* à questão 118, artigo 2, sol. 2, p. 882. O destaque é meu).



## Conclusão

responderem: como a alma racional dos pais pode exercer *a distância* uma causalidade eficiente na disposição da matéria do embrião?

Uma tentativa de solução (proposta por Bénédicte Mathonat) é pôr a *vis formativa* dentro do embrião humano<sup>994</sup>. Isso acarreta, porém, uma consequência inevitável: a presença da alma racional no embrião humano desde a concepção. Pois, como já foi dito, somente uma alma racional pode ser sujeito dessa potência formativa<sup>995</sup>. Se se admite (Antonio Lanza, Aline Lizotte, Bénédicte Mathonat, Jacques Maritain, Georges Cottier...) que o embrião tem desde a concepção uma tendência natural para chegar, sem influxo externo, ao estágio apto à recepção de uma alma racional, *deve-se admitir que desde a concepção essa alma está presente*. Estamos então diante da tese da *animação imediata*. Neste caso – note-se bem! – o papel da alma racional (já presente) não é o de preparar o corpo do embrião para a chegada dela própria, o que seria absurdo. Ela, informando desde a concepção uma matéria *apta*, desenvolve suas virtualidades, de tal modo que o embrião possa exercer um dia as operações próprias de sua espécie: a inteligência e a volição. Assim, o desenvolvimento embrionário nada tem a ver com a geração (que se conclui com a fertilização) e tudo tem a ver com o crescimento. Da fusão dos gametas em diante, todas as mudanças são acidentais, sob o comando de uma única forma substancial: a alma racional.

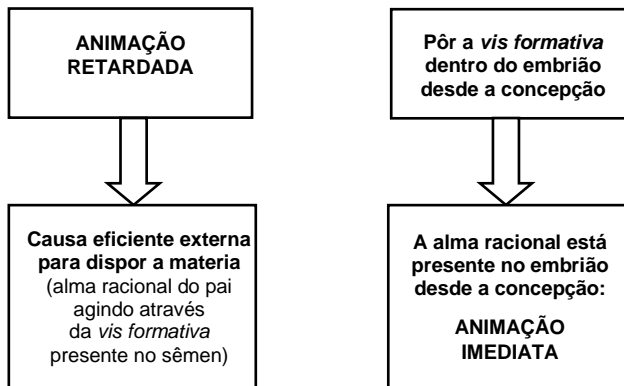


Figura 2 - Relação entre as teorias de animação e a *vis formativa*<sup>996</sup>.

<sup>994</sup> Cf. B. MATHONAT, “Le début de ...”, p. 111.

<sup>995</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, cap. 89, n. 1742.

<sup>996</sup> Este esquema, por mim preparado, pretende exprimir graficamente o dilema em que se encontram hoje os defensores da animação retardada.

Note-se pelo esquema acima que, sem a permanência do sêmen paterno depois da concepção, como supunha Santo Tomás, *a tese mediatista torna-se insustentável*. O maior erro dos mediatistas hodiernos é *não levarem a sério o princípio de causalidade*. O efeito não pode superar a causa. A alma do embrião pré-humano não pode ser causa eficiente dos órgãos usados para as operações racionais. Ao contrário, conforme a tese da animação imediata, os gametas paterno e materno, cada um proveniente de um corpo animado por uma alma racional, unem-se dispondo a matéria para receber imediatamente a alma racional.

Outra conclusão importante do terceiro capítulo é que, ao contrário do que afirmam os mediatistas (Dorlodot, Donceel, Mathonat, Lizotte, Cottier...), a infusão da alma espiritual *não tem como condição prévia* a presença dos órgãos necessários para o fornecimento dos fantasmas que servem como objeto para as operações intelectivas e volitivas. Basta uma organização suficiente para a nutrição e o crescimento, e um patrimônio genético finalizado ao desenvolvimento de um homem adulto. Tudo isso está presente no zigoto. O momento da infusão/criação da alma racional não pode ser outro senão *o instante em que os gametas perdem sua individualidade*. Tal instante coincide com o surgimento de um indivíduo humano. Se, por algum defeito genético, isso não acontece, produz-se um indivíduo não humano *que nunca chegará a tornar-se humano*. Não é possível – como pretendem Aline Lizotte, Bénédicte Mathonat e Georges Cottier – dar ao embrião não animado o “status” de pessoa dizendo que nele a alma racional está presente “como causa final”, mas não como causa formal. Se ele não é informado por uma alma racional, o respeito à sua vida (vegetativa ou sensitiva) não decorre de sua dignidade de pessoa, mas da dignidade do ato procriador. Matá-lo, então, não é pecado de homicídio; é pecado de anticoncepção. Ao contrário do que afirmou Henri de Dorlodot, a tese imediatista não enfraquece, mas reforça a proibição do aborto e o dever ético de respeito ao embrião humano, por ver nele uma *pessoa*. É a alma espiritual do embrião humano, e nada mais, que constitui o *fundamento ontológico de sua dignidade de pessoa*.

No quarto e último capítulo, vimos como o *sensus fidelium* conduziu a Igreja a adotar para o homem Jesus uma doutrina apta a todos

## Conclusão

os outros homens: a criação da alma no momento da concepção<sup>997</sup>. Santo Tomás admite-a como uma *exceção*, válida para Adão e para Cristo, o novo Adão. São Máximo Confessor admite-a com *modelo*, uma vez que o Verbo se fez em tudo semelhante a nós, menos no pecado (Hb 4,15)<sup>998</sup>. Seja como exceção, seja como modelo, há um consenso admirável, entre os Padres e os Doutores, sobre a animação imediata do corpo de Cristo. Como vimos, o argumento do Aquinate parece resumir-se a isto: uma *pessoa* só se pode dizer *verdadeiramente* concebida se sua alma racional está presente *desde o primeiro instante da concepção*. O raciocínio é usado para a *pessoa divina* de Cristo, que assumiu nossa natureza humana. Mas não se vê por que ele não possa ser usado também para *pessoas humanas*, como somos nós. Um possível motivo de hesitação para o Doutor Angélico seria considerar necessário, em tal caso, que um corpo (com o coração, o cérebro, o fígado...) fosse formado *instantaneamente* (e milagrosamente) quando a alma fosse infundida. Se a animação imediata fosse a regra – teria suposto Santo Tomás – então o milagre seria regra. Superada essa dificuldade com os dados atuais sobre a organicidade do zigoto, nada mais impede que uma alma racional seja criada e infundida no momento da concepção de cada homem, sem qualquer milagre de ordem corpórea. É impressionante como diante do embrião Jesus nem a autoridade de Aristóteles nem a deficiência da biologia impediram os cristãos de chegarem à verdade.

Em suma, os elementos de novidade deste trabalho podem resumir-se em dois, um no plano filosófico, outro no plano teológico:

1. No plano filosófico, espera-se ter lançado luz sobre um aspecto frequentemente descurado na questão da animação embrionária: o respeito ao princípio de causalidade. Os mediatistas do século XIII (Santo Tomás de Aquino, Santo Alberto Magno...) podem ter cometido erros, mas tiveram o cuidado de postular como *causa eficiente externa* do desenvolvimento embrionário a alma racional paterna agindo através da *vis formativa* do sêmen. De fato, *somente uma alma racional pode ser causa eficiente de um corpo animado – ou a ser animado*

---

<sup>997</sup> Como Santo Tomás de Aquino pensava na concepção não como um *evento* (como a fusão dos gametas), mas como um longo *processo* (desde a coagulação sanguínea até a formação dos órgãos), ele não afirma que o corpo de Cristo foi animado por uma alma racional no momento da concepção, mas “no primeiro instante da concepção” (S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 33, a. 2, corpo).

<sup>998</sup> Cf. S. MÁXIMO, *Ambigua*, 42, PG 1341 B-C.

– *por uma alma racional*. Desse modo, os santos doutores procuraram respeitar o princípio de causalidade. O mesmo não se pode dizer dos mediatistas dos séculos XX e XXI. Estes afirmam algo que Santo Tomás jamais afirmaria, isto é, que as almas transitórias (vegetativa e sensitiva) produzem um efeito que as supera: dispor a matéria embrionária para a infusão e criação da alma espiritual. Os mediatistas de nossos dias, mesmo admitindo que o embrião tem *potência ativa* para se desenvolver até tornar-se um organismo adulto (o que Santo Tomás ignorava totalmente), recusam-se a admitir nele, desde a concepção, a presença de uma alma racional como forma substancial e causa eficiente. Mesmo admitindo que o sêmen paterno não permanece junto ao embrião para formar o corpo (como pensavam os medievais), insistem na disposição progressiva da matéria *sem qualquer alma racional como causa eficiente*. Como consequência, o princípio de causalidade não é respeitado.

2. No plano teológico, espera-se ter apresentado o mistério da Encarnação como a chave de acesso à verdade sobre o homem, inclusive sobre o “homem-embrião”<sup>999</sup>. São Máximo Confessor, olhando para esse mistério, inferiu a animação imediata de todo homem. Santo Tomás de Aquino, ainda que não tenha chegado a essa conclusão, raciocinou de modo tal ao tratar da animação imediata de Cristo, que sua conclusão poderia ser aplicada a todo o gênero humano.

Nosso trabalho termina aqui. Mas seria interessante um estudo ulterior sobre a relação entre a teoria da animação mediata e a teoria da evolução das espécies. É digno de nota que o mais ferrenho dos mediatistas, Henri de Dorlodot, tenha sido um defensor extremado da teoria da evolução das espécies<sup>1000</sup>. Joseph Donceel também usou o evolucionismo para justificar a animação retardada<sup>1001</sup>. E o mesmo fez Jaques Maritain<sup>1002</sup>. No entanto, Santo Tomás não admitia a conversão de

---

<sup>999</sup> Este é o nome de um célebre livro de Angelo Serra: *L'uomo-embrione. Il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena 2003.

<sup>1000</sup> Segundo Dorlodot, o fato de a teoria da animação imediata ainda encontrar defensores é “uma das coisas mais vergonhosas da história do pensamento” (H. DORLODOT, *Darwinism and catholic thought*, Burns, Oates and Washbourne, London 1922, p. 107, cit. in E.C. MESSENGER, *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949, p. 219).

<sup>1001</sup> Cf. J.F. DONCEEL, “Immediate animation and...”, p. 100.

<sup>1002</sup> Cf. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, c. VI, “Vers une idée thomiste de l'évolution”, p. 105-162.

## Conclusão

uma espécie em outra<sup>1003</sup>. Poder-se-ia perguntar se não apenas os mediatistas de nossa época, mas também os evolucionistas erram por não levarem a sério o princípio de causalidade. Isso, porém, seria objeto de uma pesquisa posterior.

---

<sup>1003</sup> “Espécies diversas de animais não se transformam uma na outra” (S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 9, obj. 10).



## BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Os pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*, Nova Cultural, São Paulo 1999.
- AGOSTINHO, S., *Comentário ao Gênesis*, Paulus, São Paulo 2005.
- \_\_\_\_\_, *O livre arbítrio*, Faculdade de Filosofia, Braga 1990<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae)*, Vozes, Petrópolis 1997.
- \_\_\_\_\_, *Solilóquios e A vida feliz*, Paulus, São Paulo 1998.
- AGUSTÍN, S., *Obras de San Agustín. III. Obras filosóficas*, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1963.
- \_\_\_\_\_, *Obras de San Agustín. XI. Cartas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1953.
- ANTONIOTTI, L.M., “La vérité de la personne humaine. Animation différée ou animation immédiate”, *Revue Thomiste* 103 (2003), p. 547-576.
- ARESI, A., *Homem total e parapsicologia*, Loyola, São Paulo 1978<sup>14</sup>.
- ARISTOTELE, *L'anima. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2008<sup>4</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Opere. III. Fisica, Del cielo*, Laterza, Roma – Bari, 2007<sup>9</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Opere. V. Parti degli animali, Riproduzioni degli animali*, Laterza, Roma – Bari, 2001<sup>3</sup>.
- ARISTÓTELES, *História dos animais. Livros VII-X*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2008.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, II. Texto grego com tradução ao lado*, Loyola, São Paulo 2002.
- ARNOBIO DE SICCA, *Adversus nationes. En pugna con los gentiles*, BAC, Madrid 2003.
- BAINVEL, J., “Ame. Doctrines des trois premiers siècles”, in Vacant, A. – Mangenot, E. (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1909, t. I, col. 977-1001.
- BASTI, G., *Filosofia dell'uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

## A alma do embrião humano

- \_\_\_\_\_, “Mind-body relationship”, in TANZELLA-NITTI, G. – LARREY, P. – STRUMIA, A. (ed.), *INTERS. Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, in <http://www.disf.org/en/Voci/14.asp> [21-12-2011].
- BERTI, E., “La generazione dell’uomo secondo Aristotele”, *Bioetica*, (4) 1999, p. 590-595.
- \_\_\_\_\_, “Quando esiste l’uomo in potenza? (la tesi di Aristotele)”, *Per la Filosofia*, (9) 1992, p. 57-63.
- BETTENCOURT, E., “Direitos do homem e dignidade humana”, *Pergunte e responderemos* 286 (1986), p. 125-135.
- \_\_\_\_\_, “O grão de trigo”, *Pergunte e responderemos* 469 (2001), p. 262-270.
- \_\_\_\_\_, “Quando começa um ser humano?” *Pergunte e responderemos* 417 (1997), p. 83-88.
- \_\_\_\_\_, “Tempo, eternidade e evo” *Pergunte e responderemos* 275 (1984), p. 274-281.
- \_\_\_\_\_, “Transplante de cérebro: mudança de personalidade?” *Pergunte e responderemos* 416 (1997), p. 16-22.
- La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 2009, nouvelle édition revue et corrigée.
- Bíblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo 2002, nova edição revista e ampliada.
- BILLINGS, J., “When did I begin”, *Anthropotes*, 5/1 (1989), p. 119-127.
- BOEHNER, P. – GILSON, E., *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*, Vozes, Petrópolis 2003<sup>8</sup>.
- BOURGUET, V., *O ser em gestação. Reflexões bioéticas sobre o embrião humano*, Loyola, São Paulo 2002.
- BREITUNG, A., “De conceptione Christi Domini, inquisitio physiologico-theologica”, *Gregorianum* V (1924), p. 391-423; 531-568.
- BROWN, R., *O nascimento do Messias. Comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*, Paulinas, São Paulo 2005, p. 412.
- CANEVET, M., “L’humanité de l’embryon selon Grégoire de Nysse”, *Nouvelle revue théologique* 114 (1992), p. 678-695.
- CANOBBIO, G., *Il destino dell’anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009.
- CARINCI, P. (ed.), “Dall’oocita alla blastocisti: il passaggio generazionale nell’uomo”, *Bioetica* 4 (2004), p. 647-671.
- CARRASCO DE PAULA, I., “The respect due to the human embryo. A historical and doctrinal perspective”, in J.D. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (ed.), *The identity and status of the human embryo. Proceedings of the third assembly*



## Bibliografia

- of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February, 14-16, 1997)*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999<sup>2</sup>, p. 48-73.
- CASPAR, P., *La saisie du zygote humain par l'esprit*. Pierre Zech, Paris 1987.
- \_\_\_\_\_, *L'embryon au IIème siècle*, L'Harmattan, Paris 2002.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Testo latino (1997) e italiano (1999), Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999.
- Catecismo romano. Versão fiel da edição autêntica de 1566 com notícia histórica e análise crítica*, Vozes, Petrópolis 1962<sup>2</sup>.
- CENTRO DI BIOETICA DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, "Identidade e estatuto do embrião humano", *Medicina e morale* 6 (1996) supplemento, p. 65-76.
- CHOLLET, A., "Animation", in A. VACANT – E. MANGENOT (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1909, t. I, col. 1305-1320.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.
- CLOWES, B., *The facts of life. An authoritative guide to life and family issues*, Human Life International, Front Royal, Virginia 2001<sup>2</sup>.
- COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Considerazioni bioetiche in merito al c.d. "ootide"* 15 luglio 2005, in <http://www.governo.it/bioetica/testi/Ootide.pdf> [27-04-2012].
- \_\_\_\_\_, *Il neonato anencefalico e la donazione di organi*, 21 giugno 1996, in <http://www.governo.it/bioetica/pdf/24.pdf> [30-03-2012].
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, "Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia", Documento discusso nella sessione plenaria del dicembre 1990, pubblicato nel 1992, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Temi attuali di escatologia*, LEV, Roma 2000, p. 39-86.
- CONCÍLIO VATICANO II, *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*, Vozes, Petrópolis 1986<sup>18</sup>.
- CONGOURDEAU, M.H., "L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur", *Nouvelle revue théologique* 5/111 (1989), p. 693-709.
- \_\_\_\_\_, "L'embryon est-il une personne?", *Communio*, 9 (1984), p. 103-116.
- \_\_\_\_\_, "Maxime le Confesseur et l'humanité de l'embryon", in AA. VV., *La politique de la mystique*, Critérion, Paris 1984, p. 163-171.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *De sac. Antonii Rosmini scriptis*, in AAS 96 (2004), p. 667-670.
- \_\_\_\_\_, *Dignitas personae*, in AAS 100 (2008), p. 858-887.
- \_\_\_\_\_, *Donum vitae*, in AAS 80 (1988), p. 70-102.

## A alma do embrião humano

- \_\_\_\_\_, *Questio de abortu*, in AAS 66 (1974), p. 730-747.
- \_\_\_\_\_, *Recentiores episcoporum Synodi*, in AAS 71 (1979), p. 939-943.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Temi attuali di escatologia*, LEV, Roma 2000.
- CORÇÃO, G., *As discontinuidades da criação*, Permanência, Rio de Janeiro 1992.
- COTTIER, G., “L’embryon humain et l’âme spirituelle”, *Nova et vetera* 76/4 (2001), p. 35-51.
- CRISTINA MARIA, M., *Psicologia científica geral. Um estudo analítico do adulto normal*, Agir, Rio de Janeiro 1977.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), Paulinas – Loyola, São Paulo 2007.
- DESCARTES, *Discurso do método. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas*, Nova Cultural, São Paulo 1996.
- DESCARTES, R., *L’homme de René Descartes et la formation du fœtus*, Theodore Girard, Paris 1677<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*, Editora da Unicamp, Campinas 2009.
- \_\_\_\_\_, *Princípios da filosofia*, Hemus, São Paulo 1968.
- DONCEEL, J.F., “Immediate animation and delayed hominization”, *Theological Studies* 31/1 (1970), p. 76-105
- DORLODOT, H., “A formal answer to objections against the mediate animation theory”, in “MESSENGER, E.C., *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949, p. 313-326.
- \_\_\_\_\_, “A vindication of the mediate animation theory”, in “MESSENGER, E.C., *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949, p. 259-283.
- \_\_\_\_\_, “An objection from moral theology: the question of abortion and the mediate animation theory”, in “MESSENGER, E.C., *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949, p. 301-312.
- DRIESCH, H., *The science and philosophy of the organism*, I-II, Adam and Charles Black, London 1908.
- ECCLES, J., *A evolução do cérebro. A criação do eu*, Instituto Piaget, Lisboa 1995.
- ESPINOZA, B., *Pensamentos metafísicos. Tratado da correção do intelecto. Ética. Tratado político. Correspondência*, Abril Cultural, São Paulo 1979.
- FABRO, C., *L’anima. Introduzione al problema dell’uomo*, EDIVI, Segni 2005<sup>2</sup>.

## Bibliografia

- FAGGIONI, M.P., “Problemi morali nel trattamento della preeclampsia e della corioamnionite”, *Medicina e morale* 3 (2008), p. 483-526.
- FISHER, A., “Individuogenesis and a recent book by Fr. Ford”, *Anthropotes* 2 (1991), p. 199-235.
- FORD, N., *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, Baldini & Castoldi, Milano 1997; tradução italiana de *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- FRANCA, L., *Noções de história da filosofia*, Agir, Rio de Janeiro 1990<sup>24</sup>.
- FRANGIOTTI, R., (ed.), *Padres apologistas*, Paulus, São Paulo 1995<sup>2</sup>.
- GENTILI, E., “Il momento dell’animazione razionale. Studio sistematico”, *La scuola cattolica* 92 (1964), p. 221-240.
- GIULI, A., *Inizio della vita umana individuale. Basi biologiche e implicazioni bioetiche*, Aracne, Roma 2005.
- GREGÓRIO DE NAZIANZO, S., *A Cledônio presbítero contra Apolinário, Epístola 101*, PG 37, 175-194.
- GREGÓRIO DE NISSA, *A criação do homem. A alma e a ressurreição. A grande catequese*, Paulus, São Paulo 2011.
- GREGORIO DI NISSA, *L’uomo*, Città Nuova, Roma 2000<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Sull’anima e la resurrezione. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2007.
- HALDANE, J. – LEE, P., “Rational souls and the beginning of life (a reply to Robert Pasnau)”, *Philosophy* 78 (2003), p. 532-540.
- HEANEY, S.J., “Aquinas and the presence of the human rational soul in the early embryo”, *The Thomist* 56 (1)1992, p. 19-48.
- Human Fertilisation and Embryology Act 1990*, in [http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1990/37/pdfs/ukpga\\_19900037\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1990/37/pdfs/ukpga_19900037_en.pdf) [19-03-2012].
- HUME, D., *Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, UNESP, São Paulo 2009<sup>2</sup>.
- IDE, P., *Le zygote est-il une personne humaine?* Pierre Téqui, Paris 2004.
- IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose*, Paulus, São Paulo 1995<sup>2</sup>.
- IZQUIERDO LABEAGA, J.A., *L’animazione dell’embrione in Alberto Magno e Tommaso d’Aquino*, STOQ 2007 – Congresso Internazionale su Ontogenesi e Vita Umana, Roma 15-17 novembre 2007.

## A alma do embrião humano

- KACZOR, C., *The ethics of abortion. Women's rights, human life and the question of justice*, Routledge, New York – London 2011.
- KANT, I., *Crítica da razão pura*, Martin Claret, São Paulo 2009.
- KIRK, G.S. – RAVEN, J.E. – SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos. História crítica com seleção de textos*, Calouste Gulbekian, Lisboa 1994<sup>4</sup>.
- JAMES, W., “Ensaio em empirismo radical” in W. JAMES – J. DEWEY – T. VEBLEN, *Os pensadores XL*, Abril Cultural, Victor Civita 1974, p. 99-158.
- \_\_\_\_\_, “Princípios de psicologia. Capítulo IX. O fluxo do pensamento” in W. JAMES – J. DEWEY – T. VEBLEN, *Os pensadores XL*, Abril Cultural, Victor Civita 1974, p. 47-97.
- JAQUIER, M., *Anencephaly pamphlet*, in [http://www.anencephalie-info.org/pdf/anen-info\\_2006-USA.pdf](http://www.anencephalie-info.org/pdf/anen-info_2006-USA.pdf) [26-07-2012].
- JERÓNIMO, S., *Contra Rufino*, Akal, Madrid 2003.
- JOÃO PAULO II, *Evangelium vitae*, in AAS 87 (1995), p. 401-522.
- JOHN OF DAMASCUS, S., *Writings*, Fathers of the Church, New York 1958.
- JOHNSON, M., “Reflections on some recent catholic claims for delayed hominization”, *Theological Studies* 56 (1995), p. 743-763.
- JONAS, H., *O princípio vida. Fundamentos para uma biologia filosófica*, Vozes, Petrópolis 2004.
- JONES, D., *The soul of the embryo. An enquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*, Continuum, London – New York 2004.
- JUSTINO DE ROMA, *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*, Paulus, São Paulo 1995<sup>2</sup>.
- LACTANCIO, *Instituciones divinas. Libros I-III*, Gredos, Madrid 1990.
- \_\_\_\_\_, *Instituciones divinas. Libros IV-VII*, Gredos, Madrid 1990.
- LANZA, A., *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*, Pontificio Ateneo Lateranense, Roma 1934.
- LARCHET, J.C., *Saint Maxime le confesseur (580-662)*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003.
- LATTANZIO, C. F., *Il capolavoro di Dio (De opificio Dei seu de formatione hominis)*, Il leone verde, Torino 2006.
- LAURENTIN, R., *The truth of Christmas beyond the myths. The gospels of the infancy of Christ*, St. Bede, Petersham, Massachusetts 1986.
- LEIBNIZ, G.W., “Os princípios da filosofia ditos a monadologia”, in: NEWTON, I. – LEIBNIZ, G.W., *Princípios matemáticos. Óptica. O peso e o equilíbrio dos fluidos. A monadologia. Discurso de metafísica e outros textos*, Abril Cultural, São Paulo 1979, p. 103-115.

## Bibliografia

- LEJEUNE, J., *Genética humana e espírito. Conferência pronunciada no Auditório Petrônio Portela, Senado Federal, no dia 27 de agosto de 1991*, tr. Associação Pró-Vida de Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, Brasília 1992.
- \_\_\_\_\_, *Témoignage devant la commission du sénat américain sur la séparation des pouvoirs*, in <http://publications.fondationlejeune.org/article.asp?filename=fj1321.xml> [28-12-2011].
- LENARTOWICZ, P., *Are we fully shaped and determined by our genes?*, 1997, in <http://lenartowicz.jezuici.pl/wp-content/uploads/2011/09/10-Are-we-shaped-1997.pdf> [29-12-2011].
- \_\_\_\_\_, *The body–mind dichotomy. A problem or artifact?*, Forum Philosophicum, Fac. Philos. SJ, Cracovia 1996, in <http://lenartowicz.jezuici.pl/wp-content/uploads/2011/09/33-Body-mind-1996.pdf> [29-12-2011].
- LÉON-DUFOUR, X., “Alma”, in LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulário de teologia bíblica*, Vozes, Petrópolis 1984<sup>3</sup>, col. 36-39.
- LEWIN, R., “Is your brain really necessary?”, *Science* 210 (1980), p. 1232-1234.
- LIZOTTE, A., “Réflexions philosophiques sur l’âme et la personne de l’embryon” *Anthropotes* 3/2 (1987), p. 155-195.
- LUCAS LUCAS, R., *L’uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell’uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_, “The anthropological status of the human embryo”, in J.D. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (ed.), *The identity and status of the human embryo. Proceedings of the third assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February, 14-16, 1997)*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999<sup>2</sup>, p. 178-205.
- LUCRECIO CARO, T., *La naturaleza*, Akal, Madrid, 1990.
- MARITAIN, J., *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973.
- MATHONAT, B., “Le début de la vie human chez Saint Thomas”, *Cahiers de la Faculté Libre de Philosophie Comparée* 59 (2000), p. 79-113.
- \_\_\_\_\_, “Le zygote, de la puissance a l’acte”, *Cahiers de l’IPC – Faculté Libre de Philosophie* 62 (2002), p. 67-97.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano 2003.
- MAURER, A., “Descartes and Aquinas on the unity of human being: revisited”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 67/4 (1993), 497-511.
- Menina completa 6 meses. *Correio Braziliense*, Brasília, 21 maio 2007, p. 8.
- MESSENGER, E.C., *Theology and evolution*, Burns and Oats, London, 1949.

## A alma do embrião humano

- MONDIN, B., *Curso de filosofia. Os filósofos do Ocidente*, I-II-III, Paulinas, São Paulo 1981, 1981, 1983.
- MONDOLFO, R., *O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana*, I-II, Mestre Jou, São Paulo 1971<sup>3</sup>, 1973<sup>3</sup>.
- MONTFORT, L.M.G., *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*, Vozes, Petrópolis 1981<sup>11</sup>.
- NANINI, S., “Mente e corpo nel dibattito contemporaneo”, in AA. VV., *L’anima*, Mondadori, Milano 2004, p. 23-40.
- NEMESIUS, *On the nature of man*, Liverpool University Press, Liverpool 2008.
- ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1991<sup>3</sup>.
- \_\_\_\_\_, *I principi*, UTET, Torino 2010.
- PAULO VI, *Humanae vitae*, in AAS (1968), p. 481-503.
- \_\_\_\_\_, *Mysterium Dei*, in AAS 57 (1965) p. 753-774.
- PEARSON, H., “Your destiny, from day one”, *Nature* 418 (2002), p. 14-15.
- PIO XII, *Humani generis*, in AAS 42 (1950), p. 561-578.
- PLATÃO, *A República*, Martin Claret, São Paulo 2011.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos V. O Banquete, Mênon (ou da virtude), Timeu, Crítias*, EDIPRO, Bauru 2010.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos VII (suspeitos e apócrifos). Alcebiades, Clitofon, Segundo Alcebiades, Hiparco, Amantes rivais, Teages, Minos, Definições, Da justiça, Da virtude, Demódoco, Sísifo, Hálcion, Erixias, Axíoco*. EDIPRO, Bauru 2011.
- \_\_\_\_\_, *Fedro*, Martin Claret, São Paulo 2011.
- PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *L’embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, LEV, Vaticano 2006.
- POPPER, K., *Knowledge and the body-mind problem. In defense of interaction*, Routledge, London – New York 1994.
- POPPER, K. – ECCLES, J., *The self and its brain*, Springer-Verlag, Berlin – Heidelberg – New York, 1977.
- PORTER, J., “Individuality, personal identity and the moral status of the preembryo: a response to Mark Johnson”, *Theological Studies* 56 (1995), p. 763-770.
- RAHNER, K., *Il problema dell’ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969.
- RAMELLINI, P., *Il corpo vivo. La vita tra biologia e filosofia*, Cantagalli, Siena 2006.
- RAVASI, G., *Breve storia dell’anima*, Mondadori, Milano 2009.

## Bibliografia

- REALE, G. – ANTISERI, D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, I. *Antichità e Medioevo*. II. *Dall'Umanesimo a Kant*. III. *Dal Romanticismo ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia 1994<sup>17</sup>, 1994<sup>16</sup>, 1994<sup>17</sup>.
- Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, 1984, in  
[http://www.hfea.gov.uk/docs/Warnock\\_Report\\_of\\_the\\_Committee\\_of\\_Inquiry\\_into\\_Human\\_Fertilisation\\_and\\_Embryology\\_1984.pdf](http://www.hfea.gov.uk/docs/Warnock_Report_of_the_Committee_of_Inquiry_into_Human_Fertilisation_and_Embryology_1984.pdf) [14-05-2012].
- RIZZERIO, L., “Le problème des partis de l’âme et de l’animation chez Clément d’Alexandrie”, *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1992), p. 389-416.
- ROMAG, D., *Compêndio de História da Igreja*, I. *A antiguidade cristã*, Vozes, Petrópolis 1939.
- ROSTAND, J., *La formación del ser. Historia sobre las ideas de la generación*, Sud-americana, Buenos Aires 1956.
- RYLE, G., *The concept of mind*, Hutchinson, London 1949.
- SÁ EARP, N., *Os equívocos da hominização*, Conferência proferida no dia 1º de agosto de 1988, durante o 19º Colóquio Filosófico Internacional organizado pelo Conjunto de Pesquisas Filosóficas (CONPEFIL), Rio de Janeiro.
- SANTACRUZ, V.S., *Historia de la filosofía moderna*, EUNSA, Pamplona 1998<sup>2</sup>.
- SANTOS, B.S., *A imortalidade da alma no Fédon de Platão. Coerência e legitimidade do argumento final (102a – 107b)*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1999.
- SARAIVA, F., “Bebê sem cérebro morre ao se engasgar com leite com 1 ano e 8 meses”, *Diário de S. Paulo*. 3 ago. 2008, in  
<http://extra.globo.com/noticias/brasil/bebe-sem-cerebro-morre-ao-se-engasgar-com-leite-com-1-ano-8-meses-552336.html> [30-03-2012].
- SAWARD, J., *Redeemer in the womb. Jesus living in Mary*, Ignatius Press, San Francisco 1993.
- SCHÖNBORN, C., “L’homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l’homme”, *Gregorianum* 65 (1984), p. 337-363.
- SCHRÖDINGER, E., *O que é vida? O aspecto vivo da célula viva seguido de Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos*, Fundação Editora da UNESP, São Paulo 1997.
- SCHULTZ, D., *História da psicologia moderna*, Cultrix, São Paulo 1995<sup>10</sup>.
- SELVAGGI, F., *Filosofia do mundo. Cosmologia filosófica*, Loyola, São Paulo 1988.
- SERANI MERLO, A., *El viviente humano. Estudios biofilosóficos y antropológicos*, EUNSA, Pamplona 2000.
- \_\_\_\_\_, “L’embryon humain, sa vie et son âme. Une perspective biophilosophique” *Nova et Vetera* 79/1 (2004), p. 89-103.

## A alma do embrião humano

- SERRA, A., “Dal ‘pre-embrião’ al ‘prezigote’”, *Medicina e morale*, 2 (2003), p. 221-225.
- \_\_\_\_\_, *L'uomo-embrião. Il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena 2003.
- \_\_\_\_\_, “Quando è iniziata la mia vita?”, *La Civiltà Cattolica*, 4 (1989), p. 575-585.
- SERRA, A. – COLOMBO, R., “Identity and status of the human embryo: the contribution of biology”, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *The identity and status of the human embryo Proceedings of Third Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February 14-16, 1997)*, LEV, Vaticano 1999<sup>2</sup>, p. 128-177.
- SGRECCIA, E., *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica. II. Aspetti medico-sociali* Vita e Pensiero, Milano 2007<sup>4</sup>, 2002<sup>3</sup>, p. 838.
- STEIN, E., *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000.
- STEPHANOU, E., “La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète”, *Echos D'Orient* (1932), p. 304-315.
- SUAREZ, F., *Opera omnia. XIX. Comentariorum ac disputationum in tertiam partem D. Thomae, a questione XVII usque ad LIX*, Ludovicum Vivés, Parisiis 1860.
- TERTULIANO, *Acerca del alma*, Akal, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, *Apologeticum*, PL 1, 305-604
- THOMAE DE AQUINO, S., *Opera omnia*, in <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> [01-05-2012].
- TOMÁS DE AQUINO, S., *A unidade do intelecto contra os averroístas (edição bilíngue)*, Edições 70, Lisboa 1999.
- \_\_\_\_\_, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. I/1. El misterio de la Trinidad. I/2. Nombres y atributos de Dios. II/1. La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre. II/2. El libre arbitrio y el pecado*, EUNSA, Pamplona 2002, 2004, 2005, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Opúsculos y cuestiones selectas. I. Filosofía (1). Los principios de la naturaleza. El ser y la esencia. La eternidad del mundo. De la unidad del entendimiento. De la verdad. El maestro. El bien. Cuestiones disputadas sobre el alma. Las criaturas espirituales. Apéndices*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, *Suma contra os gentios. I. Livros Iº e IIº. II. Livros IIIº e IVº*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul – Sulina, Porto Alegre, 1990, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Suma teológica. I. Parte I: questões 1-43. II. Parte I: questões 44-119. III. I Seção I da II Parte: questões 1-48. IV. I Seção da II Parte: questões 49-114. V. II Seção da II Parte: questões 1-56. VI. II Seção da II Parte: ques-*



## Bibliografia

- tões 57-122. VII. *II Seção da II Parte: questões 123-189*. VIII. *Parte III: questões 1-59*. IX. *Parte III: questões 60-90*, Loyola, São Paulo 2001, 2002, 2003, 2005, 2004, 2005, 2005, 2002, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Verdade e conhecimento (Questões disputadas “Sobre a verdade” e “Sobre o verbo” e “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana)*, Martins Fontes, São Paulo 1999.
- TOMMASO D’AQUINO, *Commentario al “De anima”*, I-II, Abete, Roma 1975.
- \_\_\_\_\_, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*. V. *Libro terzo. Distinzioni 1-22*. VI. *Libro terzo. Distinzioni 23-40*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
- \_\_\_\_\_, *Le questioni disputate. Testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana*. VIII. *La potenza divina (De potentia). Questioni 1-5*. IX. *La potenza divina (De potentia). Questioni 6-10*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.
- VAN IMSCHOOT, P., “Alma”, in A. VAN DEN BORN (ed.), *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, Vozes, Petrópolis 1985<sup>3</sup>, col. 47-50.
- WILLKE, J. – WILLKE, B., *Why not love them both? Questions & answers about abortion*, Hayes, Cincinnati 1997.
- WOODWORTH, R.S. – MARQUIS, D.G., *Psicologia*, Companhia Editora Nacional, São Paulo 1964<sup>4</sup>.

**PEDIDOS DESTE LIVRO PARA:**

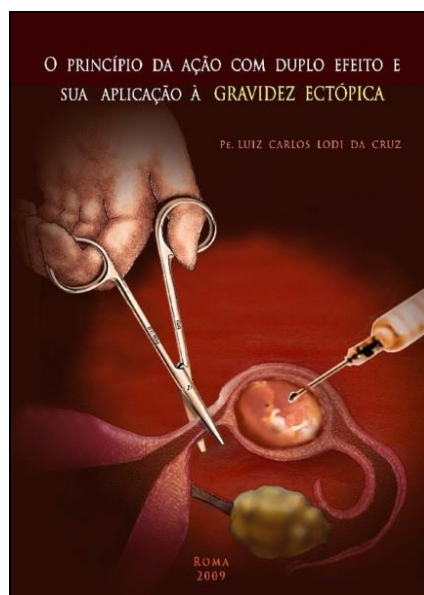
**Pro****id-A**  
**Pró-Vida de Anápolis**

CAIXA POSTAL 456  
75024-970 - ANÁPOLIS - GO  
TEL.: (62) 3321-2102 - TELEFAX: (62) 3321-0900  
[www.providaanapolis.org.br](http://www.providaanapolis.org.br)

**OUTROS LIVROS DO MESMO AUTOR**



**Aborto na rede hospitalar pública:  
o Estado financiando o crime,**  
*144 páginas (15,5 cm x 22,5 cm)*



**O princípio da ação com duplo efeito  
e sua aplicação à gravidez ectópica**  
*88 páginas (15,5 cm x 22,5 cm)*



*O momento em que a alma espiritual é criada e infundida no corpo humano (animação) é uma questão crucial para a dignidade de pessoa do embrião.*

*Escrevi esta tese com a intenção de honrar "Jesus vivendo em Maria" na forma de embrião e de defender os demais embriões humanos criados à imagem e semelhança dele.*

O autor



*“Faço votos que a iniciativa seja um instrumento valioso e pratico para a formação da consciência do clero e dos fiéis, como também dos grupos engajados na promoção e na defesa da vida, desde a sua concepção até o seu fim natural”.*

*Dom João Wilk  
Bispo Diocesano de Anápolis*