

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES  
POLÍTICAS**

**CÍCERA LEYLLYANY FERNANDES DE LIRA FREITAS MÜLLER**

**O CORPO E SEUS MEIOS DISCIPLINADORES: UMA ANÁLISE DAS  
QUESTÕES 153 E 154 NA *SUMA TEOLÓGICA*, DE TOMÁS DE  
AQUINO (SÉCULO XIII)**

**VITÓRIA  
2021**

**CÍCERA LEYLLYANY FERNANDES DE LIRA FREITAS MÜLLER**

**O CORPO E SEUS MEIOS DISCIPLINADORES: UMA ANÁLISE DAS  
QUESTÕES 153 E 154 NA *SUMA TEOLÓGICA*, DE TOMÁS DE  
AQUINO (SÉCULO XIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman.

**VITÓRIA  
2021**

## Dados de catalogação

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

M958c Müller, Cícera Leyllyany Fernandes de Lira, 1984-  
O corpo e seus meios disciplinadores : uma análise das Questões 153 e 154 na Suma Teológica, de Tomás de Aquino (século XIII) / Cícera Leyllyany Fernandes de Lira Müller. - 2021. 218 f. : il.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.  
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Corpo humano. 2. Pecado. 3. Disciplina corporal. 4. Luxúria. 5. Tomás de Aquino. 6. Suma Teológica. I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

**CÍCERA LEYLLYANY FERNANDES DE LIRA FREITAS MÜLLER**

**O CORPO E SEUS MEIOS DISCIPLINADORES: UMA ANÁLISE DAS QUESTÕES  
153 E 154 NA *SUMA TEOLÓGICA*, DE TOMÁS DE AQUINO (SÉCULO XIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração de História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 20 de setembro de 2021.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

Profa. Dra. Terezinha Oliveira  
Universidade Estadual de Maringá  
Membro Titular Externo

---

Profa. Dra. Maria Beatriz Nader  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Titular Interno

---

Profa. Dra. Caroline da Silva Soares  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Titular Interno

---

Profa. Dra. Patrícia Maria da Silva Merlo  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Suplente Interno

À minha linda e dedicada família, Pedro, Cristian, Geralda, Cícero Timóteo, Érika e John. Meu amor por vocês é maior que tudo nesse mundo.

## AGRADECIMENTOS

Não foi fácil desenvolver uma pesquisa desta envergadura. No entanto, durante todo o meu caminho, por vezes desesperador e angustiante, estiveram comigo inúmeras pessoas que me ajudaram a superar todas as dificuldades que se colocavam em minha frente.

Primeiramente gostaria de agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES), por me conceder financiamento educacional por duas vezes. A primeira, na graduação, com o programa Nossa Bolsa, por meio do qual fui contemplada com 100% (cem por cento) de financiamento no curso de História na Faculdade Saberes. A segunda, durante o mestrado, cursado desde o início com bolsa PROCAP. Sem a concessão de ambos os privilégios, minha primeira formação acadêmica, assim como a especialização científica não teriam o mesmo aprofundamento.

Agradeço em especial a meu querido orientador, prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman, que sempre acreditou no meu potencial. Obrigada por sua orientação sempre tão profissional, doce e gentil. Tenho certeza de que só consegui chegar ao término desta pesquisa graças a todo o seu apoio, dedicação e compreensão.

Agradeço ao prof. Dr. Paulo Duarte Silva, que avaliou meu projeto de pesquisa e trouxe apontamentos significativos para esta dissertação quando ela começou a caminhar. Assim como também agradeço imensamente à profa. Dra. Terezinha de Oliveira e a profa. Dra. Maria Beatriz Nader por terem, no exame de qualificação, me mostrado caminhos e possibilidades reflexivas que mudaram substancialmente o caráter da minha dissertação. Estendo a minha sincera gratidão à profa. Dra. Carolline da Silva Soares por todas as contribuições ao longo de minha vivência acadêmica e a profa. Ma. Kátia Regina Giesen por sua imensa contribuição na finalização desse trabalho.

Agradeço a Roni Tomazelli e Ingrid Alves Pereira, dois grandes amigos que fiz nessa louca jornada que foi o mestrado. Muito obrigada por todo o carinho, apoio e acolhimento que me deram. Não poderia deixar de agradecer também aos meus colegas do *Laboratório de Estudos Tardo-Antigo e Medieval Ibéricos/Sefaradis*

(LETAMIS) por toda a ajuda que sempre me foi prestada, em especial o prof. Dr. José Mário Gonçalves e a profa. Dra. Ludmila Noeme Santos Portela, que foi a responsável por despertar em mim o fascínio por essa temática do corpo no medievo.

Por fim, porém não menos importante, agradeço às minhas grandes amigas, Joelma de Jesus Lobato, Sandra Heloísa de Oliveira Bassetti e Teresa Lyrio dos Santos, que desde a graduação sempre me apoiaram, me aconselharam e me fizeram dar boas risadas, tornando tudo mais leve.

*É o corpo, o ausente de linguagem, o local do desejo e da infelicidade. Ausente também da história e, no entanto, um dos seus lugares*

Jean-Pierre Peter e Jacques Revel (1995, p. 141)

*Os prazeres corpóreos [...] impedem o uso da razão*

Tomás de Aquino (ST, *Ia-IIae*, q. 34, a. 3, sol.)



## RESUMO

O corpo sempre suscitou interesse nas mais diversas áreas do campo do saber. Há, porém, ainda muitas lacunas a serem preenchidas sobre essa temática, principalmente no tocante a fontes cristãs medievais como a *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino. Por isso, este trabalho, a partir da metodologia de Análise de Conteúdo, analisa essa obra a fim de apresentar quais eram os meios disciplinadores utilizados no discurso de Tomás de Aquino para controlar o corpo de seus fiéis, principalmente no que tange ao pecado da luxúria. Para isso, primeiramente definimos qual era a concepção de corpo para o Aquinate, assim como também estabelecemos se para ele havia alguma diferença entre o corpo masculino e o feminino. Em seguida, debatemos se as transformações que estavam em curso durante os séculos XII e XIII influenciaram de alguma forma o discurso tomasiano, pois entendemos que todas as transformações ocorridas ao longo desse recorte temporal o teriam levado a perceber que seus fiéis não aceitavam mais tão prontamente os dogmas cristãos impostos a eles, sem antes compreenderem justificativas teológicas mais elaboradas. Acreditamos, assim, que a *Suma Teológica* foi escrita com o intuito de explicar, reafirmar e adaptar aos novos tempos questões teológicas complexas.

**Palavras-chave:** Corpo; Pecado; Luxúria; Disciplina Corporal; Tomás de Aquino.

## ABSTRACT

The body has always roused interest in the most diverse areas of knowledge. However, there are many gaps to be filled on this topic, particularly regarding to medieval Christian sources like the *Summa Theologica*, by Thomas Aquinas. Therefore, we aim, based on the Content Analysis methodology, to analyze Aquinas' work in order to understand what were the disciplinary means used in his speech to control the body of the faithful, especially regarding to the sin of lust. To achieve our main objective, we first defined what was Aquinas' conception of the body, as well as we established whether there was, for him, any difference between male and female bodies. Then, we debated whether the transformations that were in progress during the 12th and 13th centuries influenced the Thomasian discourse in any way, as we understand that all the transformations that occurred throughout this time would have led him to realize that his faithful no longer accepted so readily the Christian dogmas imposed on them, without first understanding more elaborate theological justifications. We believe, therefore, that the *Summa Theologiae* was written with the aim of explaining, reaffirming, and adapting complex theological issues to new times.

Keywords: Body; Sin; Lust; Body Discipline; Thomas Aquinas.

## LISTA DE ABREVIATURAS

- a. – Artigo
- a. C. – Antes de Cristo
- AC – Análise de conteúdo
- Adj. – Adjunto (resposta a uma objeção)
- cap. – Capítulo
- d. C. – Depois de Cristo
- Ia* – *Prima pars* (primeira parte)
- Ia-IIae* – *Prima secunda* (primeira parte da segunda)
- Ila-IIae* – *Secunda secundae* (segunda parte da segunda)
- IIla* – *Tertia pars* (terceira parte)
- L. – Livro
- NHC – Nova História Cultural
- prol. – Prólogo
- q. – Questão
- sol. – Solução (resposta dada por Tomás de Aquino a indagação central)
- Supl.* – Suplemento (*Supplementum*)
- UC – Unidade de contexto
- UR – Unidade de registro

## LISTA DE ABREVIÇÕES DE OBRAS

- CH – Coleção hipocrática (*Corpus Hippocraticum*)
- Conf. – Confissões (*Confessiones*)
- De an. – Sobre a alma (*De anima*)
- De mag. – Sobre o ensino (*De magistro*)
- DEE – O ente e a essência (*De ente et essentia*)
- DM – Sobre o mal (*De Malo*)
- DR – Do governo dos príncipes ao rei de Chipre (*De regno ad regem Cyprî*)
- Eth. Nic. – Ética a Nicômaco (*Ethica Nicomachea*)
- Gen. an. – Da Geração dos Animais (*De generatione animalium*)
- NH – Da natureza do homem
- SCG – *Suma Contra os Gentios* (*Summa contra gentiles*)
- ST – *Suma Teológica* (*Summa Theologiae*)
- UICA – *A unidade do intelecto, contra os Averroístas* (*De unitate intellectus contra Averroistas*)

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Categorização dos hábitos (mecanismos de disciplinarização) de acordo com o proposto por Tomás de Aquino na <i>Suma Teológica</i> .....	139
Tabela 2 – Categorização das especificidades das virtudes contidas na <i>Suma Teológica</i> , de Tomás de Aquino.....	142
Tabela 3 – Categorização dos pecados de acordo com a <i>Suma Teológica</i> , de Tomás de Aquino. ....	161
Tabela 4 – Categorização dos pecados capitais e suas ramificações em duas obras tomasianas: <i>Suma Teológica</i> e <i>Sobre o mal (De Malo)</i> . ....	170
Tabela 5 – Categorização das especificidades da luxúria na <i>Suma Teológica</i> , de Tomás de Aquino. ....	177
Tabela 6 – Categorização das filhas da luxúria expostas por Tomás de Aquino na <i>Suma Teológica (ST)</i> e <i>Sobre o mal (DM)</i> . ....	184
Tabela 7 – Categorização das espécies de luxúria assinaladas por Gregório Magno nos <i>Decretais</i> e ratificadas na <i>Suma Teológica</i> , de Tomás de Aquino. ....	187
Tabela 8 – Categorização de outras espécies de luxúria consideradas na <i>Suma Teológica</i> , de Tomás de Aquino.....	197
Tabela 9 – Quantificação das unidades de registro nas unidades de Contexto.....	197

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1: O PANORAMA SOCIAL E INTELECTUAL DO OCIDENTE CRISTÃO MIEVEAL DO SÉCULO XIII</b> .....	<b>38</b>
1.1 AS MUDANÇAS NO CAMPO, NAS CIDADES, NOS MERCADOS E NAS FEIRAS .....	38
1.2 A ASCENSÃO DAS UNIVERSIDADES NO SÉCULO XIII E A NOVA FORMA DE PENSAR A FÉ.....	47
1.2.1 A escolástica e seus gêneros.....	49
1.2.2 As universidades e a nova forma de pensar a fé .....	58
1.2.3 Ordens Mendicantes: os dominicanos e sua pregação erudita .....	69
1.3 A QUERELA ENTRE FREDERICO II E O PAPADO SOBRE O MONOPÓLIO DO SABER .....	75
<b>CAPÍTULO 2: O CORPO NA PERSPECTIVA OCIDENTAL</b> .....	<b>83</b>
2.1 A INFLUÊNCIA DA MEDICINA E DA FILOSOFIA GRECO-ROMANA NA CONCEPÇÃO DE CORPO .....	88
2.2 CORPO, ALMA E PESSOA NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO .....	92
2.3 O CORPO MASCULINO E O CORPO FEMININO NA <i>SUMA TEOLÓGICA</i> ....	115
2.4 PRÁTICAS DISCIPLINARES CORPORAIS: DA ANTIGUIDADE ATÉ A IDADE MÉDIA .....	126
<b>CAPÍTULO 3: AS DISCIPLINAS POSSÍVEL NO CORPO</b> .....	<b>133</b>
3.1 AS LEIS.....	134
3.2 OS HÁBITOS.....	138
3.3 AS VIRTUDES.....	140
3.4 OS VÍCIOS E PECADOS .....	149
3.4.1 Os pecados capitais .....	165
3.4.2 A estruturação da luxúria.....	172

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>199</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>203</b>
DOCUMENTAÇÃO .....	203
OBRAS DE REFERÊNCIA.....	204
LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO .....	204

## INTRODUÇÃO

Nossa argumentação é pautada na História Cultural e, mais especificamente, na Nova História Cultural (NHC), que trouxe para dentro dos estudos históricos uma perspectiva mais antropológica e ressignificou os temas que já estavam em voga desde as décadas de 1970 e 1980. No entanto, foi a partir de 1989 que essa corrente se tornou mais forte no meio acadêmico, com nomes que mudaram a forma de se compreender o passado (BURKE, 2008).<sup>1</sup> Sobre esse prisma, ancoramo-nos na perspectiva da *longa Idade Média*, cunhada por Jacques Le Goff (1979), através da qual concebemos que a força dos eventos cotidianos e das estruturas alimentam as dinâmicas sociais e que estas evoluem ao longo do tempo, de modo que devemos entender os tempos históricos através de um longo período. Segundo Le Goff (1979), a Idade Média começa por volta do século III e se estende até meados do século XIX. Por isso, consideramos ser necessário, por vezes, retroceder em tempo e espaço para compreendermos melhor a força das dinâmicas sociais que vão se transformando e se adaptando de acordo com o momento.

Antes do século XX eram poucas as pesquisas que levavam o corpo em consideração, principalmente em um sentido teórico. Sua aparição ficava a cargo, na maioria das vezes, dos textos médicos e filosóficos e, mesmo assim, o centro das discussões não era o corpo em si, mas o que se considerava estar dentro dele, ou seja, a alma. De acordo com Courtine (2019), foi a partir dos trabalhos desenvolvidos por Sigmund

---

<sup>1</sup> De acordo com Burke (2008), os teóricos mais importantes deste período no âmbito culturalista, que influenciaram o cenário historiográfico, foram: Mikhail Bakhtin, Norbert Elias, Michel Foucault e Pierre Bourdieu. Apesar de Bakhtin ser um teórico da área da Linguística, os historiados passaram a utilizá-lo intensamente após a tradução do francês para o inglês do texto *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (1965). O sociólogo Norbert Elias sempre possuiu muito apreço pela História e várias de suas produções são empregadas nesse meio acadêmico, porém a que mais contribuiu para a teoria cultural foi *O processo civilizador*, lançada pela primeira vez em 1939, que norteia conceitualmente várias pesquisas. Michel Foucault, por sua vez, chama a atenção, em seus textos, para os corpos que são controlados pelo Estado. Sua obra, que possui um direcionamento filosófico, suscita muito interesse em várias áreas acadêmicas. No que tange à NHC, três de seus conceitos tiveram maior influência: genealogia, epistemes/regimes de verdades e microfísica do poder. Assim, de sua vasta produção bibliográfica, os livros que possuem maior destaque na NHC são *História da Loucura* (1961), *História da Sexualidade* (1976-2017), *Microfísica do poder* (1979) e *Vigiar e Punir* (1975). Dessas obras, somente a série *História da Sexualidade* não ficou totalmente acabada, em virtude do falecimento do autor. O quarto e derradeiro volume só foi lançado em 2017. Por último, porém não menos importante, Pierre Bourdieu também é um dos grandes nomes na perspectiva cultural. Apesar de não escrever sobre História, ele cunhou conceitos que são amplamente usados nesse meio: campo, reprodução cultural e habitus. Para além desses, criou expressões como *capital cultural* e *capital simbólico*, com base na área econômica, e *estratégia*, que foi retirada da área militar. Por meio desse novo arcabouço conceitual os historiadores passaram a dar mais ênfase em dois pontos fulcrais da NHC: as representações e práticas sociais.



Freud, dos textos filosóficos de Edmund Husserl e dos ensaios antropológicos de Marcel Mauss que a temática sobre o corpo foi sendo renovado e aprofundado. Com Freud, passamos a compreender que o inconsciente do indivíduo se manifesta através do corpo; com Husserl, apreendemos que o corpo é a origem de toda a significação do espaço em que ele está inserido; com Mauss, entendemos que o corpo reproduz as tradições locais, que são passadas de geração em geração para ele com o intuito de fazê-lo agir de acordo com o conjunto de comportamentos estipulados como corretos, chamados pelo antropólogo de “técnicas do corpo” (MAUSS, 2008; COURTINE, 2019).

Ao propormos uma análise do corpo e seus meios disciplinadores, em especial no que se refere à luxúria, devemos primeiramente, delimitar o que é o corpo em uma perspectiva social e antropológica para depois apresentá-lo dentro da realidade histórica temporal, isto é, em nossa pesquisa, o século XIII. Acreditamos, assim como Jacques Le Goff (2017), que esse período foi um divisor de águas na cultura ocidental cristã, em razão de todas as transformações sociais, culturais e intelectuais ocorridas, ao mesmo tempo em que o texto de Tomás de Aquino era escrito.

O corpo é um tabu e analisá-lo, seja em qual esfera ou temporalidade for, não é uma tarefa fácil. Apesar dos inúmeros trabalhos que se debruçam sobre o assunto, ainda existem lacunas que precisam ser preenchidas no campo historiográfico referentes à concepção de corpo na Idade Média cristã ocidental,<sup>2</sup> principalmente no que tange à percepção tomasiana.<sup>3</sup> José Carlos Rodrigues (2014a) defende que o corpo no

---

<sup>2</sup> Empregamos esse termo apesar de discordarmos de todo o pré-conceito inculcado nele. A terminologia *Idade Média* foi estabelecida para referir-se ao período que estava entre a Antiguidade clássica e o século XVI. Esta nomenclatura, quando foi criada, possuía um caráter pejorativo, pois considerava o medievalismo como um período de escuridão na história no tocante à cultura e à arte. Desde o início do século XII, a palavra *tenebrae* já era utilizada para classificar os séculos anteriores. É a partir daí que a expressão “Idade das Trevas” ganhou força. O sintagma “tempo médio” criado pelo Bispo Giovanni Andrea (1469) se consolidou, de fato, em meados do século XVI, quando Giorgio Vasari, em uma obra sobre um artista de seu tempo, lançou o vocábulo “Renascimento”. A partir de então, o termo inicialmente citado ganhou cada vez mais sinonímia com obscurantismo e estagnação. Foi somente a partir do século XX que a historiografia começou a desmistificar essa ideia através de novas perspectivas medievalísticas que se abriram com o começo dos *Annales* (FRANCO JÚNIOR, 2001). Também a palavra “cristã” funciona, aqui, como uma especificação religiosa da Europa meridional, por compreendermos que, no período, o Cristianismo não era o único sistema místico religioso existente no continente; por exemplo, os povos nórdicos possuíam uma base religiosa totalmente diferente.

<sup>3</sup> Segundo Paulo Faintanin (2011), *tomasiana(o)* é o termo correto para significar especificamente a doutrina desenvolvida pelo próprio Tomás de Aquino, diferentemente de *tomista*, que é referente àquele que comenta, divulga e pesquisa o pensamento de Tomás, assim como também quem traduz as obras do frade dominicano. Ainda de acordo com Faintanin (2011), a palavra *tomismo*, de modo geral, diz respeito à doutrina filosófica e teológica cunhada por Aquino e seus seguidores.

medieval, de modo geral, era um corpo público, festivo e de contato. Os corpos se tocavam, eram expansivos, indisciplinados, desviantes e em constante movimento, não havendo pudores em relação aos nomes das partes do corpo, nem mesmo às designações populares para as partes íntimas. No entanto, Jacques Le Goff (2014b) defende justamente o contrário. Para ele, o corpo era a todo momento resguardado, cercado de regras, pudores e envolto em uma teia de contradições. Ele, o corpo, era por excelência o palco das aflições humanas e lidar com essas dinâmicas era uma tarefa hercúlea.

Desde o início de nossas leituras acadêmicas, a História do Corpo, em especial no ocidente cristão medieval, sempre nos suscitou muito interesse. Nesse contexto, fomos tomando conhecimento da importância do pensamento filosófico e teológico de Tomás de Aquino (1224-1274), que se estende muito além da teoria das Cinco vias.<sup>4</sup> Diante de sua vasta bibliografia, escolhemos a *Suma Teológica (Summa Theologiae)*<sup>5</sup> para ser a documentação analisada neste trabalho, por acreditarmos que ela seria capaz de sanar nossos questionamentos em relação ao nosso objeto. Em relação a esse documento, questionamos: por que, no século XIII, com todo um arcabouço religioso cristão já bem estabelecido, Tomás de Aquino indicou a necessidade de reafirmar, na *Suma Teológica (ST)*, os dogmas cristãos em relação ao corpo e seus meios disciplinadores? O que estava acontecendo na sociedade para levá-lo a isso?

A partir desses questionamentos, buscamos identificar quais eram os meios disciplinadores utilizados por Aquino para formular o modelo comportamental ideal para os cristãos, principalmente no que tange ao pecado da luxúria. Para isso, percebemos que três assuntos precisariam ser trabalhados no decorrer da pesquisa. Primeiro, evidenciar se as transformações sociais, culturais e religiosas do século XIII o influenciaram a escrever um discurso de reafirmação dos dogmas cristãos adaptado

---

<sup>4</sup> De acordo com Giovanni Reale e Dario Antiseri (2005), essa teoria é referente aos cinco pontos em que Tomás de Aquino comprova, segundo a sua crença cristã, a existência de Deus. Esses são: 1) via do movimento; 2) via da causalidade eficiente; 3) via da contingência; 4) via dos graus de perfeição; e 5) via do finalismo.

<sup>5</sup> Optamos pela referência à fonte em português em vez do latim por não possuímos um conhecimento aprofundado da língua em que ela foi escrita originalmente. Para fins de esclarecimento, utilizamos, nesta pesquisa, a *Suma Teológica* traduzida por Alexandre Correia (2017).

aos novos tempos; segundo, mostrar qual a concepção de corpo para o Aquinate;<sup>6</sup> e, terceiro, identificar qual a percepção do corpo masculino e o feminino em nossa fonte.

Acreditamos na hipótese de que, em razão de todas as transformações que vinham acontecendo no decorrer do século XIII, Tomás de Aquino escreve a *Suma Teológica* com o intuito de reafirmar premissas cristãs já bem estabelecidas, assim como de lançar mão de novas interpretações bíblicas, a fim de torná-las mais claras e objetivas para um público menos conhecedor das bases teológicas e filosóficas da fé cristã. Aquino teria percebido que os fiéis de seu tempo não eram mais os mesmos, por demonstrarem comportamentos que não coadunavam com as premissas bíblicas, não mais as obedecendo. Isso justificava a importância de tornar os preceitos teológicos mais compreensíveis para esse novo pastorado. No período, havia uma atmosfera de mudanças latentes. As cidades estavam em franco desenvolvimento, os povos se misturavam por meio de intensas rotas comerciais que visavam alimentar as feiras livres, e o hibridismo cultural acontecia inevitavelmente entre eles. Para evitar que os cristãos se desviassem da fé, aderindo as correntes religiosas alternativas ao Cristianismo (heresias), Aquino teria reafirmado e adaptado os dogmas católicos, apresentando-os de maneira mais compreensível.

Em meio a todas essas mudanças, o corpo possuía um papel importante na dinâmica social. Ele era o lugar onde se refletia a qualidade da alma do indivíduo,<sup>7</sup> por isso era preciso mostrá-lo como local sagrado por excelência, o qual não poderia ser maculado, poluído ou menosprezado em demasia, pois a alma dependia dele para existir no plano material. O discurso clerical no medievo pregava que, para uma pessoa ser digna de alcançar a graça divina e ser escolhida no momento do juízo final, independentemente de ser homem ou mulher, precisava controlar seu corpo, sobretudo, no concernente à sexualidade. No entanto, devido ao forte patriarcalismo<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Aquinate é referente à Tomás de Aquino, assim como mestre dominicano, *Doctor Angelicus* (Doutor Angélico), *Doctor Humanitatis* (Doutor Humanidades). O título de *Doctor Angelicus*, foi concedido à Aquino pelo papa Pio X (1903-1914), já o último título foi concedido a ele pelo papa João Paulo II (1978-2005) (SANTOS, 2013; GATT, 2019). Em nossa pesquisa, usamos os termos Aquinate e mestre dominicano, pois pretendemos analisar a obra do pensador Tomás de Aquino, não do personagem sacral. Por isso, não nos referimos a ele como “São”, “Santo” ou “Doutor Angélico”.

<sup>7</sup> Na Idade Média, não existia o conceito de *indivíduo* conforme entendemos na atualidade, porém o empregamos aqui como sinônimo de homem.

<sup>8</sup> De acordo com Delphy (2009), a palavra *patriarcado* designa uma formação social em que os homens detêm o poder sobre todas as relações sociais. Em consonância com esse pensamento, Saffioti (2011) defende que o patriarcado, ou ordem patriarcal de gênero, perpassa todas as civilizações e permeia fortemente todas as instituições. Esse regime, em que o homem tem o protagonismo, de modo a

que permeava todas as relações sociais do período, recaía sempre mais sobre as mulheres a obrigatoriedade de conter seus impulsos (PILOSU, 1995). Nesse quesito, a luxúria tinha um papel fundamental dentro do arcabouço religioso cristão. Acreditava-se que, ao combatê-la, o fiel poderia disciplinar o corpo com atitudes que não maculassem a obra divina, dando a ele dignidade suficiente para que no momento da parusia, ele fosse eleito para a vida eterna no céu.<sup>9</sup>

Por causa disso, consideramos aqui as ideias debatidas por Marcel Mauss (2008), José Carlos Rodrigues (2014a; 2014b) e Pierre Bourdieu (2019) para compreendermos o corpo em relação ao meio social e suas técnicas de usos. Essas perspectivas sobre nosso objeto são válidas por colocá-lo como produto de uma sociedade que possui inúmeras técnicas — isto é, tradições socioculturais eficientes — que moldam o seu comportamento, pois são inculcadas nele desde o seu nascimento até a morte. Nossa base conceitual é amparada em Roger Chartier (1990), Michel Foucault (1979), Norbert Elias (2000), Mário Stoppino (1998) e Jacques Le Goff (2014b). Por meio deles, compreendemos melhor como funcionava o ocidente cristão medieval no período entre os séculos X e XIII, também conhecida como Idade Média central (LE GOFF, 2005), momento de grandes transformações sociais, culturais e religiosas. Esse recorte temporal é importante por se tratar do momento de escrita das obras tomasianas.

Um dos conceitos manejados nesta pesquisa é o de *representações*, desenvolvido por Roger Chartier na obra *A História Cultural: entre práticas e representações* (1990). Este norteia as análises empreendidas, pois, a partir de suas diretrizes, podemos identificar outros mecanismos de ação dos demais conceitos, que são utilizados para compreender melhor os dados coletados.<sup>10</sup> As representações são sistemas de

---

assegurar para si e para seus dependentes o poder sobre os meios de produção necessários à vida e à reprodução humana, é sustentado pela economia doméstica e hierarquizado segundo uma faixa etária, em que os mais velhos estão no topo da estrutura. Todos os homens dentro dessa organização cumprem com uma função social e acabam formando uma solidariedade grupal, ao mesmo tempo em que produzem significados para respaldar seu papel social. As mulheres, por sua vez, nesse regime, são subordinadas ao homem, desde a sua força de trabalho até sua capacidade reprodutiva; sendo assim, são vistas como objetos que pertencem ao patrimônio masculino.

<sup>9</sup> Em grego, “presença, vinda”. Emprega-se em sentido escatológico para expressar o retorno de Cristo no final dos tempos. No Novo Testamento se utiliza a palavra em contexto de alegria, pois anuncia a segunda vinda e a presença do Senhor consumando a história. O anseio pela parusia é um elemento importante da vida cristã.

<sup>10</sup> A escolha desse e dos demais conceitos coaduna com a nossa abordagem culturalista, mais especificamente, a NHC. Assim como Chartier, os demais autores do nosso quadro conceitual também se relacionam a essa perspectiva teórica.

classificação e de percepção do mundo que estipulam as divisões sociais. Essas divisões e classificações são importantes porque funcionam como fomentadoras de um comportamento submisso e respeitoso por parte de quem é classificado como diferente. Apesar de se colocarem como universais e racionais, elas são sempre construídas e baseadas nos interesses de quem as concebe, pois os discursos criados para embasar as percepções do social não são desprovidos de intencionalidade. Os discursos proferidos pelos que forjam essas classificações produzem estratégias e práticas que são utilizadas em diversas instituições, visando exercer um papel de autoridade sobre os classificados. Essas ações têm por objetivo justificar para as pessoas suas próprias escolhas e comportamentos como os mais corretos, no entanto, essa noção do que é certo ou não é definida pelo grupo dominante (CHARTIER, 1990; 1991). Portanto, eles criam práticas estratégicas que impõem uma autoridade sobre aqueles a quem julgam inferiores, legitimando, assim, seu projeto reformador (CHARTIER, 1990).

No século XIII, o clero era quem determinava o *modus* comportamental esperado para cada grupo social, a exemplo de camponeses, homens, mulheres, prostitutas, homossexuais, nobres e leprosos (LE GOFF.; TRUONG, 2014b, 2016; BLOCH, 2016).<sup>11</sup> O que se objetivava, por meio dos discursos clericais, era estipular um comportamento para os fiéis, de acordo, com as concepções religiosas estabelecidas mediante a leitura das *escrituras bíblicas* e das proposições teológicas. No entanto, isso não era feito de maneira despretensiosa, pois sempre há uma intencionalidade

---

<sup>11</sup> Nos referimos aqui ao Alto Clero, que detinha o poder para traçar as diretrizes da igreja cristã: papas, cardeais, bispos e abades. Segundo Jean-Claude Schmitt (2017a), a palavra *klêros* inicialmente significava todos os cristãos. Foi a partir da carta do papa Clemente (século I d.C.), que pela primeira vez a palavra foi usada para fazer a distinção entre clérigos dos leigos. A partir desse momento, o primeiro termo passou a designar os líderes da Igreja, enquanto o vocábulo laico ou *laós*, ou seja, o pequeno povo (em latim *plebs*), indicava os demais fiéis. Sendo assim, o clero representava uma instituição voltada para a gestão de assuntos religiosos e entre as suas funções estava o dever de orar por todos os seus fiéis e de evangelizá-los de uma forma direta e eficaz. Contudo, ainda de acordo com Schmitt (2017a), a relação existente entre esses dois grupos — clero e laicato — era dinâmica, dada a complexidade dos sujeitos que os compunham. Havia entre eles uma troca que fundamentava a sociedade medieval, pois, ao mesmo tempo em que os laicos precisavam dos clérigos para manter contato com o sagrado, uma vez que aqueles eram considerados os porta-vozes de Deus mediante a evangelização que faziam na comunidade, o clero precisava do laicato como provedor de sua segurança física e material. Mais tarde, entre o final do século IX e começo do século X, a sociedade medieval começaria a ser repartida em três estamentos: *oratores*, *belatores* e *laboratores*. Os primeiros eram os cleros que tinham como função principal orar/rezar por todos na sociedade. Os outros dois que faziam parte do laicato, foram divididos entre os outros dois estamentos. Os *belatores*, geralmente participantes da nobreza, eram aqueles que protegiam a integridade física e territorial da Igreja, ou seja, eram os que guerreavam, já os *laboratores*, a saber, os trabalhadores, davam suporte para os outros dois e eram a base dessa sociedade (DUBY, 1994; SCHMITT, 2017a).

em um discurso proferido a alguém ou a algum grupo (CHARTIER, 1990). Em nosso trabalho a representação observada é a do bom fiel, que é considerado como aquela pessoa que segue as diretrizes religiosas e comportamentais estipuladas pelos líderes da Igreja.

Um dos conceitos atuantes dentro do de representações é o de *poder*, que é aqui entendido com base no proposto por Norbert Elias e John L. Scotson na obra *Os estabelecidos e os Outsiders* (2000). Nesta, os autores expõem como o *poder* é adquirido e mantido por um grupo que se considera dominante em relação a outro que julga ser inferior. Desse modo, o primeiro grupo cria uma justificativa ancestral e mística para manter sua posição e não perder seus privilégios. A fonte de poder, por sua vez, provém do fato de um conjunto de sujeitos (aquele que se coloca como dominante) possuir algo que o outro não tem, mas almeja. É o desejo de obter o que não se tem que gera os vínculos de poder entre grupos e pessoas. Esse processo é, portanto, resultado dos relacionamentos interpessoais do dia a dia, sejam elas entre pais e filhos, Estado e povo, Igreja e fiéis. Sendo assim, para Elias e Scotson (2000), o poder não é palpável, não é um objeto que se pode carregar de um lado para o outro, mas algo percebido em todas as relações humanas. Ele não provém de uma única fonte, não possui somente um viés, pois é oriundo do equilíbrio das relações sociais (GEBARA; LUCENA, 2011).

Somente existe poder se coexistirem estas duas forças antagônicas, ou seja, de um lado quem manda e do outro quem obedece (STOPPINO, 1998). Para manter seu *poder*, a pessoa ou grupo que o detém pode empregar os *modos de exercícios de poder*, que podem variar da persuasão à manipulação, da ameaça de punição às promessas de recompensas, sendo a coerção um dos exercícios mais usados. A coerção consiste em causar um grande constrangimento — ou ameaça de privações — sobre quem se quer exercer o poder e a disciplina. Sendo assim, o comportamento de quem sofre essa coerção é alterado em virtude das ameaças que lhe são feitas pela figura dominante,<sup>12</sup> de modo que a pessoa coagida acredite que é melhor se comportar do modo determinado por aquele que o coage (STOPPINO, 1998).

---

<sup>12</sup> Empregamos aqui a expressão *figura dominante* com base no conceito de dominação de Pierre Bourdieu (2019).

Dentro dessa concepção, é possível identificar um modo específico de poder que importa ao contexto analisado nesta dissertação: o *poder pastoral*. Esse, segundo Foucault (2008), era representado, no medievo, por papas, bispos, arcebispos, padres e monges, porque eles acreditavam possuir um contato maior com Deus.<sup>13</sup> No Cristianismo, o poder pastoral, ou pastorado, como também é denominado, foi um meio de controle dos homens, tanto de modo coletivo como individual, pois atuava na vida do sujeito de maneira ostensiva (FOUCAULT, 2008). Essa relação era integral e paradoxalmente distributiva, pois, ao mesmo tempo em que o pastor deveria garantir a salvação de cada um de seus fiéis, também deveria zelar por seu rebanho. Nesse caso, em que um único ser pode comprometer a salvação de todos, o pastor deve expurgá-lo do meio, a fim de preservar a comunidade. Sendo assim, os fiéis que não seguiam os mandamentos da Igreja, proferidos muitas vezes através dos discursos clericais, deveriam ser punidos para que servissem de exemplo para os demais (FOUCAULT, 2008). Aqueles que não seguissem as diretrizes cristãs eram convencidos de que, ao morrerem, passariam a vida eterna no inferno. Assim, os cristãos viviam sob uma constante ameaça, por isso seguiam, na maioria das vezes, as determinações por seu pároco (DELUMEAU, 2003).

Ao longo do medievo o clero foi considerado o grupo dominante nessas relações de poder. Imbuído da crença de que possuía o conhecimento e a verdade sobre as coisas divinas, esse estrato impunha normas de conduta, principalmente sobre a sexualidade. Por meio de sua base teológica, o clero defendia que aqueles que não agissem de acordo com o supostamente esperado por Deus, não gozariam da vida eterna no paraíso.

No recorte temporal em análise, essa acreditada vontade divina era proferida pelo clero de três maneiras, simultaneamente diferentes e complementares: iconográfica, oral e escrita. Cada uma desempenhava um papel pedagógico religioso importante para a disciplinarização do corpo cristão. A primeira era, talvez, a mais popular. As

---

<sup>13</sup> De acordo com Jean-Claude Schmitt (2017c, p. 338): “[...] a palavra latina Deus [...] é senão a tradução do grego *theos*, que tem raiz indo-europeia muito antiga, *deiwos*, que quer dizer ‘o iluminado’, o ‘celestes’, em oposição a natureza ‘terrestre’ do homem [...]”. Ainda de acordo com o autor, com o passar do tempo, esse deus indo-europeu se mesclou com as passagens bíblicas do Antigo Testamento, que possuía uma forte concepção oriental. Nessa parte do livro sagrado cristão, Deus recebe várias denominações que basicamente significavam a mesma coisa, ou seja, um ser todo poderoso, que criou tudo e todos. No período medieval, o vocábulo mais usado nos textos sacros era *dominus* (senhor), que significava, ao mesmo tempo, o Deus pai, onipresente e onipotente, e sua encarnação terrena, Jesus.

imagens contidas nas capelas, igrejas e afins, na forma de mosaicos, afrescos ou vitrais, eram influentes porque, na medida em que representavam a literatura e a oralidade — religiosas, em sua ampla maioria —, também funcionavam como um demonstrativo sociocultural. Portanto, a iconografia atuava como mediadora cultural, pois atingia uma grande parte da população de iletrados, não permitindo que os dogmas religiosos se perdessem ou fossem alterados ao longo do tempo (FRANCO JÚNIOR, 1996). A transmissão oral, como segunda maneira, também era bem popular, em razão do imediatismo de sua absorção, pois os clérigos em seus sermões e pregações narravam para os fiéis as histórias bíblicas, que serviam de guia ético, moral e espiritual. Por sua vez, a terceira forma de expressão, isto é, a escrita, é exemplificada pelos textos das escrituras bíblicas, das sumas, das homilias, dos manuais, entre outros. Esse era o modo erudito de explicar as vontades divinas, porém possuía um menor alcance, tendo em vista que havia apenas uma pequena parcela de pessoas letradas no medievo. No entanto, para tentar contornar essa situação, os textos eram espalhados por todas as dioceses, arquidioceses e paróquias, a fim de que todas as igrejas seguissem as mesmas diretrizes (SILVA, 2014). Outra medida para a ampla propagação das histórias bíblicas era a alta capacitação teológica que os párocos recebiam, processo fortalecido a partir do século XIII, com o surgimento das Ordens Mendicantes, em especial a Dominicana e a Franciscana (FORTES, 2018).

Esse ponto em particular nos é muito caro, pois a *Suma Teológica* é um manual resumido que foi escrito, a princípio, para que os alunos de Aquino pudessem compreender a teologia cristã de maneira clara, didática e objetiva, porém sem perder a profundidade argumentativa (GRABMANN, 1944). Os ensinamentos apreendidos pelo alunado de Aquino seriam provavelmente repassados para as paróquias das quais eles fariam parte, onde cumpririam seu papel principal de pregadores da fé cristã capacitados para explicar teologicamente dogmas católicos que nem todo fiel conseguia entender. No prólogo<sup>14</sup> da primeira parte (*Prima pars*) da *Suma*, o Aquinate anuncia uma preocupação considerável em relação ao conteúdo e à maneira pela qual se deveria ensinar, pois, segundo ele, “O mestre da verdade católica não só deve instruir os provectoros, mas também ensinar os incipientes [...] é nossa intenção, na

---

<sup>14</sup> O prólogo é um importante elemento nas Sumas. É nele que se expõe qual é o objetivo da obra e qual metodologia será utilizada (GRABMANN, 1944).



obra presente, ensinar as verdades da religião cristã de modo conveniente a instrução dos principiantes” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, prol.).<sup>15</sup> Ainda podemos observar a preocupação do teólogo em relação à metodologia empregada, no intuito de não cometer os mesmos erros de outros colegas de docência, que também utilizavam as sumas para lecionar:

[...] convencemo-nos de que os noviços, na sobredita doutrina, encontram muitas dificuldades, nas obras de diversos autores. Quer pela multiplicação de questões, artigos e argumentos inúteis; quer, ainda, por não serem as coisas, que os principiantes necessitam saber, tratadas conforme a ordem da disciplina, mas segundo o exigia a exposição dos livros ou se apresentava a ocasião de disputar; quer, enfim, porque a repetição frequente dos assuntos gerava, nos ânimos dos ouvintes, o tédio e a confusão (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, prol.).

Esse é uma característica muito particular do método escolástico. É com base nele que toda a *Suma* foi estruturada. O caráter pedagógico de Tomás de Aquino é perceptível em todas as suas obras, mas é nesse texto em particular que podemos observar mais claramente a sua sistematização na exposição dos pensamentos.<sup>16</sup>

O conceito de *autoridade* está intimamente ligado as conceituações de representação e poder discutidas anteriormente. De modo basilar, pode-se percebê-lo como um gênero do *poder* ou como uma fonte deste. É, ainda, definido como uma espécie de poder legítimo que pressupõe um juízo de valor positivo. Esse, por sua vez, só é considerado como tal por parte dos indivíduos ou grupos que participam das mesmas relações de poder (STOPPINO, 1998). A autoridade é a aceitação do poder como legítimo e produz as atitudes de obediência incondicional às ordens ou diretrizes que provém de uma determinada fonte. Essa crença na legitimidade do poder faz com que os receptores da ação não questionem os padrões de comportamento imposto a eles.

---

<sup>15</sup> Por falta de uma forma única e padronizada de referência para as obras do Aquinate, empregamos, nesta dissertação, a seguinte forma: (AUTOR, sigla da obra, localização da citação no interior da obra), que é a mesma utilizada por outros especialistas nacionais (CAVALCANTE.; OLIVEIRA, 2009; OERTZEN, 2015).

<sup>16</sup> Tomás de Aquino é considerado um grande exemplo para a área da docência. Há uma extensa linha de pesquisa na área da Educação que o utiliza como base, como realizado por Terezinha de Oliveira (2013). Não somente a *Suma Teológica* é usada para esse fim, mas também a obra *Sobre o ensino (De magistro)*, onde são propostos, entre outras diretrizes, quatro artigos sobre o ato de ensinar: 1) Se o homem — ou somente Deus — pode ensinar e ser chamado de mestre; 2) Se se pode dizer que alguém é mestre de si mesmo; 3) Se o homem pode ser ensinado por um anjo; 4) Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa. Na primeira delas, o Aquinate afirma que “o professor deve conduzir o aluno ao conhecimento do que ele ignorava [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *DM*, a. 1, sol.). Apesar dessa obra ser mais voltada para a instrução da docência, ela coaduna com as questões sobre o intelecto, elemento importante em nossa pesquisa e que será tratado mais à frente. Aliás, o assunto é tão relevante para o próprio Aquinate que ele escreveu a obra *A unidade do intelecto, contra os Averroístas* (1268-1272), especificamente para discutir esse tema.

Ela é mantida por meio de ações milagrosas esporádicas que confirmam de tempos em tempos a autoridade de seus representantes (STOPPINO, 1998).

Baseados na concepção de Gelásio I (século V d.C.) sobre *auctoritas* e *potestas*, os clérigos no medievo se viam como representantes de Deus. A primeira vez que o conceito de *auctoritas* foi mencionado pelo papa Gelásio I, na epístola de número 8, em 496, foi para deixar claro ao imperador Anastácio que havia uma diferença entre o poder espiritual e o temporal, cujos representantes eram, respectivamente, papa e imperador (DIAS, 2010). Neste documento, Gelásio I afirmou que deveria haver harmonia entre a Igreja (*auctoritas*) e o imperador (*potestas*) em prol de um ambiente propício para o desenvolvimento da cristandade e que o imperador deveria reconhecer a superioridade do poder espiritual sobre o seu. Num processo lento e gradual, essa concepção clerical se inseriu, ainda que com muitas resistências e conflitos, na sociedade cristã (MÜLLER, 2019a).

Sendo assim, os devotos de Cristo não questionavam as ordens clericais, mas as obedeciam em maior ou menor grau. Através das hagiografias e dos relatos de milagres, a população acreditava que os clérigos eram escolhidos de fato por Deus para representarem sua vontade, e desobedecer às normas poderia significar perder a chance de ter uma vida eterna no paraíso. Para o imaginário medieval,<sup>17</sup> perder a chance de um dia estar novamente ao lado do salvador em um corpo glorioso era a pior coisa que podia acontecer.

A essa dinâmica entre *representações*, *poder* e *autoridade* pode ser associado também o conceito de *disciplina*, desenvolvido por Michel Foucault, na obra *Vigiar e punir* (2014).<sup>18</sup> Segundo o autor, a *disciplina* é o controle dos corpos de pessoas sob um determinado poder — como os alunos nas escolas ou os oblatos nos mosteiros,

---

<sup>17</sup> Nesta pesquisa, *imaginário* é compreendido como um sistema de imagens visuais e verbais vinculados a uma lógica própria de um determinado tempo e espaço (FRANCO JÚNIOR, 2008). Ele comporta alguns aspectos que comumente são interpretados como o próprio imaginário, mas que na realidade são apenas pequenas parcelas que compõem o todo do conceito, como é o caso das representações, da fantasia, do ideológico e do simbólico. Sendo assim, o imaginário é um fenômeno coletivo, social e construído historicamente (LE GOFF, 1994). Ele é um conglomerado de representações que ultrapassam os limites impostos pelas constatações das experiências e dos sequenciamentos dedutivos que as próprias representações autorizam. Cada base cultural possui seu próprio imaginário e o limite entre ele e o real é cambiável de acordo com o tempo, espaço e vivências locais (PATLAGEAN, 1993).

<sup>18</sup> Essa obra é importante para o debate proposto neste texto porque explica como o corpo é atingido por muitas expressões de disciplina nas mais diversas sociedades e que a ação disciplinar pode ser exercida por uma pessoa, por grupos ou por instituições.

entre outros —, pois todos os que estão sob a jurisdição de alguma instituição são controlados e disciplinados em seu máximo para agirem de acordo com o que se pede; o corpo desses tutelados é o objeto principal dessa ação disciplinar (FOUCAULT, 2014). A disciplina possui vários métodos que possibilitam o controle pormenorizado das ações do corpo, isto é, para torná-lo manso, dócil e frágil. Esse processo conduz o sujeito a fazer o que é pedido a ele, sob pena de aplicação de punições, caso não haja obediência (MACHADO, 1979). As técnicas disciplinares, que fazem parte desses métodos, são um conjunto de práticas que modelam os corpos de maneira eficiente, por isso é responsável por tornar o corpo moldável, por meio do controle extremo do seu tempo, espaço, atos e gestos.<sup>19</sup> Assim, o corpo é o palco de inúmeras formas de controle, que perpassam por toda a História; em cada período, há uma forma de disciplinarização mais efetiva de acordo com a sua concepção de disciplina no momento (FOUCAULT, 1979; 2014).

A disciplina é uma técnica do exercício de poder. Já explicamos anteriormente qual é a concepção de poder que norteia esta pesquisa, no entanto, vale ressaltar que ele é uma relação interpessoal, justamente por isso apresenta pontos de resistência por parte de alguns que não aceitam as regras que são impostas. Outro ponto basilar das relações de poder é que elas não são repressivas: sua atuação é pautada em uma coerção não violenta, mas constante, exaustiva e temerária (FOUCAULT, 2014).

Essas definições e concepções descritas até aqui são válidas para auxiliar-nos a entender melhor como o corpo, no medievo, se relacionava com o seu meio. Partindo do princípio de que o corpo é produto social e de que é atravessado mutuamente por técnicas de controle — sejam elas na perspectiva de Foucault ou de Mauss — e por relações de poder, podemos agora nos direcionar para uma análise mais específica da temporalidade que examinamos nesta dissertação. No ocidente medieval, uma das formas mais comuns de disciplinarização era o ascetismo monástico, que tinha como mote a renúncia dos prazeres e o autocontrole corporal. Apesar desse comportamento

---

<sup>19</sup> As técnicas disciplinares sempre existiram ao longo da história, mas somente a partir dos séculos XVII e XVIII, com o advento do sistema capitalista, elas foram aperfeiçoadas (FOUCAULT, 1979). A técnica disciplinar possui três pilares fundamentais para a submissão do corpo às diretrizes impostas por quem a detém: o primeiro, a escala, que trabalha o corpo detalhadamente sem dar-lhe brechas de descanso, controlando gestos, movimentos e atitudes; o segundo, o objeto, que fica a cargo de fiscalizar a eficácia do controle exercido sobre esse corpo; e por último, a modalidade, responsável por verificar não o resultado, mas os processos coercitivos que são impostos ao corpo para que ele, de fato, se torne obediente às imposições (FOUCAULT, 2014).

não ter sido iniciado no medievo, mas sim nos primeiros anos do Cristianismo (DIAS, 2018), no período analisado por nós são várias as normas de autocontrole corporal solicitadas pelos clérigos aos seus fiéis, a fim de moldá-los.

A partir disso, um conceito importante para nossa argumentação é o de *intelectual*, porque permite um discernimento mais aprofundado sobre o homem Tomás de Aquino e o ambiente do qual ele fazia parte: as universidades. Sobre essa concepção, dialogamos com as ideias de Maria Teresa Fumagalli Beinio Brocchieri (1989), que dá enfoque ao caráter pessoal do intelectual, e de Jacques Le Goff (2016), que, ao contrário da primeira, baliza seu ponto de vista no pertencimento institucional dessa figura, isto é, a partir de seu lugar de ofício. Essas duas visões sobre o tema são importantes para chegarmos mais próximo do que acreditamos se adequar a Tomás de Aquino.

Em concordância com Oliveira (2004), compreendemos que Tomás de Aquino era atento às mudanças ocorridas na sociedade e capaz de alinhar o discurso religioso às novas demandas da população cristã.<sup>20</sup> Por isso, é válido examiná-lo como um *intelectual*, na tentativa de evidenciar, na *Suma Teológica*, o homem do século XIII, que era produto de um meio que passava por profundas modificações sociais.

Jacques Le Goff, em *Os intelectuais na Idade Média* (2016), traça detalhadamente o perfil do intelectual no medievo. A história desses homens começou no interior das escolas monásticas do século XII, mas foi o século seguinte que ficou caracterizado como seu ponto máximo, em razão do ápice das universidades, seu *habitat* oficial. O intelectual era representado pelos mestres escolares, que possuíam locais, ferramentas e metodologia bem definidos. Os locais eram os centros universitários. suas ferramentas eram os livros e o espírito questionador que carregavam; a metodologia investigativa era a escolástica, que teve início nas escolas do

---

<sup>20</sup> Entendemos que nossa fonte possui um caráter de discurso religioso, de acordo com os apontamentos apresentados por Orlandi (2006). Essa é uma constatação útil à nossa argumentação para explicarmos o funcionamento do discurso clerical como aquele falado e escrito por pessoas que acreditam ter um contato mais íntimo com o sagrado. Isso reforça a ideia de que esses representantes elaboravam a imagem de si mesmos como porta-vozes de Deus, o que também estabelece uma relação de poder entre quem propagava o discurso e seus receptores. O ouvinte do discurso religioso, o fiel, acredita e pratica, em certa medida, as regulamentações exigidas pelo grupo religioso. Isso ocorria em função da necessidade que o homem medieval sentia de obedecer aos regramentos religiosos, pois, segundo esses, caso os fiéis não cumprissem com os dogmas cristãos, não conseguiriam a salvação eterna.

renascimento educacional dos Capetos e evoluiu até chegar no século XIII com uma estrutura dedutiva,<sup>21</sup> oral e escrita bem complexas (LE GOFF, 2016).

De acordo com Brocchieri (1989), o intelectual da Idade Média era aquele que trabalhava com a mente e as palavras, não era parte dos que eram obrigados a trabalhar em serviços braçais e não dependia de tributos das terras para viver. Ele compreendia a importância que tinha para a sociedade e se diferenciava das demais categorias sociais. Brocchieri (1989) distingue alguns termos análogos, à época, para designar o intelectual. No medievo, ser chamado de mestre (*magister*) era um elogio, pois esse era considerado um indivíduo devotado a atividades intelectuais, possuidor de uma elevação moral e uma dignidade inquestionável. No entanto, ser classificado como professor não era tão nobre, pois este era visto como alguém arrogante e presunçoso. Nesse mundo dos intelectuais, havia uma classificação entre fortes e fracos. Ambos abrangiam uma variável de indivíduos, mas, no geral, o *intelectual forte* era aquele que, para além de desempenhar suas atividades intelectuais, também transmitia sua capacidade de investigação; em contrapartida, o fraco era aquele que não estava preocupado em repassar seu conhecimento de modo sistematizado, por isso não capacitava seus alunos a pensarem de maneira investigativa (BROCCHIERI, 1989).<sup>22</sup>

Em 1252, Tomás de Aquino foi graduado bacharel na universidade de Paris e, alguns anos depois (entre 1256 e 1259), tornou-se mestre em Teologia (*Magister Theologiae*). Sempre envolvido com suas aulas e com os alunos, viveu das prebendas dadas pela Igreja (TORRELL, 2015; STREFLING, 2020), razão pela qual o consideramos diferente em relação aos demais. Na época, era comum que os intelectuais cobrassem para lecionar, isso é o que os tornava profissionais do saber, todavia, Aquino não precisou receber esse benefício direto dos alunos. Também o classificamos como um intelectual forte, aos moldes de Brocchieri (1989), por

---

<sup>21</sup> A dinastia dos Capetos começou em 987, quando Hugo Capeto, ajudado pelo bispo Adalberon de Reims, foi eleito por assembleia para assumir o trono do grande império após a morte acidental do rei Luiz V, o menino. Este, devido à pouca idade, não havia deixado herdeiros. Depois que Hugo assumiu, os capetíngios ficaram no trono até 1314 e, mesmo as dinastias que se seguiram, Valois e Bourbon, eram de braços familiares oriundos dos Capetos (LOYN, 1997d). A ascensão de Hugo ao trono dos reinos no Ocidente foi encarada como uma necessidade para mantê-los coesos. Uma das primeiras medidas do monarca foi garantir, por meio da sacralização antecipada de seu filho Roberto, a ascensão do herdeiro ao trono. Este, assim como os demais de sua linhagem, aderiu a essa prática para garantir que a família continuasse a governar o reino ocidental (ARIAS, 2016).

<sup>22</sup> Essa era uma perspectiva que havia na época, segundo Brocchieri (1989).

aprender e ensinar Teologia pautado mais exclusivamente no método escolástico. Este, por sua vez, era mais do que uma maneira de investigar e estruturar o material escrito, era também uma forma de pensar o mundo que atingia toda a sociedade, desde o homem mais rico até ao servo (OLIVEIRA, 2013).

Esses mecanismos e instrumentos de *representações, autoridade, poder, disciplina e intelectualidade*, que ajudam a demonstrar como funcionavam as dinâmicas sociais e religiosas no medievo, compreendendo suas nuances e processos, não se davam de maneira brusca e autoritária. Eles eram sutis e dependentes de uma série de procedimentos de aceitação social. Por isso, é necessário debater aqui o que é uma sociedade, pois é através dela que o corpo ganha e constrói a sua significação.

*A priori*, sociedade é um conjunto de pessoas. No entanto, esse conjunto cria, em um determinado lugar, um arcabouço de elementos significativos que, em outro lugar, tempo e espaço têm outros significados (ELIAS, 1994). O ser que compõe esse tempo e espaço partilhado é movido por uma força motriz, o espírito humano, que o torna inconscientemente um estruturador, que organiza e ordena o relacionamento entre ele e o mundo. De acordo com Rodrigues (2014a), essa ordenação é fundamentada em um conjunto de normas, crenças, valores e expectativas que convencionam e delimitam os valores e significações; desse modo, viabilizam a comunicação entre os pares, pois dão sentido para a “coisas” dentro de seus constructos mentais (RODRIGUES, 2014a).

Por isso, viver em sociedade, esteja ela onde estiver, é estar sujeito a uma cultura. Esta tem uma formulação complexa, por ser atravessada por uma gama de diretrizes e percebida como um sistema de símbolos e significados. O modo como enxergamos os elementos ao nosso redor, a nossa compreensão das ordens morais e valorativas, nosso modo de falar, andar, comer, vestir-nos, entre outros, tudo isso é proveniente do sistema simbólico no qual estamos inseridos. Tal sistema é denominado cultura (LARAIA, 2014). Assim, vivemos sobre um sistema de representação que é também um sistema de classificação, ambos introjetados em nossas vivências e fornecedores de unicidade para o sistema social. O que nomeamos como mundo real é conscientemente construído a partir dos códigos formulados pela própria sociedade. Por isso, não existe comportamento humano fora da cultura social da qual o sujeito faz parte (RODRIGUES, 2014a).

Com base no que já foi exposto, é preciso ainda responder o que é corpo. Anatomicamente, ele é um conjunto de músculos, ossos, órgãos, artérias e sangue. No entanto, para a sociologia ocidental cristã ele é bem mais que isso. Como sistema biológico modelável socialmente construído, o corpo é afetado por tudo a sua volta, inclusive pela religião. Além do mais, ele nos indica a qual posição social pertencemos e tendemos a usar essa informação a nosso favor (RODRIGUES, 2014a). No corpo, a ordem fisiológica material junta-se ao papel do intelecto humano como condição de conhecimento, condensando os códigos sociais que são produzidos. Essa codificação, que se inicia no intelecto, é mesclada por comportamentos emocionais que manifestam sentidos inconscientes. Então, o que acontece é uma retroalimentação, em que a sociedade codifica o corpo, e este codifica a sociedade (RODRIGUES, 2014a).

Em relação a um corpo religioso, o homem medieval, principalmente o que estava compreendido entre os séculos XI-XIII, era um modelo amplo e heterogêneo que abarcava homens, mulheres, mendigos e reis. Ele era definido pela religião, mais especificamente, pela teologia cristã, que acreditava na existência de Deus. O homem no medievo era considerado a máxima criatura divina, feita à sua imagem e semelhança (LE GOFF, 1989). No entanto, a dinâmica social no medievo era permeada por tensões que estavam baseadas na ordem estabelecida das coisas (BOURDIEU, 2019).<sup>23</sup> O antagonismo entre homem e mulher, rico e pobre, campo e cidade, fé e razão, guerra e paz e até mesmo a querela entre Deus e o Diabo configurava a ordem estabelecida, de modo que parecia algo imutável. Por isso, a visão que o homem medieval tinha de seu próprio corpo era a de um campo de batalha, em que uma das suas maiores tensões — a dualidade entre corpo e alma — era intrínseco a ele mesmo. Um dependia do outro para existir, mas ora o corpo era visto como algo ruim, como o sepulcro da alma, ora representava o único meio de salvação. Foi a partir do século XIII que o corpo, com as novas perspectivas teológicas, começou a ser visto de modo mais positivo (LE GOFF; TRUONG, 2014b).

---

<sup>23</sup> Segundo Pierre Bourdieu (2019), essa ordem estabelecida das coisas são as situações colocadas em esquemas práticos ou disposições antagônicas: bonito/feio, jovem/velho, homem/mulher, descer/subir, entre tantos outros exemplos. Essas oposições são normatizadas e naturalizadas ao ponto de serem consideradas inevitáveis; presentes no meio social, elas funcionam como um modo de percepção de pensamentos e ações.

Antes de Tomás de Aquino desenvolver sua concepção hilemórfica do ser, já havia, no século XII, teólogos que acreditavam em uma concepção de homem formado por três partes diferentes, que se complementavam: *corpus*, *anima* e *spiritus*. O primeiro, o corpo, era relativo à matéria; o segundo, a alma, era o que dava a vida, a pulsão vital para que o primeiro pudesse se movimentar; já o terceiro, o espírito, era o princípio racional dessa tríade *corpus/anima*. A crença religiosa do período afirmava que a única criação de Deus que possuía alma era o homem, pois ele era a imagem do Pai, porém, essa imagem era referente à parte mais nobre da alma, ou seja, a racional (SCHMITT, 2017b).

Nessa perspectiva, o corpo era ligado às partes baixas do mundo, às imundices, às tentações carnis, por isso, mais propenso às danações eternas. Os outros, alma/espírito, eram mais associados à razão, ao divino, ao intelecto e à perfeição, por isso, aspiravam mais facilmente ao reino dos céus. Por todas essas contradições, o corpo era considerado perigoso, pois por ele todo mal se manifestava, mas, ao mesmo tempo, era o único meio de correção possível. Ele também era o denunciante da alma, uma vez que por meio das doenças, da cor da pele, do cabelo e da resistência aos sofrimentos físicos se podia perceber o valor da pessoa (DUBY, 2009).

Portanto, o meio no qual o corpo está inserido é o que determina a categorização, constrói as diferenças entre os sexos e estabelece o padrão comportamental esperado para cada grupo. É essa visão socialmente construída que se estabelece como natural e a única aceitável dentro da comunidade. Por isso, o corpo é um produto social, pois é confeccionado com o arcabouço sociocultural no qual está mergulhado, mas também um esquema de percepção, porque depende de atos de avaliação para se estabelecer em alguma posição no âmbito social (BOURDIEU, 2019). Esse pensamento é importante porque esclarece que a visão de uma sociedade sobre o corpo não é despreziosa, ingênua ou neutra. Ela é intencional e exerce um poder simbólico,<sup>24</sup> por isso sua eficiência depende do lugar ocupado por aqueles que percebem e por aqueles que são percebidos, assim como obedece aos níveis de esquema de percepção e de apreciação por aqueles que sofrem a sua aplicação.

---

<sup>24</sup> Segundo Bourdieu (1989, p. 7-9), “[...] o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem [...] é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social)”.



Feitas essas ponderações mais teóricas e, em certo nível mais abstratas, acerca do corpo e das relações sociais que o atravessam, cabe indicar os parâmetros metodológicos pelos quais buscamos responder aos nossos objetivos de pesquisa. Optamos por usar a metodologia de Análise de Conteúdo (AC) proposta por Laurence Bardin (2016). Esse método de análise surgiu nos Estados Unidos a partir da década de 1940 e, por ter sido considerado um conglomerado de técnicas que visavam analisar a comunicação, inicialmente era mais usado no meio jornalístico, mas, a partir da década de 1970, ganhou mais força e passou a ser empregado por diversas áreas do saber (OLIVEIRA *et al.*, 2003). Esse método empírico não possui um molde, uma forma única, apenas algumas regras que são imprescindíveis e que devem ser seguidas para a busca do sentido do texto. A técnica que é aplicada sobre o material analisado, seja ele verbal (oral ou escrito), figurativo, gestual ou documental, deve ser reinventada sempre que necessário, por isso, se baseia em três etapas fundamentais: a primeira é a pré-análise e objetiva “[...] a escolha dos documentos, a serem submetidos à análise, a formulação das hipóteses e dos objetivos e a elaboração de indicadores que fundamentem a interpretação final” (BARDIN, 2016, p. 125); a segunda é a exploração do documento, que se desdobra em várias ações que destrincham o material analisado, normalmente organizado em forma de tabelas que categorizam as informações de maneira mais pormenorizada; a terceira e última é a síntese final, que possui duas fases, a inferência e a interpretação dos dados (BARDIN, 2016).

Uma das bases essenciais da AC é a exploração exaustiva da fonte, isso porque é dentro dela que se manifesta a categorização e agrupamento dos dados que o pesquisador julga serem próximos. Essa atividade pode ser feita a partir de categorias semânticas, sintáticas, lexicais ou expressivas. Uma vez que o pesquisador tenha elencado uma delas, as demais não podem ser usadas. Entre essas possíveis categorizações, escolhemos a lexical, pois essa faz uma “classificação das palavras segundo o seu sentido, com emparelhamento de sinônimos e dos sentidos próximos” (BARDIN, 2016, p. 147). Neste trabalho, usamos o próprio sentido que a fonte nos aponta das palavras/conceitos que escolhemos para serem nossas Unidades de Registro (UR - Tabela 1- Categorização dos hábitos (mecanismos de disciplinarização) de acordo com o proposto por Tomás de Aquino na *Suma*

*Teológica*) e elas foram selecionadas partindo das diretrizes da AC de que essas unidades devem ser as palavras que mais aparecem nas Unidades de Contexto (UC).

No interior do texto da *Suma Teológica*, selecionamos como UC as questões 153 e 154 (Tabela 5 - Categorização das especificidades da luxúria na *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino), que estão localizadas na segunda parte do tomo dois (*Secundae secundae*), no *Tratado sobre a temperança*. Essas duas questões versam especificamente sobre o que é a luxúria (Questão 153) e quais são suas partes (Questão 154). A escolha por elas se baseia no fato de acreditarmos que a negação desse pecado é um dos meios disciplinadores mais incisivos de controle da Igreja cristã sobre os corpos de seus fiéis. Segundo a metodologia empregada, também é necessário indicar a frequência com que cada UR aparece dentro das UC, pois isso manifesta a real importância de cada palavra, em uma análise quantitativa (Tabela 9 - Quantificação das unidades de registro nas unidades de Contexto) (BARDIN, 2016, p. 135). As palavras escolhidas como nossas UR fazem parte de um conjunto de meios disciplinadores que apresenta para o fiel o modo como ele deveria se portar, com menção contínua às consequências esperadas caso siga uma ou outra forma de conduta. Por meio dessas escolhas, portanto, podemos mostrar que o texto tomasiano é permeado por um discurso disciplinador que reafirma a todo momento o que era considerado certo ou errado na vivência cristã.

Para além dessas três tabelas basilares também trabalhamos com outras que nos dão suporte para alcançarmos nossos objetivos. A tabela 2 intitulada de *Categorização das especificidades das virtudes contidas na Suma Teológica, de Tomás de Aquino*, nos mostra as categorias e subcategorias das virtudes abordadas em nossa fonte. Ela determina, segundo nossa fonte, o que é certo ou errado na disciplina comportamental do cristão. A tabela 3, *Categorização dos pecados de acordo com a Suma Teológica, de Tomás de Aquino*, especifica as categorias e subcategorias dos pecados. Sua necessidade se justifica no fato de que ela esquadrinha a hierarquia dos pecados, mostrando que o indivíduo está sujeito a pecar tanto espiritual, quanto carnalmente. Nessa parte, esmiuçaremos os pecados carnis que são os relativos as Questões 153 e 154. A tabela 4 - *Categorização dos pecados capitais e suas ramificações em duas obras tomasianas: Suma Teológica e Sobre o mal (De Malo)*, por sua vez, aponta quais são os pecados capitais e suas filhas, e aponta para nós a complexidade do ato pecaminoso para a época. Essa tabela está intimamente ligada com a tabela 6 -

*Categorização das filhas da luxúria expostas por Tomás de Aquino na Suma Teológica (ST) e Sobre o mal (DM)* – que mostram quais são as filhas da luxúria e em quais obras tomasianas elas estão descritas. A tabela 7 - *Categorização das espécies de luxúria assinaladas por Gregório Magno nos Decretais e ratificadas na Suma Teológica, de Tomás de Aquino* – categoriza as partes da luxúria e as específicas, segundo Gregório Magno, mas que ao mesmo tempo, são ratificadas pelo Aquinate. A tabela 8, *Categorização de outras espécies de luxúria consideradas na Suma Teológica, de Tomás de Aquino*, no entanto, aponta que Tomás de Aquino considerava certas ações, também como partes da luxúria, mas que não foram consideradas por Gregório Magno.

Explicado nossa base teórica e metodológica, é preciso salientar que a *Suma Teológica* é, quanto à sua extensão, uma obra monumental. Assim, apesar de termos elencado para nossa análise das formas de controle do corpo as Questões que discutem especificamente a luxúria, recorreremos também a outras partes do texto, pois é comum, na escrita do Aquinate, que um mesmo assunto seja complementado ou ratificado em outras Questões transversais. Essas cujo cerne não é a luxúria, mas possuem elementos argumentativos que interessam à nossa temática, as utilizamos com o intuito de corroborar o pensamento principal desenvolvido das questões 153 e 154, assim como também para mostrar ao leitor quais os meios disciplinadores definidos por Aquino para que o cristão agisse corretamente. Empregamos esse recurso também para discutir a concepção de corpo de acordo com o intelectual dominicano e para mostrar a importância atribuída por ele ao controle dos prazeres sexuais que atuam diretamente sobre a carnalidade humana.

Estabelecidos esses parâmetros, dividimos o texto desta dissertação em três capítulos principais, aos quais se somam esta introdução e as considerações finais. Em nosso primeiro capítulo, apresentamos o contexto social no qual se insere a produção e publicação da *Suma Teológica*, com ênfase para as mudanças sociais, culturais e intelectuais mais importantes, segundo nós, no século XIII. Nesse mesmo espaço, lançamos luz sobre o nascimento das Ordens Mendicantes, mais especificamente a Dominicana e a Franciscana, que estiveram no centro das querelas entre o papado e o imperador do Sacro Império Romano sobre a detenção de poder nas universidades europeias.

No segundo capítulo, discutimos a importância dos textos clássicos gregos e os tratados medicinais orientais para a concepção de corpo fomentada pelo Cristianismo ocidental. Entendidas tais influências, buscamos descrever qual era a definição de corpo para Tomás de Aquino e qual a constituição corpórea de homens e mulheres. Ainda, procuramos elucidar quais eram as práticas de controle do corpo nos primeiros séculos cristãos, a fim de mostrarmos a origem do controle corporal, sobretudo, no que tange a sexualidade.

Por fim, no último capítulo, examinamos quais eram os meios disciplinadores mais fortemente usados no discurso tomasiano, principalmente nas questões da *Suma Teológica* concernentes à luxúria. Partindo de uma Questão sobre as leis, mostramos a importância dada por Aquino à manutenção da disciplina; em seguida, indicamos o que é hábito e quais são suas especificidades; a partir daí, demonstramos quais eram as formas mais usadas no discurso do teólogo para controlar os corpos de seus fiéis.

Feitas essas explicações, torna-se necessária uma breve explanação sobre o escritor da *Suma*, ainda que outras informações sobre ele estejam difundidas ao longo de todo este texto e sejam retomadas sempre que necessárias, a fim de construir junto ao leitor o perfil do Aquinate. O italiano Tomás de Aquino, ou Tommaso d'Aquino, como conhecido no dialeto da região da Itália, nasceu provavelmente entre os anos de 1224 e 1225,<sup>25</sup> no castelo de Roccasecca, no condado de Aquino, situado na região entre as cidades de Roma e Nápoles. No período em que estava para participar do II Concílio de Lion, convocado pelo então papa Gregório X, ficou muito doente, falecendo no mosteiro cisterciano de Fossanova (Roma), próximo de sua terra natal, em aproximadamente março de 1274, com 49 anos (TEIXEIRA, 2011).

A região em que Aquino nasceu e começou seus primeiros estudos era alvo de intensas disputas políticas entre os Estados papais e o território regido por Frederico II (1194 – 1250),<sup>26</sup> imperador do Sacro Império Romano-Germânico (KERR, 2009). Acreditamos que a tensão política da região influenciou a personalidade de Aquino, tendo em vista que ele escreveu a obra *De regno ad regem Cypri* em que debate as

---

<sup>25</sup> Tanto a data de nascimento como de morte de Tomás de Aquino é palco de discordâncias. Nesta pesquisa, decidimos nos balizar pelas datas defendidas por Jean-Pierre Torrell (2015), frade dominicano que estuda vida e obra de Tomás de Aquino há mais de cinquenta anos e é referência nos assuntos relacionados ao Aquinate.

<sup>26</sup> Mais à frente falamos de modo mais aprofundado sobre essas disputas entre o papado e Frederico II.

duas formas de se governar e sobre a tirania do rei (CAVALHEIRI, 2006).<sup>27</sup> Essa obra, aliás, é considerada um dos primeiros tratados do pensamento político medieval sobre o regime dos príncipes, com grande número de alusões ao corpo para explicar a dinâmica entre povo e rei (MORIN, 2005).

A família paterna de Aquino era de origem lombarda e estava na região desde o século IX. Ela era dividida em duas ramificações e Tomás era pertencente ao ramo menos abastado. Seu pai, Landolfo, possuía inicialmente apenas o título militar (*miles*). Em 1220, devido ao partidarismo em relação ao imperador Frederico II, recebeu o título de “justiceiro” da “Terra de Trabalho”, ficando subjugado ao condado vizinho de Acerra (TORRELL, 2015, p. 2-3). Sobre sua mãe, Teodora, pouco se sabe. O que se admite, no entanto, pelos biógrafos de Aquino, é que ela era do ramo Rossi, da família dos Caracciolo, da cidade de Nápoles. Ela teria sido a segunda esposa de Landolfo, com quem teve nove filhos, quatro meninos e cinco meninas. Também se sabe pouco sobre eles, a não ser que o mais velho, Aimom, participou de uma expedição à Jerusalém, organizada por Frederico II em 1228-1229, mas foi preso pelos aliados de Hugo I, rei de Chipre. Seu resgate ocorreu em 1233, graças ao papa Gregório IX. Isso fez com que ele se aliasse ao papado até o fim de sua vida. Outro irmão de Aquino que mudou de posicionamento político foi Renaud, o segundo mais velho, quando, em 1245, o então papa Inocêncio IV depôs o imperador. Um ano depois, este mandou assassinar Renaud, que se tornou o mártir da família do Aquinate. Quanto às meninas, todas se casaram com homens de famílias nobres (KERR, 2009; TORRELL, 2015).

Diferentemente de seus irmãos mais velhos, Tomás de Aquino não seguiu a carreira militar. Era costume da época que o filho mais novo abraçasse a vida religiosa. Por isso, em 1231, com apenas cinco anos, Aquino foi enviado como oblato para o mosteiro de Monte Cassino.<sup>28</sup> Ao que tudo indica, a família pretendia que o jovem se tornasse abade do mosteiro da região, palco de inúmeras rivalidades entre papas e

---

<sup>27</sup> No capítulo I, falamos um pouco mais sobre essa obra. A partir daqui, nos referimos a ela pela redução comumente usada por seus comentadores: *De regno*. Dessa obra, consultamos a versão em português *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*, traduzida por Francisco Benjamin de Souza Neto (1995).

<sup>28</sup> Segundo Torrell (2015, p. 6), oblato era um voto religioso. Um indivíduo poderia entrar para um mosteiro ainda criança, desde que mais tarde o voto fosse renovado por livre e espontânea vontade. Isso era necessário porque geralmente os oblatos eram levados por sua família ainda muito pequenos. Esses meninos costumavam ser de família bem abastada e o mosteiro recebia, juntamente com a criança, uma quantia de dinheiro.

imperadores. Embora disputas violentas tenham ocorrido no local, enquanto Tomás de Aquino lá esteve o mosteiro gozou de um período de paz. Apesar da escassa documentação sobre esse momento de tranquilidade em Monte Cassino, parece que Aquino, assim como os demais oblatos, foi considerado monge, mesmo sem a oficialização do hábito, concedido a eles apenas após a renovação dos votos. Estes eram inicialmente realizados pela família da criança, assim que ela entrava no monastério, porém os oblatos só se tornavam de fato monges depois de renovarem tais votos, na fase adulta (TORRELL, 2015).

Em 1239, Tomás de Aquino ingressou no *studium generale* napolitano, fundado por Frederico II em 1224. Lá, teve seu primeiro contato com as obras de Aristóteles. Foi nessa cidade que ele conheceu a Ordem Dominicana, criada por Domingos Gusmão em 1216. Quando estava próximo de atingir seus vinte anos, entrou para essa ordem, fato que desagradou sua família, a ponto de eles o manterem preso por cerca de um ano, na tentativa de que ele abdicasse. No entanto, a estratégia foi frustrada, e, em 1244, ele se ordenou frade da Ordem Dominicana. No ano seguinte, Aquino foi para Paris; e, em Colônia, onde começou seus estudos com Alberto Magno, seu grande mentor, ampliou seu contato e interesse pela filosofia aristotélica (GATT, 2019).

Entre os anos de 1252 e 1256, Tomás deu início à escrita do *Comentário às Sentenças*, de Pedro Lombardo, que se tornou uma de suas obras mais importantes.<sup>29</sup> Em meio às fortes controvérsias entre as universidades parisienses e os mendicantes, Aquino foi nomeado *magister* e professor da universidade em dois momentos diferentes, além de participar da comissão que objetivava redigir o “estatuto dos estudantes” das Ordens Mendicantes (TEIXEIRA, 2007).

Tomás de Aquino possui uma vasta produção literária. Suas obras não se restringem ao campo teológico e são utilizadas nas mais diversas áreas do saber. Entre elas, no entanto, escolhemos a *Suma Teológica*. As informações sobre a vida e a obra do Aquinate são palco de divergências entre os que o estudam, mas é consenso que a *Suma* começou a ser escrita por volta do ano de 1265, quando o autor estava em Roma. Nesse mesmo período, o teólogo fundou seu *studium personale*, no qual possuía autonomia para ensinar o seu próprio programa de estudos, com os textos

---

<sup>29</sup> Segundo Torrell (2015), essa obra, introduzida na universidade por Alexandre de Hales, logo se tornou estudo obrigatório na faculdade de Teologia.

que mais lhe agradassem, o que não acontecia nos demais *studia*, que seguiam o conteúdo programático específico a partir das orientações do clero (TORRELL, 2015, VERGER, 1990).

A *Suma Teológica*, nossa fonte, é dividida em três partes, com subdivisões na segunda e na terceira. O primeiro tomo (*Prima pars, Ia*), teria começado a ser escrito em 1265 e terminado três anos depois. Seu tema central é Deus, a criação e o homem, com uma espécie de capítulo que aborda a Doutrina Sagrada e oito tratados, totalizando 119 questões. Apesar dessa parte ter por objetivo discutir sobre Deus, ela comporta o *Tratado da criação corpórea*<sup>30</sup> e o *Tratado sobre o homem*<sup>31</sup>, que nos ajudaram a compreender o que é nosso objeto e a sua complexidade.

O segundo tomo (*Secunda pars, IIa*) é a parte que mais causa conflitos de datação. O que se sabe sobre seu momento de escrita é baseado em outros dados da vida do autor, por isso se estabeleceu que ela teria sido iniciada em Paris, por volta do ano 1268, e encerrada em torno do ano de 1272 (GRAMANN, 1944; TORRELL, 2015). De modo geral, esse texto versa sobre os atos humanos, a fé, a justiça, os vícios e os pecados. Por ser um tomo muito extenso, é dividido em duas partes. Na primeira delas (*Prima secunda, Ia-IIae*), encontram-se nove tratados, com 114 Questões; a segunda (*Secunda secundae, IIa-IIae*) comporta oito tratados e 189 Questões, totalizando 303 pontos discutidos.

Quanto ao terceiro tomo (*Tertia pars, IIIa*), ele teria sido começado no período em que Aquino estava em Nápoles, entre os anos de 1272 e 1273, mas, em função de sua

<sup>30</sup> Esse tratado é composto pelas seguintes Questões: 65) Da obra da criação da criatura corpórea; 66) Da ordem da criação quanto à distinção; 67) Da obra da distinção em si mesma; 68) Da obra do segundo dia; 69) Da obra do terceiro dia; 70) Da obra do ornato, quanto ao quarto dia; 71) Da obra do quinto dia; 72) Da obra do sexto dia; 73) Das coisas pertencentes ao sétimo dia; 74) De todos os seis dias em comum.

<sup>31</sup> Esse tratado é formado pelas Questões: 75) Da alma em si mesma; 76) Da união da alma e do corpo; 77) Do que se refere às potências da alma em geral; 78) Das potências da alma em especial; 79) Das potências intelectivas; 80) Das potências apetitivas em comum; 81) Da sensualidade; 82) Da vontade; 83) Do livre-arbítrio; 84) Por meio do que a alma, unida ao corpo, entende as coisas corpóreas; 85) Do modo e da ordem de entender; 86) Do que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais; 87) Como a alma intelectual se conhece a si mesma e àquilo que nela existe; 88) Como a alma humana conhece as coisas que lhe são superiores; 89) Do conhecimento da alma separada; 90) Da produção primeira do homem quanto à alma; 91) Da produção do corpo do primeiro homem; 92) Da produção da mulher; 93) Do fim ou termo da produção do homem; 94) Do estado e da condição do primeiro homem, quanto ao intelecto; 95) Do que se refere à vontade do primeiro homem a saber da graça e da justiça; 96) Do domínio que tocava ao homem no estado de inocência; 97) Do que diz respeito ao estado do primeiro homem quanto à conservação do indivíduo; 98) Do que diz respeito à conservação da espécie; 99) Da condição da prole a gerar quanto ao corpo; 100) Da condição da prole a gerar quanto à justiça; 101) Da condição da prole a gerar quanto à ciência; 102) Do paraíso morada do homem.

saúde debilitada, o autor teria escrito apenas até a Questão 90. Quando Tomás faleceu, em 1274, havia ainda alguns assuntos que precisavam ser discutidos para completar a obra no todo. Essa finalização ficou a cargo de um grupo de secretários, liderados por Reginaldo de Piperno, que conhecia bem qual era o plano sequencial estipulado pelo Aquinate e os assuntos a serem abordados para o término dela. Essa parte ficou conhecida como *Suplemento*. Portanto, há historiadores medievalistas que são críticos a essa parte por ela não ter sido escrita pelo próprio Aquinate e chegam a afirmar que “[...] mesmo se foi redigido por seus discípulos conscienciosos, respeitosos e desejosos de utilizar apenas textos do próprio Tomás, a montagem dos trechos deforma o pensamento de Tomás de Aquino e o trai duplamente. Tornando-o mais rígido e empobrecendo-o” (LE GOFF, 2017a, p. 405).

A *Suma Teológica* apesar de ser considerada como a maior obra do Aquinate, desde o início esteve envolvida em conflitos e polêmicas teológicas. Após a morte do mestre dominicano, as discussões envolvendo o uso da razão filosófica grega, em particular a aristotélica, para dar suporte às interpretações teológicas cristãs se intensificaram. O ápice desse debate foi em 1277, quando o bispo Estevão de Tempier estabeleceu 219 condenações às ideias teológicas que usavam a razão aristotélica para explicar dogmas cristãos. Apesar de essas não citarem diretamente Tomás de Aquino, elas acabaram resvalando em alguns pontos defendidos por ele (LE GOFF, 2016; VERGER, 2001; TORRELL, 2015). Por causa disso, a *Suma* só ganhou reconhecimento institucional após 1323, momento no qual Aquino foi canonizado e as condenações do bispo Tempier foram revogadas (TEIXEIRA, 2007; TORRELL, 2015).



## CAPÍTULO 1

### O PANORAMA SOCIAL E INTELECTUAL DO OCIDENTE CRISTÃO MEDIEVAL DO SÉCULO XIII

Ao analisarmos uma figura histórica, temos que levar em consideração as transformações sociais ocorridas em seu tempo. Por isso acreditamos que, para compreender os posicionamentos tomados por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* sobre a reafirmação e reformulação de alguns dogmas cristão, em especial os relacionados à disciplina do corpo, precisamos primeiro contextualizar o que ocorria no período.

#### 1.1 AS MUDANÇAS NO CAMPO, NAS CIDADES, NOS MERCADOS E NAS FEIRAS

O século XIII foi um período significativo para a sociedade cristã medieval. As cidades e o comércio se desenvolveram consideravelmente, trazendo novas formas de pensar que colocaram em dúvida questões que a Igreja já tinha fixado para seus fiéis, seja na forma de controlar o corpo ou na maneira como se relacionavam com o dinheiro.<sup>32</sup> Todas as mudanças no nível urbano e conseqüentemente no comércio alteraram as dinâmicas sociais e a percepção que o sujeito tinha de si e dos outros.

De acordo com Gimpel (1977), uma das primeiras alterações foram as inovações técnicas na agricultura, que, desde o século XI, vinham sendo desenvolvidas e aumentaram a produção de alimentos na Europa. Isso gerou impactos não somente no campo, mas também nas cidades, demonstrando que, diversamente do que durante tanto tempo se tentou afirmar, o medievo não foi um período de atraso para o ocidente. Muito pelo contrário, foi graças a essas inovações criadas desde o início do milênio que a evolução social e econômica da modernidade se efetuou. Baschet (2009), em consonância com o pensamento anterior, aponta que o crescimento

---

<sup>32</sup> Segundo Jacques Le Goff (2014a), o que compreendemos hoje por dinheiro não era exatamente o mesmo para a sociedade medieval, por isso é difícil defini-lo no período. As palavras no francês medieval usadas para referenciar os valores monetários eram: moeda, denário e pecúria. A relação estabelecida com o dinheiro pode ser dividida, naquela sociedade, em dois momentos, um de retrocesso — entre os séculos IV e XII — colocando em oposição dois grupos sociais, os *potentes* (poderosos) e os *humiles* (fracos). O outro foi o período de renovação, de impulso — século XIII à XV — quando se pode ver o antagonismo entre *dives* e *pauperes*, respectivamente ricos e pobres.

populacional ocorrido dentro dos novos centros urbanos se deu, em parte, por causa da melhora de vida no campo.

As inovações criadas entre os séculos XI e XIII foram responsáveis por aumentar a produção de alimentos na Europa. Entre elas estavam as melhorias na charrua, o afolhamento trienal, a dendroclimatologia, os moinhos e o arreo correto em cavalos.<sup>33</sup> Para além disso, o homem do medievo também contou com uma parcela de sorte. O clima entre os anos de 750 e 1215 ficou mais quente e seco, favorecendo o plantio e colheita de cereais, legumes, verduras e frutas. Todos esses fatores foram peças-chave para sanar o problema da falta de alimentos tanto no campo quanto nas cidades, pelo menos até o início do século XIV (GIMPEL, 1977).

Le Goff (1992) aponta que o clima mais ameno, os poucos episódios de guerras longas e violentas, a produção mais eficiente de alimentos e uma vida relativamente menos cansativa devido ao uso de instrumentos que facilitaram o trabalho causaram um aumento populacional considerável. Esse maior contingente acabou migrando do campo para pequenos vilarejos. Gradativamente, esses espaços fora da zona rural cresceram e ganharam importância, com inúmeras oportunidades de melhoria de vida para moradores. Esses locais, que denominamos de cidades, atingiram seu ápice no século XIII. No entanto, definir o que poderia ser classificado como cidade no medievo não é uma tarefa fácil.

Para alguns historiadores, como Henry Loyn (1997a), as cidades poderiam ser caracterizadas pela densidade populacional, pelo padrão de ocupação e pelas trocas de bens e serviços, assim como por um status civil bem definido. Já para outros, como Jacques Le Goff (1992), essa tarefa é bem mais complexa, tendo em vista que há uma série de fatores que levam um pequeno povoamento a ser alçado ao título de cidade, a depender, por exemplo, da posição geográfica, de questões políticas e da origem de sua fundação.

---

<sup>33</sup> Gimpel (1997) explica que a charrua já era conhecida na Europa desde o Império Romano, mas foi no século XI que esse instrumento foi aperfeiçoado. Ela ficou mais pesada e ganhou aivecas, uma espécie de cravos de metal que eram colocados na vertical, como um garfo, para rasgar a terra de modo mais profundo. O afolhamento trienal ou sistema trienal, como também era conhecido, era usado desde o século VIII; diferentemente do sistema bienal romano, no trienal o homem do campo conseguia fazer duas colheitas no ano. A dendroclimatologia, por sua vez, era o estudo dos anéis dos troncos das árvores, que indicavam as variações meteorológicas, já os moinhos formaram verdadeiras usinas de força, tornando o trabalho mais mecanizado, devido ao uso mais ostensivo da força dos rios, represas ou ventos.

Todavia, é consenso que as muralhas eram o elemento identitário das cidades medievais e que desenvolviam várias funções (LE GOFF, 1992; BASCHET, 2009; BARROS, 2013). Elas eram a base material e simbólica da comunidade, estabeleciam a comunicação para além de seus limites e definiam um espaço de exclusão e de acolhimento em eventuais situações de conflitos. Nos períodos conturbados, os portões, que eram o elo entre a realidade local e o exterior eram abertos, para que os camponeses, se protegessem em seu interior.<sup>34</sup> De acordo com Barros (2013), as muralhas representavam um modelo de urbanismo fechado, adotado por quase todas as cidades medievais, com exceção de algumas cidades inglesas, para responder as necessidades políticas e militares mais urgentes.

Rossiaud (1989) afirma que as muralhas eram altamente dispendiosas para a população, que, de um jeito ou de outro, arcava com os custos e com a proteção delas. Esta geralmente ficava a cargo dos camponeses em períodos de conflitos com reinos vizinhos. Segundo Amboni (2008), o crescimento das muralhas era feito por etapas. Quando seu interior já não conseguia mais comportar a população e as atividades sociais e econômicas, outro anel de pedra era construído em seu entorno, abarcando o espaço que já tinha ultrapassado a primeira. Essas áreas ficaram conhecidas pela historiografia como *foris-burgus* e foram muito proveitosas para os mercadores, que tiveram mais espaços para suas atividades, além de ficarem mais seguros contra saqueadores.

É importante salientar que as muralhas também possuíam um papel de fiscalização e tributação nos locais em que estavam instaladas. Por meio de suas portas e portões eram reguladas a entrada e a saída dos transeuntes, facilitando a cobrança de impostos. Dentro delas, em sua maioria, existiam espaços verdes e não construídos, como pomares, hortas, prados, jardins e, no caso de cidades maiores, campos, que ficavam fora dos muros, mas que eram pertencentes às cidades. Isso ameniza a imagem ultrapassada de que as cidades medievais eram espaços pequenos, superpopulosos, com casas amontoadas e população faminta (LE GOFF, 1992; LOYN, 1997a).

---

<sup>34</sup> Dentro das muralhas moravam os clérigos, as famílias mais abastadas, os artesões e os comerciantes locais. No entanto, devemos considerar que de modo geral a população que habitava as cidades fortificadas da Europa cristã ocidental era composta por camponeses recém-urbanizados (LE GOFF, 1992).

Podemos afirmar, segundo Le Goff (1992), que os fundadores das cidades preferiam assentá-las em terrenos mais elevados, para garantir a segurança, prevenindo-as de possíveis alagamentos e invasões. No caso das cidades francesas, havia três modelos básicos que compreendiam a maioria das cidades: o de *citè*, o de adesão e as novas e/ou *bastides*. Independentemente dos modelos que as cidades seguissem, dois elementos eram unânimes entre elas. Primeiro, todas possuíam uma praça, uma igreja e muralhas. Segundo, eram regidas por três poderes: o religioso, regulado pela igreja, que exercia também uma função ideológica e era mais visível na sociedade, tendo como monumento mais representativo os templos; o econômico, que tinha como espaços de atuação os mercados e ruas; e o político, exercido pelos senhores feudais e cujos monumentos eram os castelos.

Em complemento a esses argumentos, Rossiaud (1989) expõe que as cidades eram centros de desenvolvimentos complexos que se adaptavam às políticas locais e ideológicas, regidas pelos sistemas senhoriais, mas que ao mesmo tempo formavam suas próprias hierarquias. Não existia um sistema urbano, mas uma comunidade urbana em que quase todos eram, em maior ou menor grau, parentes ou conhecidos. Independentemente dos grupos sociais, esses indivíduos possuíam algum tipo de interação no espaço citadino. Os camponeses migravam para os centros urbanos e geralmente se alojavam próximos aos seus vizinhos de campos, formando bairros que carregavam a identidade cultural de sua terra natal (ROSSIAUD, 1989).

O processo de crescimento dos núcleos urbanos que ocorreu lentamente desde o século X se deve a um conjunto de fatores. Aqui, como já mencionado, levamos em conta a perspectiva cultural, mas temos consciência de que os fatores econômicos também foram importantes para as mudanças ocorridas nas cidades medievais. Entre elas podemos apontar o aumento das atividades mercantis que englobavam mercados, feiras, alargamento das cidades, surgimento de um novo grupo social — a burguesia —, e a cobiça dos senhores feudais.

A formação da burguesia se deve, em parte, ao fato de as cidades medievais inicialmente terem ficado conhecidas como burgos. A variação dessa palavra daria origem mais tarde a um novo grupo social que alteraria a sociedade medieval do século XIII. Os burgos eram as pequenas cidades fortificadas, ou seja, muradas. Em inglês arcaico, o termo usado para significar a palavra forte (fortificação) era *burh*,

mas, com o passar do tempo, passou para *borough* (LOYN, 1997a). Daí, portanto, o aglomerado citadino ser denominado *bourg*. Os burgos não eram submetidos a um controle único, isso porque se desenvolveu nesses núcleos urbanos um grupo de homens que adquiriram fortuna e poder com o comércio, e que ficaram conhecidos como burgueses (SENNETT, 2016). Já de acordo com Gurevic (1989), foram os mercadores, que eram as figuras centrais nas feiras e portos, os responsáveis por criarem esse grupo social.

Para Le Goff (1992), entre o início do século XIII e XIV, a palavra burguês possuía mais uma definição jurídica do que qualquer outra coisa. Esse caráter jurídico se aplicava tanto às cidades de comuna, ou seja, aquelas em que havia um comércio mais livre e autônomo, quanto às cidades de franquias, que eram aquelas em que a economia era gerenciada por um monarca. Com o tempo esse conceito deu espaço a uma visão mais concreta do que era um burguês.

Ainda de acordo com Le Goff (1992, p. 164), “[...] burguês era o habitante da cidade não-clérigo, não-nobre e não-estrangeiro que dispunha de uma certa fortuna, que exercia certas atividades que lhe asseguravam [...] certa independência e que a manifestava levando um certo modo de vida”. No final do século XIII e começo do XIV, a palavra passou a identificar os grandes e médios comerciantes das cidades. Esse comércio atendia simultaneamente a todos os grupos sociais e era um momento rico no aspecto das interações interpessoais. Então, falar de burguesia é falar da importância dos mercados e mercadores, das ruas e das feiras que aconteciam no espaço citadino.

De acordo com Gurevic (1989), a figura do mercador, que na Alta Idade Média não possuía um papel de destaque na sociedade medieval devido à forte atividade de trocas existente na época, passou, na Idade Média Central, a despertar sentimentos contraditórios na sociedade, principalmente na Igreja, que ao mesmo tempo em que rechaçava suas atividades, também possuía um discurso de aceitação. Isso evidenciava que o mercador era um mal necessário para o bom funcionamento da cidade.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Esse mesmo tipo de argumento era defendido por Agostinho em relação as prostitutas (MÜLLER, 2017).

Apesar da importância que os mercadores tiveram para a sociedade medieval, eles só começaram a ser bem aceitos pelo clero a partir do século XI, quando as transformações sociais europeias começaram a evoluir. Em decorrência destas, estabeleceu-se uma nova forma de enxergar a sociedade e a preocupação com o bem-estar social passou a ser mais divulgado nos discursos clericais. Essa mudança de paradigma tem muito a ver, com o surgimento e fortalecimento da escolástica (séculos XII-XIII), que entre outras coisas reformulou a classificação que era feita em relação as ocupações ilícitas (LE GOFF, 1979).

Em relação, a essas ocupações, elas passaram a ser divididos em dois subgrupos: os ilícitos por natureza (*ex natura*), que é o caso da usura e da prostituição, e os ilícitos por ocasião (*ex occasione*), referentes aos que eram proibidos somente em dias específicos, vetados pela Igreja, como é o caso dos mercadores que atuavam na Páscoa, Natal, entre outros. Em decorrência disso, o ofício de mercador, que inicialmente (antes do século XI) era rechaçado, passou a ser considerado aceitável, pois se admitia que era graças a eles que os centros comerciais (mercados e feiras) eram abastecidos não só com alimentos, mas também com artigos mais refinados (LE GOFF, 1979).

Para os mercadores obterem fortuna, deveriam atuar fortemente nas rotas comerciais mais importantes, fossem elas terrestres ou marítimas, assim como também nos grandes mercados e feiras. Por isso, precisavam ser minimamente letrados, saber falar os idiomas mais usuais nas rotas comerciais (latim e francês) e ser corajosos e perspicazes. Com o passar do tempo, esses homens criaram grandes fortunas e isso mudou a dinâmica social das cidades, e não só em relação ao comércio, mas também aos novos ofícios necessários. Entre os séculos XII e XIII, por exemplo, em razão das particularidades desse ofício, as escolas e universidades que recebiam os filhos de mercadores passaram a lecionar disciplinas voltadas para o campo comercial, deixando de lado o programa que privilegiava o ensino religioso (GUREVIC, 1989).<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Gurevic (1989) enfatiza que não houve abandono dos programas teológicos, mas que a inserção desse novo público nas instituições de ensino e a própria necessidade da qualificação de uma mão-de-obra mais versada em áreas jurídicas, contábeis, entre outras, exigiu que os programas universitários se abrissem para outros campos. Como veremos mais adiante, as escolas e universidades não formavam uma massa homogênea de ensino; muito pelo contrário, elas variavam de acordo com o local em que estavam apontadas, sua licença de funcionamento e identidade do corpo discente.

De acordo com Rossiaud (1989), havia inúmeras profissões na cidade, porém entre todas a que predominava era a mercantil e a forma de pensar dos homens que atuavam nessa atividade passou a moldar o comportamento e a sensibilidade da sociedade. Compactuamos com esse pensamento e acreditamos que a Igreja, em nossa argumentação personificada em Tomás de Aquino, percebeu as mudanças que se davam na sociedade, devidas, em parte, à inserção do pensamento mercantil, por isso começou a aplicar uma série de medidas que pudessem minimizar ou até mesmo barrar pensamentos e comportamentos que fugissem em demasia das premissas cristãs.

De acordo com Gurevic (1989), as Ordens Mendicantes,<sup>37</sup> que tiveram seu auge no século XIII, também o período de maior acessão dos mercadores, possuíam um posicionamento contraditório em relação a eles. Como a atuação de pregação dos monges era no espaço citadino, eles viram nos mercadores um inimigo a ser combatido, pois disputavam a atenção dos frequentadores dos espaços públicos citadinos. Ainda segundo o autor, enquanto os monges — principalmente Francisco de Assis e Tomás de Aquino, respectivamente monges das Ordens Franciscana e Dominicana — pregavam uma vida mais austera e frugal, os mercadores lotavam as feiras e mercados com produtos que instigavam o consumo desenfreado, algo que sempre foi alvo de condenação pela Igreja. No entanto, ao mesmo tempo, os representantes das Ordens reconheciam a necessidade dessa atividade para o bom andamento social (GUREVIC, 1989).

Entrelaçada ao personagem mercador, há a problemática do dinheiro, que, de acordo com Rossiaud (1989, p. 105), é referenciado como “[...] o sangue da cidade, o seu fluido vital [...], e o seu princípio ordenador”. Além do mais, é justamente no período de estudo desta pesquisa (século XIII) que o dinheiro suscita no meio clerical um debate teórico mais consciente.

Jacques Le Goff (2014a) enfatiza que nessa oposição das Ordens Mendicantes ao dinheiro, os franciscanos foram inicialmente os mais enérgicos. Porém, isso mudou ao ponto de eles criarem uma instituição que emprestava dinheiro a curto prazo às

---

<sup>37</sup> Ao longo desta dissertação utilizamos a grafia de *Ordens Mendicantes* com letra maiúscula que é a forma usada entre as especialistas consultadas por nós: Ana Paula Tavares Magalhães (2010), Carolina Coelho Fortes (2013) e Terezinha de Oliveira (2007).

peças de poucas possibilidades, mediante juros, iniciativa que ficou conhecida como Montepio. Apesar de isso ter gerado incômodo em alguns grupos clericais, no século XV o papa Leão X, por meio da bula *Inter multiplices*, validou essa atividade.

Outro exemplo de uma relação amigável entre a Igreja e o mercador é Tomás de Aquino, que, em razão de sua bagagem filosófica aristotélica, prezava muito pelo bem-estar social.<sup>38</sup> Segundo Oliveira (2004, p. 90), o Aquinate era um homem de seu tempo e percebeu que

[...] os novos valores impostos pelo comércio, pelas cidades e pelo conhecimento das universidades não permitiram explicações estritamente religiosas das coisas humanas e divinas, buscou nas grandes autoridades do passado a fundamentação teórica necessária para entender e explicar aos homens de seu tempo Deus, a Ciência, a razão, o intelecto, o governo dos homens e o pecado, entre outros assuntos.

Tomás de Aquino, que era mestre dominicano, adotou, na *Suma Teológica*, um discurso conciliador entre o que era aceitável pela Igreja e o que era veementemente proibido. Na Questão 77 (*Da fraude cometida na compra e na venda*), é discutida a relação que o homem deve ter com o dinheiro no tocante às transações comerciais.<sup>39</sup> A Questão aborda mais especificamente os vínculos de compra e venda e os pontos que são levantados por Aquino nos quatro artigos revelam que ele, mesmo sendo um clérigo, compreendia bem as especificidades comerciais e buscava sempre manter o senso de justiça, para ambos os lados (vendedor e comprador). Desse modo, não adotou uma postura intransigente em relação aos mercadores, mas um discurso moderador em relação ao dinheiro e, por consequência, às atividades dos mercadores, pois percebia que a sociedade de seu tempo não aceitava mais as imposições da Igreja sem saber exatamente a razão daquelas determinações. Era preciso criar uma abordagem discursiva e explicativa para não somente atrair novos fiéis, mas também manter os já existentes.

O espaço do mercador, do burguês e do dinheiro eram as ruas, mercados e feiras. Nesses espaços havia uma mistura dos dois poderes, o papal e o imperial, denominados, respectivamente, *auctoritas* e *potestas*, que fiscalizavam e tributavam o que era comercializado. Para entender a atuação desses poderes, é preciso fazer

---

<sup>38</sup> Aquino pautava suas ideias nas perspectivas filosóficas de Aristóteles que considerava o homem um ser sociável, feito para viver em grupo. Desde modo, era preciso que para viver bem, que todos da comunidade fizessem sua parte para uma boa organização da comunidade.

<sup>39</sup> Localizada no *Tratado sobre a justiça*.



uma diferenciação entre mercados e feiras. Estas eram consideradas espaços em que as pessoas costumavam se comportar de maneira mais moderada do que aqueles que frequentavam os mercados e as ruas. A igreja era mais amistosa com as feiras do que com os mercados porque geralmente elas aconteciam em parceria com o calendário cristão, não atuando em datas em que a meditação e reclusão eram mais solicitadas pelos clérigos. Já os mercados muitas vezes ocupavam espaços considerados sagrados pelos cristãos, a exemplo de pequenos cemitérios, e funcionavam em dias e horários que a Igreja discriminava (SENNETT, 2016).

Ao falar de medievo, mercados e feiras, é preciso salientar que o sistema econômico observado no momento estava baseado no trabalho explorativo da terra pelos camponeses. Estes, por sua vez, estavam subjugados pelos senhores feudais que possuíam sobre eles um conjunto de direitos e poderes. Segundo Le Goff (1992), esse sistema ficou conhecido como sistema senhorial. Ao cultivar a terra, o homem do campo tinha que dar parte do que produzia para seu senhor, por vezes em forma de produtos agrícolas, por outras, em dinheiro. Este, quando angariado, provinha da venda de alimentos, serviços ou artesanato realizado nos mercados. Isso demonstra que o campo dependia da cidade, assim como ela dependia do campo. Tanto nos mercados quanto nas feiras se comercializava de tudo, no entanto, os produtos alimentícios, como grãos, carnes e frutas, eram os mais requisitados. Além disso, vendiam-se vinhos, metais, madeira, tecidos, peles e produtos artesanais dos mais variados (LE GOFF, 1992).

A própria feira pode ser classificada de duas formas: as mais simples, localizadas em cidades e menos expressivas, eram denominadas simplesmente de feiras; já as realizadas nas cidades maiores ficaram conhecidas como feiras internacionais. A frequência e os locais variavam muito e, como já mencionado, geralmente elas aconteciam próximo às datas religiosas. Uma das maiores feiras era a que acontecia na região de Champagne, importante centro comercial à época. Ela estava fixada em um cruzamento muito interessante para as transações comerciais e ocorria durante quase o ano todo (LE GOFF, 1992).

As feiras, fossem elas simples ou internacionais, acabaram por fomentar ainda mais o crescimento citadino. Era uma dinâmica em que uma coisa levava a outra atraindo para dentro do espaço urbano uma população nova, no sentido etário, cultural e social.

Esse novo perfil populacional possuía necessidades diferentes da geração anterior, que dependia muito mais do campo. Agora a vivência urbana precisava de novas profissões, que solucionassem os seus problemas de infraestrutura, administrativos e intelectuais.

## 1.2 A ASCENSÃO DAS UNIVERSIDADES NO SÉCULO XIII E A NOVA FORMA DE PENSAR A FÉ

Para compreendermos a influência de Tomás de Aquino sobre a sociedade medieval, precisamos entender seu período como o auge das universidades medievais. Acreditamos que por isso ele imprimiu em seu discurso religioso, moralizador e político as ideias filosóficas de Aristóteles, um dos pensadores mais estudados nessas instituições no século XIII (GILSON, 1962; TORRELL, 2015). Em vários momentos na *Suma Teológica*, há menções feitas pelo Aquinate ao Estagirita,<sup>40</sup> assim como nas obras *A unidade do intelecto, contra os Averroístas* (UICA) e na *Suma Contra os Gentios* (SCG).<sup>41</sup> O mestre dominicano se refere à sua maior base filosófica de duas maneiras: ou o chama pelo nome (Aristóteles), ou o cita como “o filósofo” (o que é mais comum). Na *Suma Teológica* e na *Suma contra os Gentios* é mais utilizado o segundo caso, já na *A unidade do Intelecto, contra os Averroístas*, é mais direto e usa o primeiro nome do Estagirita. Aquino diz que

[...] e assim o filósofo define [...] segundo o filósofo, o nome de natureza [...] (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 29, a. 1, adj. 1-3).

Aristóteles usa das palavras, não para exprimir opinião própria, mas a dos que diziam que [...] (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 2, sol.).

[...] pois como diz o filósofo, a comunidade da propriedade é ocasião da discórdia [...] (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 98, a. 1. sol.).

Primeiramente, porque Aristóteles define a alma como ato primeiro do corpo físico orgânico [...] (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, L. 2, cap. 61).

[...] o que faz é superior ao que é feito, como também diz Aristóteles (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, L. 2, cap. 79).

[...] Aristóteles diz em vários lugares que o intelecto é perpétuo e incorruptível (TOMÁS DE AQUINO, *UICA*, cap. 1, §. 30).

[...] por isso Aristóteles disse sutilmente [...] que o homem é intelecto [...] (TOMÁS DE AQUINO, *UICA*, cap. 4, §. 87).

Esse contato de Tomás de Aquino com o pensamento aristotélico se deu em grande parte devido aos trabalhos de traduções que as escolas e as universidades medievais

<sup>40</sup> Esta é outra forma de se referir ao filósofo Aristóteles, devido a cidade de seu nascimento (384 a. C.) se chamar Estagira.

<sup>41</sup> Em nossa pesquisa a obra *A unidade do intelecto, contra os Averroístas* é uma tradução de Nascimento (2016), já a *Suma Contra os Gentios* foi traduzida por Moura (2017).

fizeram. Verger (1990; 2001) e Le Goff (2016) afirmam que elas, diferentemente dos dias de hoje, não eram espaços únicos onde vários cursos eram lecionados, mas uma organização corporativa que cuidava do bom funcionamento dos estabelecimentos de ensino superior de cursos específicos. Por isso, não falamos em universidade, mas em *universidades*, porque elas não formavam um corpo único, coeso e homogêneo. Muito pelo contrário, elas eram um grupo de instituições diferentes umas das outras, respeitadas em suas particularidades sociais, regionais e políticas.

De acordo com Le Goff (2016), as universidades, do modo como ele as define, começaram a surgir no cenário ocidental em meados do século XII, mas seu ápice se deu no século XIII, mesmo período em que as corporações de ofício se estabeleceram no panorama medieval. Justamente por isso as universidades ficaram associadas a esses espaços, porque possuíam o mesmo espírito de ensinar um ofício. Nunes (1979) argumenta, inclusive, que é um erro falar em universidades fora do século XIII, pois, por elas terem aflorado nesse período, carregavam em si a essência das corporações de ofício, um dos elementos basilares da Europa desse momento. Para ele, universidades podem ser definidas como uma corporação de alunos e mestres que se reuniam organizadamente com o intuito de estudarem as Artes liberais, Direito, Medicina, Filosofia, Teologia, entre outros.

Porém, antes do estabelecimento das universidades, o ocidente cristão medieval já contava com as escolas.<sup>42</sup> Estas sempre existiram, mas, na dinastia dos Capetos (século X), passam por um reavivamento. Para Verger (1990), é nesse período do reavivamento das escolas que são lançadas as primeiras bases da escolástica, método tão referenciado quando o assunto é ensino superior no medievo. No entanto, de acordo com Le Goff (2016), o início do pensamento escolástico é posterior a essa dinastia (século X).

Segundo Alessio (2017), falar de escolástica é falar também sobre das universidades, pois esta foi o método de ensino usado por todas as instituições universitárias no século XIII. Apesar de ser normalmente associada ao curso de teologia, o método escolástico esteve presente nos cursos de direito civil e canônico, medicina, filosofia, entre outros. De acordo com Oliveira (2003), Tomás de Aquino, que é da área da teologia, não foge à regra e se desenvolve dentro desse método, tanto pela

---

<sup>42</sup> Falaremos mais sobre o caráter dessas escolas mais à frente no tópico 1.2.2.

perspectiva filosófica (seguindo as ideias aristotélicas, ainda revestido pela teologia cristã), quanto por sua estrutura altamente segmentada.

Acreditamos que Tomás de Aquino, ao escrever a *Suma Teológica*, procurava reafirmar as premissas cristãs já estabelecidas, mas percebeu que era preciso mudar a tônica do discurso, lançando mão de novas interpretações bíblicas, a fim de torná-las mais claras e objetivas para um público menos conhecedor das bases teológicas e filosóficas da fé cristã. Para isso, ele fez uso da escolástica que fundia a fé cristã e a razão filosófica aristotélica.

### **1.2.1 A escolástica e seus gêneros**

A escolástica não foi unicamente um método aplicado que surgiu dentro das universidades medievais. Com bases no início do século XI, ela acabou se tornando um meio explicativo para a sociedade medieval compreender todas as mudanças que estavam ocorrendo ao seu redor. Seu auge foi dentro das universidades e tem atrelado a si nomes como Alberto Magno e Tomás de Aquino, ambos nos séculos XIII. No entanto, sua origem remonta a períodos mais distantes.

Segundo Zilles (1993), a palavra escolástica deriva de *schola*, que era compreendido como um saber recebido nas escolas sob a coordenação de um mestre, ou *scholasticus*. Os dois termos são originários do grego *scholé*, que pode ser compreendido como ócio. Pela própria etimologia da palavra, escolástica, se opõe aos saberes adquiridos na prática cotidiana, pois ela era uma atividade acadêmica que objetivava debater um texto, a fim de entendê-lo mais profundamente. Sendo assim, somente uma pessoa que não precisasse se ocupar com obrigações cotidianas poderiam se dedicar aos longos períodos de leitura das obras sagradas e profanas que eram esmiuçadas por aqueles que dedicavam suas vidas aos estudos.

Podemos considerar, assim como Lupi (2013) e Oliveira (2013), que a escolástica foi um conjunto de doutrinas e opiniões formuladas pelos intelectuais da sociedade medieval e o modo pelo qual o homem medieval explicava o mundo e a si mesmo. No século XIII, período do seu auge, ela foi extremamente valiosa, tendo em vista todas as mudanças sociais em curso. A escolástica teve seu início nas escolas monásticas, mas depois de um tempo passou para as palacianas, de caráter particular, leigo e

citadino, até adentar nas universidades.<sup>43</sup> Durante esse processo, sempre carregou em si muito da filosofia greco-romana e do conhecimento desenvolvido na Patrística.<sup>44</sup> Como parte do ambiente universitário, ganhou contornos mais acentuados dos pensamentos aristotélicos, graças às traduções das obras desse filósofo que já vinham sendo feita desde o século XII (NUNES, 1979; OLIVEIRA, 2013).

Miguel Spinelli (1990) explica que o termo é insuficiente para exprimir o que a escolástica realmente foi. Segundo o autor, a terminologia não é capaz de abarcar toda a diversidade das escolas existentes. Dentro de cada uma delas (direito romano e canônico, teologia, medicina e filosofia), existia uma escolástica com suas nuances e particularidades geopolíticas, que não necessariamente se encontravam nas outras. Isso porque ela representava um modo específico de doutrina, um método e um sistema. Era um modo de aplicar o método, como também um meio específico de sistematização de uma doutrina. A base filosófica era a grega, já a doutrina religiosa era cristã. Então, para aliar essas duas esferas, a escolástica lançou mão da dialética e do discurso lógico-racional ao longo de seu desenvolvimento. Sobre isso, Nunes (1979, p. 244) argumenta que

A escolástica foi um método de pensamento e de ensino que surgiu e se formou nas escolas medievais e se plasmou de modo inexecedível nas universidades do século XIII, máxime através do magistério e das obras de Santo Tomás de Aquino. O termo escolástica, porém, significa ainda o conjunto das doutrinas literárias, filosóficas, jurídicas, médicas a teológicas, e mais outras científicas, que se elaboraram e corporificaram no ensino das escolas universitárias do século XII ao século XV [...].

---

<sup>43</sup> Reale e Antiseri (2005) explicam que, em 529, o imperador Justiniano ordenou o fechamento das últimas escolas pagãs ainda em funcionamento. Este evento foi considerado um ato não somente político e administrativo, mas também o fim da cultura não cristã. A partir de então passaram a existir no ocidente cristão medieval basicamente três tipos de escolas. As primeiras eram as monacais ou abaciais, anexas às abadias e regidas por monges; as segundas eram as episcopais, que ficavam aos fundos das catedrais; já as terceiras eram as palatinas, anexas às cortes. Ainda segundo os autores, no período em que houve uma maior migração dos povos germânicos (entre os séculos II e VI), para dentro do Império Romano, o local de refúgio e preservação das obras clássicas foram as escolas monacais.

<sup>44</sup> A Patrística pode ser compreendida como um edifício doutrinário do Cristianismo, construído por um conjunto de homens durante os três primeiros séculos de nossa era. Pode-se definir três momentos da Patrística: o dos padres apostólicos, no século I, momento em que figuras como Policarpo de Esmirna, Inácio de Antioquia e Clemente Romano ainda não enfrentavam problemas filosóficos e se detinham a assuntos de cunho moral e ascético; o dos padres apologistas, que defenderam, durante o século II, a sistematização do Cristianismo; e a Patrística propriamente dita, que vai do século III até o início do medievo. Durante este período, a filosofia dogmática cristã estava mais embasada no platonismo, tendo Agostinho de Hipona como um de seus maiores representantes (REALE; ANTISERI, 2005).

A escolástica, independentemente da área em que estivesse sendo aplicada, possuía dois pontos básicos: os textos de autoridade (*auctoritas*) e da razão (*ratio*).<sup>45</sup> O primeiro grupo era referente àqueles tomados como autoridade no assunto. Na área da Teologia, são representados pelas escrituras bíblicas,<sup>46</sup> pelos textos dos pais da Igreja, pelas atas conciliares, entre outros; já no campo jurídico, eram os livros do *Corpus Iuris Civilis*; na Medicina, os tratados hipocráticos; e, na Filosofia, as obras de Aristóteles. O segundo termo (*ratio*) é referente à razão humana e, por isso, “[...] é, o uso constante do raciocínio, a prática da reflexão filosófica, a disposição do pensamento em argumentações silogísticas, o recurso à dialética, o gosto das discussões” (NUNES, 1979, p. 245).

Podemos separar a sistematização da escolástica, como método de ensino de escolas e universidades medievais, em dois momentos principais. A primeira é a que se deu entre os séculos IX e XII e a segunda no século XIII. No primeiro desses períodos, ela era embasada quase que unicamente na *lectio* (leitura) de textos reconhecidos como autoridade no assunto estudado no momento. A pessoa apta para tal leitura era o *magister* (mestre), que possuía uma licença para ler, comentar e explicar o texto, ou seja, havia uma exposição dos textos colocados para leitura (ZILLES, 1993). Como aponta Alfredo Storck (2003), a *lectio* se dividia em quatro momentos, *divisio*, *intentio*, *expositio* e *dubia*, e durava em média de uma hora para ser desenvolvida. Primeiramente era realizada a leitura em voz alta da seção de texto (*diviso*), em seguida era feita a sua apresentação estrutural (*intentio*), com foco em algumas frases que o mestre considerasse mais relevantes a serem expostas. O terceiro momento (*expositio*) era a exposição de cada parte selecionada, com maior destaque para as que apresentassem um grau maior de dificuldade explicativa. O quarto passo (*dúbia*), então, era uma discussão detalhada sobre as frases ou dificuldades previamente escolhidas. Essa sequência tinha como objetivo dar aos alunos um conhecimento detalhado do texto que seria lido (VERGER, 2001).

---

<sup>45</sup> Para um texto ser considerado como *de autoridade*, ele deveria ser escolhido em um concílio papal. Geralmente eram algum dito bíblico, sentenças de um padre da Igreja, assim como escritos de grandes filósofos árabes, judeus ou gregos (ZILLES, 1993).

<sup>46</sup> Adotamos essa expressão para deixar claro que não argumentamos por uma via de interpretação religiosa. Não almejamos com isso, em nenhum momento, diminuir a importância da Bíblia para quem a toma como um livro sagrado.

De acordo com Zilles (1993), o segundo período da sistematização do método ocorreu, como mencionado, no século XIII, auge das grandes universidades medievais. Nesse momento, a escolástica passa a utilizar as questões (*quaestiones*) como expediente principal, por meio do qual eram lançados questionamentos que seriam debatidos à luz da razão. A partir desse momento, ela passava a ser considerada um texto de autoridade e os demais sobre o mesmo assunto passavam a ser secundários. Por causa disso, teve início um afastamento gradativo de textos bíblicos e aproximação dos textos de lógica aristotélica.

A partir dessa prática, percebeu-se que às vezes não era possível um questionamento ter uma explicação única, porque os mestres, cada um com sua linha de pensamento, poderiam apresentar soluções diferentes para o mesmo ponto. Daí surge a questão disputada (*quaestio disputata*). Essa possuía um caráter mais dinâmico, pois as explicações se davam em um ambiente público, como uma praça, onde os mestres tentavam resolver as controvérsias do texto explanado para seu alunato sob o olhar da população. Quando uma sentença (tese) conseguia se impor perante todos os questionamentos levantados sobre ela, o mestre que a defendeu obtinha o título de doutor, passando a ser reconhecido como professor.

Esse não era um momento somente do mestre, pois os alunos eram chamados a participar por meio de debates orais (*disputationes*) em duplas ou com um grupo de interlocutores. Geralmente no começo da disputa (*disputatio*) o mestre propunha um tema, logo após havia a apresentação da sentença — ou tese, como também era denominada. Nesse momento da argumentação entrava em ação um oponente (*opponens*), que rebatia os pontos levantados na sentença do mestre. Uma terceira figura entrava na discussão, o respondedor (*respondens*), que tinha por objetivo contrapor as objeções levantadas pelo oponente. Esse poderia apresentar réplica e até tréplica se assim achasse conveniente para a defesa de sua sentença. Ambos os bacharéis, oponente e respondedor, eram peças de uma equipe dialética que tinha como função principal mostrar de maneira prática como se dava o método do sim ou não (*sic et non*). Somente após esse embate o mestre voltava à cena da disputa, para dar a solução final (*determinatio*) da argumentação levantada (STORCK, 2003).

Havia ainda, para além dessas disputas ordinárias, as questões sobre qualquer coisa (*quaestiones quodlibetales*), que eram apresentadas duas vezes ao ano, geralmente

no Natal e na Páscoa. Sua particularidade residia no fato de que qualquer pessoa poderia lançar um questionamento, sobre qualquer assunto, para que o mestre que presidia a sessão solucionasse. As *quodlibetalia* eram exercícios que ofereciam prestígio ao mestre que se colocasse em tal situação. O sucesso da atividade era devido ao fato de que, como qualquer pessoa poderia fazer uma pergunta para o mestre, muitos desafetos do mestre que estava executando o exercício, se aproveitavam do momento para desmoralizar os opositores que estavam liderando uma dessas sessões (STORCK, 2003).

Todos os exercícios da metodologia escolástica citados até aqui foram de natureza oral. No entanto, ela também se manifestou de forma escrita. Segundo Grabmann (1944), a *summa* (*summa*) teve origem nas aulas e disputas e acabou se transformando em uma exposição sistemática da teologia. No entanto, de acordo com Kerr (2009), esse gênero textual não era nem uma síntese doutrinal, nem um resumo das premissas religiosas do autor. Ela era uma fusão dessas duas concepções, sendo organizada não de maneira convencional (alfabeticamente), mas sim a partir do ponto de vista de quem a desenvolvia. Segundo Zilles (1993), apesar da *summa* ser o gênero literário mais associada ao período da escolástica, também há outros comuns ao método, como sentenças, questões, opúsculos, glosa e os comentários.

No medievo, dava-se o nome de sentenças (*sententiae*) às obras que continham uma exposição sistemática da Teologia. Os termos *Sententiae* e *Liber sententiarum* eram os mais usados até o século XII e significavam, a princípio, coleções de conclusões e teses, questões e tratados de padres e teólogos que eram classificados de acordo com aspectos determinados e comuns (GRABMANN, 1944). Os opúsculos (*opuscula*) eram monografias ou pequenos tratados sobre uma questão filosófica específica. A *glosa* eram pequenos comentários feitos na borda ou entre as linhas de algum texto de autoridade, geralmente sobre o sentido da frase. Os comentários, localizados em espaços semelhantes, eram explicações maiores e com um caráter mais livre do texto em leitura, pois não necessitavam interpretar as passagens de forma literal, como era o caso da glosa. A questão (*quaestio*) era, por sua vez, a organização posterior as questões levantadas pelos alunos nas aulas das disputas ordinárias e extraordinárias (ZILLES, 1993).



As questões possuíam estruturas muito rígidas e seguiam cinco etapas para transcrever de modo escrito, sistemático e organizado tudo aquilo que era falado durante as aulas expositivas. A primeira etapa começava sempre pelo enunciado (*Utrum Deum esse sit per se notum*); em segundo, a exposição das razões que eram a favor da tese que seria rejeitada pelo autor (geralmente introduzidas por *videtur quod* ou *videtur quod non*); a terceira fase, a colocação dos argumentos a favor da tese oposta (*sed contra*); a quarta era a enunciação da solução escolhida pelo autor (*respondeo dicendum*); a quinta, a ilustração dessa solução (ZILLES, 1993). Essa estruturação é bem semelhante a encontrada em nossa fonte.

No século XII, o termo *suma* (*summa*), *suma de teologia* (*summa in theologia*) e *suma teológica* (*summa theologiae*) referenciavam uma vasta gama de escritos que em sua maioria eram resumos sistemáticos e científicos de um conjunto de disciplinas. Poderiam ser sumas: Bíblia, decretos, tratados de pregação, manuais confessores, resumos gramaticais e lógicos, trabalhos litúrgicos, trabalhos apologéticos, entre outros (ZILLES, 1993). A partir do ano de 1200, a *suma* passou a ser um tratado teológico mais especulativo e com características da lógica aristotélica, uma vez que, nesse mesmo período, houve maior entrada das obras traduzidas de Aristóteles nas universidades, influenciando figuras como Alberto Magno e o próprio Tomás de Aquino (GRABMANN, 1944).

A versão dos escritos aristotélicos fez parte da história escolar europeia desde os tempos da dinastia dos Capetos, mas foi a partir do século XIII que os textos clássicos filosóficos foram vertidos direto do grego para o latim, sem sofrerem com a influência das traduções árabes. Essas novas traduções, agora mais próximas ao original, foram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento tomasiano, que seria exposto na *Suma Teológica*. Outro ponto importante foi o surgimento das Ordens Mendicantes, em especial a Dominicana e Franciscana, que adentraram nas universidades e ocuparam cátedras importantes. Essas Ordens, principalmente a primeira, da qual Tomás de Aquino fazia parte desde sua juventude, foi criada com o propósito de combater as heresias e, para tal, empregou os estudos e a capacidade erudita como arma de combate. Quanto mais eles se qualificavam no campo do saber, mais possuíam argumentos para contrapor os ideais considerados heréticos, bem embasados teologicamente. Os estudos, aliás, faziam parte da marca identitária

dessa Ordem, sendo extremamente valorizados por todos os seus participantes (FORTES, 2013).

Para compreender historicamente a obra magna de Tomás de Aquino, é necessário, antes de tudo, entender sua origem, sua importância para as demais obras e sua finalidade. Como professor, Tomás de Aquino explicava cuidadosamente o conteúdo para seus alunos, buscando a maior clareza possível. Essa obra, aliás, pode ser considerada, *grosso modo*, como um livro didático, uma vez que foi escrita para os discentes do Aquinate (GRABMANN, 1944). No entanto Kerr (2009), questiona se a intenção do Aquinate realmente tenha sido essa, tendo em vista que para o autor, a *Suma Teológica* se apresenta mais com um guia para futuros professores, do que propriamente um material para alunos iniciantes. Kerr (2009) ainda coloca que provavelmente Aquino partia do ponto de que seu alunato já possuía o curso padrão de artes liberais, assim como também os estudos bíblicos, dada a complexidade dos assuntos abordados na *Suma*.

Paulo Faitanin (2007) defende que, ao se falar em Tomás de Aquino e seus métodos, não pode ser atribuída a ele somente uma forma metodológica e nem o colocar como um mero usuário da metodologia escolástica. O intelectual dominicano, por estar inserido nesse contexto escolástico, carregava em si aspectos característicos do método, mas criou sua própria forma de filosofia e teologia, conseguindo fazer uma complexa junção. Segundo Faitanin (2007, p. 123),

É mérito de Tomás de Aquino a inovadora hermenêutica filosófica [...] O Aquinate procede do estudo de casos mais simples e concretos para chegar à análise dos mais complexos e abstratos. Quando chega aos conceitos, sua exposição é por meio de argumentos demonstrativos e prováveis e recorre, no caso da filosofia, aos livros dos filósofos e no caso da teologia, à autoridade, na verdade de fé. Como que sempre buscando um diálogo com o mundo, sua pesquisa, seja filosófica, seja teológica, parte da análise das realidades sensíveis, na medida em que busca chegar a partir disso, à análise das realidades imateriais.

Há divergências entre biógrafos e historiadores sobre onde a *Suma Teológica* teria sido confeccionada. No entanto, há consenso de que a primeira parte (*Prima pars*) teria sido escrita em Roma, em 1268. A segunda (*Secunda pars*) é motivo de interrogações, pois não se sabe ao certo se Aquino estava em Paris ou Roma, ou se a redigiu em trânsito entre essas cidades. Em relação à terceira parte (*Tertia pars*), admite-se que ela foi iniciada em Paris, mas terminada em Nápoles, em 1273, data

em que o Aquinate parou de escrever por motivo de saúde. Em março do ano seguinte, ele teria falecido, na abadia de Fossanova, localizada em uma região próxima a Roma, a caminho do Concílio de Lyon (GRABMANN, 1944; TORRELL, 2015; STREFLING, 2020).

A *Suma Teológica* está dividida em três grandes partes, cada uma delas está subdividida em vários tratados, que se desdobram em questões e estas se ramificam em artigos. Cada um desses artigos trata de uma especificidade do assunto abordado na Questão. Neles, o Aquinate chama autoridades sobre o assunto, tanto para contrapor-los, quanto para defender sua solução final, principalmente a partir de embasamentos bíblicos e da razão aristotélica (GRABMANN, 1944; GATT, 2019).

A primeira parte da *Suma* (*Prima pars*) fala sobre Deus em si mesmo e sobre a origem de todas as criaturas. A segunda (*Secunda pars*) diz respeito ao movimento da criatura racional e sua moral, sendo dividida em duas partes de tamanhos desiguais (a primeira nomeada de *Prima secundae*; e a segunda, chamada de *Secunda secundae*). Em linhas gerais, a segunda parte da *Suma* considera o ser humano livre moralmente, por isso capaz de seguir a Deus ou não, se assim desejar. Seu objetivo é falar sobre os homens e os meios que os conduzem a agir. Esses meios são divididos em gerais e particulares, sendo os primeiros expostos na primeira da segunda parte (*Prima secundae*) e os últimos na segunda da segunda parte (*Secunda secundae*), que é mais extensa que sua antecessora. Esta possui um profundo debate sobre virtudes e vícios que têm bases filosóficas e teológicas, expondo bem as ideias tomasianas que aliavam fé e razão, a fim de nortear moralmente os fiéis (GRABMANN, 1944; GATT, 2019).

A terceira e última parte da obra (*Tertia pars*) versa sobre Cristo e os Sacramentos (GRABMANN, 1944; TORRELL, 2015). Composta por 90 questões, ela teria sido escrita em sua totalidade pelo Aquinate, mas o restante das questões sobre os sacramentos, que se convencionou chamar de Suplemento (*Supplementum*),<sup>47</sup> por ocasião da morte em 1274-75 do monge, teria sido redigida por Reginaldo de Piperno, considerado seu discípulo, melhor amigo e secretário particular (GRABMANN, 1944,

---

<sup>47</sup> Jacques Le Goff (2017) critica essa parte da *Suma*. Segundo ele, por mais que os discípulos de Tomás de Aquino tenham tentado seguir à risca a linha de raciocínio do mestre, a forma de montar as partes do texto deforma duplamente o pensamento do mestre. Primeiro, porque o torna mais severo do que realmente seria, e, em segundo, porque empobrece o conteúdo.

GATT, 2019). Essa informação é aceita pela maioria dos biógrafos de Tomás de Aquino, porém Jean-Pierre Torrell (2015), afirma que teria sido um grupo de discípulos do monge os responsáveis pelo restante da terceira parte, com o auxílio dos comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo.

Apesar de analisarmos várias Questões que estão distribuídas ao longo da *Suma*, interessa-nos mais especificamente as que estão contidas no *Tratado sobre a temperança*, localizado na segunda parte do tomo dois (IIa-IIae). Esse tratado se desdobra em várias ramificações de virtudes parciais, integrais (que versam sobre o pudor e a honestidade) e subjetivas, que clarificam a regulamentação dos prazeres. A comida e a bebida, por exemplo, são reguladas pela sobriedade e pela abstinência, enquanto os prazeres sexuais pelas virtudes da castidade e virgindade, falando também sobre a luxúria. Ainda podemos citar as partes potenciais da temperança, que são continência, mansidão, clemência e humildade (GRABMANN, 1944). Dessas, nos centraremos mais especificamente sobre as que ficam a cargo de regularem os prazeres da carne, em especial os sexuais.

De acordo com Alfredo Storck (2003), cada artigo da *Suma Teológica* é iniciado por um

[...] “se” (*utrum*). [...] os dois lados da alternativa são apresentados por meio de citações bíblicas e de autoridades, argumentos filosóficos, noções comuns etc. A primeira série de argumentos apresenta normalmente a alternativa negativa e é introduzida por um “parece” (*videtur*). [...] Vem após um “mas em contrário” (*sed contra*), geralmente mais breve, que serve de contrapeso à discussão e anuncia a linha a ser seguida pelo autor. Vem então a solução, anunciada por um “eu respondo” (*respondeo*), e que inicia pela tomada do problema, prossegue com a introdução de distinção e termina com a conclusão do autor. O artigo acaba com uma série (introduzida por um *dicendum*) na qual ou se refutam as opiniões opostas, ou se tenta uma solução de compromisso entre as partes (STORCK, 2003, n.p).<sup>48</sup>

Para os objetivos desta dissertação, há alguns tratados da primeira parte e da segunda da segunda parte que são mais pertinentes. Da primeira, escolhemos quatro: *Deo trino*, *Da criação corpórea*, *Sobre o homem* e *Sobre a conservação do governo e das coisas*. Tendo em vista que cada um desses tratados se desdobra em inúmeras questões, não lançamos mão de todas e cada uma delas, mas destacamos somente aquelas mais relevantes para nosso objetivo. Já na segunda da segunda parte,

---

<sup>48</sup> Por se tratar de um e-book, não há como indicar a paginação, mas para uma melhor localização na obra, pode-se consultar o capítulo “A escolástica latina medieval”.

trabalhamos mais especificamente o *Tratado sobre a temperança*, que possui um caráter mais normatizador, pois, segundo Bazuchi (2011, p. 105),

[...] cabe a ela [a temperança] refrear os impulsos do apetite para tais bens, ocupando-se dos desejos dos prazeres máximos da mesma forma que a fortaleza ocupa-se dos temores e das audácias referentes aos males máximos. E são prazeres máximos aqueles que têm suas operações efetuadas de forma mais natural, que no homem correspondem aquelas que conservam a natureza do indivíduo, a saber, o comer, o beber e a união sexual.

Entre as 31 questões levantadas no tratado, elegemos a 153 e a 154, respectivamente, *Do vício da luxúria* e *Das partes da luxúria*. Essas versam, ao nosso ver, mais diretamente sobre o discurso disciplinador referente ao sexo e mostram de maneira significativa todos os mecanismos impostos pelo discurso eclesiástico — aqui, na voz de Aquino — para disciplinar os corpos dos seus fiéis. A sexualidade era controlada em seus pormenores com a crença de que, assim, se enobreceria a alma, tornando-a digna de subir aos céus no momento da parúsia.

Todas as nossas leituras até aqui nos fizeram acreditar que as disciplinas corporais, em especial as sexuais, referentes à luxúria, foram as mais utilizadas desde o início do Cristianismo para controlar os corpos de seus fiéis. O corpo, independentemente da sociedade em que está inserido, é peça fundamental dentro das dinâmicas de relações de poder que acontecem dentro dela.

### **1.2.2 As universidades e a nova forma de pensar a fé**

As universidades medievais estão diretamente ligadas ao crescimento das cidades e a todo o desenvolvimento urbano, social e econômico que estas trouxeram consigo. Autores como Jacques Le Goff (2016), Jacques Verger (1990; 2001), entre outros, apontam essa estreita ligação entre o avanço citadino e a expansão do conhecimento erudito desenvolvido dentro de seus pátios.

De acordo com Verger (1990; 2001), uma das primeiras coisas que devemos ter em mente ao abordar o assunto das universidades é a diferença entre elas e as escolas. Estas sempre existiram na Europa e, mesmo nos períodos mais complicados, como a desagregação do Império Romano, continuaram a existir, acolhendo em seus pátios todos aqueles que desejavam e que podiam pagar pelo ensino. Essa não é a mesma trajetória da universidade. Segundo Le Goff (2016), elas começaram a surgir no

panorama europeu medieval entre meados dos séculos XII, com ápice no século seguinte. No entanto, para Verger (1990), as escolas e universidades não podem ser dissociadas por completo. Estas últimas, apesar de possuírem muitas características dissonantes das primeiras, são o resultado do processo evolutivo daquelas.

Para compreender melhor o que era a universidade na Idade Média, elencamos aqui três definições que, ao nosso ver, se complementam. A primeira é de Etienne Gilson (1995), que as definiu como um grupo formado por docentes (mestres) e discentes que participavam de um mesmo ensino localizado em uma cidade. A segunda é de Jacques Verger (1990), que é mais preciso ao afirmar que a palavra *universitas*, originária do latim medieval, significava ao mesmo tempo *studium* e *universitas*. *Studium* era um estabelecimento de ensino superior, já a palavra *universitas* era uma organização corporativa, um coletivo que tinha por finalidade fazer a primeira funcionar corretamente, garantindo sua plena autonomia, fosse um grupo de pessoas em uma cidade ou de carpinteiros, barbeiros, entre outros (LE GOFF, 1992; HASKINS, 2015). Então, as universidades não eram espaços físicos para ministração de várias disciplinas, mas grupos administrativos que organizavam e fiscalizavam os *studia*. Local esse onde os discentes estudavam o mesmo conteúdo.

No entanto, por consideramos Tomás de Aquino um intelectual, a definição com a qual mais concordamos é a formulada por Jacques Le Goff (2016) e por Danilo Marcondes (2007). Segundo os autores, as universidades eram verdadeiras corporações educacionais. Isso porque foi justamente no século XIII, momento do surgimento das grandes corporações de ofício, que as universidades ganharam maior destaque no cenário urbano. Elas eram grandes conglomerados intelectuais e os mestres e alunos sabiam de sua importância para a sociedade, portanto usavam isso a seu favor para obterem privilégios concedidos ora pelo papado, ora por reis e imperadores.<sup>49</sup> E os estudantes e mestres que nelas se encontravam sabiam que eram importantes para essa nova sociedade que estava nascendo.

Para entendermos como as universidades alcançaram prestígio junto aos poderes espirituais e temporais, é preciso salientar que as escolas nunca desapareceram por

---

<sup>49</sup> Le Goff (2016) afirma que as universidades eram de grande valia para a sociedade. Elas formavam profissionais de várias áreas que eram rapidamente absorvidos pela demanda local. Com o avanço do comércio e a expansão das cidades, eram necessários, cada vez mais, profissionais especializados.

completo do panorama europeu medieval. As escolas antigas, laicas e gratuitas, essas sim sucumbiram já nos primeiros anos do século VI, em locais como a Espanha, Gália e Itália, no entanto, foram substituídas por outros modelos. Esses novos modelos, surgidos no século X, foram as catedralícias ou monásticas (VERGER, 1990; MARCONDES, 2007).<sup>50</sup> Elas geralmente eram fundadas, organizadas e controladas por um abade ou por um bispo, que colocavam na administração do local o *magister scholarum*, ou, no caso das escolas que funcionavam dentro das catedrais, o *scholasticus* ou *scholaster* (escolástico). O alunato era, em sua maioria, jovens clérigos que pretendiam seguir uma vida religiosa, mas não somente esses rapazes eram aceitos dentro dos pátios escolares. Estes também acolhiam jovens que pretendiam adquirir uma instrução mais letrada ou então seguir carreira junto aos poderes temporais. Por isso, existia, dentro desses pequenos centros de ensino, espaços destinados a cada um desses públicos, por meio de uma ala interna e outra externa. A primeira era dedicada aos alunos que estavam ligados ao local por votos, como os oblatos e noviços, enquanto a segunda era para os alunos que estavam ali para fins educacionais, sem intenção de se tornarem clérigos ao término dos estudos (VERGER, 1990; 2017).

As grandes escolas acompanhavam a localização espacial dos grandes centros urbanos. Como aponta Verger (1990), as instituições de ensino leigas e eclesiásticas localizadas na parte norte da Itália coexistiam relativamente bem, assim como as situadas entre o Loire e o Reno. Em Paris graças às ações dos Capetos, que deram à região maior segurança e uma economia mais movimentada, atraiu muitos estudantes para as escolas locais. Foi dentro dessas escolas mais notáveis que o conteúdo metodológico e programático começou a mudar. Elas começaram a ofertar para seus alunos as chamadas *sete artes liberais*, que eram divididas em dois grupos, o *trivium* e o *quadrivium*. Em ambas, os docentes faziam com seus alunos o exercício de ler e debater um texto autoridade (ZILLES, 1993; LE GOFF, 2016).

O *trivium* era o nome dado às disciplinas mais voltadas para a área das palavras: Dialética, Gramática e Retórica. Já o *quadrivium* era o que concernia mais ao campo

---

<sup>50</sup> Segundo Nunes (1979), as escolas catedralícias, também conhecidas como episcopais ou canônicas, eram dirigidas pelos cônegos e coordenadas pelas catedrais. No início da Idade Média, essas escolas que eram mais ligadas à Igreja não tiveram muita influência social, dada a ênfase ao ensino clerical.

dos números, nesse caso, Astronomia, Geometria, Matemática e Música (LE GOFF, 2016). Em cada uma dessas *artes*, eram ensinados os grandes clássicos das maiores autoridades sobre cada uma das áreas. É daí que os homens do medievo tiveram contato com os grandes clássicos, como Cícero, Ovídio, Donato, Virgílio, Aristóteles, entre outros. Todavia, a leitura das escrituras bíblicas permanecia a mais importante e todos os estudos giravam em torno de seu aperfeiçoamento (LUPI, 2013; VERGER, 1990). Também é desse período a escolástica, método pedagógico amplamente utilizado dentro das universidades, mas que teve suas bases lançadas desde as antigas escolas monásticas. Um pouco diferente do que ocorre no século XIII, a escolástica, a princípio, tinha como base somente a *lectio* (lição), que se desdobrava em outras duas etapas: a *disputatio* (disputa) e a *praedicatio* (sermão) (STORCK, 2003).

De acordo com Verger (1990; 2001), nas cidades italianas de Roma, Ravena, Bolonha, Salerno e Pávia, as escolas eram de caráter particular e leigas, ou seja, os alunos deveriam pagar os honorários do mestre e elas não estavam subordinadas diretamente à Igreja. Por isso, essas instituições possuíam certa autonomia para ensinar disciplinas que aquelas tuteladas pelo clero não poderiam lecionar. Esses conteúdos eram classificados de saberes profanos, como Retórica, Direito, Medicina, Ciência, História e Filosofia.

Sobre a liberdade que as grandes escolas italianas possuíam em relação às disciplinas ofertadas, há casos excepcionais, que não aconteceram em outras instituições europeias. Masiero (2016) destaca o caso da Escola de Medicina de Salerno. Esta cidade, que fica localizada na região da Campânia (Itália), era um importante entreposto comercial marítimo em razão de sua longa história com povos orientais, em especial os árabes, por isso desenvolveu uma diversidade cultural peculiar. Foi nela que se inaugurou a primeira escola de medicina da Europa, onde inclusive mulheres puderam estudar e lecionar, a exemplo de Trotula de Ruggiero.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Segundo Masiero (2016), Trotula de Ruggiero foi a primeira mulher a se formar em Medicina na faculdade de Salerno. Ela se especializou em obstetrícia e ginecologia, e foi a primeira mulher a dar aulas na mesma faculdade, algo que não era comum para a época. Também são atribuídos a ela alguns manuais de saúde que abordava as mais diversas questões femininas, desde os cuidados com os cabelos até o puerpério. No meio acadêmico, há uma forte discussão sobre a existência de Trotula. No entanto, Masiero (2016) afirma que a figura da médica salernista só foi questionada a partir do século XIX, pois a própria faculdade defende sua existência. Jacques Verger (2001), apesar de concordar com Masiero (2016) no tocante à importância dessa faculdade italiana, não menciona nada sobre Trotula.



Verger (2001) salienta que é inegável a importância da Escola de Medicina de Salerno para a área da saúde, porém pouco se sabe sobre sua organização, funcionamento e mestres. Fato é que, no início do século XII, ela era independente dos dois poderes, *auctoritas* e *potestas*, possuía um programa curricular muito específico (*Articella*) e os alunos pagavam para estudarem nela. O método de ensino na escola médica era a escolástica, a mesma que já era adotada pelas outras faculdades da Europa, voltadas para teologia, direito e filosofia. A medicina salernista, segundo o autor, era aristotélica, ou seja, estava amparada no uso da razão e nos tratados relativos à constituição dos corpos.<sup>52</sup> Com o início do século XII, Salerno foi aos poucos perdendo seu posto e outras faculdades de medicina surgiram como em Chartres, Paris e Montpellier.<sup>53</sup>

Segundo Verger (1990; 2001), aos poucos, essas escolas, que, até o começo do século XII, eram poucas e tinham uma rasa qualidade de ensino, tornaram-se importantes no cenário intelectual. Duas se destacaram e foram, no século seguinte, os dois modelos universitários mais famosos da Europa medieval: Paris e Bolonha. Em Paris, desde o século XI já existiam escolas ativas que eram administradas pelas casas monásticas. Os alunos formados por essas casas acabaram se tornando mestres e ficaram responsáveis pelo ensino local. O corpo discente era composto por crianças e jovens, matriculados como oblatos pelas famílias, que desejavam que eles adquirissem uma vida intelectual monástica, como foi o caso de Tomás de Aquino (TORRELL, 2015). A grande parte da fama das universidades era devida aos mestres que despontaram no campo teológico. Um exemplo disso foi Pedro Abelardo (1079-1142), que trouxe para a futura universidade parisiense prestígio e autoridade, principalmente no tocante à Teologia, e a fez tornar-se uma das mais importantes para o mundo ocidental cristão (LE GOFF, 2016).<sup>54</sup> A universidade de Paris surgiu da união das escolas já renomadas de Teologia, Artes Liberais, Direito e Medicina e foi tão expressiva que se tornou referência para as demais que iriam surgir, sobretudo pelo modelo de administração, função que era exercida por uma pessoa (chanceler)

---

<sup>52</sup> Falaremos mais sobre a constituição dos corpos na filosofia grega no segundo capítulo.

<sup>53</sup> Verger (1990) deixa claro que apesar do *status* de maior Escola Médica da Europa atribuído a Salerno, não se pode esquecer que Gérard de Cremona na Espanha, entre os anos de 1160-1170, traduziu importantes sumas médicas que circularam por quase todo o continente, menos na cidade italiana.

<sup>54</sup> Consultar Le Goff (2016) e Verger (2001), para saber mais sobre Abelardo.

escolhida pelo clero (SIMÕES, 2013).<sup>55</sup> O fato de o chanceler ser alguém de confiança do clero não significava, entretanto, a anulação da autonomia do corpo discente dentro da universidade parisiense (VERGER, 2001; LE GOFF, 2016).

Em Bolonha, outro modelo de universidade se destacou pelo desenvolvimento da disciplina do Direito Romano e Canônico, assim como por sua organização administrativa diferenciada. Como em Paris, desde o século XI a cidade de Bolonha possuía escolas, que se destacavam como particulares e leigas e nas quais eram lecionadas disciplinas não muito bem-vistas pela Igreja. Batista Neto (1983) salienta que, de todas as regiões italianas, o reino da Sicília, desde o início de sua formação, de Frederico I Barba-Ruiva (1122 – 1190) até Frederico II (1194–1250), sempre esteve às voltas com o papado.<sup>56</sup> As escolas italianas sempre tiveram maior autonomia em relação à Igreja, em grande parte por causa de todas as medidas que as autoridades locais impuseram aos estudantes para que eles não saíssem de suas localidades ou se aprimorassem intelectualmente em escolas fora de suas possessões (LE GOFF, 2016; VERGER, 2001).

Outro quesito que fazia de Paris e Bolonha modelos universitários importantes era sua organização interna. As universidades parisienses eram organizadas em forma de federações de mestres e alunos autônomos, já o modelo bolonhês se colocou como uma *universitas scholarium*, ou seja, universidade formada por estudantes. Isso aconteceu porque o alunato começou a se agrupar em nações, de acordo com seu lugar de origem. Desde 1191, as nações não italianas se reuniam em confrarias, chamadas de *confratria scholarium ultramontanorum*. Em 1256, havia treze nações ultramarinas e três italianas, sendo os representantes desta os mais numerosos (VERGER, 1990).

Foram esses dois modelos de universidades que mais se destacaram por suas particularidades programáticas e organizacionais. Antes de 1250, a exemplo dessas, já existiam outras universidades que também eram consideradas como *espontâneas*. Elas possuíam essa denominação porque não houve, no momento de seu nascimento, nenhum incentivo papal ou imperial, embora mais tarde algumas delas

---

<sup>55</sup> Para além de Pedro Abelardo, outros nomes contribuíram para a fama da universidade parisiense como Pedro Lombardo, Guilherme de Champeaux, Gilberto de la Porrée entre outros (SIMÕES, 2013).

<sup>56</sup> Exploraremos esse assunto mais a frente, ao tratarmos da disputa entre o papado e Frederico II, em relação ao monopólio do saber na região italiana.

tenham sido tuteladas por um desses poderes. Entre essas universidades, para além de Paris e Bolonha, podemos citar também as de Oxford e a de Medicina de Montpellier. Um outro formato de universidade foram as criadas por *migração* ou por *secessão*. Essas refletiam o modelo de organização de uma universidade mãe; entre elas, podemos citar a de Cambridge (1318), que nasceu da secessão de Oxford (1280). Houve universidades desse modelo na França, como as de Angers e Orléans, e, na Itália, a de Pádua (1222), que se baseava no modelo bolonhês (VERGER, 1990).

Existiram também as universidades *criadas*, ou seja, as que, ao nascer, recebiam ao mesmo tempo permissão imperial e papal para funcionamento, cada um com seu documento oficial. No caso imperial, era concedida uma carta de fundação; no contexto papal, era redigida uma bula. Esses documentos deixavam claros os privilégios e os estatutos que valeriam para essas instituições (VERGER, 1990; 2001). Um bom exemplo desse formato de universidade foi a de Nápoles, criada em 1224 pelo imperador do Sacro Império Romano-Germânico Frederico II, a princípio para fazer frente à universidade bolonhesa. Sendo esta a primeira instituição de ensino superior que Tomás de Aquino frequentou (TORRELL, 2015).

Voltando a Paris, o corpo discente, de modo geral, formava um grupo numeroso, determinado e coeso. Ele sabia de sua importância para a sociedade e lutava para garantir todos os seus privilégios, concedidos pelos papas através das bulas. Em 1200, uma briga entre sargentos reais e estudantes em uma taverna resultou na morte de alguns jovens. O rei Felipe Augusto (1180-1223), que era favorável ao desenvolvimento das escolas — devido em grande medida, ao prestígio e visibilidade que elas geravam para o reino —, determinou tanto a prisão e banimento dos sargentos que mataram os discentes, assim como também, o chefe presbítero da cidade parisiense. Algum tempo depois, o rei colocou sob sua proteção particular todas as pessoas da universidade e a partir de então, eles seriam julgados legalmente pelas leis eclesiásticas e não poderiam ser presos como cidadãos comuns (VERGER, 2001).

Em 1229, os estudantes novamente se envolveram em outro embate contra os comerciantes locais parisienses. Como medidas reivindicatórias contra os excessos, que acreditavam terem sido cometidos contra eles, organizaram uma greve estudantil que perdurou por dois anos (1229-1231). No ano em que a greve teve fim, o papa

Gregório IX emitiu a bula *Parens Scientiarum*, que ratificava as isenções concedida aos estudantes, regulando o poder que o reitor tinha para conferir licenças. Nessa mesma bula ficava autorizado o direito aos discentes de estabelecerem seus próprios estatutos e regulamentos e a garantia de alojamentos com preços menores (HASKINS, 2015).

Durante o período grevista, os alunos não assistiram às aulas e não permitiram que alunos mais graduados e com licença para lecionar dessem aulas. Através da forte coesão que possuíam, os discentes saíram praticamente em debandada da cidade. As localidades de Orléans e Angers foram as escolhidas para eles fazerem a reclusão voluntária. No entanto, houve um grupo que não aderiu ao protesto: os que faziam parte das Ordens Mendicantes. Estes, mesmo com toda a pressão exercida pelo corpo dos demais estudantes, não participaram do ato grevista (VERGER, 1990; 2001).

Le Goff (2016) explica que foi graças à determinação papal que os monges regulares (alunato pertencente a alguma Ordem) adentraram o domínio universitário, porém sempre foram vistos com desconfiança e animosidade por parte dos alunos seculares (corpo discente comum). Essa situação piorou quando os primeiros não aderiram ao movimento grevista. Foi nesse momento que os monges mendicantes aproveitaram a oportunidade para conseguir seus primeiros títulos de mestres, tendo em vista que, em todo o período de greve, eles mantiveram suas atividades acadêmicas normalmente.<sup>57</sup>

Concomitantemente a greve, as instituições educacionais passaram por uma diversidade cultural no tocante aos novos alunos, isso porque o desenvolvimento das cidades, atrelado ao aumento populacional, levou para dentro das universidades alunos de diversas culturas. Ao mesmo tempo, os textos aristotélicos traduzidos do grego para o árabe e, posteriormente, do grego para o latim, começaram a fazer parte das discussões acadêmicas (HASKINS, 2015). De acordo com Gilson (1995), graças ao trabalho de tradução dos árabes e judeus, a filosofia medieval do século XII e XIII

---

<sup>57</sup> Essas Ordens receberam a nomenclatura de “regulares” porque, ao serem fundadas, estavam sobre o estamento de alguma regra, fosse ela a de São Bento ou a de São Agostinho. Essas regras davam aos ordenados as diretrizes de vida que eles deveriam seguir, como uma espécie de identidade da Ordem. De modo geral, ambas estabeleciam um ideal de pobreza e pregação. Sobre esse assunto, ver Pontes Filho (2006) e Frederico Dias (2018).

foi fortemente influenciada por obras clássicas gregas, mas, em razão do processo complicado da tradução, estas foram bastante sugestionadas por seus tradutores. Há, inclusive, inserção de obras filosóficas árabes e judaicas como parte do *corpus* aristotélico. Segundo Gilson (1995, p. 466), alguns desses textos foram:

De Avicena, a *Lógica*, por Johannes Hispanus; depois a *Física* (*Sufficientia*), o *De caelo et mundo*, o tratado da alma (*Liber sextus naturalium*), e a *Metafísica*, por Domingos Gundissalino, ajudado por João de Espanha e pelo judeu Salomão; devemos aos mesmos tradutores a *Lógica*, *Física* e *Metafísica* de Algazali, e o *Fons vitae* de Ibn Gabirol (Avicbron) [...] Geraldo de Cremona traduz diversos tratados de Alkindi (notadamente o *De intellectu* e o *De quinque essentiis*).

Essa enxurrada de obras orientais exerceu uma forte influência sobre a forma de pensar ocidental cristã no século XIII. Ainda que o impacto maior tenha sido o das obras aristotélicas, não se tratava de como realmente o Estagirita pensava, mas um aristotelismo neoplatonizado, influenciado pela perspectiva dos tradutores árabes (GILSON, 1995). As traduções latinas, de maneira geral, tornaram-se úteis para o homem da sociedade medieval compreender melhor as questões da natureza que, até então, eram pensadas somente no campo do sagrado. Desse modo, proporcionaram um caráter mais racional às inquietações latentes, próprias desse indivíduo que não aceitava mais a justificativa unicamente religiosa.

Contudo, é no século XIII que a filosofia árabe, implantada por esses tradutores na Europa, entra em choque com a teologia cristã. A universidade de Paris, desde o início, teve em sua grade curricular obras aristotélicas, assim como textos árabes de comentários sobre elas. Gradativamente, as obras de Averróis foram inseridas nos currículos programáticos das corporações educacionais parisienses. Importantes intelectuais da época, como Alberto Magno, usaram a literatura averroísta, mas logo depois perceberam o perigo que as ideias do filósofo árabe carregavam para a fé cristã e se afastaram dela (GILSON, 1995).

Houve duas correntes do pensamento aristotélico no século XIII. Uma de doutores dominicanos, encabeçada por Alberto Magno e Tomás de Aquino, que defendiam uma linha mais próxima das ideias do filósofo grego e tentavam conciliar as teorias racionais aristotélicas aos dogmas cristãos; a outra, a averroísta, era formada por outros intelectuais religiosos que compreendiam as argumentações filosóficas do

Estagirita, mas não procuravam alinhá-las as diretrizes bíblicas.<sup>58</sup> Ambas as correntes tinham como opositores os agostinistas, cuja base filosófica grega eram as ideias de Platão (GILSON, 1995).

De acordo com Le Goff (2016), o concílio provincial, liderado por Pierre de Corbeil, arcebispo de Sens, em 1200, proibiu veementemente, tanto de maneira particular quanto pública, que se ensinasse os ideais aristotélicos, pois esses estavam desvirtuando o sentido interpretativo das escrituras bíblicas. Em 1215, um dos conjuntos de obras do Estagirita mais utilizados dentro das universidades medievais — *Organon* — foi permitido como parte do *curriculum*, mas outros escritos, como a *Metafísica*, foram vetados.

Gilson (1995) destaca que outra proibição foi imposta em 1228, porém nem toda universidade seguia a determinação proibitiva, de modo que esses vetos se tornaram “letra morta” para a maioria das instituições de ensino superior. Apesar de todos os vetos impostos às disciplinas que empregavam Aristóteles como base, a universidade de Toulouse as usava como chamariz para novos estudantes, argumentando que lecionariam os livros proibidos em Paris. Mesmo em face de todas as proibições que as obras aristotélicas sofreram, feitas pelas interpretações dos comentaristas e tradutores, a Igreja reconhecia ao mesmo tempo sua importância e perigo (LE GOFF, 2016).

Em abril de 1231, o papa Gregório IX renovou as proibições de 1215 e 1228 e elegeu Guilherme de Auxerre como líder de uma comissão que tinha por objetivo revisar as obras proibidas para torná-las passíveis de uso dentro dos programas universitários. Em 1245, por determinação de Inocêncio IV, ficou proibido o uso da filosofia aristotélica em Toulouse e, em 1263, novamente esses decretos foram reforçados pelo papa Urbano IV. Mas era tarde demais, pois a influência do Estagirita já estava arraigada nos dogmas cristãos, sobretudo, em virtude dos trabalhos de Tomás de Aquino (GILSON, 1995).

---

<sup>58</sup> Essa segunda corrente, conhecida como a Teoria da Dupla Verdade, defendida pelos intelectuais religiosos que possuíam uma leitura averroísta dos textos aristotélicos, afirmava ser possível, ao mesmo tempo, seguir as verdades dogmáticas cristãs e a razão de Aristóteles (LE GOFF, 2007). Diferentemente do que era colocado por Tomás de Aquino. Para ele e seus discípulos, existia somente uma verdade, a dogmática, e os argumentos do Estagirita eram usados como ferramentas argumentativas para explicar assuntos complexos, como por exemplo, o intelecto, o composto substancial, a existência de Deus, entre outras.

O Aquinate, em sua construção argumentativa, usava os ideais aristotélicos de lógica e retórica para explicar questões teológicas complexas para a maioria da população, até mesmo para os clérigos. Como já citamos, debates sobre a comprovação da existência de Deus, que eram extremamente difíceis, foram solucionadas por Aquino por meio da união entre a fé e a razão. Segundo Reale e Antiseri (2005, p. 213),

[...] em Tomás há uma razão e uma filosofia como *preambula fidei*. A filosofia tem sua configuração e sua autonomia, mas não exaure tudo o que se pode dizer ou conhecer. Assim, é preciso integrá-la a tudo o que está contido na *sacra doctrina* em relação a Deus, ao homem e ao mundo. A diferença entre a filosofia e a teologia não está no fato de que uma trata de certas coisas e a outra de outras coisas, porque ambas falam de Deus, do homem e do mundo. A diferença está no fato de que a primeira oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de esclarecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna. A fé, portanto, melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza. E isso significa duas coisas: a) a teologia retifica a filosofia, não a substitui, assim como a fé orienta a razão, não a elimina; b) a filosofia, como *preambulum fidei*, tem sua autonomia, porque é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos da teologia.

Mesmo com todo o esforço intelectual exposto nas obras de Aquino, que mostravam ser possível usar a razão metafísica aristotélica para tornar mais palpáveis e compreensíveis questões teológicas complexas, os mestres cristãos averroístas eram um empecilho no caminho tomasiano neoaristotélico, para uma maior aceitação desse entrelaçamento da fé e da razão. Isso porque os averroístas contribuíam para as desconfianças sobre os textos filosóficos. Apesar dos saberes acadêmicos das universidades, possuírem um fio condutor (a escolástica), eles sempre estavam em conflito, principalmente no tocante à filosofia e à teologia e as obras aristotélicas eram peças centrais nessa querela.

Antes da grande proibição de 1277, imposta pelo bispo de Paris, Etienne Tempier, houve dois conflitos significativos entre as correntes dominicana e averroísta. Segundo Barros (2012), o primeiro conflito é o que ocorreu em 1267, quando Siger de Brabante (1240-1284) e seus filósofos apoiadores, entraram em conflito com os teólogos que não aceitavam a pretensa superioridade da filosofia aristotélica, em relação à fé cristã. São Bernardo, ministro geral da Ordem Franciscana, também fazia uma forte oposição ao que ele elencava como um novo paganismo, pautado nas atitudes naturalistas e racionalistas de alguns mestres de Paris, entre esses, estava Brabante. Ainda segundo Barros, (2012), o segundo conflito ocorreu entre 1269 e 1271, quando Tomás de Aquino, que tentava salvar o aristotelismo do caminho

racionalista que Siger de Brabante havia imprimido, se opôs fortemente contra Jean Peckam. Esse que era um teólogo franciscano e líder dos mestres adeptos do neoagostinismo, era totalmente contra a união da filosofia aristotélica as premissas cristãs.

Desde 1270, Etienne Tempier já se opunha às ideias aristotélicas que estavam nas universidades ocidentais e, por isso, já nesse período decretou uma lista de artigos que proibiam os trabalhos teológicos que usavam o averroísmo como base para interpretar os tratados aristotélicos. Esse decreto não era destinado diretamente a Tomás de Aquino, mas respingou em algumas de suas obras (GILSON, 1995; VERGER, 2001).

De acordo com Le Goff (2016), em 1274, após a morte de Aquino, houve outro forte ataque às obras aristotélicas e três anos mais tarde, Étienne juntamente com Robert Kilwardby, arcebispo de Cantuária, proibiram-nas novamente de serem usadas como material de estudo dentro das universidades. Nesse momento, 219 proposições eram consideradas como heréticas, e entre os pontos condenados pelo bispo e pelo arcebispo estavam proibições que atingiam indiretamente as ideias tomasianas.<sup>59</sup> Ainda de acordo com Le Goff (2016), com o passar dos anos, os textos proibidos foram novamente aceitos no pensamento clerical e, séculos mais tarde, o papa Leão XIII declarou Tomás de Aquino como príncipe e mestre de todos os mestres.

### **1.2.3 Ordens Mendicantes: os dominicanos e sua pregação erudita**

Segundo Frederico Dias (2018), as Ordens Mendicantes eram organizações eclesiais constituídas por homens (frades) e mulheres (freiras) a partir do século XIII, em razão das demandas sociais existentes no período. Elas foram chamadas de mendicantes justamente pelo fato de mendigarem e de auxiliarem os mais

---

<sup>59</sup> Nascimento (2016, p. 6-7) afirma que treze das proposições tocavam diretamente nas ideias tomasianas, sendo elas: "1) O intelecto de todos os homens é um só e o mesmo numericamente; 2) A proposição "o homem entende" é falsa ou imprópria; 3) A vontade humana quer ou escolhe por necessidade; 4) Tudo o que ocorre aqui embaixo está submetido à necessidade de todos os corpos celestes; 5) O mundo é eterno; 6) Nunca houve primeiro homem; 7) A alma, que é forma do homem na medida em que é homem, perece com a morte do corpo; 8) Depois da morte, a alma separada do corpo não sofre com um fogo corporal; 9) O livre-arbítrio é uma potência passiva, não ativa; e movida por necessidade pelo apetecível; 10) Deus não conhece os singulares; 11) Deus não conhece o que é distinto dele; 12) Os atos humanos não são regidos pela providência divina; 13) Deus não pode conferir a imortalidade ou a incorruptibilidade a uma coisa corruptível ou mortal". Dessas, o primeiro que elencamos e que ocupa a 117ª posição da listagem, era um tema tão caro para Aquino que o levou a escrever a obra *A Unidade do Intelecto, contra os Averroístas*.



necessitados por meio de doações, tanto alimentícias quanto financeiras. Ainda de acordo com Frederico Dias (2018), os membros dessas ordens não ostentavam nenhum tipo de luxo, pois dedicavam totalmente suas vidas ao voto de pobreza e à missão evangelizadora. Apesar das Ordens atuarem tanto nos campos quanto nas cidades, estas se tornaram seus locais por excelência. Os mendicantes acreditavam que o pecado do ócio, os vícios e os ideais heréticos estavam mais presentes nos espaços citadinos, entre outras coisas, porque o comércio acarretaria acúmulo de bens e porque grupos heréticos surgidos se concentravam nesses mesmos ambientes.

As Ordens nasceram no século XIII, momento em que a Igreja não só demonstrava seu poder por meio de construções imponentes, como catedrais e mosteiros, mas também acumulava riquezas. Principalmente a Ordem Franciscana defendia uma vida mais austera e simples, com uma postura severa ao acúmulo de riqueza pelo clero. De acordo com Fortes (2013; 2018), os monges dominicanos, embora também se posicionassem contra os excessos materiais de que a Igreja dispunha, se preocupavam mais com a capacitação intelectual necessária para combater as heresias do que propriamente com o acúmulo de bens eclesiásticos

Segundo Oliveira (2007), vários foram os motivos pelos quais as Ordens obtiveram sucesso entre a população, principalmente entre os mais jovens, contestadores sociais por natureza. Como possuíam um forte posicionamento contra as riquezas da Igreja, as Ordens propunham um Cristianismo evangélico, voltado para as origens consideradas puras da religião. Desse modo, atraíam para si jovens descontentes com os valores cristãos, que, de acordo com o discurso das Ordens Mendicantes, desvirtuavam a vida simples e austera pregada por Cristo. Coadunando com esse pensamento, Marcondes (2007) afirma que as Ordens estavam intimamente vinculadas às universidades e aos mais diversos espaços citadinos. Segundo o autor, ao contrário dos demais monges, os mendicantes não viviam reclusos dentro dos mosteiros, mas sim, peregrinavam pelas cidades para efetivarem a sua missão que era a de pregar e converter os heréticos e os pagãos.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> De acordo com Barros (2012), herético é derivado da palavra heresia, oriunda do grego *hairesis*, *hairein*. Significava escolher, tomar partido, mas também a ação de pegar algo. Esta última acepção foi usada pelos teólogos para referenciar o ato de Adão e Eva em relação ao fruto proibido, ou seja, uma postura discordante das ordens divinas. Desde então, o sentido da palavra heresia foi se

A Ordem Dominicana, em particular, expressava em sua essência a preocupação simultânea entre o saber científico e a evangelização. Isso ficou mais evidente quando Alberto Magno e Tomás de Aquino começaram a desenvolver suas teorias religiosas, como já mencionado. Os frades pregadores,<sup>61</sup> portanto, atuavam na área do saber para combater os descaminhos da fé que tanto ameaçaram o ocidente cristão no século XIII. De outro lado, a Ordem Franciscana, apesar de sua quase condenação como heresia, serviu como importante aliada do papado para atrair novamente para a Igreja fiéis que estavam descontentes (OLIVEIRA, 2007).

Pontes Filho (2006) afirma que Francisco (1182-1226), fundador da Ordem dos frades menores,<sup>62</sup> nasceu na cidade de Assis (nordeste italiano) e era filho de um comerciante de sucesso da região. No período de seu nascimento, as cidades italianas passavam por intensos conflitos políticos em busca de autonomia e sua cidade natal não fugiu à regra. Em 1205, na igreja de São Damião, sobre a crença de ter tido uma visão mística, que dizia que ele deveria reformar a Igreja, Francisco começou a desenvolver a base para a Ordem que fundaria quatro anos depois, com o aval do papa Inocêncio III. A Ordem de Francisco teve como sustentação três pilares: pobreza, fraternidade e evangelização.

Segundo Teixeira (2017) a Ordem Dominicana, ou Ordem dos irmãos pregadores, foi fundada em 1216 pelo monge Domingo Gusmão, na região italiana de Nápoles, sendo autorizada e reconhecida pelo papa Inocêncio III e confirmada por Honório III, sob a regra de Santo Agostinho. Ela estava inserida em um período de dois marcos importantes: a cruzada contra os Albigenses, ou Cátaros,<sup>63</sup> e o IV Concílio de Latrão,

---

transformando. No século II, um herético era aquele que, além de estar no erro, pois ia contra a vontade de Deus, também induzia o outro a errar. Já no século XII, heresia era um desvio ou rompimento em relação à Igreja enquanto instituição única e correta da fé cristã Ocidental.

<sup>61</sup> De acordo com Frederico Dias (2018), a Ordem fundada por Domingos Gusmão a princípio se chamava frades pregadores, pois um dos pilares de sua identidade era justamente a pregação itinerante. Essa era uma característica basilar do grupo e estava intimamente ligada ao fato da capacitação intelectual erudita necessária para combater as doutrinas heréticas.

<sup>62</sup> De acordo com Frederico Dias (2018), a denominação frades menores foi o primeiro nome dado por Francisco de Assis à Ordem que ele acabara de fundar. Ainda segundo o autor, Francisco teria explicado para seus ordenados que esse nome (menores) remetia à imagem de uma criança, analogia de um servo ao mesmo tempo inocente, simples e modesto. Portanto, ele propunha que essa fosse a postura deles, que atuasse tanto no campo quanto na cidade, agindo como servos dispostos a realizar todos os serviços.

<sup>63</sup> De acordo com Loyn (1997e), os Albigenses eram considerados uma seita religiosa que possuíam crenças cátaras. Seu início foi por volta dos anos de 1144, perto da cidade de Albi (sul da França). Graças ao apoio da nobreza local, eles conseguiram se expandir e crescer ao ponto de realizarem seu próprio sínodo, em 1167, na cidade de Saint-Félix-Caramam, próximo a Toulouse. Em complemento a esse pensamento, Franco Júnior (2018), explica que a palavra cátaro sofreu algumas alterações. Ela

ocorrido em 1215.<sup>64</sup> Segundo Fortes (2018), a Ordem fundada por Domingos Gusmão se identificou, desde o início, como uma *societas studii*, ou seja, uma irmandade que se dedicava ao máximo aos estudos, fator diferencial entre eles e os demais ordenamentos. Essa dedicação quase total se deu em grande medida ao fato de Gusmão ter escolhido a Regra de Agostinho para norteá-lo. Essa escolha, segundo Fortes (2018), teve dois motivos básicos: Domingos já conhecia bem todas as diretrizes impostas pela Regra e o documento dava uma maior liberdade para os estudos, algo fundamental para o monge, que acreditava na importância da educação erudita para uma pregação mais profícua.

Magalhães (2010) explica que uma diferença basilar entre monges pregadores e os menores era que estes tinham como objetivo principal a evangelização por meio do ideal de pobreza. Devido à ortodoxia de Francisco em relação ao Novo Testamento, a Ordem encontrou resistência junto ao papado e por pouco não foi considerada uma heresia. Isso só não se tornou realidade porque a Regra, escrita inicialmente em 1210, foi modificada várias vezes a mando do cardeal Hugolino de Óstia, futuro papa Gregório IX e protetor da Ordem, para que ela se adequasse à ortodoxia da Igreja, afastando-se de seu suposto ideal herético. Desse modo, um documento final e oficial sobre o caráter da Ordem só foi fechado em 1230, citado na bula *Quo Elongati*, do então papa Gregório IX.

Assim como os frades menores, os pregadores, apesar de defenderem a bandeira da pobreza e da evangelização, propunham uma nova doutrina cristã que teria subsídios intelectuais suficientes para enfrentar a crise religiosa que se instalou no século XIII. Eles formularam um novo modo de interpretar o mundo, tanto no âmbito religioso quanto no que concerne ao desenvolvimento intelectual, pois envolviam-se nos problemas gerais da sociedade. Isso explica o porquê de os dominicanos sempre

---

vem do equivalente grego “puro”, mas, em 1163, foi latinizada pelo abade Egberto de Schönau. A partir dessa data a palavra ficou mais próxima do sentido que que Eusébio de Cesareia usava para qualificar os hereges novacianos. Franco Júnior (2010; 2018) ainda afirma que não se pode falar em cátaro, mas cátaros, pois dentro desse grupo estavam outras correntes religiosas que o usavam como base, ou seja, a crença cátara, que de modo geral, negavam o Antigo Testamento, a condição humana de Cristo, o nascimento de uma virgem, a oração da Ave Maria, a ressurreição de Jesus e dos homens, entre tantos outros pilares do Cristianismo.

<sup>64</sup> Fortes (2013) destaca que o IV Concílio de Latrão (1215) havia proibido a fundação de novas ordens religiosas e, por consequência, de novas Regras. No entanto, Domingos se apoiou no fato de que nada havia sido dito sobre a mesma ação embasada em um regramento já existente e criou a sua Ordem, em 1216, com a Regra Agostiniana (já existente) como diretriz. Sendo assim, não agiu contra as determinações conciliares.

estarem às voltas com as questões do laicato. Há, nos textos tomasianos, uma defesa maior do bem-estar social e governamental (OLIVEIRA, 2007).

De acordo com Nachman Falbel (1976), os séculos XII e XIII podem ser denominados como os séculos heréticos. Diferentemente das Ordens Mendicantes anteriores – Beneditinos, Cisterciense, Cartuxos, Agostinianos – que possuíam um caráter mais teológico e filosófico, a Dominicana e Franciscana possuíam uma preocupação mais popular e se embasavam em uma nova visão ética da instituição eclesiástica e do Cristianismo como religião regente na sociedade europeia ocidental. Ainda segundo Falbel (1976), devido a seu caráter por vezes intolerante, o Cristianismo sempre esteve às voltas com aqueles que eram classificados como hereges e, desde o I Concílio de Nicéia (325), as autoridades eclesiásticas usaram sua força e poder para proibir os sacerdotes não cristãos de usarem seus privilégios. Desde Constantino, ficou estabelecido que o Estado, ou seja, o poder temporal (*potestas*) era responsável por resguardar a integridade da sociedade cristã diante das ameaças à fé.

Para Nachman Falbel (1976), as heresias representavam no constructo mental coletivo da sociedade ocidental cristã não somente uma desobediência ao divino, mas também uma ameaça à ordem social. Essa sociedade era pautada na ordem estamental e na fidelidade vassálica. Desrespeitar as hierarquias ou romper com essa *fides* (fidelidade), era colocar em risco a harmonia local. Por isso, era importante combater as heresias e a Igreja tomou algumas atitudes para sanar o problema. Uma delas foram as cruzadas, que possuíam um caráter mais rápido em relação às outras ações tomadas pela Igreja. A outra foi a criação das Ordens Mendicantes, cuja atuação era mais lenta, porém combatia as heresias em um ponto fundamental: a erudição. Por meio de argumentos bem pautados na racionalização de questões dogmáticas, as Ordens, principalmente a Dominicana, travavam uma guerra de argumentos teológicos contra os desviantes da fé.

Loyn (1997c) observa que as primeiras cruzadas foram organizadas de tempos em tempos e tinham como objetivo central combater os infiéis, tomando, por vezes, espaços dos quais eles haviam se apossado, como foi o caso de Jerusalém. Devido a rápida expansão dos infiéis em territórios cristãos (França meridional e norte italiano) e ao assassinato de um enviado papal, Inocêncio III ordenou, em 1208, a primeira cruzada contra os Albigenses. Falbel (1976) explica que a liderança secular dessa

campanha estava nas mãos de Simão de Montfort (militar), enquanto a temporal era do Abade Arnaldo de Cister. Ambos travaram uma ofensiva violenta contra aqueles que eram classificados como os desviantes da fé. Loyn (1997c) explica que a Igreja primeiro havia tentado combater os Albigenses pela persuasão, através de São Bernardo, em 1147, mas não obteve sucesso. Em mais uma tentativa, o papa enviou, em 1197 e 1203, monges pregadores para a região do Lanquedoc, com o mesmo propósito, porém, mais uma vez, não conseguiu fazer com que as lideranças da seita abdicassem aos preceitos maniqueístas e aderissem aos dogmas cristãos.

No que tange ao segundo marco, no IV Concílio de Latrão (1215) foram determinadas medidas severas contra os senhores seculares que dessem proteção às heresias em seus domínios, como foi o caso dos nobres franceses que apoiaram os Albigenses. Entre as medidas punitivas estavam a excomunhão e o confisco de todos os bens. Nesse contexto, alguns dos senhores de terras que *a priori* estavam do lado dos desviantes tentaram voltar atrás e fazer um acordo com a Igreja, mas já era tarde, pois suas terras haviam sido desapropriadas e dadas aos cruzadistas (FALBEL, 1976; LOYN, 1997c). Cientes desses dois marcos, podemos compreender melhor porque as Ordens Mendicantes, em especial a Dominicana, estavam tão ligadas ao combate das heresias. Esta, desde a sua criação, elaborou mecanismos para perseguir, julgar e converter os desviantes heréticos.

Segundo Baigent e Leigh (2001), Domingos Gusmão, superior dos monges da catedral de Osmã e fundador da Ordem Dominicana, sabia que, para combater os Albigenses, era preciso vencê-los em seu próprio jogo. Quando a Ordem foi fundada, poucos eram os clérigos que possuíam uma base erudita forte o suficiente para contrapor os argumentos heréticos. Mediante o problema, Gusmão observou que era necessário criar um aparato intelectual de monges que fossem altamente letrados e itinerantes. Desse modo, os argumentos teológicos e filosóficos desenvolvidos de maneira mais racional e profunda, somados a um modo de vida mais fulcral e austero, eles conseguiriam evangelizar mais, pois tornariam os dogmas cristãos mais compreensíveis para a população, que era pouco letrada e que via nas correntes heréticas uma forma religiosa mais próxima de sua realidade.

Domingos, desde o início, treinou seus monges na teologia e na retórica, artes que ele dominava bem. Passou também suas próprias características pessoais para seus

discípulos, como a crença inabalável da fé cristã, a disciplina e a vida sem luxo. Ele era amigo do já citado Simon de Montfort, ligação que o tornou figura importante entre os cruzadistas. Em 1221, quando morreu em Bolonha, sua Ordem já havia sido reconhecida pelos poderes eclesiásticos como meio fundamental para combater o avanço herético (BAIGENT; LEIGH, 2001).

De acordo com Fortes (2018), no ano em que Tomás de Aquino nasceu (1224), os dominicanos, Ordem da qual fazia parte, já possuíam cerca de vinte casas espalhadas entre a França e a Espanha. Nesse mesmo ano, 120 monges dominicanos foram aceitos na universidade parisiense, graças ao pedido do papa Honório III, por meio da bula *Olim in partibus Tolosani* (1217).<sup>65</sup> Em 1233, o então papa, Gregório IX (amigo de Domingos), emitiu uma bula direcionada aos bispos, na qual concedia aos monges dominicanos a tarefa específica de acabar com as heresias. No mesmo ano, uma nova bula foi emitida, agora destinada aos dominicanos, autorizando-os ao combate ostensivo aos desviantes, juntamente com o braço secular. Nesse mesmo momento, foi dada a permissão para criar o Tribunal do Santo Ofício (BAIGENT; LEIGH, 2001).

### 1.3 A QUERELA ENTRE FREDERICO II E O PAPADO SOBRE O MONOPÓLIO DO SABER

No debate sobre as universidades e sua importância para o período analisado é preciso salientar que, a princípio, a Igreja detinha quase o monopólio do saber no ocidente cristão medieval. No entanto, a partir do século XIII, os Estados começaram a perceber as vantagens e desvantagens que os centros universitários poderiam oferecer para seus interesses. Até o século XII, praticamente nenhum soberano dava importância para as universidades, deixando-as a cargo do papado (LE GOFF, 2016). De acordo com Verger (1990; 2001), foi somente a partir de meados do século XII que os monarcas começaram a perceber os benefícios dos centros universitários em seu território, por alguns fatores. Em primeiro lugar, em razão da gama de privilégios concedidos aos grupos universitários, as cidades que os sediavam adquiriam prestígio e um amplo crescimento, pois atraíam para si um grupo muito grande de pessoas, que geravam lucro para os cofres públicos. Em segundo, os centros universitários, somados às corporações de ofício, formavam uma mão-de-obra qualificada nas mais

---

<sup>65</sup> Segundo Fortes (2018), há alguns questionamentos sobre a real autoria e datação desse documento.

diversas áreas, para além do âmbito religioso. Esses profissionais especializados auxiliavam os governantes em vários setores da organização administrativa e eram de grande valia para as diferentes funções nas cortes (LE GOFF, 2016).

Segundo Torrell (2015) e Le Goff (2016), no século XIII somente Frederico II, rei da Sicília e imperador do Sacro Império Romano-Germânico, demonstrou interesse pelos estudantes universitários. Acreditamos que o imperador teve um papel importante na vida de Tomás de Aquino, não somente porque este estudou no *studium generale*, criado em Nápoles em 1239 por Frederico, mas também porque a família Aquino possuía uma relação vassálica com o poder imperial. No entanto, devido aos embates entre papado e império, nos quais os irmãos de Tomás estavam envolvidos, ora os Aquino se aliavam ao papado, ora ficavam ao lado do imperador.

A vassalagem da família de Tomás com o Frederico II foi importante para a construção de um pensamento mais voltado para a política por parte do Aquinate. Em algumas de suas obras, como o *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre (De regno ad regem Cyprí)*,<sup>66</sup> há uma defesa do poder temporal com seus direitos e deveres, mas sempre subjugado aos poderes espirituais. Nessa perspectiva, o mundo deveria ter duas formas de governos: uma para cuidar das almas e outra para cuidar do bem-estar social, algo extremamente importante para as concepções tomasianas (DINIZ; ALBUQUERQUE, 1995; WOLKMER, 2001; CAVALHEIRI, 2006).

Concordamos com o pensamento de Oliveira (2004), que afirma que Tomás, alinhado aos ideais filosóficos aristotélicos, defendia que o homem é um ser feito para viver em sociedade, e, para tal, era necessário haver uma harmonia coletiva, denominada de bem comum (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 1. 13). Sendo assim, para que todos vivessem bem, era imprescindível na sociedade uma organização imposta por alguém que tivesse o poder de ordenar a multidão. Na perspectiva tomasiana, esse poder era concedido por Deus para o rei, que deveria sancionar leis e regras para criar dentro

---

<sup>66</sup> A consulta a essa obra foi feita através da obra *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*, que foi traduzida por Souza Neto em 1995 e compõe a coleção Clássicos do pensamento políticos. A obra é composta por duas partes: a primeira é referente às Questões da *Suma Teológica* que abordam assuntos políticos; a segunda, também sobre a mesma temática, é o opúsculo *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre (De regno ad regem Cyprí)*. Salientamos que, ao nos referirmos a obra, em uma eventual citação direta, utilizamos a sigla da obra em latim, ou seja, *DR (De Regno ad regem Cyprí)*. Cavalheiri (2006) afirma que essa obra foi iniciada por volta de 1265-1267, quando Tomás de Aquino estava em Roma (1259-1268), porém seu término ficou a cargo de Tolomeu de Lucca, monge dominicano, que era discípulo de Aquino e também seu confessor entre os anos de 1261 a 1269.

do espaço rural ou citadino as condições necessárias para todos viverem em segurança e paz.<sup>67</sup>

Não era o intuito de Aquino se aprofundar sobre pensamento político, possível razão para que ele tenha deixado o *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre (De regno ad regem Cyprí)* inacabado. Em vista disso, seria mais adequado falar de uma filosofia política tomasiana (CAVALHEIRI, 2006). Para De Boni (2003), Tomás, assim como os seus contemporâneos, tinha muito arraigado dentro de si o orgulho de ser um *magistri sacrae paginae* (um professor de Teologia), por isso não se dedicou a essas obras estadistas tanto quanto às de cunho mais teológico. Apesar disso, há alguns argumentos políticos nas duas *Sumas (Teológica e Contra os Gentios)* do Aquinate, assim como também no opúsculo *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre (De regno ad regem Cyprí)*. Esse, diferentemente das *Sumas*, era totalmente voltado para a filosofia política, focada no governo régio e dirigido ao rei de Chipre (CAVALHEIRI, 2006).

Consideramos, como Oliveira (2003; 2004), que Aquino era um homem de seu tempo e, por isso, esteve preocupado com as mudanças sociais que ocorriam à sua volta e com a questão sobre o poder da realeza isso não foi diferente. Conforme o pensamento de Diniz e Albuquerque (1995) e Le Goff (2005), no século XIII, as disputas de poder entre o papado e o imperador do Sacro Império Romano-Germânico ficavam cada vez mais acirradas e, simultaneamente, as estruturas jurídicas das instituições feudo-vassálicas se modificavam. Todas essas mudanças sociais, aliadas à disputa entre *auctoritas* e *potestas* e à própria experiência familiar de sua juventude, influenciaram a concepção política dos poderes de Tomás Aquino.

Como mencionado, o Aquinate considerava indispensável para o bem-comum viver em uma comunidade com um governo terreno. De acordo com ele:

[...] Logo, se é natural ao homem o viver em sociedade de muitos, cumpre haja, entre os homens, algo pelo que seja governada a multidão. [...] Assim, importa existir, além do que move ao bem particular de cada um, o que mova ao bem comum de muitos. [...] Se, pois, a multidão dos livres é ordenada pelo governante ao bem comum da multidão, o regime será reto e justo, como aos livres convém. Se, contudo, o governo se ordenar não ao bem comum da

---

<sup>67</sup> Esse pensamento é defendido por Aquino nas Questões expostas na primeira parte do tomo segundo da *Suma Teológica*, no *Tratado da Lei*.



multidão, mas ao bem privado do governante, será injusto e perverso o governo (TOMÁS DE AQUINO, *DR*, L. 1, cap. 2, §. 4).

Aquino argumenta que é necessário, para o bem da sociedade, que a população seja conduzida por alguém, pois, como reafirmou na *Suma Teológica*, o homem é um animal político e social que deve ser governado (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 72, a. 4, sol.).<sup>68</sup> No entanto, ele explica que esse governo não poderia ser de vários, mas de um só, para que este pudesse guiar corretamente a população para o bem, ou seja, para a harmonia entre as pessoas. Nessa linha de pensamento, Aquino também aponta que:

Necessário é admitir-se que o mundo tem um só governador. Pois, como o fim do governo do mundo é o essencialmente bom, que é ótimo, necessário é que seja ótimo o governo do mundo. Ora, ótimo é o governo de um só. E a razão é que o governo não é senão a direção dos governados para um fim, que é um certo bem. Ora, a unidade se implica em a noção da bondade [...] o ser uno, em si, pode ser causa da unidade mais convenientemente que muitos unidos; e por isso, a multidão é melhor governada por um só do que por vários. E conclui-se, portanto, que o governo do mundo, governo ótimo, provém de um só governador. E é isto mesmo que o Filósofo ensina: os entes não querem ter mal dispostos; nem é boa a pluralidade dos principados; haja, pois, um só príncipe (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 103, a. 3, sol.).<sup>69</sup>

Para que o governante execute um bom trabalho, é preciso que ele possa usar de leis, pois, segundo Tomás, “[...] o fim da lei é o bem comum [...] a lei deve ser estabelecida para a utilidade comum dos cidadãos, e não para a utilidade privada. Por onde, devem as leis humanas ser proporcionadas ao bem comum” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 96, a. 1, sol.).<sup>70</sup> Ainda em relação às leis, o monge dominicano afirma que

<sup>68</sup> Localizada no *Tratado dos vícios e pecados*, intitulada de *Da distinção entre os pecados*, possuindo nove artigos, a saber: art. 1) Se os pecados diferem especificamente pelos seus objetos; art. 2) Se convenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnis; art. 3) Se os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas; art. 4) Se convenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos; art. 5) Se a divisão dos pecados, fundada no reato em venial e mortal, lhes diversifica a espécie; art. 6) Se os pecados de comissão e omissão diferem especificamente; art. 7) Se o pecado se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras; art. 8) Se a superabundância e o defeito diversificam as espécies de pecados; art. 9) Se os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.

<sup>69</sup> Localizada no *Tratado sobre a conservação e o governo das coisas*, intitulada *Do governo das coisas em comum*, possuindo oito artigos, sendo eles: art. 1) Se o mundo é governado por alguém; art. 2) Se o fim do governo do mundo é algo de exterior ao mesmo; art. 3) Se o mundo tem um só governador; art. 4) Se o efeito do governo do mundo é um só e não vários; art. 5) Se todos os seres estão sujeitos ao governo divino; art. 6) Se todas as coisas são imediatamente governadas por Deus; art. 7) Se podem acontecer coisas fora da ordem do governo divino; art. 8) Se pode haver alguma resistência à ordem do governo divino.

<sup>70</sup> Localizada no *Tratado da lei*, intitulada *Do poder da lei humana*, constando com seis artigos: art. 1) Se a lei humana deve ser feita para o bem comum ou antes, para o particular; art. 2) Se à lei humana pertence coibir todos os vícios; art. 3) Se a lei humana ordena os atos de todas as virtudes; art. 4) Se

[...] a lei humana pode ser retamente mudada, na medida em que essa mudança responda a uma utilidade pública. Mas a mudança, em si mesma, da lei, acarreta um certo detrimento para o bem da comunidade [...] nunca deve ser mudada a lei humana, a menos que, por outro lado, haja compensação, para o bem comum, correlativa à parte de rogada da lei. E isto se dá: ou porque, da nova disposição legal, provém alguma utilidade máxima e evidentíssima; ou porque havia máxima necessidade de mudança; ou porque a lei costumeira continha manifesta iniquidade ou a sua observância era nociva para muitos. Por isso, o jurisperito diz: no constituir uma nova ordem de coisas deve ser evidente a utilidade para nos afastarmos da lei tida diuturnamente como justa (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 97, a. 2, sol.).<sup>71</sup>

Por isso, o Aquinate faz uma ressalva importante quanto ao poder régio. Ele afirma que: “[...] o príncipe não está a salvo do poder diretivo do juízo de Deus; mas deve cumprir a lei, não coagido, mas voluntariamente. Está ainda o príncipe acima da lei por poder mudá-la, se for conveniente, e dispensar dela conforme ao lugar e ao tempo” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 96, a. 5, adj. 3).

A ideia da coexistência de dois governos não foi uma novidade lançada por Aquino, pois, ao menos desde o século V, o papa Gelásio I, já defendia os limites entre os poderes espirituais (*auctoritas*) e temporais (*potestas*). O que o papa desejava era que houvesse uma harmonia, necessária para a organização da sociedade, entre os dois, cada um em sua esfera de atuação e com sua importância. O espiritual, porém, deveria ser entendido como superior ao temporal. Papa e imperador deveriam se ajudar para o correto cumprimento de suas funções. O Estado garantiria a estabilidade do império, inclusive por meio do combate às heresias, para que a Igreja pudesse ter um ambiente tranquilo para exercer seu ofício da fé (DIAS, 2010).

De acordo com Fernandes (2008), a relação entre esses dois poderes sempre foi conturbada no Sacro Império Romano-Germânico. Surgido com o fim da dinastia Carolíngia, o Sacro Império tinha seus limites setentrionais, e comportava regiões importantes como a Baviera, Suábia, Boêmia, Saxônia, entre outras. Já no limite meridional estava a região da Lombardia, italiana. Segundo Barros (2012), o poder do Sacro Império sobre seu território estava dividido basicamente entre duas famílias rivais: os duques da Baviera, Welfen, ou guelfos — como ficaram conhecidos os

---

a lei humana obriga no foro da consciência; art. 5) Se todos estão sujeitos à lei; art. 6) Se é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela.

<sup>71</sup> Localizada no *Tratado da lei*, intitulada *Da mudança das leis*, possuindo quatro artigos, sendo eles: art. 1) Se a lei humana deve de algum modo ser mudada; art. 2) Se a lei humana há de sempre ser mudada quando aparecerem melhores instituições; art. 3) Se o costume pode obter força de lei e abrogar a lei; art. 4) Se os chefes do povo podem dispensar nas leis humanas.

partidários do papa; e os duques da Suábia, Weiblingem, ou guibelinos, que foram os aliados do poder imperial. De acordo com Barros (2012), essa rivalidade começou por causa do interesse que ambas as famílias tinham em ocupar o trono imperial. À medida que a família Hohenstaufen (aliada dos guibelinos) galgava espaço imperial, a rivalidade entre eles e os Welfen se acirrava. Em 1201, os Welfen conseguiram a liderança do Sacro Império, com a coroação de Oto de Brunswick (Oto IV), auxiliado pelo papa Inocêncio III, porém Oto foi destronado por Frederico II, da família Hohenstaufen. A partir de 1240, na Itália, essa briga entre famílias passou para um patamar de facções partidárias, cujo ápice foram as comunas italianas.<sup>72</sup>

Frederico II de Hohenstaufen nasceu em dezembro de 1194, em Jesi, território italiano. Era bisneto do conhecido Barba-Ruiva (Frederico I) e filho de Henrique VI de Hohenstaufen com Constância de Altavilla (herdeira do reino da Sicília). Homem letrado, amante das artes, principalmente da poesia, Frederico II, era ao mesmo tempo um inimigo difícil, por sua falta de piedade para com aqueles que se colocassem contra ele, como também um homem visionário, pois impulsionou o desenvolvimento social e cultural das suas possessões, em especial na esfera intelectual nas cidades italianas (MÜLLER, 2019a).

De acordo com Russell (2016), Frederico II e o papado possuíam, inicialmente, uma relação mútua de benefícios. Quando o pai de Frederico morreu, em 1197, a rainha Constância pediu para que o papa Inocêncio III protegesse Frederico, que tinha cerca de dois anos de vida. Com essa tutela, Inocêncio conseguiu benefícios reais para seu pontificado. Assim que atingiu idade e aliados o suficiente, Frederico II investiu para depor o então Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Oto IV. Após conseguir o que queria, em 1212, através da Dieta de Frankfurt, Frederico se tornou rei da Sicília e Imperador do Sacro Império Romano-Germânico. A partir desse momento, declinou de sua obrigação em cumprir com os acordos políticos que sua

---

<sup>72</sup> As comunas podem ser entendidas como organizações urbanas, populares em quase todo ocidente medieval a partir do século XII, que possuíam caráter jurídico. Isso conferia a elas isenções de algumas taxas pagas ao senhorio, o que possibilitava a formação de milícias e de uma organização política. Entretanto, elas ajudaram tanto a aristocracia cavaleiresca quanto a elite dos mestres de ofício (BASCHET, 2009). Segundo Loyn (1997b), o termo também é usado para designar as cidades que, por meio do poder régio, adquiriram liberdade para seus cidadãos e para as propriedades e a autoridade para regular o comércio, os impostos e controlar os procedimentos jurídicos. No norte da Itália e em Flandres, devido à instabilidade política, as comunas se popularizaram.

mãe havia firmado com Inocência III para protegê-lo quando criança (RUSSELL, 2016).

Esse imperador possuía ascendência germânica e normanda e cresceu em um período de importantes intercursos culturais entre Ocidente e Oriente. Essa atmosfera de culturas múltiplas converteu a Itália em um espaço propício para aquilo que futuramente ficaria conhecido como Renascimento. Frederico absorveu essas influências germânicas, muçulmanas e bizantinas, tornando-se mais flexível para os assuntos sobre o Oriente.

Em junho de 1224, Frederico II criou, em Nápoles, um *studium generale*. Na propaganda de incentivo desse espaço, o imperador prometeu que quem ali ingressasse, para além de estar próximo aos familiares — o que, por si só, já era muito benquisto pelos estudantes —, também teria a oportunidade de construir uma carreira promissora, adquirir riquezas e formar boas alianças com a nobreza local (VERGER, 2001). Os mestres contratados para atuarem na instituição eram os mais prestigiados do momento e seus salários eram pagos pelo tesouro real; isso garantia que os estudantes não precisassem pagar pelos estudos. Frederico, assim como o papado fazia em outras universidades, concedia aos universitários uma série de privilégios, como fixação dos aluguéis e dos preços dos alimentos, salvaguarda real, entre outros. No entanto, em troca de todos os benefícios concedidos aos jovens discípulos, proibiu que seus súditos estudassem em outros centros educacionais fora de Nápoles (TORRELL, 2015; LE GOFF, 2016).

Dentro da instituição napolitana (*studium generale*), a única disciplina realmente lecionada foi o Direito. Devido ao total controle que o imperador tinha sobre ele, o *studium* não desenvolveu em seus pátios as características que tanto representam as universidades medievais, isto é, uma organização corporativa de docentes e discentes eleitos entre si e autônoma. O objetivo principal desse centro do saber criado por Frederico II, era formar mão de obra fiel e qualificada para ser absorvida pelo império (VERGER, 2001).

Em 1227, o papa Gregório IX pediu a Frederico que ele o ajudasse em uma cruzada contra o Oriente, no entanto, dado ao bom relacionamento que tinha com os muçulmanos, ele não atendeu ao pedido papal. Por essa recusa, Frederico foi excomungado. Logo após isso, em 1228, o imperador se casou com a filha do rei de

Jerusalém e negociou a paz com a Palestina, o que fez com que os laços entre o império e o papado se rompessem de vez. A partir daí, cada vez mais a disputa entre os poderes se acirrou. Além disso, em 1237, Frederico precisou enfrentar os turbulentos conflitos entre o reino da Sicília e os povos lombardos. Em 1247, três anos antes de vir a óbito, foi deposto por Inocêncio IV.

Apesar do *studium* de Frederico II não ter alcançado o sucesso que outras universidades alcançaram, como as de Paris e Bolonha, e ser considerado até mesmo um fracasso frente às outras, foi nela que Tomás de Aquino obteve seu primeiro contato com as obras de Aristóteles, graças às traduções de Miguel Escoto (BATISTA NETO, 1983; TORRELL, 2015). Escoto teve um papel importante na corte imperial, inclusive na formação intelectual de Frederico II. O encontro do sábio escocês com imperador ocorreu provavelmente logo após este ser coroado, em 1227. Pouco se conhece sobre a vida de Escoto, mas é sabido que ele foi o responsável por traduzir várias obras importantes de Aristóteles, como o Sobre a alma (*De Anima*),<sup>73</sup> com os comentários de Averróis, e os escritos zoológicos do Estagirita, com a organização posta por Avicena na obra *Liber animalium: Historiae animalium, de partibus animalium*. Também se atribui a ele a versão de outros escritos aristotélicos, mas sem comprovação (BATISTA NETO, 1983).

Segundo Torrell (2015), Miguel Escoto não esperou a permissão imperial para lançar seu projeto de traduções. Desde 1215 já se encontravam em Toledo obras que teriam sido traduzidas por ele, mas foi a partir de 1220, a serviço do imperador, que suas versões tiveram maior produção e importância no reino. Foi devido a essas traduções que o reino siciliano e a Itália sulista tiveram acesso a obras clássicas gregas e árabes. A astronomia árabe, a ciência aristotélica e a medicina grega foram matérias muito debatidas nas cidades de Palermo, Nápoles e Salerno.

---

<sup>73</sup> Nas eventuais citações diretas, iremos nos referir a essa obra pela abreviação *De an.*

## CAPÍTULO 2

### O CORPO NA PERSPECTIVA OCIDENTAL

Não há como analisar a concepção de corpo fora do contexto social no qual ele está inserido. A sociedade, por sua vez, é produto do pensamento humano. Nela ocorrem as relações sociais que são pautadas sobre um conjunto de crenças, valores e expectativas construídas em um espaço e tempo. Sendo assim, ela é uma organização possuidora de sentido e de significação e o que a orienta é a cultura. Essa diferenciação principal da sociedade tem a tarefa de orientar o comportamento daqueles que a compõem. Por isso, viver em uma sociedade, seja ela qual for, é estar sob as diretrizes da cultura local, naturalizada em razão de sua ostensiva aplicabilidade. Partindo desse pressuposto, podemos afirmar que viver em sociedade é também estar sob o domínio das representações (RODRIGUES, 2014a).

Esses sistemas representativos são inculcados nos indivíduos por meio de um sistema de educação, a fim de garantir certa homogeneização da sociedade (RODRIGUES, 2014a). Em nossa pesquisa, essa educação é a religiosa e o grupo dominante que profere as normas de conduta compreendida como correta é o clero. Este procura exercer seu poder e autoridade sobre o corpo do indivíduo cristão através do discurso religioso que, entre outras coisas, busca restringir as práticas sexuais — consideradas luxuriosas —, com o intuito de controlar os sujeitos com a promessa de ascensão aos céus no momento da parúsia.

Tendo compreendido, até aqui, a importância da sociedade e da cultura, fica mais fácil entender porque o corpo, no campo antropológico, é definido como um instrumento que funciona ao mesmo tempo como objeto e meio técnico. É por ele que são aplicadas todas as técnicas culturais da sociedade em que este corpo está inserido. Essas técnicas são a tradição local efetivamente estabelecida como correta e repassada de geração em geração (MAUSS, 2008). Como instrumento, o corpo é constituído socialmente e as representações impostas a ele oferecem uma gama de possibilidades que lhe permitem acessar as estruturas sociais que o compõem. É através desse conjunto de atributos elencados pela sociedade que o corpo é configurado, assim, todas as suas ações esboçadas no campo moral, intelectual e religioso são prescritas pela sociedade. Esse conjunto de atributos é imposto a todas

as pessoas, mas sua recepção varia de acordo com cada grupo social. Posto isso, consideramos que o corpo é também uma massa modelável pela qual a sociedade incute padrões comportamentais de acordo com suas diretrizes, criando no corpo suas características mais expressivas (RODRIGUES, 2014a).

Na busca por definir a concepção de corpo no medievo central, utilizamos alguns autores que desenvolveram trabalhos sobre a nossa temática. Trabalhamos com duas obras que versam sobre o corpo nos primeiros tempos do Cristianismo, desde a sua consolidação como religião permitida e oficial no império romano, e outras duas que também abordam o assunto, mas contemplando o arco temporal do medievo. As duas primeiras, que retomam os primórdios da fé cristã, são: *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo*, de Peter Brown (1990), que nos ajuda a entender qual era a percepção que a Igreja, nos seus séculos iniciais, expressava sobre o corpo; e *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*, de Richard Sennett (2016), que explora como se dava a dinâmica entre o cristão e o espaço citadino, local considerado profano.

As outras duas obras, que apresentam a perspectiva de corpo de modo mais amplo, são: *Uma História do corpo na Idade Média*, de Jacques Le Goff (2014b), que abarca o objeto em uma temporalidade mais próxima a que analisamos e também discute algumas ideias que Tomás de Aquino possuía sobre o assunto; e, *Corpo e almas: uma história da pessoa na Idade Média*, de Jérôme Baschet (2019), que debate justamente um conceito-chave para o Aquinate: *pessoa*. Acreditamos que, cruzando as informações obtidas com esses autores, apesar de cambiantes em tempo e espaço dentro do espectro medieval, nos aproximamos da concepção de corpo para um homem da Idade Média central (século XIII), tendo em vista que o perfil desse homem é resultado de um longo processo que aliou não somente as perspectivas cristãs, mas a tradição filosófica clássica grega e os tratados médicos romanos.

Em nossa argumentação, partimos do pressuposto de que o corpo no medievo era um campo de contradições, pois nele aconteciam uma série de tensões próprias do homem desse período, como as dicotomias entre Deus e o diabo, homem e mulher, fé e razão, violência e paz. A maior de todas era a entre o corpo e a alma (LE GOFF;

TRUONG, 2014b). Essa contraposição máxima só começou ser rompida no século XIII, com o conceito de *Unidade Substancial*, de Tomás de Aquino.<sup>74</sup>

De modo geral, o corpo do homem cristão medieval sofria uma situação cambiante em que ora era visto como glorificado, ora era tomado como uma massa de carne que deveria ser desprezada em detrimento da alma (LE GOFF; TRUONG 2014b). Diferentemente das práticas religiosas não cristãs, para a nova religião, fazer o corpo sofrer era quase uma missão heroica. Era preciso a todo momento referir-se ao sofrimento do filho de Deus e, assim, acreditava-se ser possível ficar mais próximo a ele. Nessa dinâmica, o corpo nunca estava sozinho, pois a alma estava intimamente ligada a ele. Não havia a ideia de um corpo somente ligado à medicina, nem de uma alma ligada somente ao campo teológico, mas uma dinâmica entre o corpo e alma, chamada de corporeidade (BASCHET, 2019).

A concepção que se tinha do corpo antes do Cristianismo era de que ele era livre e pertencente à cidade. O cristão, por sua vez, não gozava da mesma liberdade. Ele deveria ser contido, austero, privado. Os espaços públicos, como praças, mercados, feiras, banhos, entre outros, deveriam ser evitados ao máximo. Isso, inclusive, era um marcador distintivo. Por meio das práticas corporais, o fiel procurava, a pedido das autoridades eclesíásticas — nesse momento, os bispos —, mostrar-se radicalmente oposto aos cidadãos não cristãos (SENNETT, 2016).

Segundo Silva (2014), podemos tomar por exemplo desse processo um dos pais da Igreja, João Crisóstomo (século IV), que se dedicou a fabricar o *homo christianus*. Nessa “fabricação dos corpos”, os gestos sempre ocupam um espaço importante na formação do homem (SILVA, 2014). Crisóstomo, em suas pregações, consideradas verdadeiros espetáculos de oratória, defendia uma pedagogia corporal minuciosa. De acordo com essas preleções, o fiel deveria se portar de modo totalmente diferente do resto da população não cristã. Todo o *modus* comportamental deveria ser o oposto do que os não cristãos praticavam: fala, gestos, alimentação, vestuário e até os espaços frequentados, tudo deveria se mostrar diametralmente diferente dos não seguidores de Cristo (SILVA, 2014).

---

<sup>74</sup> Iremos abordar esse conceito mais à frente no subtópico 2.2.



Outra prática adotada pelo Cristianismo foi a renúncia sexual, que, aliada ao movimento de reclusão, às privações e aos sofrimentos físicos, tornou o corpo não mais um produto neutro e indeterminado do mundo natural, cuja utilização e direito de existir estavam sujeitos a considerações predominantemente cívicas de condição social e utilidade, mas algo criado por Deus e, por isso, sujeito às suas vontades. Sendo assim, o corpo passou a ser visto como um santuário e a união carnal passou a ser aceita por Deus somente segundo duas premissas: primeiro, desde que com o sexo oposto; segundo, se a finalidade fosse geracional. Caso contrário, esse templo seria maculado e perderia o direito de voltar para o paraíso de onde o primeiro homem foi expulso (BROWN, 1990).

Nesse momento, o gesto (*gestus*) passou a ser associado à modéstia (*modestia*) e, por conseguinte, à contenção de qualquer excesso. Soma-se a essa ideia o conceito de *verecundia*, que introjeta no pensamento cristão sobre o comportamento correto dos gestos o sentido de vergonha ligado ao carnal e ao pecaminoso (SCHMITT, 1995). No século XII, gestos, modéstia e *verecundia*, foram compactados dando origem à norma do comportamento ideal. Segundo essa nova perspectiva, o bom cristão deveria sempre procurar a justa medida. Esperava-se que seu comportamento fosse mais disciplinado, austero e amigável possível. A modéstia passa a ser considerada uma virtude da temperança e todo e qualquer excesso se transforma em ato duramente condenável por autoridades clericais (SCHMITT, 1995).<sup>75</sup>

Esse novo *modus comportamental* começou a ser desenvolvido em boa parte graças à inserção de textos aristotélicos sobre os mais variados assuntos, entre eles lógica, moral e ética. Nesse último aspecto, Aristóteles escreveu a obra *Ética a Nicômaco* (século IV a. C.), onde se encontra a base para muitos dos conceitos que foram aplicados não somente pelos intelectuais do século XII, mas também por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, como, por exemplo, o bem, a vontade, a felicidade, a virtude, o vício, a escolha, os atos voluntários e involuntários, os prazeres, a sabedoria, a incontinência e a mediania. Esses são fundamentais para o Aquinate quando concebe o conceito de pessoa.

No período em que nossa pesquisa está inserida, a noção de corpo goza de uma situação um pouco mais favorável. Para Oliveira (2004) e Le Goff (1989), o século XIII

---

<sup>75</sup> Iremos abordar mais profundamente esse assunto no terceiro capítulo.

trouxe uma série de mudanças sociais e culturais e, com isso, o homem, resultado do meio em que se encontra, estava em um processo de intensas transformações, as quais acreditamos serem expressas por Tomás de Aquino em suas obras, tanto nas que tivemos contato para compreender melhor seus argumentos – *Suma contra os Gentios*, *A unidade do intelecto*, *contra os Averroístas*, *Sobre o ensino (De magistro)* e *Os sete pecados capitais*, *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre (De regno ad regem Cypri)* –,<sup>76</sup> quanto em nosso documento em análise – *Suma Teológica*.

O crescimento das cidades, as feiras, o avanço do comércio, o surgimento das universidades e a possibilidade de uma certa mobilidade social — advinda dos novos ofícios surgidos das mudanças citadas — fazem esse homem medieval diferente das gerações que o antecederam. A forma de enxergar o mundo e a si mesmo começa a não ser mais unicamente religiosa, mas também pautada na ciência e na razão, mesmo que estas ainda estejam, em certa medida, envoltas nos ideais cristãos (OLIVEIRA, 2004). Então, sob essa perspectiva, o comportamento do homem medieval começa a mudar, dando espaço para atitudes dissonantes aos esperados pelas autoridades religiosas.

No medievo, existiam duas realidades distintas mais que orbitavam o mesmo tempo e espaço. Uma realidade contida, privada e pudica que era o que a Igreja pregava como o certo. E a outra, uma extravagante, pública, aberta e lasciva. Contrariamente ao que acontece hoje, o corpo medieval não era tão voltado para o tempo e o trabalho. Muito pelo contrário, era preguiçoso, despreocupado com o tempo, aberto, de toques, indisciplinado, promíscuo, festivo, expansivo e de orifícios abertos (RODRIGUES, 2014a). Esse pensamento reforça nossa hipótese de que o discurso tomasiano, especialmente o observado na *Suma Teológica*, tinha como finalidade adaptar os dogmas cristãos aos novos tempos.

---

<sup>76</sup> Em nossa pesquisa a obra *Sobre o ensino (De magistro)* e *Os sete pecados capitais* é uma tradução de Lauand (2001). Salientamos que a parte que versa sobre os pecados capitais é uma coletânea com algumas Questões que abordam especificamente a temática sobre os pecados mortais e suas ramificações (filhas), retiradas da obra *Sobre o mal (De malo)*. Em caso de eventuais citações diretas iremos nos utilizar das siglas referente aos nomes das obras em latim.

## 2.1 A INFLUÊNCIA DA MEDICINA E DA FILOSOFIA GRECO-ROMANA NA CONCEPÇÃO DE CORPO

Analisar a concepção de corpo na *Suma Teológica* requer compreendê-lo sob uma perspectiva helênica, pois ele foi se desenvolvendo através das teorias filosóficas gregas, como as de Aristóteles (século IV a. C.) e de físicos (médicos) como Hipócrates (século V a. C.) e Galeno (século II d. C.). Várias questões formuladas pelo Aquinate na *Suma Teológica* foram baseadas nas ideias do Estagirita. É também com base neste que o dominicano traçou suas ideias sobre o intelecto, a unidade substancial, o prazer, a temperança, a ética e a moral. No entanto, Tomás de Aquino não foi somente um reproduzidor das ideias aristotélicas. Ele empregou essas teorias filosóficas para explicar questões teológicas complexas, não compreendidas facilmente por pessoas não versadas em Teologia, mas, ao mesmo tempo, conseguiu se desviar dos argumentos filosóficos gregos que de alguma maneira pudessem desvalidar os pressupostos cristãos (GILSON, 1962).

Muitas das teorias sobre fisiologia e anatomia do corpo que são apresentadas por Aristóteles e por tantos outros filósofos e médicos influentes no ocidente medieval foram embasadas nos tratados hipocráticos. Estes, em especial a *Teoria dos Humores*, foram fundamentais para a construção do pensamento sobre o que era o corpo e, por consequência, a diferenciação entre os corpos masculinos e femininos. Hipócrates, da ilha de Cós, era considerado o patrono da medicina, seus escritos foram muito importantes na área da saúde e ajudaram não somente no tratamento de enfermidades, como também na profilaxia de diversas doenças (CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, 2005). O valor das obras de Hipócrates foi reconhecido por seus coetâneos e por intelectuais e reis no medievo.<sup>77</sup> Entre elas se destacam o *Regimen acutorum*, que é um tratado terapêutico sobre a dieta nas enfermidades agudas, e *Corpus Hippocraticum* (CH), uma coletânea de sessenta e seis tratados que abordam assuntos relacionado ao corpo humano, juntamente com um juramento (o juramento médico), assim como também um pequeno livro de leis (*Nómos*) e um conjunto de cartas e de discursos (CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, 2005; FAGUNDES, 2014).<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Sobre como os tratados hipocráticos foram utilizados por reis na Idade Média, mais especificamente pelo rei Jaime II de Aragão (1291–1327), ver Fagundes (2014).

<sup>78</sup> Todas as traduções e siglas foram retiradas de Cairus e Ribeiro Junior (2005). Existe uma discussão em torno da autenticidade de todos os escritos que compõem essa obra. Isso se dá por haver nela uma

Hipócrates, todavia, é a ponta de um imenso *iceberg*. Anteriormente a ele havia uma gama de teorias que vinham sendo desenvolvidas sobre a origem das coisas. Esse conhecimento que fundamentou seus postulados era oriundo de filósofos pré-socráticos, principalmente Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras de Sasmó e Empédocles. Esses pensamentos representaram o começo de uma mudança significativa para o Ocidente, pois é a partir daí que se começa a romper com a crença de cura através do sobrenatural, em favor de uma compreensão apartada da esfera divinatória, criando assim uma *téchne iatriké*, ou seja, uma arte de cura (MAZIOLI, 2018). Esses filósofos, ao longo de seus estudos, desenvolveram raciocínios sobre a origem das coisas que foram absorvidas por Hipócrates e utilizadas para desenvolver a teoria dos humores. De acordo com Pereira (2007), nesta teoria foram entrelaçadas as concepções sobre a natureza (*phýsis*) desenvolvida por Tales de Mileto<sup>79</sup>; sobre a qualidade dos pares opostos (quente/frio e seco/úmido), cunhada por Anaximandro com os princípios da rarefação e do vapor na criação da natureza; o conceito da harmonia, de Anaxímenes; a teoria dos dez princípios que se opõe uns aos outros através de coordenação binária, de Pitágoras; e, de Empédocles, a associação entre as quatro substâncias fundamentais das coisas aos quatro elementos da natureza — o fogo, o ar, a terra e a água.

Séculos mais tarde, a teoria hipocrática, alcançou a medievalidade por meio da síntese de Galeno, e acreditava-se que o corpo era formado por quatro líquidos diferentes, conhecidos como humores: sangue, bÍlis amarela, bÍlis negra e fleuma. Quando o corpo estava saudável, era sinal de que os líquidos estavam em equilíbrio (*eukrasia*); caso um se sobrepusesse aos demais (*dyskrasia*), então ocorreriam as enfermidades, pela ausência da harmonia necessária para o corpo se manter saudável (REBOLLO, 2006; FAGUNDES, 2014). De acordo com Hipócrates, no *Tratado da natureza do homem* (NH):

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde. Tem saúde, precisamente, quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem

---

quantidade significativa de teorias e métodos empregados que são compatíveis com escolas médicas posteriores a Hipócrates (CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 12; MAZIOLI, 2015, p. 85; REBOLLO, 2006, p. 45-46).

<sup>79</sup> Tales de Mileto foi o primeiro filósofo a apartar a *phýsis* da vontade dos deuses. Para ele, a natureza estava atrelada à água e tudo o que existia no mundo vinha desse elemento basilar; todos os outros, isto é, fogo, ar e terra, davam origem às demais coisas no universo (PEREIRA, 2007).

adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais (HIPÓCRATES, *CH*, NH, 4).

No que concerne ao medievo, especialmente em nosso recorte temporal, essa teoria humoral hipocrática estava significativamente em voga, a ponto de ser mencionada na *Suma Teológica*. Na Questão 91 (*Da produção do corpo do primeiro homem*),<sup>80</sup> Tomás de Aquino defende a importância do corpo orgânico<sup>81</sup> ser formado a partir dos quatro elementos, em particular, a terra e a água, que, juntos, deram origem ao primeiro homem (Adão). Em *Gênesis* (2, 6-7) essa união é referida como um material pastoso, denominado de limo.

O Aquinate afirmava que, apesar de o fogo e o ar serem elementos mais nobres na natureza e possuírem um poder de atração mais forte sobre os demais, eles não eram convenientes para formar o primeiro homem, pois atrairiam quantidades desbalanceadas para o corpo, gerando uma função do tato desregulada. Isso, por sua vez, prejudicaria todos os demais sentidos. De acordo com o texto da *Suma Teológica*,

[...] era necessário que fosse esse corpo produzido da matéria dos quatro elementos, para que o homem tivesse conveniência com os corpos inferiores, sendo um como meio entre as substâncias espirituais e as corpóreas [...] Se o fogo e o ar, que têm maior poder de ação, abundassem na composição do corpo humano, mesmo quantitativamente, atrairiam completamente para si tudo o mais; e não poderia dar-se a homogeneidade da mistura, necessária, na composição do homem, para a perfeição do sentido do tacto, fundamento dos outros sentidos [...]. O limo da terra contém terra e água, que congutina as partes daquela. Porém, dos outros elementos a Escritura não fez menção. Quer, porque quantitativamente abundam menos, no corpo do homem, como já se disse; quer também porque, na produção total das coisas, a Escritura, composta para um povo de rudes, não devia mencionar o fogo e a água, não percebidos pelo sentido deles (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, Ia, q. 91, a. 1, adj. 1, 3,4).

Tomás de Aquino conciliou as teorias filosóficas gregas com as premissas bíblicas, em especial as contidas logo no início de *Gênesis*, em que é narrada a criação divina de todas as coisas, inclusive a de Adão. Essa conciliação era uma atitude bastante recorrente entre os teóricos medievais e contribuiu para constituir o pensamento teológico do período.

<sup>80</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, com quatro artigos: art. 1) Se o corpo do primeiro homem foi feito do limo da terra; art. 2) Se o corpo humano foi produzido imediatamente por Deus; art. 3) Se o corpo do homem teve disposição conveniente; art. 4) Se na Escritura está convenientemente descrita a produção do corpo humano.

<sup>81</sup> Optamos, para fins didáticos, referir-nos ao corpo como separado da alma, ou seja, em seu sentido anatômico puro. Essa separação não existia para o período medieval, muito menos para Tomás de Aquino. Mais adiante neste texto discutimos o que era corpo para ele.

Segundo Rebollo (2006), outra contribuição importante para definir o corpo no medievo, em especial o feminino, foi dada por Galeno (*Claudius Galenus*), no século II d. C.<sup>82</sup> Ele é um dos maiores intérpretes de Hipócrates, no entanto, o que obtemos das interpretações galênicas é um entrelaçamento das ideias hipocráticas aos pensamentos de Platão (século V a. C.) e de Aristóteles. Essa nova leitura recebeu o nome de *Hipocratismo Galênico* e foi considerada como um texto de autoridade (*auctoritas*) até o século XV (REBOLLO, 2006). Segundo Thomasset (1993), é graças a Galeno, muito mais do que a Aristóteles, que foi introduzida no medievo a teoria da inversão dos órgãos, a partir da qual se acreditava que, para cada órgão masculino, haveria um no corpo feminino, porém pelo avesso. Partindo desse pensamento, os intelectuais medievais, fossem eles teólogos ou físicos (médicos),<sup>83</sup> acreditavam que o útero e os ovários seriam respectivamente versões mal desenvolvidas do pênis e dos testículos. Essa certeza acabou por considerar o sexo masculino como o único legítimo, já que feminino era visto como o masculino deformado, por causa dessas inversões (THOMASSET, 1993).

De acordo com Santos (2013), os árabes também contribuíram para a concepção de corpo do ocidente medieval. Segundo a autora, Constantino, o Africano, no século XI d. C., foi um dos grandes responsáveis por introduzir no mundo ocidental inúmeros tratados médicos árabes, pois traduziu para o latim obras greco-romanas que antes haviam sido vertidas para o árabe. Esses escritos versavam sobre o corpo de maneira macro, ou seja, desde a sua constituição até a profilaxia de doenças. Em consonância com Santos (2013), Pissinati (2020) afirma que tais traduções deram origem a uma seleção de textos denominada de *Articella*, organizada pela escola de medicina salernista e posteriormente difundida pelas grandes universidades europeias, como por exemplo, Paris, Bolonha e Montpellier. Pissinati (2020, p. 24), afirma que

A *Articella* era formada pelos seguintes textos: *Aforismo, Regime nas Doenças Agudas e Prognóstico*, de Hipócrates [...]; *Arte médica*, de Galeno (129-217); *Das urinas* de Teófilo Protospatário (sécs. V-VI); e *Isagoge de Johannitius* (809-873) [...] existiam, ainda, importantes compêndios de autores árabes medievais como *Liber Medicina, ad Almansorem*, de Rhazes

---

<sup>82</sup> Galeno era de língua e cultura grega, mas a região na qual vivia estava no Império Romano. Ele atuou como médico do imperador Marco Aurélio.

<sup>83</sup> Segundo Santos (2013), os físicos eram os mestres intelectuais das universidades que se dedicavam a estudar a teoria sobre arte de curar, oriunda da Antiguidade. Dentro dessa esfera, existiam também outros que se ocupavam com a prática médica: os curandeiros, boticários, parteiras e cirurgiões.

(850-923), o *Cânon* de Avicena (980-1037) e o *Colliget* ou *Livro de toda a medicina*, de Averróis (1126-1198).

Falar sobre a percepção de corpo, principalmente o situado no século XIII, é trazer à luz uma longa construção de pensamentos médicos, filosóficos e teológicos que se entrelaçaram em diferentes momentos. A *Suma Teológica* demonstra que o intelectual dominicano, ao expor suas ideias, estava sempre embasado nessas teorias herdadas da Antiguidade, em especial as de Aristóteles. O Estagirita, por sua vez, utilizou princípios hipocráticos, que só foram desenvolvidos graças aos filósofos pré-socráticos, que romperam com o pensamento místico.

A medicina, misturada à filosofia, possuiu um papel fundamental para compor a concepção de corpo. Ela foi responsável, em grande parte, por desenvolver teorias que permaneceriam quase intactas até o século XVIII. Os médicos, em especial Hipócrates e Galeno, contribuíram significativamente para que o homem medieval acreditasse que seu corpo era um microcosmo e que tudo estava interligado ao macrocosmo, de modo que se manter saudável dependia muito do equilíbrio existente ou não em seu corpo.

## 2.2 CORPO, ALMA E PESSOA NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Postos todos os argumentos anteriores, agora abordamos a concepção de Tomás de Aquino sobre o corpo. Para ele, o corpo por si só, compreendido como ossos e músculos, não era significativo. Como ele entendia haver uma *unidade substancial* inseparável de alma (forma) e corpo (matéria), isto é, uma relação intrínseca entre ambos, esses elementos em separado não poderiam configurar um ser em sua totalidade. Na obra *O ente e a essência*, Tomás explica que

O termo 'corpo', portanto, pode ser tomado em diversos sentidos. [...] chama-se 'corpo' no gênero da substância àquilo que tem uma natureza tal que aí se podem designar as três dimensões. Estas três dimensões designadas constituem o corpo no gênero da quantidade. Ora, acontece que, nas coisas, uma perfeição acaba por atingir uma ulterior perfeição. É o que sucede como Homem, que tem uma natureza sensitiva e para além dela a *intelectiva* (TOMÁS DE AQUINO, *DEE*, cap. 2, §. 6, grifo nosso).<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Em nossa pesquisa utilizamos a tradução da obra *O ente e a essência*, feita por Carvalho (2008). Salientamos que para eventual citação direta, usaremos a sigla DEE, que é referente ao título original em latim, ou seja, *De ente et essentia*.

Nessa passagem, o intelectual afirma que a palavra corpo pode ter vários significados. No âmbito das substâncias,<sup>85</sup> é caracterizada pelas três dimensões: altura, largura e comprimento. No homem,<sup>86</sup> porém, como ele adquire a perfeição do ato agindo sobre a matéria, a nomenclatura é ressignificada, dada a particularidade humana em relação aos outros seres vivos, isto é, a inteligência. Ainda sobre o binômio corpo-alma, ele continua

*Mas se algo lhe for acrescentado, isso estará para além da significação da palavra 'corpo', assim concebido. Deste modo, o corpo será a parte integral e material do animal, pois a alma estará para além do que é significado pelo nome 'corpo', e será acrescentada ao próprio corpo. Por esta razão, é destes dois princípios, isto é, da alma e do corpo, como de suas partes, que se constitui o animal (TOMÁS DE AQUINO, DEE, cap. 2, §. 6, grifo nosso).*

Mediante a citação, o corpo, não tem valor em separado da alma. Ele somente será importante se tiver a adição do que o tornará homem ou animal. Nesse ponto, no entanto, Aquino faz uma distinção. Ele explica que não se pode comparar o animal ao homem, pois o primeiro não possui a operação intelectual, apenas a sensitiva. De acordo com essa perspectiva,

*Homem é um animal racional, e não composto de animal e de racional, tal como dizemos que é composto de alma e de corpo. [...] o conceito de animal exprime a natureza da coisa sem a determinação de uma forma especial, pelo facto de ser o material em relação à última perfeição. Por sua vez, o conceito da diferença mencionada, 'racional', consiste na determinação de uma forma especial (TOMÁS DE AQUINO, DEE, cap. 2, §. 10, grifo nosso).*

O Aquinate, por fim, evidencia a diferença entre animal e homem

*[...] Homem é composto de alma e de corpo, tal como de duas coisas se constitui uma terceira realidade que não é nem uma nem outra. Efetivamente, o Homem não é a alma nem é o corpo. Mas se dissermos que o Homem é de alguma maneira composto de animal e de racional, não o será como uma terceira coisa é constituída de duas outras, mas como um terceiro conceito é formado de dois outros (TOMÁS DE AQUINO, DEE, cap. 2, §. 10).*

Tendo compreendido que o corpo, puro e simples, não é significativo para o intelectual dominicano, devemos entender como ele explica sua aceção própria para essa ideia,

---

<sup>85</sup> Podemos compreender substância como sendo “[...] a essência, a qual convém existir desse modo, é por si mesma; sem que isso, porém, lhe constitua a essência própria (TOMÁS DE AQUINO, ST, Ia, q. 3, a. 5, adj. 5)”. Ainda pode-se entendê-la como “a coisa que convém ser não em outro sujeito. O termo coisa é posto em razão da quiddidade como termo ente, em razão do ser. Donde a razão formal da substância significa que ela tem quiddidade que convém ser não em outra coisa” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. 1, cap. 25).

<sup>86</sup> A palavra homem, aqui, não é referente ao sexo masculino, mas ao sentido global do termo, ou seja, seres vivos que gozam de racionalidade. Na leitura das obras consultadas do Aquinate, somente utilizamos o termo homem, enquanto sexo masculino, quando diferenciamos o corpo de ambos os sexos.



isto é, como um composto entre uma parte animal e outra racional. A essa unidade bipartite podemos denominar, segundo o próprio Aquino, *pessoa*. Para compreender tal conceito, no entanto, é necessário examinar alguns mecanismos que ele envolve.

A palavra *pessoa* é de origem latina (*persona*), e possui um correspondente em grego (*prósopon*). Ambos os vocábulos, com o passar do tempo, deram origem, no âmbito teatral, às ideias de máscara, figura, personagem e representação (CUNHA, 2014, p. 117). Na Roma antiga, alguns ritos etruscos foram incorporados à sociedade, entre eles o emprego das máscaras como distintivo de clãs importantes. Com o passar do tempo e as mudanças ocorridas na sociedade romana, a palavra *persona*, com todo seu peso ancestral, ajudou a conceber e definir o que era ser cidadão, ou seja, uma *persona* civil (MAUSS, 2008).

Segundo Gilson (1962), algumas palavras da filosofia grega, com o tempo, foram ressignificadas pelas autoridades cristãs. Tomás de Aquino, inclusive, se utilizou muito desse mecanismo para adaptar a filosofia grega aristotélica à fé cristã. Em concordância, Baschet (2019) afirma que entre esses termos estão incluídos os vocábulos *soma* (corpo), com o sentido de cadáver, e *psyché* (alma), com o sentido de esboço de pessoa, porém sem consciência e eterna, por continuar a existir mesmo após a morte. A partir dos séculos VI e V a. C., *soma* e *psyché* sofrem uma mudança de acepção, a partir da qual a primeira passou a referir um corpo vivo em sua totalidade e a segunda relacionou-se fortemente à aquisição de uma consciência, opondo-se à primeira.

Pautado nessas concepções dualistas, Platão defendeu que a alma era dividida em três esferas: racional, irracional e apetitiva; destas, apenas a primeira seria imortal. A partir disso, o corpo humano passou a ter uma composição ternária, ideia que foi muito defendida pelos neoplatônicos, entre os quais se encontrava Agostinho de Hipona (354- 430 d. C). Essa divisão foi enfatizada pelo Cristianismo alexandrino (séculos II e III d. C.) e chegou a influenciar a exegese, que via três níveis de interpretação exegetica. Uma posição contrária a essa tripartição foi tomada por Aristóteles, em quem Tomás de Aquino se inspirou para desenvolver suas teorias. Para o Estagirita, a relação entre *soma* e *psyché* não era vista de maneira dualista, mas por meio da conexão, como uma dupla inseparável, constituída por forma/matéria (BASCHET, 2019).

Schmitt (2017b) afirma que foi Paulo de Tarso que lançou a primeira síntese cristã da representação de corpo e alma, mas, ao longo do desenvolvimento do Cristianismo e do medievo, essa concepção foi anexada a outras ideias. A influência grega sobre os dogmas cristãos é inegável, mas esta passou por uma adaptação aos preceitos teológicos. A primeira noção de alma é oriunda de Platão, que acreditava que ela não poderia ser algo criado, mas era preexistente, fazendo do corpo sua morada temporária. Essa crença é a responsável, em grande medida, pela desvalorização corpórea e sublimação das potencialidades da alma. No início do Cristianismo, esse descaso com o corpo, devido ao endosso paulino de que a parte carnal do ser deveria ser rechaçada, fez com que grupos cristãos mais radicais (cenobitas e anacoretas) se refugassem no deserto, a fim de obterem um contato mais íntimo com o divino.

As discussões sobre o conceito de pessoa na ótica cristã ficaram mais fortes a partir do século IV, com os debates teológicos sobre as questões cristológicas, trinitárias e sobre a imagem e semelhança de Deus no homem. Desde a Patrística o conceito de pessoa era exaustivamente discutido nos meios clericais. Agostinho de Hipona em meados do século IV, já debatia esse tema a partir do princípio da composição dupla do ser, posição que o Aquinate também defenderia no século XIII. Então, desde os primeiros séculos da cristandade, as autoridades cristãs pensavam a constituição do ser a partir da união de corpo e alma, ainda que, diferentemente de Aquino, para o bispo hiponense, a alma era a parte superior desse composto e o corpo era submisso a ela (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008).

De acordo com Schmitt (2017b), há diferenciações importantes entre as noções de *pessoa*, *alma* e *corpo* no campo teológico cristão medieval. Uma delas é que, palavras como *anima* e *corpus*, muito utilizadas nos textos medievais, eram comumente colocadas como antagônicas, mas ora eram empregadas para definir os componentes de pessoa, ora no sentido metafórico. Ambas passaram da linguagem erudita para a vernácula e são resultado de um longo processo de fusão cultural entre as concepções pré-cristãs greco-romana e cristãs, tanto orientais quanto ocidentais.

Percebemos, ao longo de nossa pesquisa, que Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, prega uma união amigável entre corpo e alma, diferentemente do que era defendido pelos pais da Igreja. Essa concepção de harmonia entre as duas partes que compunham o ser é o cume de um pensamento que já vinha sendo desenvolvido há

algum tempo. Segundo Pirateli e Oliveira (2008), no século XII, existiam duas linhas de pensamento sobre o conceito de pessoa que estavam em voga. A primeira era defendida por Hugo de São Vitor (1096 d. C.- 1141 d. C.),<sup>87</sup> que acreditava que o homem era composto por um corpo e por uma alma, sendo esta superior, por isso Deus teria feito o homem à sua imagem e semelhança a partir dela, que é a parte mais valorosa. Nessa perspectiva, o corpo era uma espécie de acréscimo, pois como a alma era um ser racional, ela não precisaria necessariamente do corpo para formar algo, mas sim para se unir a ele.

Baschet (2019) afirma que Hugo de São Vitor, acreditava em uma relação fortemente positiva (*amicitia*) entre alma e corpo. Alguns teólogos contemporâneos a ele desenvolveram o conceito de *unibilitas* para expressar a vocação que a alma possuía de se juntar ao corpo. Dentro desses conceitos, corpo e alma deixaram de ser vistos como rivais para serem apreciados como grandes amigos que desejavam a presença um do outro. Por causa disso, não poderia a parte superior, a alma, odiar o corpo. Sendo assim, podemos perceber que não há nesse pensamento uma concepção dualista, pois haveria, na relação entre os dois elementos constitutivos do ser, fortes laços de amor e amizade. Ao mesmo tempo em que a alma concedia dons para o corpo, este garantia a proteção que aquela necessitava.

A segunda linha de pensamento era representada por Gilberto de La Porrée (1070 d. C.- 1154 d. C.), que defendia uma visão integral do homem. Para ele, a pessoa era composta por corpo e alma, mas nenhum dos dois, em separado, poderia ser considerado como homem, mesmo levando em consideração a eternidade da alma. Essas duas concepções, em especial a primeira, vigoraram até o final do século XII e início do XIII, quando começa a ganhar força a ideia aristotélica de igualdade na união de corpo e alma (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008).

O Aquinate desde o início de seus estudos acadêmicos manteve contato com as teorias aristotélicas. Uma delas foi a hilemórfica, que é importante para a compreender o conceito de *pessoa* desenvolvido na *Suma Teológica*. De acordo com Chaves Sobrinho (2010), a teoria hilemórfica, que teve sua origem na filosofia platônica, foi

---

<sup>87</sup> “São”, neste caso, não é referente a santidade, mas sim à escola da qual Hugo fez parte e na qual se tornou uma figura ilustre. A Escola de São Vitor se destacou no desenvolvimento de teorias nas áreas de ciência, filosofia e teologia (REALE; ANTISERI, 2005).

aprimorada por Aristóteles e, séculos mais tarde, aperfeiçoada e aprofundada pelo intelectual dominicano, para explicar a *unidade substancial* que compunha o homem. Chaves Sobrinho (2010) afirma que a palavra hilemórfica, de origem grega, vem da junção de *hylé* e *morphé*, que significam, respectivamente, *matéria* e *forma*. O hilemorfismo definia que todas as coisas no mundo eram formadas de matéria-prima e de forma substancial. O hilemorfismo tinha por objetivo descobrir a *arché*, isto é, o elemento primordial, imutável e originário de todas as coisas. Nele, tudo no mundo era formado através de duas díades fundamentais: forma/matéria e potência/ato (CHAVES SOBRINHO, 2010).

De acordo com Beuchot (1993), Aristóteles estava em busca de descobrir qual era o segredo do movimento universal, por isso definiu, com base na observação da transformação perene dos seres visíveis, que havia nessa constante mudança das coisas um elemento que era fixo e outro móvel. Esses elementos foram denominados respectivamente de *forma* e *matéria*. Nessa lógica, todos os entes<sup>88</sup> sensíveis eram compostos por eles.

Enquanto a forma era o princípio basilar de tudo, a matéria, por sua vez, poderia ser duas coisas: matéria primeira ou matéria segunda. Isso ia depender de sua união ou não com a forma. Quando a forma atuava sobre a matéria, essa passava a ser matéria segunda, visível e informada, no sentido de tomar forma de algo ou alguém. Porém, se a forma não agisse sobre a matéria, essa permaneceria matéria primeira, invisível e desforme. É com base nessa concepção de forma e matéria que o Estagirita lançou mão de outros dois conceitos, *ato* e *potência*, que complementam os dois primeiros. Segundo Chaves Sobrinho,

Potência ou potencialidade é a possibilidade ou capacidade do elemento mutável de receber novas formas ou de perder a anterior. Na aquisição da forma está a geração e na perda da já existente a degradação do ente. O ato é o ser já informado, realizado, possuidor da perfeição que lhe é própria [...]. Enquanto a potência é a carência de um ser que pode receber nova perfeição, o ato é a perfeição por ele recebida. Com essa doutrina Aristóteles explica o porquê do movimento. Todos os entes compostos ou contingentes formam uma hierarquia de perfeições desiguais, uns as possuem em maior grau, outros carecem daquelas que não têm e na passagem dessa carência ao ser,

---

<sup>88</sup> Tomás de Aquino explica que podemos compreender o conceito de entes como [...] a verdade das proposições [...] tudo aquilo de que é possível formar uma proposição afirmativa, mesmo que não corresponda a nada na realidade. É neste sentido que as privações e as negações são designadas 'entes' (TOMÁS DE AQUINO, *DEE*, cap. 1, §. 1).

isto é, da potência ao ato, é que se realiza o movimento (CHAVES SOBRINHO, 2010, p. 3, grifo nosso).

Então, compreendemos que a matéria primeira é potencialmente alguma coisa, mas precisa da ação da forma, que é o ato, agindo sobre ela. Sobre isso, podemos dar o seguinte exemplo: uma semente pode vir a ser uma árvore, por isso tem a potencialidade, ou seja, a possibilidade de se tornar algo — neste caso, árvore —, mas somente se transformará se ocorrer a germinação. Essa é a ação do ato (o princípio motor). Se ele não atuar sobre a semente, ela nunca expressará sua potencialidade, que é ser árvore.

Dito isso, a pessoa, assim como qualquer outra coisa na natureza, também é formada a partir desses conceitos. Como argumenta Beuchot (1993), um corpo orgânico é a matéria primeira do composto humano, enquanto a alma (parte racional e primeira desse composto) é forma substancial. Ela é o que anima o corpo. Unidos, corpo e alma, ou seja, matéria e forma, constituem a unidade substancial do ser. Segundo Aristóteles,

[...] substância é um dos gêneros do ente. Ela é, numa primeira acepção, matéria, o que não é, por si mesmo, este algo; noutra acepção, é a forma segundo a qual já é dito este algo e o aspecto; e, numa terceira acepção, é o composto da matéria e da forma. Ora a matéria é potência, enquanto a forma é acto. E isto de duas maneiras: numa, como o é o saber; na outra, como o é o exercício do saber (ARISTÓTELES, *De an.*, 2. 412a5).

Segundo Baschet (2019), Tomás de Aquino deu continuidade aos estudos hilemórficos aristotélicos que já haviam sido iniciados por seu mestre Alberto Magno, mas foi o Aquinate quem levou essa teoria ao extremo. Na perspectiva aristotélica a alma (substância) é compreendida como uma entidade autônoma anexada a um corpo (matéria). Sendo assim, o homem deixa de ser visto como a união de duas substâncias em separado para ser concebido como um composto substancial (corpo/alma) em que um depende necessariamente do outro.

O conceito de pessoa é definido por Tomás de Aquino na Questão 29 da *Suma* (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*),<sup>89</sup> embora seja também abordado em questões anteriores (27 e 28, no mesmo tratado) e retomado em outros pontos ao longo da

---

<sup>89</sup> Localizada no *Tratado de Deo trino*, intitulada *Das pessoas divinas* e composta por quatro artigos: art. 1) Se é acertada a seguinte definição de pessoa: A pessoa é uma substância individual de natureza racional; art. 2) Se pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência; art. 3) Se deve ser aplicado a Deus o nome de pessoa; art. 4) Se o nome de pessoa significa, em Deus, relação ou substância.

obra. Em cada ocorrência, são trazidos outros componentes que ratificam o que já foi explanado ou informações complementares. Esse princípio, portanto, começa a ser discutido nas duas Questões anteriores à 29. Na 27,<sup>90</sup> é debatido o mistério da Trindade, já na 28,<sup>91</sup> são analisadas as relações internas da Trindade divina. Ambas são complementos importantes para a compreensão plena do assunto exposto na 29 (TAVARES, 2014). Todavia, como nosso escopo é nesse momento, mais histórica que filosófica, sobre o corpo na ótica tomasiana, não nos aprofundamos nas Questões 27 e 28, pois estas abordam pontos que não nos cabem por agora. Em relação à perspectiva de corpo mais especificadamente, o assunto é esclarecido no *Tratado da criação corpórea* (Questão 65) e no *Tratado sobre o homem* (Questões 75 e 76).

Na *Suma Teológica*, Questão 29, é definido que

Mas ainda, de modo mais especial e perfeito manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa. E por isso, à predita definição de pessoa, acrescenta-se substância individual, para significar o singular no gênero da substância; e acrescenta-se mais de natureza racional, para exprimir o singular na ordem das substâncias racionais (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 29, a. 1, sol.).

A substância racional referida na passagem é a pessoa/homem. Este ser, justamente por ser racional, ou seja, por possuir a capacidade intelectual, é dono de suas ações e pode fazer o que achar mais conveniente, pois usa a razão para nortear suas decisões. Tomás de Aquino ainda afirma que

[...] o composto de tal matéria e de tal forma é por natureza hipóstase e pessoa. Assim, a alma, a carne, os ossos são da essência do homem, mas tal alma, tal carne e tais ossos são da essência de tal homem. Logo, a *hipóstase* e a *pessoa* acrescentam à noção de essência a de princípios individuais; nem são o mesmo que a essência, nos compostos de matéria e forma, como dissemos, quando tratamos da simplicidade divina (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 29, a. 2, adj. 3).

<sup>90</sup> Localizada no *Tratado de Deo Trino*, intitulada *Da processão ou da origem das pessoas divinas*, possuindo cinco artigos, a saber: art. 1) Se em Deus há alguma processão; art. 2) Se a processão, em Deus, pode chamar-se geração; art. 3) Se há em Deus outra processão além da geração do Verbo; art. 4) Se a processão do Amor, em Deus, é geração; art. 5 — Se em Deus há mais de duas processões.

<sup>91</sup> Localizada no *Tratado de Deo Trino*, intitulada *Das relações divinas*, constando com quatro artigos: art. 1) Se há em Deus relações reais; art. 2) Se a relação em Deus é o mesmo que a sua essência. art. 3) Se as relações atribuídas a Deus real e mutuamente se distinguem; art. 4) Se em Deus só há quatro relações reais, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração e a processão.

Sendo assim, na solução do artigo 3, é afirmado que pessoa é referente aquilo que há de mais perfeito em toda a natureza e o que subsiste na natureza racional. No adjunto 2 do mesmo artigo, é posto que, apesar da palavra pessoa não ser a melhor forma de se dirigir a Deus, pode-se, mesmo assim, considerá-lo dessa maneira, porque

[...] de serem representados nas comédias e nas tragédias certos varões famosos, veio a usar-se o nome de pessoa para significar os homens revestidos de certa dignidade; e daí o costume de se chamarem pessoas, nas igrejas, aos que têm alguma dignidade. Por isso certos definem como pessoa a hipóstase com propriedade distinta pertencente à dignidade. E como muito digno é o subsistir em a natureza racional, por isso se chama pessoa todo individuo de natureza racional, como vimos. Ora, a dignidade da natureza divina, excedendo toda dignidade, também, a esta luz, convém a Deus o nome de *pessoa*, por excelência (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 29, a. 3, adj. 2).

Diante disso, torna-se necessário entender como funcionam os mecanismos que atuam sobre o corpo para torná-lo uma pessoa. Começemos por aquilo que o anima, ou seja, a alma. Ela, na concepção teológica medieval desenvolvida até aquele momento, era considerada a parte mais nobre do ser humano, mas foi ressignificada e passou a ter valor somente atrelada ao corpo, encarado, a partir de então, como fundamental para que a alma exercesse suas capacidades cognitivas e perfeição total. Nessa perspectiva, para Tomás de Aquino, a separação deles era vista como algo contra a natureza (*contra naturam*).

Segundo Beuchot (1993), Tomás, para além do uso da teoria aristotélica hilemófica na explicação da ideia de pessoa, acrescentou a díade *essência* e *existência* na dinâmica da unidade substancial. Segundo o intelectual dominicano, em *O ente e a essência*, a essência deve ser tomada a partir da primeira compreensão de ente, ou seja, a divisão em gêneros.<sup>92</sup> Sendo assim, ela é o que há de comum em toda a natureza dos diversos tipos de *entes*. Por ser pura e verdadeira, a essência está tanto nas substâncias simples quanto nas compostas. Sobre isso, o Aquinate afirma que

Nas substâncias compostas conhece-se a forma e a matéria, como no Homem a alma e o corpo. Porém, não se pode dizer que apenas um ou outro desses compostos é que é a essência. De fato, que a matéria sozinha não seja a essência de uma coisa é evidente, pois é pela sua essência que uma coisa se torna cognoscível e pertence a uma espécie ou a um gênero. Mas a matéria nem é princípio de conhecimento, nem é ela que determina o gênero e a espécie de nada, mas sim aquilo pelo qual uma realidade está em ato. De

<sup>92</sup> A palavra gênero, para Aquino, não possui relações com a teoria de gênero exposta por Joan Scott (1995) ou alguma outra teórica dessa vertente historiográfica.

igual modo, também não se pode dizer que a forma sozinha constitua a essência da substância composta, ainda que alguns se esforcem por afirmá-lo. Assim [...] a essência é aquilo que é significado pela definição de uma coisa. [...] a definição das substâncias naturais não inclui apenas a forma, mas também a matéria, pois de outro modo a definição das substâncias naturais não diferiria das definições matemáticas. [...] Assim, é evidente que a essência compreende a matéria e a forma [...]. Por outra parte, não se pode dizer que a essência signifique a relação que se dá entre a matéria e a forma ou algo que se lhes acrescente, porque isso tinha necessariamente de ser um acidente e de ser exterior à coisa, incapaz de a tornar conhecida — retirando-se desse modo as prerrogativas que convêm à essência. Na verdade, pela forma, que é o ato da matéria, esta torna-se um ente em ato, uma realidade distinta (TOMÁS DE AQUINO, *DEE*, cap. 2, §. 1-2).

Hugon (1998) explica que, para Tomás, a existência era referente aquilo pelo qual a essência era, pois esta era a derradeira atualidade de toda forma e nada poderia vir depois dela. Em consonância com esse pensamento, Beuchot (1993, p. 40, tradução nossa) afirma que “[...] a essência compreende a matéria e a forma e a existência ou ser (esse) completa a essência, aperfeiçoa-a e dá-lhe atualidade como uma coisa existente. Este ato de ser vem da substância não por parte da matéria, mas sim da forma”.

Dentro dessa concepção, Aquino fez outra importante diferenciação a respeito da alma. Segundo Gilson (1962), o Aquinate manteve a compreensão tradicional de alma humana como uma substância, mas mudou seu significado. Diferentemente do que era para os gregos, em especial Platão, a alma humana para o Aquinate era compreendida como independente e autônoma. O que havia para ele era uma substância espiritual, comum para os homens e para os anjos; nos seres angelicais, porém, ela seria separada de uma forma corpórea, enquanto nos humanos, não. Nestes, a alma recebe o nome de substância intelectual e a essa intelectualidade é atribuído o principal indício da espiritualidade do homem.

O entendimento do que é alma é basilar para a compreensão da complexidade do conceito tomasiano de pessoa. Na Questão 75 (*Da alma em si mesma*),<sup>93</sup> o Aquinate afirma que

[...] *chamamos alma ao princípio primeiro da vida*. Pois, embora algum corpo possa ser um certo princípio da vida, como o coração o é, no animal; contudo não pode ser o princípio primeiro da vida de qualquer corpo. Ora, é manifesto, ser princípio da vida ou vivente não cabe ao corpo como tal; do contrário todo

<sup>93</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, com sete artigos: art. 1) Se a alma é corpo; art.2) Se a alma humana é algo de subsistente; art. 3) Se as almas dos brutos são subsistentes; art. 4) Se a alma é o homem; art.5) Se a alma é composta de matéria e forma; art. 6) Se a alma humana é corruptível; art. 7) Se a alma e o anjo são da mesma espécie.



corpo seria vivo ou princípio da vida. Logo, só cabe a um certo corpo como tal ser vivo, ou ainda, princípio da vida. Ora, o que torna esse corpo atualmente tal é algum princípio, chamado o seu ato. Por onde, *a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele*, assim como o calor, princípio da calefação, não é corpo, mas um ato do corpo (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 1, sol, grifo nosso).

Nessa afirmativa, Tomás de Aquino concorda com as proposições aristotélicas em relação à alma ao dizer que ela é ato de um corpo, ou seja, que é ela que dá vida ao objeto. Na objeção das duas primeiras opiniões contrárias, exposta no mesmo artigo 1, é dito que o corpo não é movido por si só. Como os antigos filósofos da natureza não sabiam diferenciar ato e potência, diziam que a alma era corpo, mas Tomás afirma que

Há, porém, outro motor movido, não por si, mas por acidente e que, por isso, não move o movido sempre uniformemente; e tal motor é a alma. E há, ainda, outro motor não movido por si, e que é o corpo. E como os antigos filósofos da natureza pensavam que só o corpo existe, ensinavam que todo motor é movido e que a alma, movida por si, é também corpo (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 1, adj.1).

No artigo 2 (*se a alma humana é algo de subsistente*) na mesma Questão, o Aquinate responde que

Necessário é admitir-se que o princípio da operação intelectual, a que chamamos alma do homem, é um certo princípio incorpóreo e subsistente. Pois, é manifesto, pela inteligência o homem pode conhecer a natureza de todos os corpos. [...] Se, pois, o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos, porque cada corpo tem a sua natureza determinada. Logo, é impossível que o princípio intelectual seja corpo. E, semelhantemente, também é impossível que inteli[sic] por meio de órgão corpóreo, porque também a natureza determinada desse órgão corpóreo impediria o conhecimento de todos os corpos. [...] Logo, conclui-se que a alma humana, chamada intelecto ou mente, é algo de incorpóreo e subsistente (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 2, sol).

A partir desse momento, o dominicano deixa claro que a alma humana é uma operação intelectual e é por meio dela que o homem é capaz de distinguir as coisas. Esse ponto é importante para nós porque essa é uma particularidade do ser humano que o diferencia dos outros animais. Na resposta ao adjunto 3 da mesma Questão, o Aquinate afirma que: “O corpo é necessário para a ação do intelecto, não como o órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas<sup>94</sup> estão

<sup>94</sup> De acordo com Lazarini (2014) e Nascimento (2020), os “fantasmas” (*phantasmata*) fazem parte da teoria do conhecimento humano desenvolvido por Tomás de Aquino na primeira parte da *Suma Teológica*. O processo complexo do conhecimento inteligível é a ponte de ligação entre a alma enquanto intelecto e/ou a mente com o corpo. “Do trabalho conjunto do sentido comum, da imaginação, da cogitativa e da memória resultam os fantasmas, rapidamente identificados com as imagens. Estas

para o intelecto como a cor para o sentido” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 3, adj. 3). Na unidade substancial que Tomás de Aquino defende, o corpo depende da alma; no caso do homem, do intelecto.

A Questão 84 (*Por meio do que a alma, unida ao corpo, entende as coisas corpóreas*) estabelece que é por meio do intelecto que a alma conhece as coisas imateriais,<sup>95</sup> necessárias e universais. Ou seja, é a inteligência que proporciona esse conhecimento para a forma (alma) da matéria (corpo). Aquino defende algo semelhante na *Suma Contra os Gentios*, ao dizer que: “[...] a alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, pois é mediante o corpo que adquire a perfeição do conhecimento e da virtude. Ora, separada do corpo, a alma não retorna ao estado em que recebe a perfeição pelo corpo” (SCG, L. 3, q. 144). Na solução do artigo 4 (*Se a alma é o homem*) da Questão 75, Aquino aborda pontos importantes. Ele afirma que se pode entender a alma do homem de dois modos

De um modo, que o homem é a alma, mas não este determinado homem, composto de alma e corpo [...] de outro modo, pode-se entender no sentido em que uma determinada alma seja um determinado homem. E isso se poderia sustentar se se estabelecesse que a operação da alma sensitiva fosse só dela, sem o corpo, porque as operações atribuídas ao homem conviriam só à alma. Ora, cada coisa produzindo as suas operações próprias, o homem é o que opera as suas. Pois, já se demonstrou (a. 3) que sentir não é operação só da alma. Sendo, portanto, o sentir uma certa operação do homem, embora não própria, é manifesto que este não é só a alma, mas algo composto de alma e corpo. [...] homem é *uma alma que usa de um corpo* (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 4, sol.).

Tomás de Aquino, embasado em Aristóteles (*De an.*, 2. 413b15), acreditava em três graus de alma, a saber, a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva.<sup>96</sup> Esta última, que é própria do homem, é o que dá a ele a capacidade para adquirir conhecimento. Na perspectiva tomasiana, a alma cria uma dimensão especial, a do espírito. Sendo

---

constituem o material que será iluminado pelo intelecto agente, produzindo as determinações inteligíveis (*species intelligibiles*) que, recebidas pelo intelecto possível, o fazem passar ao ato produzindo os conceitos. Esses serão compostos ou separados formando proposições que expressam o julgamento intelectual” (NASCIMENTO, 2020, p. 176).

<sup>95</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, possuindo oito artigos: art. 1) Se a alma conhece os corpos pelo intelecto; art. 2) Se a alma, pela sua essência, entende os seres corpóreos; art. 3) Se a alma entende todas as coisas por meio de espécies que lhe são naturalmente inatas; art. 4) Se as espécies inteligíveis efluem, para a alma, de algumas formas separadas; art. 5) Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas; art. 6) Se o conhecimento intelectivo é derivado das coisas sensíveis; art. 7) Se o intelecto pode entender em ato, pelas espécies inteligíveis, que traz em si mesmo, sem se valer dos fantasmas; art. 8) Se o juízo do intelecto fica impedido, por privação dos sentidos.

<sup>96</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75; TOMÁS DE AQUINO, *UICA*, cap. 1, §.3.

assim, constituem o conceito de pessoa outros dois elementos importantes, atrelados ao motor da vida: a inteligência e a vontade.

Na Questão 76 (*Da união da alma e do corpo*),<sup>97</sup> o Aquinate desenvolve oito artigos de resposta para a temática. Por motivo de foco e área de atuação, examinamos aqui as quatro primeiras, que são as que mais nos auxiliam nesta pesquisa. No primeiro artigo, é desenvolvida uma longa resposta, que começa pela afirmação de que o intelecto, que é uma operação intelectual (alma), é a forma do corpo humano e princípio primário da vida. Logo: “[...] esse princípio pelo qual primariamente inteligimos, quer se chame intelecto, quer alma intelectiva, é a forma do corpo [...] o princípio intelectual é a forma própria do homem (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 76, a. 1, sol.).

No segundo artigo, são desenvolvidos argumentos que também podem ser vistos na obra tomasiana *A unidade do intelecto, contra os Averroístas*. Nesta, o autor se contrapõe às preposições de Averróis em que este afirma que o intelecto é uma substância única, dotada de ser, comum a todos os homens, totalmente independente do corpo e que não se une a ele de maneira nenhuma.<sup>98</sup> Ou seja, nessa perspectiva, todos partilhariam da mesma inteligência (NASCIMENTO, 2016). No quarto capítulo da obra *A unidade do intelecto, contra os Averroístas*, no entanto, o Aquinate afirma que: “[...] se as almas são distintas e o intelecto possível é uma faculdade da alma, pela qual a alma entende, é preciso que difira quanto ao número, pois nem é possível supor que haja uma faculdade numérica única de coisas diversas” (TOMÁS DE AQUINO, *UICA*, cap. 4, §. 84). Voltando à Questão 76 na *Suma Teológica*, ainda em relação ao artigo 2, o intelectual dominicano afirma que: “É absolutamente impossível que haja um só intelecto para todos os homens. [...] é impossível que muitos seres,

---

<sup>97</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, com oito artigos: art. 1) Se o princípio intelectual está unido ao corpo como forma; art. 2) Se o princípio intelectual se multiplica com a multiplicação dos corpos, ou se há um só intelecto para todos os homens; art. 3) Se, além da alma intelectiva, há no homem, outras almas essencialmente diferentes, a saber, a sensitiva e a nutritiva; art. 4) Se há, no homem, além da alma intelectiva, outra forma; art. 5) Se a alma intelectiva deve estar unida a um corpo humano; art. 6) Se a alma intelectiva está unida ao corpo mediante certas disposições acidentais; art. 7) Se a alma está unida ao corpo do animal mediante algum outro corpo; art. 8) Se a alma está toda em qualquer parte de todo.

<sup>98</sup> Na obra o terceiro capítulo critica a tese Averroísta que defende o intelecto como uma substância separada da alma humana; O quarto, confronta a ideia de que o intelecto possível é único entre todos os homens; o quinto capítulo explica o porquê não há uma pluralidade dos intelectos (Nascimento, 2016, p. 10).

numericamente diversos, tenham a mesma forma; assim como o é tenham o mesmo ser, do qual a forma é o princípio” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 76, a. 2, sol.).

Percebemos então que a Questão da inteligência é fundamental para o composto substancial formulado por Aquino, pois é através dela que o ser humano consegue compreender as coisas concretas e abstratas que o circundam. Por meio das duas funções que a inteligência exerce (a agente e a passiva), o ser adquire o conhecimento. Ligada a este está a vontade e como afirma Lauand (2001), ela, a vontade, é a tendência que nos aproxima ou afasta do mal e é dividida em apetite sensível e potência apetitiva. Esta, que é ligada ao conhecimento intelectual, pode também ser chamada de vontade.

Na primeira parte da *Suma teológica*, Questão 82 (*Da vontade*), artigo 1 (*Se a vontade deseja alguma coisa necessariamente*), o Aquinate começa a explicar o que é vontade.<sup>99</sup> Segundo ele, essa pode ser entendida como um movimento, uma inclinação para alguma coisa; tudo o que tende a essa vontade pode ser denominada de voluntário. Assim como o intelecto necessariamente se alia aos primeiros princípios, a vontade tem como fim último a beatitude.<sup>100</sup> No artigo 3 da mesma Questão, Aquino afirma que a potência do intelecto é mais nobre e elevada do que a vontade e acrescenta que: “O intelecto move a vontade diferentemente do modo pelo qual a vontade move o intelecto [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 82, a. 4, adj. 2).

Na Questão 8 (*Dos atos em que há vontade*) da segunda parte da *Suma Teológica*,<sup>101</sup> a definição de vontade é retomada e ainda mais delineada. Nesse contexto, ela é indicada como um apetite racional que, por sua natureza própria, só pode desejar o bem,<sup>102</sup> pois esse nada mais é do que a inclinação de quem sente algo, que se volta

---

<sup>99</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, constando com cinco artigos: art. 1) Se a vontade deseja alguma coisa necessariamente; art. 2) Se a vontade quer necessariamente tudo quanto quer; art. 3) Se a vontade é potência mais elevada que o intelecto; art. 4) Se a vontade move o intelecto; art. 5) Se se devem distinguir o irascível e o concupiscível, no apetite superior, que é a vontade.

<sup>100</sup> Aquino compreende beatitude por “[...] o fim último do homem é o bem incriado, *i.e.*, Deus, que só, pela sua bondade infinita, pode satisfazer perfeitamente à vontade do homem” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 3, a. 1, sol.).

<sup>101</sup> Localizada no *Tratado dos atos humanos*, possuindo três artigos: art. 1) Se a vontade quer só o bem; art. 2) Se a vontade quer também os meios ou só o fim; art. 3) Se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio.

<sup>102</sup> Aquino elabora a definição de bem segundo os argumentos de Aristóteles no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*. Neste, é afirmado que: “[...] o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins certas diferenças: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que produzem” (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 1. 1). Nesse sentido, o que é definido como bem depende de cada um. Pois o bem que deseja o professor é fazer com que o aluno aprenda a matéria. Já o bem

para alguma coisa que deseja. Diante disso, o monge complementa afirmando que, “Portanto, para a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo seja apreendido sob a ideia de bem. E por isso diz o Filósofo: *o fim é o bem ou o que parece tal*” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 8, a. 1, sol, grifos do tradutor). No adjunto 1 da mesma Questão, é explicado pelo Aquinate que a vontade tende para o bem e para o mal, porém se o homem deseja o primeiro, foge necessariamente do segundo. Quando ele está mais inclinado a buscar o bem, essa ação pode ser chamada de vontade, mas quando essa está fugindo do mal, podemos chamá-la de *noluntas*.

No primeiro artigo da Questão 9 (*Do motivo da vontade*),<sup>103</sup> Tomás afirma que: “[...] o intelecto move a vontade, apresentando-lhe o seu objeto” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 9, a. 1, sol.). No adjunto 3 do mesmo artigo, é reafirmado que:

A vontade move o intelecto, quanto ao exercício do ato, pois, o próprio verdadeiro, perfeição do intelecto, está contido, como um bem particular, no bem universal. Mas, quanto à determinação do ato, proveniente do objeto, o intelecto move a vontade, pois, o bem mesmo é apreendido por ideia especial compreendida na ideia universal de verdadeiro (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 9, a. 1, adj. 3).

Ligado à vontade, está o livre arbítrio, outro importante aspecto para compreendermos o conceito de pessoa. Na Questão 17 (*Dos atos ordenadas pela vontade*), artigo 1 (*Se ordenar é ato da razão ou da vontade*), adjunto 2, é defendido que a liberdade está totalmente contida na vontade do sujeito, pois tem como sua causa a razão.<sup>104</sup> Desse modo, se a vontade pode se manifestar livremente sobre objetos variados, é porque a razão tem um leque amplo sobre as concepções do bem, por isso os filósofos afirmam que o livre arbítrio é o juízo livre da razão, porque essa é a causa da liberdade.

---

que deseja o médico é trazer novamente a saúde para seu paciente. Por isso, segundo o Aquinate, o bem depende de pessoa para pessoa (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 8, a. 1, sol.).

<sup>103</sup> Localizada no *Tratado dos atos humanos*, com seis artigos: art. 1) Se a vontade é movida pelo intelecto; art. 2) Se a vontade pode ser movida pelo apetite sensitivo; art. 3) Se a vontade se move a si mesma; art. 4) Se a vontade é movida por algum objeto exterior; art. 5) Se a vontade humana é movida pelo corpo celeste; art. 6) Se a vontade é movida só por Deus, como princípio exterior.

<sup>104</sup> Localizada no *Tratado dos atos humanos*, os demais artigos são: art. 2) se ordenar convém aos brutos; art. 3) Se o uso precede a ordem; art. 4) Se o ato ordenado e a ordem são um mesmo ato; art. 5) Se o ato da vontade é ordenado; art. 6) Se um ato da razão pode ser ordenado; art. 7) Se um ato do apetite sensitivo pode ser ordenado; art. 8) Se os atos da alma vegetativa estão sujeitos ao império da razão; art. 9) Se os membros do corpo obedecem à razão.

A temática do livre arbítrio é trabalhada na Questão 83 (*Do livre arbítrio*).<sup>105</sup> A solução do primeiro artigo dessa Questão determina que o homem tem sim o livre arbítrio, pois, se assim não o fosse, “[...] seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 83, a. 1, sol.). Complementa essa afirmativa a ideia de que, diferente dos seres inanimados e dos animais irracionais, o homem age com discernimento, pois, através da virtude cognoscitiva, tem a capacidade de querer ou não querer algo. No adjunto 3, do artigo 1, é exposto que o livre arbítrio é a causa do homem se movimentar, pois é em razão deste que ele é levado a agir. Como vimos anteriormente, se ele age é porque ele tem a vontade de algo. Aquino argumenta ainda que

[...] [o homem] difere das criaturas irracionais, por ser senhor dos seus atos. Por onde, chamam-se propriamente ações humanas só aquelas de que o homem é senhor. Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre arbítrio chamado à faculdade da vontade e da razão. Portanto, chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada [...] (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 1, a. 1, sol.).<sup>106</sup>

A vontade e o livre arbítrio estão ligados porque a alma humana faz a apreensão dos objetos por meio de dois gêneros de potência: 1) inferior: sensitiva (apetite sensível ou sensualidade), que implica em conhecimento; 2) superior: a vontade (apetite intelectual), que leva ao conhecimento intelectual. É por meio dessas duas potências que o conhecimento é transferido à inteligência humana. Isso inclui afirmar que a mudança no apetite sensitivo provoca também alterações na vontade. Sendo assim, a vontade, ao mesmo tempo em que se inclina às paixões segue ou não a estas por meio do uso da razão e do livre julgamento (arbítrio) (TURMINA, 2014).

Ligada a esses dois pontos, vontade e livre arbítrio, está a temática dos atos voluntários e involuntários. Strefling (2020) considera que, apesar do *Tratado dos atos humanos* parecer de cunho filosófico, ele está intimamente ligado às questões bíblicas. Não obstante, os argumentos de Tomás de Aquino fazem com que o tratado

<sup>105</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, possuindo quatro artigos: art. 1) Se o homem tem livre arbítrio; art. 2) Se o livre arbítrio é uma potência; art. 3) Se o livre arbítrio é potência apetitiva ou cognitiva; art. 4) Se o livre arbítrio é potência diferente da vontade.

<sup>106</sup> Localizada no *Tratado da bem-aventurança*, intitulada *Do fim último em comum*, constando com oito artigos, a saber: art. 1) Se convém ao homem agir para um fim; art. 2) Se agir para um fim é próprio da natureza racional; art. 3) Se os atos humanos não são especificados pelo fim; art. 4) Se há um fim último da vida humana, ou se, nos fins, se deve proceder ao infinito; art. 5) Se é possível à vontade de um mesmo homem buscar simultaneamente vários fins últimos; art. 6) Se tudo o que o homem quer é por causa do fim último; art. 7) Se há um só fim último para todos os homens; art. 8) Se todos os outros seres têm o mesmo fim último do homem.

permaneça importante nos estudos sobre a ética humana, pois o autor atribui ao homem uma autonomia particular que os demais seres no universo não possuem. Nessa mesma temática, Silva (2010, p. 221) explica que:

Segundo S. Tomás, os atos humanos podem ser de duas espécies: “Humanorum actuum autem quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes”. Os primeiros são chamados “voluntários” (quasi per essentiam voluntarii), uma vez que são suscitados pela vontade, sendo esta um apetite racional. Os outros são chamados “voluntários imperfeitos” (quasi per participatio nem voluntarii), porque são suscitados pelo apetite sensitivo, com certa apreensão (não propriamente intelectual): a apreensão feita pelos sentidos externos e internos. A estes últimos o Angélico chama “passiones animae”.

Os atos voluntários ou involuntários possuem um caráter especial para o Aquinate. Já no início do *Tratado dos atos humanos*, ele deixa claro que:

Como é necessário, pois, chegar-se à beatitude por meio de certos atos, é preciso, conseqüentemente, tratar dos atos humanos, para conhecermos os que a ela conduzem ou dela desviam. Mas, como as operações e os atos dizem respeito ao singular, toda ciência operativa se completa, considerada em particular. Por onde, a ciência moral, que versa sobre os atos humanos, há de ser tratada, primeiro, em universal e, segundo, em particular (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 6, prol.).

Na solução do artigo primeiro da Questão 6 (*Do voluntário e do involuntário*),<sup>107</sup> respaldado nos argumentos de Aristóteles, Gregório de Nissa e Damaceno, o intelectual dominicano define como voluntário aquilo que tem uma origem interna, porém sofre acréscimo da ciência moral. Ele complementa dizendo que, como a pessoa conhece o fim da sua obra e age por conta própria, seus atos acarretam o voluntário em grau máximo. Na resposta ao primeiro adjunto da mesma Questão 6, é apontado que o início intrínseco do ato voluntário, que é a virtude cognitiva e apetitiva, é o princípio genérico do movimento apetitivo, embora se mova por uma origem externa, quanto a outras espécies de movimento (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 6, a. 1, adj. 1). No artigo quinto, é definido que “O involuntário se opõe ao voluntário [...] voluntário se chama não só o ato procedente, imediatamente, da vontade mesma, mas também o imperado por ela” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 6. a. 5. adj. 1).

Outro ponto que entra na complexidade da unidade substancial, ou seja, a pessoa em Tomás de Aquino são as paixões, dedicando um tratado inteiro somente sobre elas

<sup>107</sup> Localizada no *Tratado dos atos humanos*, oito artigos: art. 1) Se há voluntário nos atos humanos; art. 2) Se há voluntário nos brutos; art. 3) Se o voluntário pode existir sem algum ato; art. 4) Se se pode violentar a vontade; art. 5) Se a violência causa o involuntário; art. 6) Se o medo causa o involuntário absoluto; art. 7) Se a concupiscência causa o involuntário; art. 8) Se a ignorância causa o involuntário.

na primeira da segunda parte da *Suma teológica*. Nesse tratado, constam vinte e sete questões; as quatro primeiras são referentes às paixões de modo geral e as demais são sobre amor, ódio, prazer, tristeza, malícia, concupiscência, coragem, ira e temor. Nesse sentido, as paixões são os sentimentos que agem sobre o corpo e que podem ou não o alterar.

Esses sentimentos são importantes na conceituação de pessoa pelo Aquinate porque, enquanto inteligência, vontade e livre arbítrio estão mais diretamente ligados à alma, as paixões são mais relativas ao corpo. Segundo Silva (2010), as paixões são atos moralmente neutros que podem ou não levar o homem a alcançar a beatitude. Complementando esse argumento, Santin e Oliveira (2012) esclarecem que elas fazem parte das ações que são comuns aos homens e aos animais. No tratado tomasiano, é defendido que:

Ora, destes três modos a alma tem paixões. Assim, quanto à recepção, dizemos que *sentir e compreender é de certo modo sofrer*. Por outro lado, a paixão acompanhada de exclusão só existe seguida de alteração corpórea. Por onde, a paixão propriamente dita não pode convir à alma senão acidentalmente, a saber, na medida em que o composto comporta o sofrimento. Ora, há aqui diversidade de situações; assim, quando tal alteração se faz para pior mais propriamente se realiza a noção de paixão, do que quando se faz para melhor, e por isso a tristeza é paixão mais propriamente que a alegria (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 22, a. 1, sol, grifos do tradutor).

Santin e Oliveira (2012) afirmam haver dois conceitos importantes para compreendermos as paixões: a geração e a corrupção. Segundo eles, quando há uma mudança no ser de maneira positiva para este, chamamos o processo de geração. Entretanto, se essa mudança é negativa, aí há a corrupção. Por isso as paixões não podem ser consideradas, essencialmente, nem boas, nem más para o sujeito.

No artigo 1, Questão 22 (*Do sujeito das paixões da alma*),<sup>108</sup> é frisado que: “Sofrer acompanhado de exclusão e de alteração é próprio da matéria, e por isso só afeta os seres compostos de matéria e forma” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 22, a. 1, adj. 1). Por isso, acreditamos que as paixões são importantes para o recorte desta pesquisa, porque elas são capazes de alterar o corpo, seja pela geração ou pela corrupção. Como afirma Silva (2010), com exceção das três potências supremas da

---

<sup>108</sup> Localizada no *Tratado das paixões da alma*, possuindo três artigos: art. 1) Se a alma tem paixões; art. 2) Se a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva; art. 3) Se a paixão reside mais no apetite sensitivo que no intelectivo.



alma que são inorgânicas e espirituais — intelecto agente, intelecto passivo (ou possível) e vontade —, todas as demais são orgânicas e se manifestam em algum órgão corporal. No artigo 2 da mesma Questão, Aquino afirma que:

[...] o nome de paixão implica que o paciente é atraído pela ação do agente. Ora, a alma é atraída para o objeto externo, mais pela virtude apetitiva que pela apreensiva. Pois por meio daquela põe-se em relação com as coisas mesmas tais como são, e por isso diz o Filósofo que *o bem e o mal*, objetos da potência apetitiva, *estão nas coisas mesmas* (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 22, a. 2, sol, grifos do tradutor).

Por apetitivo podemos entender o desejo verdadeiro por algo. Porém, apesar das paixões serem mais ligadas à parte apetitiva, a ação humana também depende da parte apreensiva, que é a intenção de obter algo sobre o que se tem um conhecimento pré-existente. Juntas, as potências apetitivas e apreensivas levam a pessoa a agir de acordo com a sua vontade; esta, como já foi exposto, é regulada pelo intelecto (SANTIN; OLIVEIRA, 2012).

Quando falamos sobre as paixões, em Tomás de Aquino, é preciso esclarecer que elas são reguladas pela temperança. Na segunda parte do tomo dois da *Suma Teológica*, Aquino destina um tratado somente a essa virtude; aliás, duas das questões que trabalhamos no próximo capítulo estão contidas dentro dele. Segundo o primeiro artigo da primeira Questão desse tratado, a 141 (*Da temperança*),<sup>109</sup> o próprio nome temperança indica certa moderação ou temperamento introduzido pela razão. Logo em seguida, é afirmado categoricamente que ela, a temperança, é uma virtude (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 141, a. 1, sol.). Segundo Oertzen (2015), a virtude da temperança objetiva a moderação dos movimentos internos, ou seja, dos pensamentos e sentimentos. Ainda segundo Oertzen (2015), muito atrelada a temperança, está a palavra modéstia, que é usada na *Suma* no sentido aristotélico de medida.

Segundo Aristóteles a virtude possui duas espécies: a intelectual e a moral. Sendo que a primeira adquirimos graças ao ensino, já a segunda, pela prática e hábito

---

<sup>109</sup> Localizada no *Tratado sobre a temperança*, com oito artigos: art. 1) Se a temperança é virtude; art. 2) Se a temperança é uma virtude especial; art. 3) Se a temperança somente versa sobre as concupiscências e os prazeres; art. 4) Se a temperança versa somente sobre as concupiscências e os prazeres do tato; art. 5) Se a temperança versa sobre os prazeres próprios do gosto; art. 6) Se a regra da temperança deve ser tirada das necessidades da vida presente; art. 7) Se a temperança é uma virtude cardeal; art. 8) Se a temperança é a máxima das virtudes.

(ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 1). Por causa disso, surge a ideia de autocontrole, que, de certa forma, é a temperança. E sobre isso Aristóteles afirma que

O mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes, pois o homem que a tudo teme e tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se sem limites, enquanto o que evita todos os prazeres, como o fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 2).<sup>110</sup>

O Estagirita também esclarece que as virtudes estão relacionadas às ações e às paixões e que cada uma delas está atrelada a alguma forma de prazer ou dor (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 3).

A moderação, que é associada, na perspectiva tomasiana, à temperança, está baseada no conceito de mediania, explicado por Aristóteles no livro II da obra *Ética a Nicômaco*. Nesse contexto, mediania ou meio-termo é aquilo que é cêntrico entre o excesso ou a falta de algo existente em todos os homens, assim o Estagirita afirma que:

Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós: e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativo a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco [...] (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 6).

Sendo assim, essa “falta de algo existente” são as virtudes, pois é a partir delas, em especial das virtudes morais, que os autores cristãos versam sobre as ações e as paixões, que possuem excessos, carências ou um meio-termo entre ambos. Este que também é nominado como mediania é um recurso das virtudes morais, assim como Aristóteles coloca que:

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 6).

---

<sup>110</sup> Tomás de Aquino, embasado na concepção aristotélica, também discute sobre a insensibilidade do homem (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 142, a. 1, sol.).

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica, Tratado sobre a temperança*, em três questões aborda a temática sobre a modéstia. Para Olivera (2008), essa virtude era considerada de menor grau, mas ainda assim importante para as demais, porque tinha a função de controlá-las, moderando as ações dos sujeitos. Desse modo, para o intelectual dominicano, a modéstia refreava os prazeres que eram mais facilmente controlados, tanto aqueles ligados ao espírito quanto os mais carnisais.

A primeira Questão que aborda a definição de modéstia é a 160 (*Da modéstia*).<sup>111</sup> Na solução do primeiro artigo, Aquino começa afirmando que: “[...] a temperança introduz a moderação em matéria em que é difícil nos moderarmos, a saber, nas concupiscências dos prazeres do tato” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 160, a. 1, sol.). Em seguida, ele argumenta que, sempre que uma virtude estiver ligada ao máximo, ou seja, sempre que houver um excesso de algum ato, deve existir algo que a regule. No adjunto 2, é dito que a temperança modera sobre as paixões veementes, já a modéstia versa sobre as ações medíocres. No adjunto 3, o Aquinate deixa claro que a modéstia está para todas as virtudes, desde que precisem dela, ou seja, embora ela seja, a princípio, mais ligada à temperança, todas as demais podem e devem empregar a moderação, sempre que preciso.

Na Questão 168 (*Da modéstia enquanto consistente nos movimentos exteriores do corpo*), artigo 1 (*Se nos movimentos exteriores do corpo pode haver virtude*), estabelece que as virtudes morais ordenam de modo racional os atos humanos.<sup>112</sup> Essa racionalidade é baseada em dois pilares, ambos ligados à conveniência, um é a conveniência da pessoa, no sentido particular, e a outra é a conveniência em relação às demais pessoas e aos lugares. Então, segundo Tomás de Aquino, nossas ações são pautadas nesses dois pontos e que antes de tomarmos uma decisão, deveríamos ponderar sobre ambos as conveniências. Desse modo, a pessoa não poderia levar em consideração somente aquilo que ela deseja, mas também deveria pensar se o que quer cabe para a situação e lugar determinado; isso é fazer uso da razão, embasada em um conhecimento prático. No artigo 1, adjunto 3, Aquino observa que

---

<sup>111</sup> Localizada no *Tratado sobre a temperança*, possuindo dois artigos: art. 1) Se a modéstia faz parte da temperança; art. 2) Se o objeto da modéstia são só os atos externos.

<sup>112</sup> Localizada no *Tratado sobre a temperança*. Os demais artigos são: art. 2) Se pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos; art. 3) Se pode haver pecado nos divertimentos excessivos; art. 4) Se a abstenção total dos divertimentos constitui pecado.

[...] os movimentos exteriores são como sinais da disposição interior, fundada sobretudo nas paixões da alma. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores exige a das paixões internas. [...] Por onde, a moderação dos movimentos exteriores de certo modo se ordena para os outros, segundo o ensina Agostinho: Nada façais, com os vossos movimentos, que ofenda a vista de quem quer que seja, mas só o que convenha a vossa santidade. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores pode reduzir-se às duas virtudes a que se refere o Filósofo [...] os movimentos exteriores são sinais da disposição interior a moderação deles pertence à virtude da verdade, pela qual nos manifestamos, pelas nossas palavras e atos, tais quais interiormente somos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 168, a.1, adj. 3).

Nos demais artigos da mesma Questão, é frisado várias vezes o ponto dos excessos sobre os atos humanos. A terceira e última Questão sobre a modéstia, a 169 (*Da modéstia enquanto reguladora do ornato exterior*),<sup>113</sup> é mais voltada para explicar como uma pessoa deve moderar o seu vestuário. Nessa Questão, podemos perceber que a moderação é a chave para o comportamento esperado de cada um. De acordo com as sugestões tomasianas, a pessoa deveria saber ponderar seu vestuário corretamente para não incorrer em pecado, pois

[...] se nos preocupamos excessivamente com a roupagem externa, mesmo se não há nenhum fim desordenado, [...] o afeto pode ser duplamente desordenado, por defeito. Primeiro, por negligência, quando não aplicamos cuidado nem diligência em nos vestirmos como devemos [...]. Segundo, porque a deficiência mesma com que nos vestimos é meio de buscarmos a glória (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 169, a. 1, sol.).

Dessa perspectiva, o modo correto de se vestir, mais ou menos luxuoso, depende da posição que o sujeito ocupa na sociedade. Se ele possuir um cargo importante, ele deve se vestir com alguma pompa. Nesse caso, não será considerado pecado, pois estará agindo baseado na razão de que precisa estar bem vestido para impor respeito aos que o procuram. Para as mulheres, por exemplo, apesar do uso de maquiagem ser visto como um pecado — dado o suposto objetivo de mascarar as características originais dadas por Deus —, ele só é considerado errado de fato para as moças solteiras, não para as casadas (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, 169, a. 2, adj. 2). A diferença, segundo Aquino, estaria no fato de que as primeiras utilizariam esse recurso com o intuito de atrair olhares lascivos, enquanto as últimas, ao se enfeitarem para seus cônjuges, buscam agradá-los. Isso não é julgado como pecado porque o objetivo do agrado aos maridos seria impedi-los de praticarem adultério (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 169, a. 2, sol.).

---

<sup>113</sup> Localizada no *Tratado sobre a temperança*, com dois artigos: art. 1) Se há algum vício ou alguma virtude em matéria de ornato exterior; art. 2) Se os ornatos femininos constituem pecado mortal.

Chasin (2007) e Pinheiro (2010) definem que a mediania é o equilíbrio entre os extremos, ela é a forma pela qual as coisas se realizam dentro de seus limites. Ambos apontam que, embora ela se relacione mais especificamente às atitudes individuais, reflete na vivência do coletivo, pois a atitude de cada um, impacta na ordem social. Essa concepção é muito cara para nós, pois já foi exposto que o intelectual dominicano seguia as premissas aristotélicas e, assim como o filósofo grego, também se preocupava em frisar que o homem deveria buscar sempre o bem-estar social por meio de um comportamento regrado.

Em consonância com esse pensamento, Pirateli e Oliveira (2008) entendem que, para Tomás de Aquino, o homem era merecedor do título de pessoa somente se vivesse em sociedade, pois é o único animal que representa seu papel social, assim como é afirmado na Questão 72 (*Da distinção entre os pecados*), artigo 4 (*Se convenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos*),<sup>114</sup> onde se pontua que

Ora, se o homem fosse um animal solitário, naturalmente, essa dupla ordem bastaria. Mas, como é naturalmente um animal político e social, segundo o prova Aristóteles, é necessária uma terceira ordem, que o ordene relativamente aos outros homens, com quem deve conviver. [...] Pois, em tudo quanto nos ordenamos ao próximo é necessário nos dirigirmos pela regra da razão. Mas há certas coisas em que nos dirigimos pela razão só relativamente a nós, e não ao próximo. E quando pecamos contra elas, se diz que pecamos contra nós mesmos, como é o caso do guloso, do luxurioso e do pródigo. Quando, por fim, pecamos contra aquilo pelo que nos ordenamos ao próximo, se diz que pecamos contra ele, como claramente o mostra o ladrão e o homicida (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 72, a. 4, sol.).

Também podemos ver argumentos similares na Questão 61 (*Da distinção entre as virtudes cardeais*), artigo 5 (*Se as quatro virtudes cardeais se dividem convenientemente em virtudes exemplares, virtudes da alma purificada, purgatórias e políticas*),<sup>115</sup> na qual Tomás de Aquino afirma que

<sup>114</sup> Localizada no *Tratado dos vícios e pecados*. Os demais artigos são: art. 1) Se os pecados diferem especificamente pelos seus objetos; art. 2) Se convenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos cardeais; art. 3) Se os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas; art. 5) Se a divisão dos pecados, fundada no reato em venial e mortal, lhes diversifica a espécie; art. 6) Se os pecados de comissão e omissão diferem especificamente; art. 7) Se o pecado se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras; art. 8) Se a superabundância e o defeito diversificam as espécies de pecados; art. 9) Se os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.

<sup>115</sup> Localizada no *Tratado das virtudes em geral*. Os demais artigos são: art. 1) Se as virtudes morais devem chamar-se cardeais ou principais; art. 2) Se são quatro as virtudes cardeais; art. 3) Se as demais virtudes devem mais que as referidas, chamar-se principais; art. 4) Se as quatro referidas virtudes são diversas e distintas entre si.

Mas, como o homem é por natureza um animal político, as virtudes cardeais se chamam políticas enquanto existentes no homem conforme a condição da sua natureza. Isto é, enquanto que o homem, pela prática dessas virtudes, procede retamente na prática dos seus atos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 61, a. 5, sol.).

[...] Só a justiça legal versa diretamente sobre o bem comum; mas pelo seu império leva todas as outras virtudes a se referirem a esse bem, como diz o Filósofo. Pois, devemos considerar que pertence às virtudes políticas, no sentido em que aqui são tomadas, não só obrar bem em favor da comunidade, mas ainda em favor das partes desta, como, p. ex.; a sociedade doméstica ou uma pessoa singular (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 61, a. 5, adj. 4).

Partindo desse pressuposto tomasiano de que o homem exerce um papel político na sociedade em que habita, podemos considerar que ele é atravessado por todas as relações sociais de poder exercidas dentro desta, ao mesmo tempo em que manifesta em si as técnicas corporais e de controle que essa comunidade estipula como corretas, sendo proferidas através dos discursos clericais.

A partir de todos os apontamentos feitos aqui, podemos concluir que, para nossa fonte, o corpo em si, isolado da alma, não possuía significado. A importância era dada pela unidade substancial alma e corpo e não pelo antagonismo entre ambos. Para Tomás de Aquino, essa unidade é o que pode ser definido como pessoa, ou seja, o homem. Nesse sentido, esse ser é visto como um único produto, constituído de duas partes que possuem o mesmo valor. Percebemos que, para além dos aspectos mais ligados à alma, como o intelecto, a vontade e o livre arbítrio, existe um controle das paixões corpóreas mediado pelas virtudes morais — em nosso caso, especialmente a temperança —, que são mais ligadas ao corpo. A alma refletia o corpo, assim como este era o espelho da primeira. Para se obter a salvação eterna, era preciso moldar e disciplinar a parte palpável da unidade, o corpo, de modo a elevar a alma no momento da salvação.

### 2.3 O CORPO MASCULINO E O CORPO FEMININO NA *SUMA TEOLÓGICA*

A partir do conhecimento obtido sobre a concepção de corpo em Tomás de Aquino, esclarecemos agora as distinções que ele fazia entre o varão (homem) e a mulher. A maior expressão teológica cristã sobre a composição dos corpos está no ato narrado nas escrituras bíblicas sobre a criação do homem. Em Gênesis, pode-se ler que Deus criou o homem do barro da terra e soprou em suas narinas um “hálito de vida”, o que

teria feito aquele molde inerte se movimentar (Gn. 2, 7). Esse sopro, que é a inserção da vida no homem, é a marca divina que faria da espécie humana uma criatura especial; ao mesmo tempo, é um dos elementos que distingue, em certa medida, o pensamento cristão das teorias gregas (DUBY, 2013). Para os cristãos, de modo geral, esse “hálito de vida” é referente à alma, enquanto na cultura helenística, que antecede o aparecimento do Cristianismo, esse “hálito” era aquilo que animava o corpo, porém sem ser atrelado a um caráter divino.

Para compreendermos melhor as distinções que Tomás de Aquino fez na *Suma Teológica* quanto ao homem e à mulher, é preciso saber primeiramente o que dizia Aristóteles sobre o que era a vida. Em *Sobre a alma (De Anima)*, Aristóteles explica que:

Chamamos “vida” à autoalimentação, ao crescimento e ao envelhecimento. [...] A alma [...] tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência. Ora a substância é um ato; a alma será, assim, o ato de um corpo [...] (ARISTÓTELES, *De an.*, 2. 412a15).

Por isso, tanto na concepção cristã quanto na filosófica emanada por Aristóteles, a alma era o que fazia um corpo ser capaz de se movimentar. A diferença entre elas, no entanto, se encontra na explicação dada para cada um. No caso cristão, antes das ponderações teológicas, em especial a tomasiana, a alma era compreendida como aquilo que dava vida para a pessoa; por ser considerada um sopro divino, possuía estatuto nobre na dinâmica corpórea. Já para os gregos, ela era encarada como uma substância que tinha a possibilidade de ser alguma coisa, porém, separada de um corpo natural, não poderia exercer toda a sua funcionalidade. Isso significa que, para ambas as linhas de pensamento, alma e corpo existem em separado, no entanto, eles precisam um do outro para desenvolver ao máximo as suas capacidades.

Quando começamos a ler a passagem de Gênesis em que é abordada a criação do homem, há brechas para interpretações quanto ao grau de importância entre homem e mulher. Em Gn. 1, 27, é dito que: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele criou, homem e mulher ele os criou”. Nesse trecho, dá-se a entender que tanto o homem quanto a mulher foram criados ao mesmo momento, ambos à imagem do Criador. Mais à frente, no entanto, é colocado que: “Então laweh Deus modelou o homem com argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se

tornou um ser vivente” (Gn, 2, 7). Essa mesma atitude, ou seja, a do “hálito de vida” não é dita sobre a formação da mulher, tendo em vista que ela foi moldada posteriormente, a partir de um osso do homem já existente. Porém, para Aquino, subentende-se que ela também recebeu esse sopro, tendo em vista que, segundo o próprio, a alma é dada somente pelo Senhor. Ele explica esse processo na Questão 90 (*Da produção primeira do homem quanto a alma*), artigo 1 (*Se a alma humana foi feita, ou é da substância de Deus*),<sup>116</sup> sobre a criação do primeiro varão, onde Aquino aponta que: “Não se deve tomar a palavra inspirar em acepção material. Mas o inspirar de Deus é o mesmo que produzir o espírito; embora o homem, inspirando corporalmente, não emita nada da sua substância, mas algo de uma natureza estranha” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 90, q. 1, adj. 1).

Na Questão 91 (*Da produção do corpo do primeiro homem*), é abordado o assunto sobre a criação do corpo do primeiro homem.<sup>117</sup> No artigo 1, logo no início da resposta, Aquino pondera que, como Deus é perfeito, tudo aquilo que ele faz não poderia ser diferente, porém no homem essa perfeição é de modo inferior, porque ele não tem conhecimento natural de todas as coisas naturais (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 91, a. 1, sol.). Tomás de Aquino continua a explicar que os seres espirituais, sendo superiores, são compostos dos elementos mais nobres da natureza, ou seja, fogo e ar. Como o homem é um ser inferior, na composição de seu corpo estão os elementos menos nobres, que são a terra e a água, por isso é da mistura de ambos, o barro, que se forma o material que molda os humanos.

No artigo 4 dessa mesma Questão, é discutido se o modo como o homem é criado está corretamente descrito nas escrituras bíblicas. Diferentemente das demais questões, esse artigo não possui uma solução, pois Aquino deixa claro que o que está contido nas escrituras bíblicas é incontestável. O que ele faz, então, é esclarecer alguns pontos. No primeiro adjunto, ele afirma que, apesar de o homem ter sido feito por último na obra dos seis dias, tudo aquilo que o senhor fez, o fez por causa do homem, pois ele é a sua imagem. No segundo argumento contrário, é indagado o

---

<sup>116</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*. Os demais artigos são: art. 2) Se a alma tem o ser produzido por criação; art. 3) Se a alma racional é produzida imediatamente por Deus, ou mediante os anjos; art. 4) Se a alma humana foi produzida antes do corpo.

<sup>117</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, possuindo quatro artigos: art. 1) Se o corpo do primeiro homem foi feito do limo da terra; art. 2) Se o corpo humano foi produzido imediatamente por Deus; art. 3) Se o corpo do homem teve disposição conveniente; art. 4) Se na Escritura está convenientemente descrita a produção do corpo humano.



porquê Deus disse “façamos o homem” se ele fez tudo sozinho. No adjunto, Tomás de Aquino pontua que, quando Deus disse isso, estava se referindo à pluralidade das pessoas divinas, ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo, e não aos anjos, como alguns interpretaram. No adjunto 3, é exposto que o corpo e a alma do homem foram criados ao mesmo tempo e isso fica claro quando é dito que Deus soprou a vida; isso significa que, nesse momento, a alma vivente, ou seja, a intelectiva, foi introduzida.

Então, na Questão 91, a maioria dos artigos complementam o que já havia sido dito sobre o conceito de pessoa. Somente o artigo 4 fala mais especificamente sobre a criação do primeiro homem. Observamos também que as diferenciações entre os corpos do homem e da mulher foram discutidas em outras questões ao longo da obra. Na Questão 92 (*A produção da mulher*),<sup>118</sup> é debatida a criação da mulher; a 118 e a 119, por sua vez, tocam no assunto enquanto falam, respectivamente, sobre a geração da alma humana e da propagação do corpo humano.<sup>119</sup>

Quando falamos sobre a diferenciação dos corpos vale ressaltar que não foi somente Aristóteles que levantou essa temática. Segundo Calatrava (2008), Anaximandro e o grupo pitagórico ajudaram a fomentar a discrepância entre ambos os sexos. Ainda segundo a autora, Anaximandro foi o primeiro filósofo grego a afirmar que homem e mulher faziam parte do mesmo grupo de animais, mas foram seccionados em dois pares opostos. Primeiro, como quente/frio e, logo em seguida, como seco/úmido. Aliás, era desse par de opostos que nascia tudo e todos. Nessa mesma linha, estavam os pitagóricos (século VI a. C.), que organizavam os sexos como categorias de bases opostas e binárias. Nessa perspectiva, o homem era considerado bom, calmo, reto, claro, justo e quente, entre outros adjetivos que o valorizavam, ao passo que a mulher era vista diametralmente oposta a ele, sempre adjetivada de maneira pejorativa, por meio de palavras como tortuosa, má, injusta, turbulenta, fria, irracional e obscura (CALATRAVA, 2008).

---

<sup>118</sup> Localizada no *Tratado sobre o homem*, possuindo quatro artigos: art.1) Se a mulher devia ter sido produzida na primeira produção das causas; art.2) Se a mulher devia ter sido feita do homem; art. 3) Se a mulher devia ter sido formada da costela do homem; art.4) Se a mulher foi formada imediatamente por Deus.

<sup>119</sup> Ambas as Questões estão localizadas no *Tratado sobre a conservação e o governo das coisas*. A primeira, 118, comporta três artigos: art. 1) Se a alma é sensitiva é transmitida com o sêmen ou por criação de Deus; art. 2) Se a alma é intelectiva é causada pelo sêmen; art.3) se as almas humanas foram criadas simultaneamente, no princípio do mundo. Já a segunda, 119, goza de dois artigos: art.1) Se algo do alimento se transforma realmente em a natureza humana; art. 2) Se o sêmen é um alimento supérfluo ou faz parte da substância do gerador.

Desse modo, mesmo antes do Cristianismo, os discursos em relação ao corpo da mulher sempre a colocaram como inferior ao homem. No entanto, foi a partir das interpretações teológicas cristãs sobre as escrituras bíblicas, associadas às leituras de obras clássicas gregas sobre anatomia e metafísica, em especial as de Aristóteles, que o corpo feminino foi classificado de maneira mais contundente como algo de segunda categoria, pois era considerado incapaz de fazer corretamente o uso da razão e, por causa disso, deveria a todo momento ser vigiado e controlado, para não condenar ainda mais a humanidade com suas atitudes.<sup>120</sup>

De acordo com Duby (2013), durante todo período cristão medieval, os dois momentos sobre a criação do primeiro varão e da primeira mulher citados nas escrituras bíblicas (Gn, 1; 2), nortearam duas linhas interpretativas antagônicas. Uma encabeçada por Agostinho de Hipona e a outra por Tomás de Aquino. Ainda, segundo Duby (2013), o bispo hiponense fazia sua análise sobre dois momentos da narrativa bíblica. A primeira era embasada em Gn. 1, 26-28. Nesta passagem, há uma possibilidade interpretativa de que Deus teria feito o homem e a mulher ao mesmo tempo. Isso a colocava em uma posição de igualdade com o homem. Outra linha de interpretação sobre o mesmo fato expunha que haviam sido criadas, ao mesmo tempo, a parte masculina do ser, que foi associada à razão, e a feminina, que foi relacionada ao corpo (DUBY, 2013; KLAPISCH-ZUBER, 1993; 2017). Em nossa pesquisa, este segundo ponto de vista é importante porque enfatiza a perspectiva de um corpo feminino mais atrelado ao pecado e à falta de controle sexual.

Tomás de Aquino constrói seu argumento sobre a diferenciação entre homem e mulher apenas a partir do segundo seguimento, isto é, Gn. 2, 6 e 18-23, pois, para ele, no primeiro momento (Gn. 1, 26-28) o que houve foi uma criação interior do ser humano, ou seja, a alma racional e imortal. Isso é a imagem de Deus, que é ao mesmo tempo o masculino (*masculus*) e o feminino (*femina*). Assim na Questão 93 (*Do fim ou termo da produção do homem*), artigo 6 (*Se a Imagem de Deus está no homem só quanto à alma*),<sup>121</sup> Aquino afirma que

---

<sup>120</sup> Esse tipo de pensamento cristão é oriundo da passagem bíblica em que Eva, a primeira mulher, juntamente com Adão, foi expulsa do paraíso após comer do fruto proibido. Com isso, teria os condenado, e toda sua descendência, a uma vida de sofrimentos na terra (Gn. 3, 1-24).

<sup>121</sup> Localizado no *Tratado sobre o homem*. Os demais artigos são: art. 1) Se a Imagem de Deus está no homem; art. 2) Se a imagem de Deus está nas criaturas irracionais; art. 3) Se o anjo é mais à imagem de Deus que o homem; art. 4) Se a imagem de Deus está em qualquer homem; art. 5) Se no homem

[...] deve admitir-se, que a Escritura, depois de ter dito: Criou Deus o homem à sua imagem, acrescentou: macho e fêmea os criou não considerando a imagem de Deus quanto às distinções dos sexos, mas porque essa imagem é comum a ambos os sexos, por estar na mente, na qual não há distinção de sexos. Por isso a Escritura, depois de ter dito: Segundo a imagem daquele que o criou, acrescentou: não há macho nem fêmea (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 93, a. 6, adj. 2).

Já no segundo momento, teria sido criado o ser exterior e, por sua vez, a diferença entre o corpo do homem e da mulher (DUBY, 2013; KLAPISCH-ZUBER, 1993; 2017).<sup>122</sup> O intelectual dominicano, apesar de se ancorar em alguns pensamentos de Agostinho, afasta-se deste em argumentos referentes à criação dos seres humanos sexuados. O maior ponto discordante entre ambos começa pela adoção, por parte do Aquinate, a teoria aristotélica, que tinha como princípio uma unidade substancial. Isso acarretava, por si só, um distanciamento da interpretação do hiponense sobre a teoria da criação interior do ser.

Já citamos o peso referencial que Aristóteles teve sobre a *Suma Teológica* e salientamos que suas ideias estavam alicerçadas nas concepções de Pitágoras e de Hipócrates, que foram fundamentais para a percepção de corpo no medievo e para a oposição entre o homem e a mulher. Os pensamentos aristotélicos foram sendo paulatinamente relidos e adaptados a outras teorias filosóficas, médicas e, por fim, teológicas que, cada vez mais, contribuía para a criação de um discurso de inferioridade sobre o corpo da mulher. Nesse discurso, na maioria das vezes, as mulheres eram classificadas como perigosas, traiçoeiras e falhas (FONSECA, 2013).

Segundo Fonseca (2013), uma das principais obras clássicas gregas usadas pelos teólogos para justificar, em parte, a inferioridade do corpo feminino é o *Da Geração dos Animais* (*Gen. an.*) de Aristóteles. Com um viés hipocrático em relação à constituição dos corpos, esse escrito, de modo geral, qualificava as fêmeas como inferiores aos machos, por possuírem um corpo ao inverso do masculino e, por causa disso, serem consideradas defeituosas. Ao mesmo tempo, o corpo dos homens era estimado como perfeito, entendido, inclusive, como o responsável direto pela geração da prole. Com base na teoria hipocrática humoral, o homem era quente e ativo e, por

---

está a imagem de Deus quanto à Trindade das divinas Pessoas; art. 7) Se a imagem de Deus está na alma atualmente; art. 8) Se a Imagem da divina Trindade está na alma só por comparação com o objeto, que é Deus; art. 9) Se a semelhança se distingue, com propriedade da imagem.

<sup>122</sup> Consultar Questões 91 e 92, no *Tratado sobre o homem*.

isso, produzia o sêmen, já o feminino, que era frio e passivo, não possuía essa capacidade (FONSECA, 2013). Na obra, Aristóteles diz que:

*Mas macho e fêmea se distinguem por uma certa capacidade e uma incapacidade (ou seja, aquele que é capaz de cozinhar, dar corpo e segregar um esperma com o princípio da forma, é o macho. Chamo isso de “princípio”, não aquele tipo de princípio de que se origina, a partir da matéria, algo semelhante ao seu gerador, mas o início que inicia o movimento e que é capaz de fazer por si ou noutro. Por sua vez, o que recebe é incapaz de dar forma moldar e segregar é uma fêmea). Além disso, se todo o cozimento ocorre por meio do calor, também é necessário que entre os animais os machos sejam mais quentes do que as fêmeas. Por causa da frieza e da deficiência, a mulher tem muito mais sangue em certas áreas; e isso prova o contrário do que alguns acreditam, que pensam que por isso a mulher é mais quente que o homem, por causa do fluxo da menstruação porque o sangue está quente e quem tiver mais ficará mais quente (ARISTÓTELES, *Gen. an.*, 4. 765b10, grifos e tradução nossa).<sup>123</sup>*

Em relação à concepção, Aristóteles entendia que a mulher participava com algo, uma substância, que era oriundo da menstruação. Segundo esse ponto de vista, ela recebia a semente masculina, provinda de um corpo quente e potente, e a função dela era a de carregar o feto, garantindo que geraria um indivíduo saudável. Nas palavras do filósofo,

*[...] a fêmea não contribui com o sêmen para a reprodução, mas contribui com algo que é a substância constituinte da menstruação [...]. Pois é necessário que haja aquele que gera e aquele que é gerado e, embora esses dois sejam um só, que pelo menos diferem em sua forma específica e em que a definição de sua entidade é diferente. [...] Então, se o homem é uma espécie de motor e agente, e a mulher, como fêmea, paciente, para o sêmen do homem, a mulher não contribuiria com o sêmen [...] (ARISTÓTELES, *Gen. an.*, 1. 729a25, tradução nossa).<sup>124</sup>*

Na Questão 92 do *Tratado sobre o homem*, Tomás de Aquino insere quatro artigos em que discute os principais pontos relativos à criação da mulher e a suas funções na

<sup>123</sup> [...] Pero el macho y la hembra se distinguen por una cierta capacidad y una incapacidad (es decir, el que es capaz de cocer, dar cuerpo y segregar un esperma con el principio de la forma, es el macho. Llamo «principio» no a ese tipo de principio del que se origina, como de la materia, algo similar a su generador, sino al principio que inicia el movimiento y que es capaz de hacer esto en él mismo o en otro. A su vez, el que recibe pero es incapaz de dar forma y segregarlo es una hembra). Además, si toda cocción se produce mediante el calor, es forzoso también que entre los animales los machos sean más calientes que las hembras. Por causa de la frialdad e incapacidad, la hembra tiene mucha más sangre en ciertas zonas; y esto prueba lo contrario de lo que creen algunos, que piensan que por esta causa la hembra es más caliente que el macho, por el flujo de las menstruaciones pues la sangre es caliente y el que tiene más será más caliente (ARISTÓTELES, *Gen. an.*, 4. 765b10).

<sup>124</sup> [...] que las hembras no aportan sêmen a la reproducción pero que aporta algo, y esse algo es la substancia constituyente de las menstruaciones [...] Pues es necesario que exista el que engendra y aquel de donde se engendra, y aunque estos dos sean uno solo que al menos se diferencien en su forma específica y en que la definición de su entidad sea distinta [...] Entonces, si el macho es una especie de motor y agente, y la hembra, en cuanto hembra, paciente, al sêmen del macho la hembra no aportaría semen sino materia (ARISTÓTELES, *Gen. an.*, 1. 729a25).

sociedade. Para além das justificativas bíblicas, as concepções aristotélicas também foram usadas para argumentar porque a mulher deveria se manter subserviente ao homem, qual era sua participação na geração da prole e qual a razão de ela ter sido criada depois do primeiro homem.

Na resposta (solução) do primeiro artigo, Aquino afirma que a mulher foi criada para auxiliar o homem na procriação, tendo em vista que, em qualquer outra coisa, a ajuda de um outro homem seria melhor do que a de uma mulher. Assim, Tomás de Aquino corrobora o pensamento aristotélico — desenvolvido na passagem supracitada do *Da Geração dos Animais* — de que o macho é quem tem a força geracional ativa e a fêmea, a passiva. Sobre a ordem da criação, o dominicano argumenta que, em razão do sujeito masculino possuir mais a operação de inteligir, ele foi criado primeiro. No final dessa argumentação, o Aquinate, com base no livro de *Gênesis*, ressalta que, apesar de terem sido feitos em separado, ambos deveriam se unir para formarem uma só carne. Na *Suma Teológica*, pode-se ler que

Era necessário que a mulher fosse feita para adjutório do homem. Não, certo, adjutório para qualquer outra obra, como alguns disseram; pois, nisso o homem pode ser ajudado, mais convenientemente, por outro homem, do que pela mulher; mas para o adjutório da geração [...]. Porém, os animais perfeitos têm a virtude geratriz ativa, no sexo masculino, e a passiva, no feminino [...]. Ora, o homem se ordena a uma operação vital mais nobre, que é o inteligir. E por isso nele, com maior razão, devia haver a distinção entre uma e outra virtude, de modo que a fêmea fosse produzida separadamente do macho; e, contudo, ambos se unissem, carnalmente, para a obra da geração. Por onde, logo depois da formação da mulher, diz a Escritura: Serão dois numa só carne (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 92, a. 1, sol.).

Percebemos que, na solução, o homem é referido como um animal perfeito e é dele que sai a semente ativa para gerar a vida, pois há nele a virtude ativa geracional. À mulher, por sua vez, não é atribuída essa qualidade ativa, sob o argumento de que ela é um ser débil, um ato falho da natureza e possui um corpo frio; por isso, ela era passiva na geração da prole. Aquino frisa essa importância do sêmen para a geração humana nas duas últimas questões da primeira parte da obra — 118, *Da geração da alma humana*, e 119, *Da propagação do homem quanto ao corpo*. Na primeira, o Aquinate afirma que “Nos animais perfeitos, gerados pelo coito, a virtude ativa está no sêmen do macho, conforme o Filósofo; e a fêmea ministra a matéria do feto” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 118, a. 1. adj. 4). Em seguida, aprofunda tal argumento:

[...] Pois, a afinidade não se funda na matéria, mas é, antes, derivada da forma [...]. Pois a matéria corpórea ministrada pela mãe, e a que ele chama

substância do corpo, deriva originalmente, de Adão; e semelhantemente, a virtude ativa existente no sêmen do pai, que é o princípio seminal próprio de um determinado homem (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 119, a. 2, adj. 4).

Voltando à Questão 92, a primeira indagação que se coloca é sobre se a mulher deveria ter sido produzida ou não. Na resposta a esta, Aquino começa enfatizando as palavras aristotélicas contidas em *Da geração dos animais*, mas faz uma ressalva interessante que, em certa medida, atenua os argumentos iniciais. Ele explica que, por vontade da natureza universal — que, para ele, é Deus —, era preciso que a mulher existisse, em favor do processo da criação da prole. Isso porque, segundo as proposições cristãs, nada acontece sem que Deus assim queira, pois ele, que é pura perfeição, sabe o que é melhor ou não. Então, mesmo que ao corpo feminino fosse atribuída uma capacidade cognitiva menor, ele precisava existir para o seu fim maior, ou seja, ajudar no ato da geração. De acordo com o dominicano,

Na sua natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho [...]. Mas o facto de ser a fêmea a gerada provém da debilidade da virtude ativa, ou de alguma indisposição da matéria [...]. Mas, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração. Ora, a intenção da natureza universal depende de Deus, universal autor da mesma. Por isso na instituição desta produziu não só o macho, mas também a fêmea (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 92, a. 1, adj. 1).

O segundo questionamento no artigo 1 é sobre o porquê de a mulher se submeter ao homem. Na resposta a essa objeção, é posto que: “[...] faltaria o bem da ordem, na sociedade humana, se uns não fossem governados por outros, mais sábios. E assim, por essa sujeição, é que a mulher é naturalmente dependente do homem; porque este tem naturalmente maior discreção [sic] racional” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 92, a. 1, adj. 2).

No artigo 2, da mesma Questão, é indagado se, de fato, a mulher deveria ter sido feita a partir do homem. Dessa indagação, derivam outras três, a saber: 1ª. se de fato a mulher deveria ter sido criada a partir do homem; 2ª. Se ele foi feito do barro, por que ela também não foi; 3ª. Se não é correto parentes próximos contraírem matrimônio, então por que ela foi feita a partir dele. Na resposta à pergunta central (solução), que dá título ao artigo, é exposto quatro motivos para a primeira mulher (Eva) ter tido como matriz o varão (Adão). Sendo assim, Aquino explica que

[...] Primeiro, para que, assim, se conferisse a este uma certa dignidade; de modo que, semelhantemente a Deus, também ele fosse o princípio de toda a sua espécie, assim como Deus é o princípio de todo o universo. [...] Segundo,

para que o homem amasse mais a mulher e mais inseparavelmente se lhe unisse, quando soubesse que de si mesmo foi ela produzida. [...] Terceiro, porque, como diz o Filósofo, na espécie humana, o varão e a mulher unem-se, não só pela necessidade da geração, como os brutos, mas também para a vida doméstica, na qual há uns atos próprios ao homem e outros, à mulher, sendo aquele a cabeça desta, por onde convenientemente, a mulher foi formada do homem, como do seu princípio. A quarta razão, enfim, é sacramental. Pois, com essa formação está figurado que a Igreja tira de Cristo o seu princípio. Por isso diz a Escritura: Este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 92, a. 2, sol.).

Desses, somente o terceiro é argumentado em uma perspectiva aristotélica, assim em *Ética a Nicômaco*, pode-se ler que “A associação entre marido e mulher parece aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da pessoa os assuntos que pertencem a uma mulher (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 8. 10).

Para responder às objeções feitas no início do artigo, o Aquinate argumenta que, na solução, já se deduz a primeira interrogação, isto é, apesar de na natureza a fêmea não ser feita a partir do macho, na espécie humana ela precisa vir dele, como ficou dito na resposta central. Na resposta à segunda objeção, é esclarecido que Deus, que é todo poderoso, pode criar matéria a partir de qualquer coisa. Por isso, embora tenha feito o homem a partir do limo da terra (barro), fez a mulher de uma parte do corpo do homem. A terceira e última indagação é respondida de forma a deixar claro que não há pecado de incesto na relação de Adão e Eva, pois ela não foi concebida através do coito, mas formulada a partir do homem.

No artigo três, em que se questiona se a mulher deveria ter sido formada da costela do homem, Aquino expõe que isso aconteceu por dois motivos. Primeiro, com base em *Timóteo* (2, 12), ele afirma que a mulher foi feita do homem para que houvesse a união entre eles, corroborando os argumentos expostos na Questão anterior. Ele ainda esclarece que a costela não foi escolhida de modo aleatório para originá-la. Ela foi feita dessa parte para estar ao lado dele, pois, se fosse feita da cabeça, estaria acima dele, o que não é possível, tendo em vista o que já foi colocado. Também não poderia ser feita dos pés, pois estaria abaixo dele, e essa não era a intenção divina. A costela representaria justamente o meio termo. O segundo motivo é o sacramento, pois, como afirma Aquino, “do lado de Cristo, dormindo na cruz, fluíram os sacramentos, isto é, o sangue e a água, com os quais foi a Igreja instituída” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 92, a. 3, sol.).

Percebemos, então, que, apesar de todo o discurso sobre a inferioridade da mulher, Tomás de Aquino apresenta uma tônica mais leve se comparado a outros teólogos medievais, como é o caso de seu próprio mentor, Alberto Magno, que propagava um discurso extremamente pejorativo em relação ao corpo feminino (RANKE-HEINEMANN, 1996). Devemos levar em consideração que, como um homem de seu tempo, não havia como o Aquinate fugir muito das concepções sociais impostas para cada categoria. Mesmo assim, ao analisarmos as passagens da *Suma*, observamos vários momentos em que ele simultaneamente reafirma e atenua essas premissas sociais. No segundo caso, ele explica os motivos para aquilo ser pensado daquela maneira e busca demonstrar que, entre homem e mulher, especialmente os casados, deveria haver o respeito e o companheirismo. Um dos pontos relevantes para essa interpretação é a justificativa da escolha da costela como matéria prima para o corpo dela. Como ele mesmo diz, a escolha de Deus por um osso que estava situado na costela demonstrava que a mulher deveria estar do lado do homem, nem acima, nem abaixo, mas do lado.

No entanto, os pensamentos de Tomás de Aquino ganharam caráter de autoridade nos séculos seguintes a sua morte e passaram a ser mais utilizados em discursos que difamavam a mulher. Acreditamos que isso tenha acontecido graças a toda uma conjuntura de crenças escatológicas que começaram a se manifestar mais intensamente no ocidente cristão medieval a partir dos séculos XIV e XV. Nesse ínterim, os discursos sobre a inferioridade do sexo feminino e sua debilidade escalonaram até que elas fossem vistas como agentes de Satã (DELUMEAU, 2009).

A demonização da mulher foi mais contundente em um dos manuais inquisitoriais mais utilizados no século XV, a saber, o *Malleus Maleficarum*. Escrito por Heinrich Kraemer e James Sprenger, dois monges dominicanos, o texto cita inúmeras vezes a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino como base para os argumentos difamatórios às mulheres e para justificar a suposta inclinação delas a pecarem mais severamente contra Deus, ao ponto de, segundo eles, se tornarem concubinas do diabo e praticarem ritos ditos “satânicos” (PORTELA, 2012).



## 2.4 PRÁTICAS DISCIPLINARES CORPORAIS: DA ANTIGUIDADE ATÉ A IDADE MÉDIA

Levando em consideração uma perspectiva de longa duração, ao falarmos sobre o corpo e todos os meios disciplinadores impostos a ele, é preciso recuar um pouco em tempo e espaço para compreendermos as razões de o Cristianismo considerar tão importante o controle sexual. É comum acreditar que ele foi o grande responsável por formular todas as diretrizes do controle corporal e sexual, no entanto, uma leitura um pouco mais atenta é capaz de nos fazer perceber que, quando a religião cristã se tornou oficial e se espalhou para o Ocidente, adaptou para si várias práticas culturais e religiosas já existentes no mundo antigo (VEYNE, 2009; LE GOFF; TRUONG, 2014b).

As práticas disciplinares corporais provavelmente tiveram origem na Grécia antiga, sob o nome de ascese (*askesis*), cujos praticantes eram designados ascetas (*asketê*). Em sentido original, por volta de 460 a. C., a ascese poderia ser definida como qualquer exercício que possuísse métodos rígidos, com o objetivo de aperfeiçoamento corporal, mental ou espiritual. No entanto, outras culturas adaptaram-na e lhe forneceram novos significados (COELHO, 2018). Com o passar do tempo, a ascese foi sendo cada vez mais utilizada pelos filósofos gregos e romanos, principalmente os estoicos.<sup>125</sup> Sobre este prisma, a ascese adquiriu um sentido de renúncia, principalmente da sexualidade. Já com os pensadores helenísticos, em especial Fílon de Alexandria, a ascese ganhou conotação de luta e renúncia religiosa.

Os estoicos tinham a filosofia como modo de vida e colocavam nas ações do dia a dia o que era elaborado no campo das ideias. Seu principal objetivo era obter a *ataraxia*, ou seja, a tranquilidade da alma. Sendo assim, o indivíduo deveria buscar uma vida boa e sábia e isso significava viver o presente, estar feliz com as coisas que possuía

---

<sup>125</sup> De acordo com Porto (2018), o estoicismo foi criado por Zenão de Cício (336 a. C.– 264 a. C.) e é considerado uma das mais importantes escolas filosóficas gregas. O primeiro grupo a seguir a filosofia de Zenão ficou conhecido como zenonianos, mas pouco depois foram denominados estoicos, pois o primeiro lugar onde se reuniam para as aulas teria sido um pórtico (em grego antigo, *stoá*). Essa escola filosófica é dividida em três fases, sendo as duas primeiras na Grécia e a última em Roma. Luz (2019), afirma que a primeira fase, ou estoicismo antigo, foi fundada em Atenas, mas, para além de seu fundador, possuiu outros nomes importantes, como Cleantes e Crisípo. A segunda fase, o estoicismo médio, ainda ocorreu na Grécia, entre os séculos II e I a. C., e teve como nomes mais importantes Panécio e Possidônio. A terceira e última fase é conhecida como estoicismo imperial e se deu em Roma, no século I d. C.; os maiores nomes dessa fase foram Lúcio Aneu Sêneca, seguido de Rufo, Epicteto e o imperador Marco Aurélio.

e não ficar descontente com as coisas fortuitas que ocorressem em sua vida. Eles procuravam um equilíbrio espiritual, a fim de não se abalar com as adversidades. Para obter essa fortaleza, era importante saber agir corretamente de acordo com as situações (PORTO, 2018; LUZ, 2019).

Em suma, os estoicos procuravam viver em conformidade com a virtude, o que significava estar em acordo com a natureza do indivíduo. Crisipo ampliou essa ideia e definiu que virtude é viver de acordo com as experiências dos fatos da natureza, que é igual a natureza universal. Caso isso não ocorresse, o sujeito estava em uma vida desmedida, levado pelos impulsos, o que causava desequilíbrio entre ele e a natureza. Isso fazia com que o sujeito não lidasse bem com as coisas e fatos, gerando problemas de relacionamento com elas. É daí que surgem as paixões — ansiedade, medo, preocupação, tristeza, entre outras —, consideradas impulsos excessivos de uma alma desequilibrada (LUZ, 2019).

Percebamos que a ideia de desequilíbrio da alma está relacionada com a natureza. Possuir virtudes, agir devidamente e não se deixar levar pelas paixões da alma são expressões empregadas pelos teólogos e intelectuais medievais. Obviamente, essas ideias passaram por um filtro cristão, mas podemos perceber que os argumentos mais tarde usados pelos primeiros pais da Igreja — e que são repassados para aqueles que criam e que colocam em prática os dogmas e regramentos corporais e gestuais no medievo — começaram a ser desenvolvidos na Grécia, pela escola de Zenão.

O estoicismo foi a pioneira, entre as doutrinas filosóficas, a desprezar o prazer do tato. De acordo com esses filósofos, o prazer era nocivo para a vida do bom cidadão, pois não apresentava benefício algum. Para que uma pessoa tivesse uma vida virtuosa, era imprescindível que ela recusasse esses prazeres. Assim, o desapego ao corpo e a tudo que dizia respeito a ele era defendido pelos estoicos, principalmente pelos filósofos da última fase (ASSMANN, 1994).

Para além das contribuições filosóficas, o estoicismo também possuiu um papel importante no que concerne à chamada grande renúncia sexual cristã (LE GOFF; TRUONG, 2014b). Na verdade, todo o moralismo comportamental e, principalmente, sexual que é tido como uma das características mais marcantes do Cristianismo, em especial da Idade Média, já era praticado no Império Romano, sobretudo no período de Marco Aurélio. Nesse momento, houve um aumento significativo da *cultura de si*,

ou seja, era imprescindível que o sujeito cuidasse de todos os aspectos de sua vida. Para tal, eram empregadas as técnicas antigas gregas da ascese, criando um fenômeno que pode ser chamado de *idade de ouro da cultura de si*, que, a princípio, era restrito a um grupo social bastante específico, possuidor de um capital cultural que dava sustentação para tal (FOUCAULT, 1985).

No entanto, a moral social e sexual romana passou por profundas transformações que abarcam dois séculos antes e dois séculos depois da Era Comum. O que se via nos séculos I e II a. C., no *modus* comportamental romano, era totalmente adverso ao que iria vigorar depois da instauração do Cristianismo como religião oficial do Império, principalmente no que concerne à sexualidade e ao casamento. No contexto antigo, as relações matrimoniais e tudo o que era transversal ao tema era diametralmente oposto aos discursos clericais que seriam cobrados dos cristãos tempos depois (VEYNE, 1993).

Na passagem do mundo romano politeísta para o monoteísta cristão, o ascetismo foi valorizado e estimulado dentro do novo espectro religioso. Ele era uma mescla entre o ascetismo filosófico grego e o Cristianismo recém instaurado como uma religião oficial do império Romano. A ascese teve início nos séculos I e II d. C. e mostrou-se preocupado com as relações que o indivíduo mantinha com ele próprio. Sua prática se deu, entre outras coisas, sob a forma de desapego pela vida pública e privada. Esse processo intensificou-se com o surgimento de dois grupos: cenobitas e anacoretas (FOUCAULT, 1985).

Cenobitas e anacoretas possuíam convergências e divergências.<sup>126</sup> Ambos nasceram quase que no mesmo período e partilhavam basicamente do mesmo modo de vida

---

<sup>126</sup> De acordo com Miccoli (1989) e Pinheiro-Jones (2018), o fundador do movimento cenobita foi Pacômio (290 d. C.), que fundou pequenas casas monásticas no Alto Egito, na região da Tebaida, cujo objetivo era proporcionar a seus moradores, os monges, uma vida extremamente disciplinada e reclusa em celas domiciliares (cenóbios). Essas casas ficavam localizadas em regiões isoladas das cidades, porque um dos pilares do movimento era a separação de seus membros da população citadina. Outro pilar cenobita era o desprendimento de todos os bens particulares, seja pela venda ou redistribuição de acordo com as necessidades de cada um dos integrantes do grupo. De acordo com Brown (2009), os anacoretas (*anachôresis*, homens do deserto) tiveram Antônio (250 d. C.- 356 d. C.), o Grande, como fundador. Diferentemente de Pacômio, Antônio pregava o isolamento completo, tanto social quanto político, no deserto do Egito. A escolha por um lugar tão ermo para praticar a fé era a principal marca diferencial entre eles e os cenobitas. João Cassiano, em 426, defendia que, no caminho para uma vida digna de Deus, primeiro o cristão deveria adotar o cenobitismo e, depois que já tivesse acostumado a uma vida de privações, isolamento social e renúncia sexual, poderia praticar o anacoretismo. Este possuía uma disciplina corporal e religiosa mais rígida e impunha grandes desafios a seus praticantes; em muitos casos, eles eram levados à beira da morte (PINHEIRO-JONES, 2018).

austero, recluso em áreas desérticas, com vidas destinadas à oração e à meditação. De maneira geral, os participantes desses movimentos ficaram conhecidos como *monachoi* (monges), ou seja, homens solitários (BROWN, 2009, p. 259-263). Séculos mais tarde, principalmente entre os séculos XII e XIII, as Ordens Mendicantes assumiram esse ideal cristão de abandono da vida privada para se dedicarem a uma variante do monaquismo.

Nos primeiros séculos do Cristianismo, os escritos inaugurais de cunho moral não se preocupavam com o casamento e a família, mas com o ascetismo que objetivava a virgindade e a continência. Essa literatura era direcionada a ambos os sexos e, de modo geral, era uma grande propaganda de abandono aos prazeres da vida, cuja principal característica era a castidade. Porém, a forma como essa propaganda se pronunciava era diferente para homens e mulheres. Destas, principalmente as mais jovens, era cobrada a virgindade. Caso já tivessem se casado ou ficado viúvas, deveriam procurar a castidade ao máximo. Já para os homens, o esperado era que resistissem às tentações da carne, em um sentido de mostrar que eram capazes de alcançar a santidade (VAINFAS, 1986).

Entre os séculos IV e VI d. C., surgiu uma literatura monástica referente à virgindade e castidade masculina que tinha como base esses homens que haviam se recolhido no deserto desde os três primeiros séculos, no Oriente. Esses escritos buscavam ajudar os eremitas a manterem o estado virginal ou a praticarem a castidade entre seus pares. São exemplos dessa literatura a *Regra de Pacômio* e a *História dos monges do Egito*, ambos escritos por Basílio de Cesareia e traduzidos por Rufino. Esses textos enalteciam a luta masculina contra os desejos carnis, diferentemente das produções apologéticas à virgindade feminina, em que a grandeza da luta das mulheres era atenuada (VAINFAS, 1986).

As obras voltadas ao público masculino ascético visavam não somente ao controle dos atos, mas também do imaginário desses homens, tanto em pensamentos quanto em sonhos. Elas discutiam o desejo em sentido geral e esforçavam-se por combater a imagem do desejo. A *Regra de Pacômio*, por exemplo, estabelecia um conjunto de regramentos a fim de minimizar o surgimento de desejos sexuais entre os irmãos ascetas. Essa regra proibia qualquer insinuação libidinosa ou contato visual, oral ou tátil entre os monges. Dois irmãos não poderiam jamais ficar sozinhos e um

distanciamento físico entre eles deveria ser respeitado. Segundo Vainfas (1986) isso mostra basicamente duas coisas. Primeiro, que esses eram meios preventivos contra atos sexuais, o que leva a acreditar que tais comportamentos eram potencialmente praticados nesses locais. Segundo, praticava-se um exercício de autocontrole imaginativo que procurava dominar e neutralizar os sentidos por meio da repressão.

Os movimentos monacais dos primeiros séculos cristãos estavam

[...] diretamente conectado[s] à retirada para o deserto e demais regiões inóspitas, locais onde seus praticantes poderiam se submeter a uma rotina diária de ascese, na expectativa de alcançarem a compreensão dos mistérios divinos. Isolados da cidade e dos prazeres que a "vida mundana" proporcionava, os homens e mulheres que abraçaram o monacato não tardaram a apresentar uma compleição física frágil, a aparência física dos ascetas foi considerada evidência incontestável do seu elevado *status* espiritual, garantindo-lhes o reconhecimento público de sua autoridade (DIAS, 2018, p. 69).

Nesses movimentos, havia homens e mulheres, mas somente o varão poderia se tornar um mestre espiritual. Alguns deles se tornaram personagens importantes para a história do Cristianismo, pois ocuparam cargos de bispos, padres, teólogos e até mesmo receberam o título de santos. No entanto, ao mesmo tempo em que essas pessoas eram consideradas sábias e santas, também representavam um perigo para a Igreja, tendo em vista que, ao se retirarem para um lugar ermo, elas se colocavam acima das exigências hierárquicas do clero, não se achavam no dever de prestar obediência à "Santa Igreja" e, ainda, possuíam um enorme respeito dos fiéis por causa do seu dito poder espiritual (SALISBURY, 1995).

O ascetismo feminino cristão anacorético já estava bem definido desde o século II, e perdurou até o medievo. O movimento atraiu muitas mulheres e, por isso, gerou um grande dilema para os clérigos. De um lado, eles apoiavam o ideal de virgindade e castidade que era intensamente praticado pelos anacoretas e defendido nas escrituras, sobretudo, nos textos paulinos. Porém, as monjas começaram a ser consideradas santas pela população e ficaram cada vez mais independentes da Igreja, o que desagradou as autoridades eclesiásticas. Essa independência ameaçava também a própria compreensão dos papéis sociais e sexuais dos cristãos, pois, se a castidade alicerçada no conjunto de práticas ascéticas dava poder e autonomia às mulheres, não havia como mantê-las subjugadas ao domínio masculino, que era basilar para a ordenação do mundo cristão (SALISBURY, 1995).

Geralmente, as mulheres que aderiam à vida ascética eram de famílias bem abastadas e costumavam fazer generosas doações para a Igreja. Elas viram nesse movimento uma oportunidade de se mostrarem tão úteis para a causa de Cristo quanto os homens. Os supostos valores de igualdade entre ambos os sexos foram um dos chamarizes para a adesão delas ao Cristianismo, cuja expansão se deu, em muitos casos, graças a elas. Embora tenham assumido o importante papel de financiadoras da causa cristã, as mulheres nunca foram consideradas iguais aos homens, muito menos conseguiram galgar os mesmos espaços de poder que eles.

Apesar das mulheres ascetas irem para esses espaços de reclusão, em sua grande maioria, por vontade própria e com o consentimento familiar, elas nunca foram totalmente independentes em relação aos homens que possuíam o direito sobre elas. Nesses espaços, elas até poderiam, em certa medida, controlar seus corpos através da virgindade, caso fossem solteiras, e da castidade, se fossem viúvas ou casadas. No entanto, para essa comunidade dos primeiros séculos do Cristianismo, o fato de elas controlarem seus corpos por um motivo religioso não significava que tivessem o direito de se absterem de suas outras funções sociais, principalmente em relação à subordinação masculina. Se uma monja casada praticasse a castidade, mas seu marido exigisse o coito conjugal, ela tinha o dever de obedecê-lo, pois ele tinha esse direito (SALISBURY, 1995).

Para essas mulheres, no entanto, havia um meio de se livrarem de certas obrigações sociais: a viuvez. É posto que as mulheres que tinham participação na vida política e social de modo ativo eram as que possuíam dinheiro. Esse era justamente o caso das viúvas. Elas não somente faziam doações vultuosas e se abstinham de alimentos e relações carnis, como também eram as grandes responsáveis por disseminar, nos altos círculos aristocráticos, os dogmas da igreja cristã. Elas difundiam os ensinamentos apostólicos entre seus familiares, amigos e beneficiários de seus atos de caridade nas comunidades menos abastadas (FURLANI, 2017; COELHO, 2018).<sup>127</sup> Acreditamos que essas mulheres exerciam uma função importante de recrutamento e propaganda da fé cristã e que esse papel perdura até a Idade Média.

---

<sup>127</sup> De acordo com Furlani (2017), esse foi o caso de Olímpia (século IV d. C.), que pertencia a uma família aristocrática de Constantinopla. Aos vinte anos, com a morte de seu marido Nebrídio, adotou uma postura firme em relação à sua condição de viúva, pois guardou seu luto, mesmo o imperador Teodósio ordenando que ela assumisse um novo matrimônio. Por causa da insistente recusa, o

Podemos observar, até aqui, que o corpo é percebido com um instrumento complexo que manifesta todo um arcabouço de técnicas sociais da sociedade na qual está inserido; ao mesmo tempo, ele é atravessado por inúmeras relações de poder. Falamos também que a concepção que o ocidente cristão criou sobre o conceito de corpo foi construída através de uma longa corrente de sobreposições de várias teorias filosóficas e médicas que perduraram basicamente até o século XVIII. Igualmente, podemos perceber que é um desacerto imputar somente ao Cristianismo todo o quadro repressivo sexual e moral que existiu desde a sua criação até o medievo. De acordo com Assmann (1994, p. 37), “[...] podemos declarar que é equivocado atribuir ao cristianismo tudo o que se lhe costuma atribuir, e que parcela de sua doutrina é originária do pensamento pré-cristão, sobretudo do estoicismo, embora seja equivocado também ver no cristianismo apenas uma continuidade da cultura anterior”.

A disciplina corporal, portanto, sobretudo no que tange à sexualidade, não se deu abruptamente no medievo. Como vimos, ela se formou de modo lento e gradativo desde o Império Romano, até ser aperfeiçoada com os primeiros monges do deserto e pais da Igreja. Consideramos que o ápice dessa disciplinarização dos corpos ocorreu no século XIII, quando podemos perceber, em nossa fonte, um discurso religioso muito calcado nesta premissa, principalmente no que concerne aos atos não virtuosos, referentes aos prazeres da carne. O arcabouço dogmático cristão potencializou uma normatização comportamental sexual que já estava presente no Ocidente e no Oriente desde o período clássico grego. Isso não invalida, ao nosso ver, o peso da importância dos saberes teológicos, principalmente os desenvolvidos no medievo, em particular os difundidos por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*.

---

imperador confiscou todos os bens da viúva, antes que ela doasse toda sua fortuna para os pobres e a igreja, hábito comum entre aqueles que abraçavam a vida monástica. Olímpia praticou o ascetismo no deserto, com todas as privações e abstinências que eram comuns a esses grupos monásticos do início do Cristianismo.

## CAPÍTULO 3

### AS DISCIPLINAS POSSÍVEL NO CORPO

Mediante o que levantamos até aqui, buscamos, neste momento, por meio da Análise de Conteúdo de Bardin (2016), elucidar a problemática exposta no início de nossa pesquisa. A partir dos conceitos-chave elencados nas Questões 153 e 154, pretendemos debater os meios disciplinadores tomasiano, por acreditarmos que um dos mecanismos mais efetivos de controle ao corpo no medievo eram as normas impostas à sexualidade.<sup>128</sup> Com o intuito de clarificar os conceitos para o leitor, apresentamos, ao longo de cada subtópico, uma tabela ( 2, 3 e 4), explicativa com cada uma das Unidades de Registro (UR, Tabela 1) escolhidas por nós, que como já aventamos, são palavras retiradas de trechos de nossa fonte (Unidade de Contexto – UC, Tabela 5), que tem por objetivo mostrar qual o sentido da palavra para nosso documento.

Para compreendermos os meios de disciplinarização possíveis do corpo expostos em nossa fonte, primeiramente devemos ter consciência de que, para Tomás de Aquino, a pessoa é dotada de inteligência e de razão. Por causa disso, ela tem a capacidade de, se assim desejar, buscar a beatitude que é o fim último de cada ser (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 3, a. 1, sol.). Porém, para que ela possa alcançar esse propósito, é preciso que viva de acordo com os preceitos divinos estipulados pelos clérigos, grupo que detém o poder pastoral. Estes, através dos discursos proferidos, orais ou escritos, ditam as formas de ação que julgam mais corretas para que o fiel alcance vida eterna.

A escolha pelo fim último está ancorada em uma série de processos cognitivos que acontecem ao mesmo tempo no ato da vontade, que está intrinsecamente ligada ao livre-arbítrio (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 1, a. 1, sol.). No entanto, não devemos partir da premissa de que essa é uma decisão fácil, dado o discernimento que o homem possui, tendo em vista que ele é um ser complexo e movido pelas paixões (DANTAS, 2013). Estas são o elo entre a alma intelectiva e o corpo orgânico,

---

<sup>128</sup> De acordo com Bardin (2016), os termos e conceitos-chave que compõem as UR dizem respeito à menor partícula de um texto. Essas, por sua vez, definem o seu significado para o leitor quando no interior da UC. Nesta pesquisa, as palavras escolhidas como UR referem-se a um conceito já bem definido nos dogmas cristãos. Desenvolvidas dentro do recorte textual que fizemos na *Suma*, elas demonstram sua relevância para e no discurso de Tomás de Aquino.



são os sentimentos responsáveis pelas alterações corpóreas, por isso não devem ser encaradas como algo completamente nocivo. Se usadas corretamente, ajudam as pessoas a atingirem a beatificação, e, como os homens são atravessados por inúmeros processos, existem mecanismos que os auxiliam a agir corretamente, como é o caso dos hábitos bons.

Para compreendermos esses processos de disciplinarização, devemos levar em consideração que, para Tomás de Aquino, o ser humano não pode ser analisado em separado de seu meio, ou seja, de sua comunidade e de suas bases culturais e históricas (MARQUES, [s.d.]). Na concepção desse teólogo, a pessoa faz parte de um todo e não há como dissociá-la do meio em qual está inserida. Por isso, antes de adentrarmos nos meios disciplinadores individuais postulados pelo Aquinate, devemos explicar, mesmo que brevemente, aqueles que são considerados coletivos. Todavia, esses estratos se retroalimentam, tendo em vista que a pessoa depende e integra a sociedade do mesmo modo que esta depende de e é composta por aquelas.

### 3.1 AS LEIS

Para Tomás de Aquino, a lei possui a função social de ordenar, e o homem não pode abster-se dela, sobretudo diante do pecado original, que o desviou de um caminho reto e justo. Assim, a razão é a responsável por tornar o agir humano coerente com o seu meio, pois é por meio de sua ação que alguém compreende a relação entre ele mesmo e a comunidade. A partir desse discernimento, a pessoa entende que a lei não provém do coletivo, nem favorece somente um indivíduo. Com isso, produz-se a condição fundamental para o estabelecimento das leis, segundo Tomás de Aquino, que é a seguinte: “[...] o bem deve ser procurado e o mal evitado. Se o homem é racional, o mal deverá ser visto como um empecilho ao bem” (AZEVEDO; ARAUJO, 2019, p. 56).

Esse pensamento pressupõe que a lei é universal, aplicável a todos da comunidade, sem distinção de grupos sociais. Portanto, as leis, para o mestre dominicano, possuem uma relevância coletiva. Elas ordenam, regulam e delimitam os direitos e os deveres de cada um na sociedade, a fim de fazê-los obter a felicidade (beatitude), porém esta só será real e completa se o seu meio também estiver feliz. Essa é a base tomasiana de que o homem nasceu para viver em sociedade, pois ele é naturalmente

inclinado para desejar o bem comum, pois sua felicidade particular perpassa e depende da felicidade coletiva (SILVA, L. 2014).<sup>129</sup>

Na solução da Questão 95 (*Da lei humana*), artigo 1 (*Se é útil terem os homens estabelecido leis*), do *Tratado da lei*, afirma-se que o ser humano tem uma inclinação natural para a virtude, mas esta somente é adquirida mediante a disciplina. O Aquinate ainda argumenta que a natureza, encarada como Deus, forneceu ao homem os instrumentos básicos para suprir as suas necessidades de alimentação e vestuário, ou seja, mãos e inteligência para conseguir plantar, alimentar-se e produzir vestes. Contudo, é feito um adendo, no qual Tomás de Aquino afirma que

[...] para a disciplina em questão, o homem não se basta facilmente a si próprio. Pois, a perfeição da virtude consiste principalmente em retrai-lo dos prazeres proibidos, a que sobretudo é inclinado, e, por excelência, os jovens, para os quais a disciplina é mais eficaz. Logo, *é necessário que essa disciplina, pela qual consegue a virtude, o homem a tenha recebido de outrem*. Assim, para os jovens naturalmente inclinados aos atos de virtude, por dom divino, basta a disciplina paterna, que procede por advertências. Certos, porém, são protervos, inclinados aos vícios e se não deixam facilmente mover por palavras. Por isso é necessário que sejam coibidos do mal pela força e pelo medo, para que ao menos assim, desistindo de fazer mal, e deixando a tranquilidade aos outros, também eles próprios pelo costume sejam levados a fazer voluntariamente o que antes faziam por medo, e deste modo se tornem virtuosos. Ora, essa disciplina, que coíbe pelo temor da pena, é a disciplina das leis. Por onde é necessário, para a paz dos homens e para a virtude, que se estabeleçam leis. Pois, como diz o Filósofo, o homem se, aperfeiçoado pela virtude, é o melhor dos animais, afastado da lei e da justiça, é o pior de todos. Porque tem as armas da razão para satisfazer as suas paixões e crueldades, que os outros animais não têm (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 95, a. 1, sol.).

Percebamos, então, que é por intermédio das virtudes que o homem será disciplinado. Essas não beneficiam somente a ele, mas toda a comunidade, gerando assim o bem-estar comum. As leis referidas, nesse caso, são a eterna, a divina, a natural e a humana. Sobre isso, o Aquinate define que

A lei é uma regra e medida dos atos, pela qual somos levados à ação ou dela impedidos. Pois, lei vem de ligar, porque obriga a agir. Ora, a regra e a medida dos atos humanos é a razão, pois é deles o princípio primeiro, como do sobredito resulta. Porque é próprio da razão ordenar para o fim, princípio primeiro do agir, segundo o Filósofo. Ora, o que, em cada gênero, constitui o princípio é a medida e a regra desse gênero. Tal a unidade, no gênero dos números, e o primeiro movimento, no dos movimentos. Donde se conclui que

<sup>129</sup> Tomás de Aquino se baseia nas ideias aristotélicas da *Ética a Nicômaco*, em que o Estagirita define a felicidade como o “bem viver e o bem agir” (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I. 4). Nesse aspecto, contudo, é preciso compreender que o significado da palavra *bem* varia de acordo com a pessoa. Se ela for de parco conhecimento, o bem terá um sentido de obviedade, por exemplo, o prazer, a honra e a riqueza; no entanto, para as pessoas sábias, o bem é algo muito maior, pois contempla a todos, por exemplo, uma sociedade ordeira.

a lei é algo de pertencente à razão (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 90, a. 1, sol.).

Dessa afirmativa podemos concluir que as leis levam a agir corretamente, de acordo com as suas diretrizes. Como é afirmado na Questão 90 (*Da essência da lei*), na solução do artigo 2 (*Se a lei se ordena sempre para o bem comum, como para o fim*), a lei é necessariamente relativa ao bem comum. Sobre isso, apoiado na autoridade de Aristóteles, o Aquinate afirma que cada homem integra uma parte da sociedade, por isso, ele deve seguir as leis para que a felicidade comum, que é uma comunidade perfeita, se realize efetivamente, embasada na disciplina e na ordem.

No primeiro adjunto da mesma Questão, o intelectual dominicano explica a aplicabilidade da lei, mediante o que por ela é regulada. Segundo ele, “certamente, as obras dizem respeito ao particular. Mas este pode ser referido ao bem comum, não pela comunidade genérica ou específica, mas pela da causa final, enquanto o bem comum é considerado como fim comum” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 90, a. 2, adj. 2). Como é também debatido no artigo 3 (*Se a razão particular pode legislar*), adjunto terceiro, o homem faz parte de sua casa, e esta, por sua vez, está inclusa na cidade, que é uma comunidade perfeita:

[...] assim como o bem de um homem não é o fim último, mas se ordena ao bem comum; assim, o bem de uma casa se ordena ao de toda a cidade, que é uma comunidade perfeita. Portanto, quem governa uma família pode sem dúvida estabelecer certas ordens ou estatutos, mas que propriamente não constituem leis (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 90, a. 3, adj. 3).

Esses argumentos referentes ao bem-estar comum, que pode também ser entendido como o bem-estar social, são muito importantes para a nossa pesquisa, pois, como já foi demonstrado, o período em que Tomás de Aquino estava inserido foi marcado por intensas transformações sociais e culturais. As dinâmicas interpessoais geradas por essa nova realidade sociocultural levaram o mestre dominicano a sentir a necessidade de reafirmar e adaptar algumas diretrizes cristãs a essa população que não aceitava mais os regramentos religiosos sem uma compreensão mais ampla do que estava sendo estabelecido para ela como verdade.

De acordo com Azevedo e Araujo (2019), nas hierarquias das leis que são abordadas na *Suma Teológica*, a primeira e mais importante é a lei eterna, pois ela é a lei da vida, está em toda e qualquer pessoa e, assim como a lei divina, também é determinada por Deus. A lei divina, porém, foi revelada ao homem e possui três

funções: ordenar o bem, garantir que a justiça seja aplicada para que o bem comum fique garantido e fazer-se ser conhecida, aplicada e seguida por todos. A terceira na hierarquia é a lei das gentes, que, conforme explicam Azevedo e Araujo (2019), não é uma lei em si, mas uma ramificação da lei natural, pois versa somente sobre os homens, que são dotados de razão. A quarta é a lei natural, que trata sobre a nossa natureza, ou seja, das ações propriamente humanas. É devido a ela que possuímos um perfil ético e que obedecemos às demais leis, a fim de construir uma sociedade boa, justa, disciplinada e feliz.

No artigo 4 (*Se é necessário haver uma lei divina*) da Questão 91 (*Da diversidade das leis*), Aquino afirma que a lei divina é necessária por quatro motivos: primeiro, para direcionar o homem ao fim último que é a beatitude; segundo, porque, como o homem é passível de escolhas ruins, é preciso que ele possua diretrizes divinas para orientá-lo para a felicidade; o terceiro está ligado ao anterior, pois, como o ser somente pode deliberar sobre aquilo que pode julgar, os atos internos não são passíveis de apreciação, por isso, é preciso, nesses casos, que a perfeição das virtudes incline o homem a agir de modo correto, e esse agir é ordenado por Deus; a quarta razão enfatiza o pensamento de Agostinho de Hipona, que insiste que a lei humana não é capaz de punir todos os maus feitos na terra, por isso é preciso que haja a lei divina, que proíbe todos os pecados. No adjunto primeiro da mesma Questão, o texto afirma que, de todas as leis, essa é a mais importante. O artigo 4 (*Se o necessário e o eterno estão sujeitos à lei eterna*) da Questão 94 (*Da lei natural*), diz respeito à inclinação natural do homem; esta, segundo a argumentativa do texto, é a razão.

Essas leis, apesar de diferentes em suas particularidades, objetivavam a mesma coisa, ou seja, uma comunidade disciplinada. Como a maioria dos processos ocorridos dentro do homem, as leis funcionam em cadeia. Um tema leva ao outro, por isso não há como compreender a pessoa na perspectiva de Tomás de Aquino sem considerar uma série de processos que são ao mesmo tempo individuais e complementares. Uma analogia para fins didáticos: a comunidade, na concepção tomasiana, pode ser compreendida como um relógio, em que cada peça – pessoa — possui uma função fundamental e parcialmente independente. Cada uma dessas peças influencia de alguma maneira o funcionamento de outra. Se todas executam com perfeição suas funções, acabam por gerar a excelência do todo. Se houver qualquer falha durante o processo, ou seja, se uma pessoa não agir de acordo com a

vontade divina, o fim último não será obtido. Por isso, é importante que as pessoas que compõem a comunidade cristã sigam os aconselhamentos proferido por seus pastores, pois, se elas levarem uma vida desregrada, comprometerão não somente a elas, mas toda a comunidade, porque uma coisa acaba por influenciar a outra.

### 3.2 OS HÁBITOS

No início da segunda parte da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino explica alguns dos parâmetros que ajudam o homem a agir corretamente. Após debater as paixões, que podem ou não provocar a corrupção do composto substancial (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 22, a. 1, adj. 3), Aquino aborda os meios possíveis para disciplinar o corpo do homem. As ponderações que ele faz sobre a temática dos hábitos, virtudes e vícios estão fortemente embasadas nas concepções expostas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, pois, por várias vezes, o intelectual dominicano se reporta ao Estagirita para argumentar suas próprias definições.

Segundo aponta Marques ([s.d.]), Tomás de Aquino apresenta, em sua teoria das ações, um realismo prático, em que cada ato humano que visa o fim último possui uma estruturação lógica. Sendo assim, a estrutura do ato humano está intrinsecamente ligada ao intelecto, à vontade e ao livre-arbítrio, podendo ser ou não falível ou moral. Como argumenta Marques, para se compreender de modo eficaz a teoria das virtudes em Aquino é preciso diferenciar os bens das virtudes exteriores e interiores. Os primeiros, que pertencem somente a um ser, são a riqueza, a fama e o poder. Quando divididos com outrem, tais bens são potencialmente diminuídos, por isso podem acarretar certa disputa, gerando desarmonia local e impossibilitando a aquisição das virtudes pelo grupo. As virtudes interiores, isto é, a caridade, o conhecimento, a temperança, a prudência, a sabedoria, a inteligência, a justiça, a fé e a esperança, *a priori* são também propriedades de um só, mas, diferentemente dos primeiros, nunca são demais em uma pessoa e, ao serem compartilhadas, não geram perda para seus portadores e ainda beneficiam a comunidade, pois todos ganham.<sup>130</sup> Essa é a base sobre a qual é desenvolvida a definição de virtude, como se verá.

---

<sup>130</sup> Essa concepção tomasiana está ligada à compreensão do bem exposta por Aristóteles (*Eth. Nic.*, 1. 1).

Na primeira tabela, é possível observar que Tomás de Aquino didatiza os mecanismos possíveis para a disciplinarização dos corpos. Eles formam uma teia normatizadora que está à disposição de todas as criaturas dotadas de intelecto, de modo que caberia a cada um, por vontade e livre-arbítrio, escolher segui-los ou não.

Tabela 1 – Categorização dos hábitos (mecanismos de disciplinarização) de acordo com o proposto por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*.

Unidades de registro	Categorias	Subcategorias
	Bons	Virtudes
Maus	Vícios e pecados	

Fonte: elaboração da autora.

Na *Suma Teológica*, a temática dos hábitos é elucidada por meio de um tratado inteiro, com seis artigos, em que são especificados sua substância, sujeito, causa em relação a geração, aumento, diminuição/corrupção e distinção entre eles. Em função de nosso escopo, não discutimos todas as especificidades dos hábitos, mas somente aquelas úteis para a compreensão das formas de disciplinarização do corpo do homem cristão.

De acordo com Silva (2009), a concepção de *habitus* (em grego *hexeis*) é oriunda da filosofia aristotélica. Esse conceito, na percepção do Estagirita, designava uma espécie de qualidade adquirida através de um esforço resultante de atos repetitivos. Sendo assim, era um agir de maneira constante que se opunha a um ato impulsivo, ou seja, a pessoa que possuía essa qualidade dominava a si mesmo. Ainda segundo Silva (2009), o termo grego foi traduzido para o latim por Cícero. Para Bazuchi (2011), a palavra *habitus*, em seu sentido latino, deriva do verbo *habere*, equivalente a ter ou possuir. O termo era usado comumente para referir-se a uma constituição, um modo de ser ou de possuir alguma coisa. Como afirma Streffling (2020), *habitus* pode ser entendido como uma disposição, uma capacidade humana, enraizada em sua própria natureza individual específica e finalizada pelo ato de agir. Os hábitos qualificam aqueles que os portam por intermédio de uma harmonia entre o possuidor e o objeto possuído. Aqueles que tem hábitos bons, desenvolvem as capacidades naturais para levá-las à realização suprema.

Partindo desse princípio, Tomás de Aquino, no *Tratado dos hábitos*, Questão 49 (*Da substância dos hábitos*), em resposta ao questionamento sobre se os hábitos são ou não qualidades, afirma que

[...] a palavra *ter* (*habere*), no sentido de dizermos que uma coisa tem, em si mesma ou relativamente a outra, um certo feitio, como este modo de ter-se a si mesmo se funda nalguma qualidade, então o hábito é uma qualidade. E a este respeito diz o Filósofo: *chama-se hábito uma disposição em virtude da qual um ser é bem ou mal disposto, em si ou relativamente a outro; assim, nesta acepção, a saúde é um hábito*. Ora, como é neste sentido que agora tratamos do hábito, devemos dizer que ele é uma qualidade (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 49, a. 1, sol.).

Um pouco mais adiante, ele complementa pela definição de que

O hábito é um ato, como qualidade que é, e assim pode ser princípio de operação. Mas, é potencial, relativamente à operação; e por isso é chamado *ato primeiro*, sendo a operação chamada *ato segundo*, como se vê claramente [...]. É da essência do hábito respeitar não a potência, mas a natureza. E como esta precede a ação, a que respeita a potência, resulta que o hábito, como espécie de qualidade, tem prioridade sobre a potência (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 49, a. 3, adj.1-2).

Dantas (2013) aponta que, nessa lógica, os hábitos se dividem em dois grupos: um inclinado para o bem, que recebe o nome de virtudes, e outro para o mal, denominado de vício. Nas obras tomasianas, a palavra vício é, por vezes, substituída por pecado, como discutiremos mais à frente.

### 3.3 AS VIRTUDES

De acordo com Bazuchi (2011), a palavra virtude deriva do latim *virtus*, oriundo da palavra *vir*, que significava varão. Em seu sentido lato, portanto, o termo se refere a virilidade e perfeição moral. Bazuchi (2011) destaca que o vocábulo possuía um correspondente em grego, *areté*, referente a força, poder e excelência. Desse modo, os termos designavam a excelência humana, ou seja, um homem que levasse sua vida de modo virtuoso, sem nenhuma reprovação, sendo bom, honesto, amoroso, disciplinado, entre outros. Em resumo, os conceitos indicavam um homem que administrava sua vida em conformidade com a razão.

As virtudes formam uma complexa base para a ética tomasiana, que possui mais de trezentas questões sobre a temática das virtudes, distribuídas nos dois tomos que

constituem a segunda parte da obra.<sup>131</sup> Para o intelectual dominicano, a palavra virtude (*virtus*) possui o significado de habilitação ou disposição aos atos moralmente bons ou intelectualmente justos. Ela também é registrada, nas obras tomasianas, como certa abstração tanto para o bem como para o mal, implicando somente na eficiência do ato. Assim, *virtus*, para o Aquinate, é primeiramente um elemento de energia, força e fonte de impulso para os atos, por isso existe tanto em estado de permanência como de passagem (STREFLING, 2020).

Na Questão 55 (*Das virtudes quanto à sua essência*) do *Tratado das virtudes em geral*, Tomás de Aquino explica que as virtudes humanas são hábitos e representam uma certa perfeição da potência do ser (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 55, a. 1, sol.). No artigo 2 (*Se é da essência da virtude humana ser um hábito operativo*) da mesma Questão, o Aquinate afirma que, como a virtude é certa perfeição da potência, ela pode ser entendida de duas maneiras: uma relativa ao ser e outra ao modo de agir.

Na Questão 56 (*Do sujeito da virtude*), Aquino declara que a virtude existe na potência da alma como sujeito. Por sua vez, o sujeito do hábito, considerado relativamente como virtude, pode ser tanto o intelecto prático como o especulativo, sem estar atrelado necessariamente à vontade. No entanto, se o sujeito do hábito for, de fato, a virtude, não pode ser outra coisa que não a vontade, ou alguma coisa movida por ela. Sendo assim, o texto indica que

[...] razão é que a vontade move todas as demais faculdades, de certo modo racionais, para os seus atos, como já dissemos. E portanto, é por ter boa vontade que o homem age bem. Logo, a virtude que nos leva a agir bem atualmente, e não só em possibilidade, é necessário que exista ou na vontade mesma, ou em alguma potência enquanto movida por esta. Ora, o intelecto, como as demais potências, pode ser movido pela vontade, pois consideramos alguma coisa atualmente porque queremos. E portanto, o intelecto, enquanto ordenado à vontade, pode ser sujeito da virtude, em si mesma. E deste modo o intelecto especulativo ou razão é sujeito da fé, pois o intelecto é movido a assentir ao que pertence à fé, pelo império da vontade, pois ninguém crê senão porque quer (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 56, a. 3, sol.).

Na lógica tomasiana, existe uma hierarquia tanto da virtude como de seu opositor, o pecado. As virtudes são, a princípio, determinadas como teologais e cardeais (Tabela 2). Em contraponto, os vícios e os pecados estão segmentados em capitais, mortais e veniais.

---

<sup>131</sup> Cinquenta virtudes são nomeadas por Tomás de Aquino e esse número vultuoso de questões oferece o detalhamento de cada uma.



Tabela 2 – Categorização das especificidades das virtudes contidas na *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino.

Virtudes				
Categoria	Subcategorias	Aquisição	Gênero	Objeto
Teologais	fé, caridade e esperança	infusas		Deus
Cardeais	prudência, justiça, temperança e fortaleza	adquiridas	Intelectuais: sapiência, ciência, inteligência e arte	homem
		adquiridas	Morais <sup>132</sup> : fortaleza, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, filotimia, mansidão, amizade veracidade e eutrapelia <sup>133</sup>	homem

Fonte: elaboração da autora

Falar de virtudes em Aquino requer apresentar, mesmo que brevemente (e esse é o nosso caso), as virtudes teologais.<sup>134</sup> Na Questão 62 (*Das virtudes teologais*),<sup>135</sup> na solução do artigo 1 (*Se há virtudes teologais*), o intelectual dominicano defende, embasado nas escrituras bíblicas, que as virtudes teologais são nomeadas assim porque têm Deus por objeto e por serem infundidas nos homens, pelo próprio divino, ou por meio do conhecimento bíblico. Na solução do artigo 2 (*Se as virtudes teologais se distinguem das morais e intelectuais*), é reforçado esse argumento mediante a explicativa de que as virtudes teologais escapam à compreensão humana, ou seja, à

<sup>132</sup> Relativas às paixões.

<sup>133</sup> No *Tratado das virtudes em geral*, Questão 60 (Da distinção das virtudes morais entre si), Aquino aponta que a justiça também está na ordem das virtudes morais, formando um conjunto de onze virtudes.

<sup>134</sup> Cada uma delas é discutida em um tratado específico, no começo da *la-IIae*. A fé, que é a primeira, comporta dezesseis questões; a esperança conta com seis; já a derradeira, a caridade, possui vinte e dois pontos argumentativos sobre sua natureza. Analisando este último tratado, percebemos a importância que ele tem para o social, pois muitos dos questionamentos levantados nele versam sobre a relação de um indivíduo com o outro.

<sup>135</sup> Localizada no *Tratado dos hábitos*.

razão, pois o intelecto racional do homem não é capaz por si só de compreender a grandiosidade de Deus.

Ao contrário dessas primeiras, as virtudes intelectuais e morais são apreensíveis pelo inteligir humano, por isso são classificadas como adquiridas. Segundo Strefling (2020), na lógica tomasiana, os atos oriundos dos hábitos infusos só reafirmam os hábitos que já existem no indivíduo, porque não são capazes de gerar novos, diferentemente do que acontece com os adquiridos. Strefling (2020) salienta que somente as virtudes infusas são consideradas perfeitas, pois ordenam bem os seres ao fim último, já as adquiridas só são virtudes em sentido relativo, não em absoluto, pois ordenam o homem à beatitude apenas em determinado gênero.

No artigo 3 da Questão 62, Tomás de Aquino afirma que são três as virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade. O adjunto 2 desse artigo indica que as duas primeiras implicam em certa imperfeição, pois a fé é referente ao que não se vê e a esperança incide sobre aquilo que não se têm. A caridade, por sua vez, tem uma importância maior nesse espectro teologal. De acordo com Oliveira (2008), a concepção dessa palavra no texto da *Suma* não é a mesma dos dias atuais, uma vez que, como conceito tomasiano, a caridade não é referente ao assistencialismo prestado a outrem, mas sim a razão que leva o homem a agir de acordo com o bem comum. Esse bem não é egoísta, não pensa somente em si. Como afirma o próprio Aquinate na *Suma Teológica*,

[...] não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, senão o amor de benevolência, pelo qual queremos bem a quem amamos. Se, porém, não queremos bem aos seres que amamos, e antes, queremos para nós o bem que há neles como quando amamos o vinho, um cavalo, ou causas semelhantes — não há amor de amizade, mas de concupiscência. Pois seria ridículo dizer que alguém tenha amizade ao vinho ou a um cavalo. Mas também não basta a benevolência para haver a amizade: é preciso um certo amor mútuo, porque um amigo é amigo de seu amigo. Ora, essa mútua benevolência se funda em alguma comunicação. E tal é o caso do homem que comunica com Deus, porque ele nos comunica a sua felicidade; e dessa comunicação, em que há de fundar-se a amizade, diz a Escritura: Fiel é Deus, pelo qual fostes chamados à companhia de seu Filho. Ora, o amor fundado nessa comunicação é a caridade. Por onde é manifesto, que a caridade é a amizade entre o homem e Deus (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 23, a. 1, sol.).

Oliveira (2008) destaca que, por causa da benevolência, essa virtude teologal é fundamental para o bem-estar social. Por isso, ela é adequada à dinâmica social do tempo de Aquino, pois, devido ao crescimento das cidades e às interações culturais

nos ambientes citadinos, era importante amar ao próximo, a fim de construir uma relação de respeito e organização, para que toda a comunidade se beneficiasse com a harmonia local. Sobre esse aspecto, Oliveira (2008) ainda salienta que a caridade estava de mãos dadas com a Justiça, uma das virtudes cardeais, pois, segundo o Aquinate, ambas formavam a viga de sustentação da estrutura das relações humanas. Como se observa na Questão 57 (*Do direito*) do *Tratado sobre a justiça*,

[...] é próprio à justiça ordenar os nossos atos que dizem respeito a outrem. Porquanto, implica uma certa igualdade, como o próprio nome o indica; pois, do que implica igualdade se diz, vulgarmente, que está ajustado. Ora, a igualdade supõe relação com outrem. Ao passo que as demais virtudes aperfeiçoam o homem só no referente a si próprio. Assim, pois, a retidão nas obras das demais virtudes, para o que tende a operação da virtude, como seu objeto próprio, só é considerado relativamente ao agente. A retidão, porém, que implica a obra da justiça, além da relação com o agente, supõe relação com outrem[...] E, por isso, a justiça, especialmente e de preferência às outras virtudes, tem o seu objeto em si mesmo determinado, e que é chamado justo. E este certamente é o direito. Por onde, é manifesto que o direito é o objeto da justiça (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 57, a. 1, sol.).

O intelectual dominicano afirma que a caridade, na ordem da perfeição, está à frente da fé e da esperança, pois ela é a mãe e a raiz de todas as virtudes (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 62, a. 4, sol.). Embora o teólogo afirme, ao discutir a igualdade das virtudes e como a grandeza de cada virtude depende de seu objeto, que entre as virtudes teológicas não pode haver hierarquização, pois a tríade tem como objeto Deus, ele considera que, como a fé e a esperança estão menos próximos do objeto, a caridade é maior do que todas as outras. Diferentemente delas, o amor recai sobre que o fiel já possui, pois, segundo a crença cristã, Deus está no homem (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 66, a. 6, sol.).

Em relação às virtudes intelectuais, Dantas (2013) aponta que elas são o esteio da ética tomasiana. Esta, segundo a autora, é uma ciência voltada para as ações humanas que se organiza e determina um fim que não perpassa por processos orgânicos. Na perspectiva de Aquino, as qualidades intelectuais possuem como fim melhorar o intelecto prático e especulativo para o bem agir do homem, a fim de que ele tenha uma vida virtuosa e, enfim, possa alcançar o fim último. As virtudes intelectuais são importantes porque guiam a mente humana a procurar a perfeição, de modo a não ceder aos instintos e desejos. De acordo com Dantas (2013), a ética de Tomás de Aquino é ancorada em quatro virtudes intelectuais: sapiência, ciência, inteligência e prudência (que é também uma virtude cardeal). Em contrapartida,

Bazuchi (2011) aponta que elas seriam, na verdade, a sabedoria (sapiência), a ciência, o intelecto e a arte.

A partir da análise do texto da *Suma*, percebemos que Bazuchi (2011) está mais alinhado com o pensamento do Aquinate em relação a quais são as virtudes intelectuais. No artigo 2 (*Se é da essência da virtude humana ser um hábito operativo*) da Questão 55 (*Das virtudes quanto à sua essência*), o teólogo enumera, de fato, a sapiência, a ciência e o intelecto. Já no artigo 3 (*Se é da essência da virtude ser um hábito bom*), é afirmado que a arte pode ser considerada uma virtude intelectual, pois ela é a reta razão em se fazer algo. Por fim, no artigo 4, o mestre dominicano é taxativo em afirmar que a prudência é uma virtude diferente da arte (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 57, a. 4, sol.). Nos adjuntos da mesma Questão, quando se interroga justamente se a prudência e a arte não podem ser a mesma coisa, o autor afirma que “os diversos gêneros das coisas artificiais são todos exteriores ao homem, e por isso não diversificam a noção de virtude. Mas a prudência, sendo a razão reta dos próprios atos humanos, a diversifica [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 57, a. 4, adj. 1). O que ocorre é que a prudência, como se verá mais adiante, é a virtude considerada mãe de todas as outras virtudes cardeais. Então, como é esclarecido no artigo 5, ela é extremamente necessária para a vida do homem, porque viver bem passa por agir bem.

No que concerne as virtudes morais, Dantas (2013) e Bazuchi (2011) afirmam que elas são as que visam controlar as paixões e acalmar a turbulência das ocupações externas do homem. Sobre isso, Tomás declara que “[...] as virtudes morais não pertencem à vida contemplativa, por ser o fim dela a contemplação da vida [...] pelas virtudes morais obtemos a felicidade ativa e não a contemplativa” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 180, a. 2, sol.). A vida contemplativa, no entanto, pode existir de dois modos: dispositivamente ou essencialmente. De maneira dispositiva, as virtudes podem sim ser contemplativas, pois impedem a veemência das paixões. As virtudes morais são fundamentais para a disciplinarização dos corpos, pois, como elas refreiam os instintos e as paixões, acabam por controlar o homem, impedindo-o de agir de modo contrário a razão reta.

Na Questão 58 (*Da distinção entre as virtudes morais e as intelectuais*), Tomás, a partir da autoridade das escrituras bíblicas, aborda a diferença entre as virtudes

morais e as intelectuais. No artigo 1 (*Se toda virtude é moral*), ele afirma que, para tratar corretamente essa distinção, é preciso saber o que é virtude moral. De acordo com ele, ideia de “moral” provém da palavra latina *mos* (costume) e pode possuir, nesse contexto, duas significações: 1º) modo ou rito; 2º) certa tendência natural ou quase natural para fazer alguma coisa. Considerando este último sentido, as escrituras preveem que mesmo os brutos (seres irracionais) possuem costumes. Para Aquino, no entanto, como virtude, essa noção de costume deve aproximar-se mais do vocábulo latino *consuetudo*, como hábito ou rotina. Uma vez que, na lógica tomasiana, a inclinação para um ato somente é possível mediante à qualidade apetitiva, que tem como função mover todas as potências, logo, nem todas as virtudes podem ser consideradas morais, mas apenas as que estão ancoradas na potência apetitiva.

Ainda no artigo 2 da Questão 58, o mestre dominicano evoca a autoridade de Aristóteles e de Agostinho de Hipona para responder se a virtude moral se diferencia da intelectual. Em uma solução longa, acompanhada de quatro adjuntos, o Aquinate estabelece que, para alguém agir retamente, ou seja, de acordo com o fim último, é necessário não somente possuir a razão, que permite atuar de acordo com as virtudes intelectuais, mas também a potência apetitiva que reside na virtude moral. Sendo o apetite um princípio das ações humanas, enquanto participa da razão, também o hábito moral compõe a noção da virtude do homem, na medida em que está em conformidade com a razão. Aquino ainda afirma que as virtudes humanas estão suficientemente divididas entre intelectuais e morais, pois

A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem para obrar retamente. Ora, os atos humanos têm só dois princípios: o intelecto, ou razão, e o apetite; estes são os dois princípios motores no homem, como já se disse. Por onde, toda virtude humana há de forçosamente ser perfectiva de um desses dois princípios. Se o for do intelecto especulativo ou prático, a virtude será intelectual; e moral, se da parte apetitiva. Donde se conclui, que toda virtude humana ou é intelectual ou moral (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 58, a. 3, sol.).

Ainda no artigo 4 da mesma Questão, é dito que as virtudes morais podem existir sem certas virtudes intelectuais, mas não sem a prudência e o intelecto. Na primeira objeção desse artigo, Aquino pontua que a prudência é essencialmente uma virtude intelectual, mas que convém a todas as virtudes morais, porque ela é a razão reta de todas as ações. Em seguida, o texto especifica que todas as virtudes intelectuais podem existir sem outras virtudes morais exceto a prudência, porque ela concede

retidão às ações universais e particulares (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 58, a. 5, sol.).

Sobre isso, outro ponto importante é o que consta na Questão 64 (*Do meio termo das virtudes*). De acordo com Aquino, a virtude moral é o meio termo entre a falta e o excesso nas ações humanas (STREFLING, 2020). O meio termo, justa medida ou mediania é uma qualidade importante na vivência do cristão, porque não é bom nem exceder, nem faltar em seus atos, pois quem assim age incorre em pecado (DANTAS, 2013). Como indicam as palavras do autor, “[...] é claro que o bem da virtude moral consiste numa adequação com a medida da razão. Ora, é claro que, entre o excesso e um defeito, o meio termo é a igualdade ou conformidade [...] por onde é manifesto que a virtude moral consiste num meio termo” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 64, a. 1, sol.). Portanto, as virtudes, as morais particularmente, têm essa função de mediania, de impedir o pecado, seja por excesso, seja por falta.

As virtudes cardeais, ou principais, por sua vez, podem manifestar-se no homem de dois modos: perfeito ou imperfeito. Em consonância com Streffling (2020), compreendemos que a virtude é considerada perfeita quando exige alguma retidão do apetite, enquanto a imperfeita é referente à qualidade que não exige a retidão do apetite. Uma vez que na ótica tomasiana aquilo que é perfeito é superior ao seu antagônico, as virtudes perfeitas são classificadas como principais ou cardeais. Ainda de acordo com o autor, as virtudes cardeais, cujo princípio formal é o bem da razão, possuem uma divisão interna, por isso podem ser consideradas de dois modos diferentes: o primeiro é referente à razão que tem a prudência como maior expoente; o segundo, enquanto imposição da ordem da razão aliado a matéria de operações, tem a justiça como mais importante. Porém, em se tratando da matéria das paixões, é necessário que haja mais outras duas virtudes: a temperança e a fortaleza. A primeira tem a função de reprimir as paixões, que, quando empurra algo contra a razão, precisa ser refreada, enquanto a segunda objetiva não deixar que a paixão afaste a razão da ordem devida. Segundo Bazuchi (2011, p. 9),

[...] a prudência aperfeiçoa o apetite racional por excelência, permitindo ao homem o agir bem; a justiça aperfeiçoa os atos pelos quais o homem se ordena em si mesmo e em relação aos outros; a fortaleza aperfeiçoa os objetos do apetite irascível, permitindo ao homem resistir firmemente aos perigos mais difíceis que são os que apresentam risco de vida; e a temperança aperfeiçoa os objetos do apetite concupiscível, especificamente

aqueles mais difíceis, os naturais, que são os ligados ao comer, beber e reproduzir.

Entre as virtudes cardeais, a prudência ocupa um papel de destaque. Segundo afirma Dantas (2013), a palavra prudência advém do vocábulo grego aristotélico *phrónesis*, cujo correspondente latino medieval é *prudentia*. Pela origem grega, o conceito significa a excelência de pensamentos, cuja base é o bem agir do homem no mundo, mas pode também referir-se ao conhecimento de mundo que uma pessoa possui, que possibilita a ela escolher entre uma vida contemplativa ou uma vivência prática e ativa. Em seu desenvolvimento latino, a *prudentia* é referente à arte de decidir o certo. É uma capacidade muito importante para o homem, pois está situada na vida moral do ser humano, em dois pontos decisivos: o cognoscitivo e o preceptivo. Ou seja, por meio da prudência se conhece a realidade concreta (*recta ratio*) que permite decidir que ação tomar (*agibiliium*). Justamente por causa disso a prudência é considerada por Aquino a mãe (*genetrix virtutum*) e guia (*auriga virtutum*) de todas as outras virtudes (LAUAND, 2004).

Na Questão 47 (*Da prudência em si mesma*), artigo 1 (*Se a prudência reside na potência cognoscitiva ou na apetitiva*), Aquino evoca a autoridade de Isidoro de Sevilha para dizer que ser prudente é ver longe, pois quem faz isso é perspicaz e prevê os acontecimentos incertos. Como a visão está ancorada na potência cognoscitiva, a prudência tem sua morada fixada na razão. No adjunto terceiro desse artigo, ele afirma que o valor dessa virtude não está somente em ponderar sobre alguma coisa, mas também em fazer agir corretamente, que é o fim prático da razão. No artigo 2 (*Se a estultícia é pecado*) da mesma Questão, é afirmado que a prudência pertence somente à razão prática, pois ela move o homem para o caminho da razão reta, por isso ela é uma virtude especial e diferente de todas as outras. O papel fundamental da prudência é determinar o modo pelo qual é possível atingir o meio da razão, assim como cada uma das outras virtudes cardeais possui uma função específica que auxilia o homem para o mesmo fim.

A prudência também tem um papel social importante, porque visa não somente aos bons fins individuais, mas também aos coletivos (BAZUCHI, 2011). Por isso, na mesma Questão 47, artigo 11 (*Se a prudência concernente ao nosso bem próprio é da mesma espécie que a concernente ao bem comum*), o Aquinate afirma não ser necessária uma variedade de tipos de prudência, mas apenas três: a prudência

propriamente dita, a econômica e a política. A primeira versa especificamente sobre o bem próprio de cada um, a segunda ordena o bem coletivo da casa e da família e a última busca o bem comum da cidade e do reino. Nesse caso, mais uma vez, Tomás utiliza seu poder pastoral, com base na autoridade de Aristóteles, para ensinar aos seus discípulos que era fundamental disciplinar a todos para que a vivência coletiva fosse possível.

No adjunto dois, o Aquinate esclarece que o exercício da prudência se diferencia de acordo com a posição que a pessoa ocupa na sociedade, assim, o do servo é diferente da mulher, que é diferente do varão. Este, porém, possui a mesma prudência do príncipe. Isso quer dizer que, nesse contexto, cada um representa um papel social que deve ser cumprido, a fim de manter a harmonia coletiva, que é o bem comum. No adjunto três, ele reitera esse pensamento:

Também fins diversos, dos quais um se ordena para o outro, diversificam a espécie do hábito. Assim, o cavaleiro, o militar e o cidadão diferem especificamente, embora o fim de um se ordene ao do outro. E do mesmo modo, embora o bem do particular se ordene ao da multidão, contudo isto não obsta que essa diversidade torne os hábitos diferentes especificamente. Mas daqui resulta que o hábito ordenado ao fim último é o principal e impere sobre os outros hábitos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 47, a.11, adj.3).

As outras virtudes cardeais são importantes para a disciplinarização do homem, no entanto, a temperança é, aqui, a mais cara, porque ela é a responsável por refrear os instintos naturais mais difíceis de serem domados. As Questões 153 e 154, que são nosso foco de análise, estão justamente no tratado que versa sobre a temperança. No entanto, antes de abordarmos a temática da luxúria, que é um excesso de prazer venéreo, razão pela qual precisa ser controlada, precisamos esclarecer a classificação a que ela pertence: os vícios e os pecados.

### 3.4 OS VÍCIOS E PECADOS

No texto da *Suma*, o *Tratado dos vícios e pecados* contém dezenove questões. Sendo o oposto do que se espera do bom comportamento cristão, os vícios e pecados também funcionavam, na perspectiva teológica cristã, como normas disciplinadoras. Eles não são tratados como orientações sobre o que fazer, mas como diretrizes do que não fazer, acompanhados do porquê de não fazer. Dois elementos da teologia cristã estão diretamente relacionados às noções de vício e pecado: o mal e o diabo.



O mal sempre foi um assunto recorrente, tanto no campo filosófico na Grécia Antiga como na teologia cristã. Nas escrituras bíblicas, particularmente no Antigo Testamento, o mal é pouco referenciado e, nas vezes que é citado, não relacionado a nenhum ente em específico, com exceção do livro de Jó, em que a temática do mal e do sofrimento abre um precedente de ligação com a figura de satã (GATT, 2019).<sup>136</sup> Agostinho de Hipona foi quem primeiro sistematizou o pensamento sobre o mal, mas outros padres da Igreja contemporâneos a ele também debateram o assunto, como Ambrósio de Milão (LOPES, 2014). Nas *Confissões* (c. 397-410). Agostinho afirma, entre outras coisas, que o mal é a privação do bem e que não existe em absoluto (AGOSTINHO, *Conf.*, cap. 7), argumentos que foram ratificados por Tomás de Aquino, séculos depois (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 48, a. 1, sol.).

Assim, o mal pode ser encarado como uma categoria filosófica, dividida em três aspectos: o metafísico, o físico e o ético-moral. O primeiro é referente à imperfeição da criatura e sua finitude, o segundo versa sobre as realidades plenas que atingem o homem, enquanto o terceiro é intimamente ligado à vontade humana, pois se caracteriza pela escolha deliberada de ir contra os mandamentos divinos (NARCISO, 2013). O tratamento da metafísica do mal teve seu auge no século XIII, como indica sua presença nas sumas de vários monges dominicanos. O mestre de Aquino, Alberto Magno, trabalhou o tema na *Summa de Creaturis*; Felipe de Canciller (1228) o fez na sua *Summa de Bono*; Pedro de Verona (1238), na *Summa contra Haereticos*; e Moneta de Cremona (1250), com a *Summa de Catharis et Pauperibus* (LOPES, 2014). Esse empenho em abordar a temática se deve, em grande parte, ao avanço das correntes heréticas, que se popularizavam e ganhavam força no ocidente cristão medieval nesse período. Tomás de Aquino foi um dos que argumentaram sobre o mal, tanto em suas sumas, *Contra os Gentios* e a *Teológica*, como no texto dedicado exclusivamente a esse debate: *Sobre o mal (De Malo)*.<sup>137</sup>

Na primeira parte da *Suma Teológica*, Aquino usa duas questões para explicar o que é o mal. A primeira, que versa especificamente sobre o tema, afirma que, do mesmo

<sup>136</sup> Nesse livro, Jó fala que [...] no dia em que os filhos de Deus vieram se apresentar a Iahweh, entre eles veio também satã. Iahweh então perguntou ao satã: 'de onde vens?' — "venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo", respondeu o satã" (Jó, 1, 6-7).

<sup>137</sup> Todas as vezes em que nos reportamos ao *Sobre o mal (De Malo)*, estamos ancorados na tradução feita por Jean Lauand (2001), juntamente com os textos *Sobre o Ensino (De magistro)* e *Os sete pecados capitais*, também de autoria de Tomás de Aquino. A parte do livro que abarca os pecados capitais são as questões referentes a *Sobre o mal (De Malo)*.

modo que se conhece uma coisa através de seu contrário, assim se conhece o bem pelo mal e vice-versa. Como o autor já havia explicado anteriormente (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia, q. 5, a. 1, sol.*) o bem é tudo aquilo que é apetecível, ou seja, desejado; logo, o mal é a falta do bem, por isso nem existe, nem é bom (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia, q. 48, a. 1, sol.*). Ele ainda complementa:

Assim, pois, o mal, diferença constitutiva nos atos morais, é um certo bem adjunto à privação de outro bem; por exemplo, o fim do intemperante é, não por certo o privar-se do bem racional, mas o deleitável aos sentidos, sem o governo da razão. Por onde o mal, como tal, não é diferença constitutiva, senão em virtude do bem adjunto (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia, q. 48, a.1, adj. 2*).

No adjunto 3 da mesma Questão, é explicitado que o bem é algo ordenado, já o mal, por sua vez não somente é desordenado, mas também nocivo para o outro. Esse ponto é importante porque demonstra que o mal não prejudica somente quem o exerce, mas quem, de modo direto ou indireto, sofre com a ação. Mais uma vez, fica em evidência a preocupação de Aquino em relação ao bem-estar social, afinal, ao escolher por algo bom ou mal, o homem deveria ter a consciência de que sua escolha afetaria o outro.

Tomás de Aquino, apesar de citar inúmeras vezes Agostinho de Hipona e de desenvolver os argumentos desse bispo, tece sua própria percepção sobre a metafísica do mal. Ele destaca dois aspectos adjacentes à temática que, até então, não eram discutidos: o moral e o psicológico. Em relação ao primeiro, ele o classifica em bons, maus e indiferentes. Essas especificidades somente podem ser aplicadas nos atos morais passíveis de eleição, ou seja, de escolha (LOPES, 2014). Em relação a essa escolha, o Aquinate, no *Tratado dos atos humanos*, Questão 19 (*Da bondade do ato interior da vontade*), deixa claro que o bem e o mal distinguem o valor das ações dos homens:

[...] assim como o verdadeiro e o falso se referem à razão cujos atos distingue a diferença existente entre a verdade e a falsidade, que nos leva a considerar uma opinião como verdadeira ou falsa. Por onde, a vontade boa e a má são atos especificamente diferentes. Ora, a diferença específica dos atos depende dos objetos, como já se disse. Logo, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae, q. 19, a. 1, sol.*).

Diante disso, ele diferencia três especificações de mal: o mal como deficiência da natureza (*malum naturalis defectus*), o mal da culpa (*malum culpae*) e o mal da pena (*malum poenae*) (NARCISO, 2013). Assim,

O mal da culpa priva de uma ordenação ao bem divino e, portanto, será sempre um mal cometido contra Deus; o mal da pena é castigo de Deus pelo mal praticado; o mal que se traduz em deficiência da natureza é inerente à preservação da ordem da natureza que implica que algo naturalmente seja destruído. O mal da culpa, Deus não o quer de modo nenhum; o mal da pena, e também o *malum naturalis defectus*, são queridos por Deus, pois que quer os bens aos quais estes males se encontram ligados. E exemplifica: Deus ao querer a justiça, quer a pena; e ao querer que seja guardada a ordem da natureza, quer que algo naturalmente seja destruído (NARCISO, 2013, p. 15).

Portanto, uma concepção do que é mal já existia antes mesmo da rebelião dos anjos, comandada pelo príncipe do mundo terreno, a saber, o diabo. Se no Antigo Testamento o mal praticamente não é personificado, no Novo Testamento ele é ligado a esse nome (GATT, 2019). Porém, antes de adentrarmos a seara cristã em relação a essa figura, é preciso mostrar que alguma personificação do mal era latente muito antes do advento do Cristianismo.

A cultura hebraica contribuiu no fomento do ideal do grande inimigo na concepção cristã. Em seus primórdios, essa cultura não havia corporificado o seu entendimento da malignidade, ou seja, o mal era algo indefinido, sem representação imagética. Apesar disso, os hebreus possuíam em seu arcabouço religioso os chamados *rouach raha* (espíritos malignos), seres imateriais enviados por Deus para punir a humanidade que O havia desagradado de alguma maneira, e o *ietzer*, que era a tendência ao mal. Esses espíritos, que posteriormente foram designados de demônios, eram inicialmente conhecidos como “anunciantes”, do grego *ángelos* (NOGUEIRA, 1986).

Por outro lado, a personificação do mal, ou seja, o diabo, estava em processo desde muito antes do estabelecimento do Cristianismo como religião oficial do Império Romano. As lendas mesopotâmicas já falavam de espíritos maus, aos quais eram ofertados sacrifícios e que viviam nos desertos, como, por exemplo *Azazel* (*aziz*, força; *El*, deus). Foi com os caldeus que Lúcifer passou a ser conhecido, citado pela primeira vez no livro de *Isaías* (*Is.*, 14, 12). Nessa passagem, a personagem é referenciada com a significação de seu nome na cultura dos caldeus, que é “o astro da manhã”, “filho da aurora” e “estrela de vênus”. No entanto, na *Vulgata*,<sup>138</sup> o nome é traduzido para “o Deus caído, chefe das legiões rebeldes” (NOGUEIRA, 1986, p. 10).

---

<sup>138</sup> De acordo com Reale e Antiseri (2005), *Vulgata* foi o nome dado à primeira tradução da bíblia, entre os anos de 390 e 406, por Jerônimo, do hebraico para o latim. É considerada a tradução latina por excelência.

Essa perspectiva inicialmente mais neutra de Lúcifer, portanto, começou a mudar a partir do século IV, quando o pior feito atribuído a ele passa a ser sua tentativa de igualar-se a Deus, em associação ao pecado do orgulho. Antes do século IX, a figura do diabo era mais ignorada do que temida pelos clérigos, mas, ao longo do século X, o “príncipe desse mundo” passou a ser temido de fato (BASCHET, 2017). É somente no século XIII, com Tomás de Aquino, que essa figura ganha mais força dentro do imaginário da sociedade medieval. Percebemos que há uma diferença de praticamente três séculos até o momento em que as teorias sobre o diabo começam a estabilizar-se no medievo, por isso todos concordam que essa personificação do mal nasce com um papel pequeno, mas gradativamente ganha força e aparência animalescas (NOGUEIRA, 1986; MUCHEMBLED, 2001).

É ponto convergente que a figura do diabo não pode ser dissociada das representações sociais, culturais e religiosas cristãs, por isso importa entender sua permeabilidade nas dinâmicas sociais medievais, desde as interações familiares até as relações ligadas a assuntos políticos (NOGUEIRA, 1986; BASCHET, 2017; MUCHEMBLED, 2001).

Não se deve considerar o Diabo de modo isolado; é preciso, ao contrário, levar em conta seu lugar no sistema religioso global e por tanto descrever as relações às quais está integrado. Além disso, é preciso explorar o âmago da consciência, onde a angústia do Diabo e suas múltiplas manifestações mergulham suas raízes, e, por outro lado, relacionar a figura do Diabo com o conjunto das realidades sociais e políticas, em particular com os conflitos que agitam as sociedades medievais e nos quais o Diabo desempenha seu papel (BASCHET, 2017, p. 359-360).

A figura do diabo é, portanto, fundamental para o medievo, em razão do temor que essa sociedade possuía dele e de como o usava, ao mesmo tempo, para aceitar e justificar a obediência aos regramentos comportamentais impostos pelo clero. No entanto, essa personagem era, até o século XII, menosprezada e relegada ao papel de “bobo da corte”, principalmente nas produções teatrais. A partir do século seguinte, a situação muda, e o diabo é promovido ao patamar de inimigo maior da cristandade, pois passa a ter uma hierarquia e até mesmo uma linhagem (NOGUEIRA, 1986; MUCHEMBLED, 2001). De acordo com o que descreve Muchembled (2001, p. 27),

[...] a avó de Satã, muito mais seguidamente citada que sua mãe (que se chamava Lillis ou Lillith) descendia de fato de uma lembrança da terrível deusa Cibele ou Honda, uma espécie de imagem materna monstruosa e devoradora. O diabo podia, portanto, ter uma esposa, por vezes desenhada segundo um croqui anteriormente usada para uma deusa da fertilidade. [...] e

há lendas que se baseiam igualmente no tema das sete filhas do diabo, que encarnavam os sete pecados capitais, ou de seus dois filhos, a Morte e o Pecado, com os quais ele gerou os setes vícios por ocasião de relações incestuosas, enviando em seguida seus sete netos ao mundo, para tentar os humanos.

Baschet (2017) mostra que há, nesse imaginário, um trio infernal, formado por Lúcifer, satã e o diabo, equivalente à tríade divina (Pai, Filho e Espírito Santo):<sup>139</sup> Para Baschet (2017), Lúcifer é figura central nessa dinâmica, este é o anjo caído que, por castigo de Deus, teria sido exilado no inferno, de onde não poderia sair; satã, considerado seu braço direito, seria o que pode caminhar pela terra para cumprir as determinações do primeiro; já o diabo, o braço esquerdo, também teria como função tentar os homens, mas de maneira sexual. Esta seria, então, a tríade demonolátrica. Assim como haveria os anjos para Deus, haveria também, segundo essa hierarquia infernal, os demônios, anjos do mal associados a Lúcifer. Segundo Baschet (2017), tais demônios passaram a existir a partir do momento em que, desejosos dos corpos femininos, quiseram copular com elas.

Tomás de Aquino, no *Tratado dos vícios e pecados*, Questão 80 (*Da causa do pecado por parte do diabo*), especifica qual é a atuação do diabo no ato de pecar. Para além de reforçar o papel que a vontade e o livre-arbítrio possuíam na atividade humana, essa definição tomasiana indica qual foi o papel e a consequência da indução do diabo no evento da expulsão de Adão e Eva do paraíso. Essas colocações dão subsídios a nossas ponderações de que Tomás de Aquino se preocupava com a organização e disciplina da comunidade, visando sempre o bem comum, pois, a partir do momento em que ele ressalta a autonomia dos atos humanos, torna o homem autor de sua própria história, com o poder de decisão.

No artigo 1 (*Se o diabo é causa direta de o homem pecar*) da Questão 80,<sup>140</sup> o teólogo aponta que pecar é um ato, sendo assim, é regido pela vontade, que é uma ação voluntária baseada no livre-arbítrio. Eximindo, com essa afirmação, em parte, a parcela de atuação do diabo no ato pecaminoso do homem, Aquino esclarece que

[...] o diabo, ou mesmo qualquer pessoa pode incitar ao pecado, quer oferecendo algum objeto desejável ao sentimento, quer persuadindo a razão.

<sup>139</sup> Também conhecida como Santíssima Trindade, em que Deus é ao mesmo tempo Pai, Jesus e o Espírito Santo.

<sup>140</sup> Os demais artigos são: art. 1) Se o diabo é causa direta de o homem pecar; art. 2) Se o diabo pode induzir ao pecado instigando interiormente; art. 3) Se o diabo pode nos necessitar a pecar; art. 4) Se todos os pecados vêm da sugestão do diabo.

[...] Donde se colhe que o diabo não é causa direta e suficiente do pecado, mas só a modo de quem persuade ou propõe o objeto apetezido (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 80, a. 1, sol.).

Mediante a *Suma Teológica*, o diabo não é o culpado em absoluto pelos erros cometido pelos homens, pois qualquer pessoa poderia, de modo semelhante, inspirar outro indivíduo ao pecado. A participação diabólica, portanto, é apenas induzir o homem a uma escolha que não coaduna com a razão reta, portanto, são persuadidos os que desejam um bem temporário, não o fim último que é o esperado de um bom cristão. Então, a culpa maior do ato pecaminoso é direcionada ao próprio ser que, possuidor de intelecto, vontade e livre-arbítrio, decidiu pelo mau conselho, geralmente indicado pelo deleite desenfreado de algo.

No artigo 4 (*Se todos os pecados vêm da sugestão do diabo*) da mesma Questão, Tomás de Aquino expõe que

Por certo, ocasional e indiretamente, o diabo é causa de todos os nossos pecados. Pois, induziu o primeiro homem a pecar; e esse pecado viciou a tal ponto a natureza humana, que todos somos inclinados a pecar. [...] Diretamente, porém, não é causa de todos os pecados humanos, no sentido de nos persuadir a cada um deles. E isso o prova Orígenes, por haverem de ter os homens, mesmo que o diabo não existisse, o apetite da comida, do ato venéreo e semelhantes. E esse desejo poderia ser desordenado, se não se sujeitasse à razão; o que depende do livre-arbítrio (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 80, a. 4. sol.).

Desse ponto de vista, em virtude do pecado do primeiro homem (Adão), todos os seus descendentes se tornaram suscetíveis ao ato de pecar, ainda que o pecar se mantenha ancorado no livre-arbítrio do ser. Pouco adiante no texto, o Aquinate evocando a autoridade de Gregório Magno, afirma que, diferentemente de qualquer homem, o pecado cometido pelo diabo é irreparável, pois ele agiu assim sem a indução de ninguém e sem sentir uma inclinação anterior (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 80, a. 4. adj. 3).

Apesar do diabo não possuir um sexo determinado, a partir da virada do primeiro milênio da era cristã, ele passou a ser relacionado a uma intensa prática sexual, com preferência pela procura de corpos femininos, tanto para exercer o coito como para usá-los como instrumento tentador para o homem (demônios incubos e súcubos).<sup>141</sup>

<sup>141</sup> Tomás de Aquino, no *Tratado dos anjos*, Questão 51 (*Da relação dos anjos com os corpos*), artigo 3 (*Se os anjos exercem operações vitais, nos corpos que assumem*), adjunto 6, explica, apoiado nos argumentos de Agostinho de Hipona, que os anjos maus que desejavam os corpos das mulheres eram os *incubos*, já os que se declinavam para os homens eram os *súcubos*. A obra *Malleus Maleficarum*,

Desse modo, a ascensão da demonolatria no ocidente cristão medieval colaborou com uma concepção de inferioridade anatômica feminina que já vinha sendo cunhada há séculos. Uma vez que esse corpo era compreendido como fraco, defeituoso e débil, seu aliciamento era considerado mais fácil do que a corrupção do masculino, que era o seu oposto. Essa concepção de que a mulher era um dos agentes de satã acabou por ligá-la diretamente ao pecado da luxúria e à bruxaria, cujas consequências mais evidentes são indicadas pela divulgação, no século XV, do manual inquisitorial do *Malleus Maleficarum* (DELUMEAU, 2009; PORTELA, 2012).

Tendo entendido melhor o que é o mal e qual a importância do diabo para a sociedade medieval, passamos aos esclarecimentos do que são os vícios e os pecados. Primeiro, é preciso destacar que o mal é considerado pelos teólogos medievais como um vício. Este, além de ser contra a virtude, também é contra a natureza; sendo assim, toda ação que não coadune com a perspectiva do ser racional é compreendida como pecado. Este, por sua vez, é referenciado por Tomás de Aquino como um ato vicioso (LOPES, 2014).

Na seara dos pecados, Le Goff (1986) defende que este é uma particularidade dentro do conceito de erro, que existe na maioria das correntes filosóficas e religiosas. No medievo, o conceito de pecado estava intimamente ligado ao conceito de mal. Ainda de acordo com Le Goff (1986), as duas bases do conceito cristão de pecado são, primeiro, a graça divina e a remissão dos pecados, e, em segundo, o livre-arbítrio. Entrelaçadas, essas são as concepções basilares para o desenvolvimento dos dogmas cristãos. A remissão dos pecados e o livre-arbítrio, por sua vez, eram temas muito em voga durante século XIII.

Diferentemente do mal, o pecado é uma categoria teológica e se refere à prática do mal moral. Ele é uma escolha voluntária e livre dos seres finitos (os homens), caracterizada por se contrapor à vontade divina, por isso afeta não somente quem o cometeu, mas todos a sua volta. Portanto, pecar é um mal ético-moral, pois é praticado de modo consciente e, justamente por isso, passível de pena (NARCISO, 2013). A problemática do pecado sempre esteve ligada à dupla corpo e alma, e cada sociedade

---

escrita no final do século XV pelos monges dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, cita o Aquinate (*ST, Ia*, q. 51, a. 3, adj. 6) para explicar, através dessa concepção tomasiana de *íncubos* e *súcubos*, como os demônios eram capazes de atuar no ato da geração humana.

elaborou, de certa maneira, um *modus* comportamental que disciplinasse essa relação dual, de acordo com suas crenças religiosas. Na cultura greco-romana, havia uma supervalorização dos corpos, em especial, do masculino; desse modo, buscava-se controlar suas pulsões, não o transformar. Após a instauração do Cristianismo, essa perspectiva é modificada em direção à busca por transformar e disciplinar o homem (SANTOS, 1997).

Além disso, a concepção de pecado foi sendo desenvolvida gradativamente, assim como o próprio Cristianismo, que sofreu influências estoicas e judaicas para tecer tal compreensão. Conforme Le Goff (1986), Paulo de Tarso foi o primeiro grande responsável por estruturar o pensamento sobre o assunto, colocando a temática dentro de um sistema de salvação. Segundo as afirmações deste, o homem, após a expulsão do paraíso, independentemente de sua redenção, do desejo pelo bem e do conhecimento sobre o que é o mais correto, estaria sempre à mercê da vontade de pecar. Sendo assim, a humanidade estaria delimitada a um sistema de salvação embasado em três pontos: o pecado original, o pecado pessoal e a justificação (DELUMEAU, 2003).

Os pais da Igreja sempre abordaram a temática do pecado, mas foi a partir do século IV, com Agostinho de Hipona, juntamente com o início da criação dos penitenciais,<sup>142</sup> que as ideias de mal e pecado foram anexadas à sua concepção sobre o erro cometido pelo primeiro homem no paraíso. O primeiro pecado relatado nessa perspectiva teológica é o original, associado, na concepção agostiniana, ao orgulho, pois o ato vicioso cometido por Adão e Eva foi querer possuir o mesmo conhecimento que Deus, de modo que demonstraram um desejo de se igualar a Ele (NARCISO, 2013; GATT, 2019). Diante disso, Delumeau (2003, p. 362) afirma que

A teologia cristã adotará sua célebre definição: “O pecado é toda ação, palavra ou cupidez contra a lei eterna”. [...] O Bispo de Hipona representa o pecado, ora como uma ofensa à obra do Criador, ora como uma injustiça que viola o soberano domínio de Deus sobre o mundo e sobre o homem.

Tomás de Aquino, embasado nas concepções agostinianas sobre o pecado original e suas consequências para o homem, alinhou a essas as perspectivas filosóficas aristotélicas. Sendo assim, o intelectual dominicano conseguiu fomentar premissas

---

<sup>142</sup> Os penitenciais e os confessionais são assuntos vastos e frutíferos, mas, em razão de nosso escopo, não nos aprofundamos em relação a eles nesta dissertação.



teológicas que uniam as ponderações agostinianas sobre a natureza humana e o poder da vontade limitada, cunhada pelo Aristóteles. Analisando várias das questões elaboradas pelo Aquinate, podemos observar, por inúmeras vezes, que ele recorre à autoridade de ambos para tecer suas ideias (LE GOFF, 1986). No entanto, o fato de Tomás desenvolver seus argumentos sobre o pensamento desses dois grandes nomes não concede a ele a condição de mero reprodutor; como veremos, o que existe na *Suma Teológica*, assim como em outras obras tomasianas, é a fusão dessas duas vertentes de pensamento.

No texto da *Suma*, o pecado original, cometido por Adão e Eva, é debatido na Questão 81 (*Da causa do pecado do homem, quanto a origem deste; ou, do pecado original*). A decisão de Tomás de Aquino sobre o assunto é de que “A fé católica nos leva a admitir que o primeiro pecado do primeiro homem foi transmitido pela geração, aos descendentes” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 81, a. 1, sol.). Essa mácula do primeiro pecado é redimida através do sacramento do batismo, porém, como vimos, o homem se abstém da culpa do pecado, mas fica eternamente inclinado ao erro, por isso, precisa buscar uma vida regrada, de obediência aos dogmas cristãos e de orações constantes, para conseguir conter essa tendência pecaminosa. No artigo 2 dessa Questão, que questiona quais pecados são herdados pelas novas gerações, Aquino afirma que somente o primeiro erro cometido é transmitido aos descendentes, ao passo que todos os demais são de responsabilidade de cada pessoa, por sua própria corrupção (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 81, a. 2, adj. 3).

Na perspectiva cristã, os pecados possuem uma divisão, que foi sendo discutida ao longo do desenvolvimento do próprio Cristianismo. Vários foram os teólogos morais (Tertuliano, Agostinho, Orígenes, Cipriano, Gregório, Boa Ventura, entre outros) que criaram suas especificações sobre o ato de pecar. Entre esses, é útil a bipartição estabelecida por João Cassiano (século V), entre pecados naturais e extranaturais. Tomás de Aquino, apoiado na autoridade de Gregório Magno (século VI), ratifica essa mesma classificação com a designação de carnis e espirituais (SANTOS, 1997, DELUMEAU, 2003).

A temática dos vícios e dos pecados é abordada, na *Suma*, em um tratado específico, composto por dezenove questões e cento e oito artigos, estrategicamente conectados e que podem ser divididos em três partes. Na primeira, da Questão 71 à 74, é

analisado o pecado em si;<sup>143</sup> a segunda, que contempla as questões de 75 a 84, aponta quais as causas do pecado;<sup>144</sup> por fim, a terceira, entre as questões 85 e 89,<sup>145</sup> elenca seus efeitos (LOPES, 2011). Na Questão 71 (*Dos vícios e dos pecados em si mesmos*), o Aquinate evoca a autoridade de Agostinho para afirmar que o vício é uma qualidade que torna má a alma e que o pecado é um ato humano mau, por ser ele voluntário (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 71, a. 1-6).<sup>146</sup>

Ainda na Questão 71, artigo 1 (*Se o vício é contrário à virtude*), é afirmado que a virtude possui três opositores: o pecado, a malícia e o vício. O pecado é oposto ao que a virtude ordena, ou seja, ele é um ato desordenado. A malícia se coloca contra a essência da virtude, que é a bondade. O vício, por fim, é contra a essência direta da virtude, impedindo a pessoa de agir de acordo com a natureza. O texto complementa que o pecado é contrário à obra do bem que a virtude faz, a malícia repugna certa bondade oriunda da virtude e o vício é propriamente o ato contra essa (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 71, a. 1, adj. 1). Desse modo, todo vício é um pecado, mas nem todo pecado é um vício, isso porque o primeiro atenta diretamente contra a essência da virtude, já o pecado, não. Aquino também deixa claro que “o vício é diretamente contrário à virtude, assim como o pecado o é ao ato virtuoso. E, portanto, o vício exclui a virtude, como o pecado, o ato da mesma” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 71, a. 4, adj. 2).

Na obra tomasiana, pecado, atos viciosos e vício possuem a mesma essência, ou seja, um distanciamento da vontade divina e da lei natural (LOPES, 2011). Por isso, o autor busca explicar mais claramente, no artigo 3 da Questão 71, as relações entre o vício, o hábito mau, o pecado e o ato mau. Nessa perspectiva, o hábito está entre o

<sup>143</sup> Questão 71 – Dos vícios e dos pecados em si mesmos; Questão 72 – Da distinção entre os pecados; Questão 73 – Da relação dos pecados entre si; Questão 74 – Do sujeito dos pecados.

<sup>144</sup> Questão 75 – Das causas dos pecados em geral; Questão 76 – Das causas do pecado em especial; Questão 77 – Da causa do pecado por parte do apetite sensitivo: se a paixão da alma é causa do pecado; Questão 78 – Da causa do pecado, por parte da vontade, chamada malícia. Questão 79 — Das causas exteriores do pecado, e primeiro por parte de Deus; Questão 80 — Da causa do pecado por parte do diabo; Questão 81 – Da causa do pecado do homem, quanto a origem deste; ou, do pecado original; Questão 82 – Do pecado original quanto à sua essência; Questão 83 – Do sujeito do pecado original; Questão 84 – Da causa do pecado, enquanto é um causa de outro.

<sup>145</sup> Questão 85 – Dos efeitos do pecado e, primeiro, da corrupção do bem da natureza; Questão 86 – Da mácula do pecado; Questão 87 – Do reato da pena; Questão 88 – Do pecado venial e do mortal; Questão 89 – Do pecado venial em si mesmo.

<sup>146</sup> A Questão 71 possui seis artigos: art. 1) Se o vício é contrário à virtude; art. 2) Se o vício é contrário à natureza; art. 3) Se o vício, isto é, o hábito mau, é pior que o pecado, ou seja, o ato mau; art. 4) Se o ato vicioso, ou pecado, pode coexistir com a virtude; art. 5) Se qualquer pecado implica um ato; art. 6) Se o pecado é convenientemente definido assim: o dito, feito ou desejado contra a lei eterna.

ato e a potência. Sendo assim, o vício em ato (ou seja, aquilo que já é) é mais grave do que o vício em potência (aquilo que pode vir a ser). Por isso, o primeiro é definido como pecado, pois é um ato vicioso, e o segundo como mau hábito.

No artigo 4 (*Se o ato vicioso ou pecado pode coexistir com a virtude*), Aquino diferencia pela primeira vez os pecados entre mortais e veniais. Diante disso, ele afirma que todo pecado mortal é contra a caridade, e, dada a importância desta, esse é um ato grave, porque fere diretamente a Deus. Este pecado não pode coexistir, na perspectiva tomasiana, com as virtudes infusas, apenas com as adquiridas. Já o pecado venial, por não ir contra a caridade, é passível de remissão. Diferentemente do primeiro, pode coexistir tanto com as virtudes infusas como as difusas. Aprofundando tais diferenças, Aquino explica, na Questão 72 (*Da distinção entre os pecados*),<sup>147</sup> artigo 2 (*Se convenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnis*), que os pecados se especificam mediante os objetos em que atuam. Para entender essa especificidade, é necessário compreender que o homem possui uma dupla deleitação

Uma é a da alma, que se consuma na só apreensão da coisa possuída segundo os nossos desejos, e pode também chamar-se deleitação espiritual; tal é o caso de nos deleitarmos com o louvor humano ou coisa semelhante. A outra é a deleitação corpórea ou natural, que se consuma pelo contato corpóreo e que também pode chamar-se carnal. Por onde, os pecados que se consomem na deleitação espiritual se chamam espirituais; ao contrário, os que se consomem na deleitação carnal se chamam carnis, como a gula, consumada nos prazeres da mesa e a luxúria, nos venéreos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 72, a. 2, sol.).

Na concepção tomasiana sobre os pecados, estes podem ser divididos, como ilustra a Tabela 3, primeiramente em dois grandes grupos, que estão intrinsecamente ligados, tendo em vista que o homem é composto por forma e matéria.

---

<sup>147</sup> Localizada no Tratado *dos vícios e pecados*, possui nove artigos: art. 1) Se os pecados diferem especificamente pelos seus objetos; art. 2) Se convenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnis; art. 3) Se os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas; art. 4) Se convenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos; art. 5) Se a divisão dos pecados, fundada no reato venial e mortal, lhes diversifica a espécie; art. 6) Se os pecados de comissão e omissão diferem especificamente; art. 7) Se o pecado se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras; art. 8) Se a superabundância e o defeito diversificam as espécies de pecados; art. 9) Se os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.

Tabela 3 – Categorização dos pecados de acordo com a *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino.

<b>Pecados</b>			
<b>Categorias</b>	<b>Subcategorias</b>	<b>Objeto</b>	<b>Tipo</b>
espirituais		alma	mortal
carnais	mesa	Comida e bebida	venial e mortal
	cama	Coito e deleites circunstanciais	

Fonte: elaboração da autora.

O intelectual dominicano explica que, apesar de haver essa divisão, mesmo nos pecados classificados como carnis há algum ato espiritual, que é a razão (*ST, Ia-IIae*, q. 72, a. 2, adj. 3). Todos os argumentos levantados por Aquino deixam claro que cada ação deve ser avaliada de acordo com o seu contexto, justamente por causa de suas especificidades. Por exemplo, o pecado carnal pode ser considerado venial se praticado de modo justo (dentro do matrimônio), correto (de acordo conveniente com a natureza, ou seja, entre um homem e uma mulher e com o primeiro posicionado sobre a segunda) e com o fim devido (procriação e não obtenção do deleite carnal).

Ainda na Questão 72, no artigo 7 (*Se o pecado se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras*), Aquino considera, embasado na autoridade de Jerônimo, que o ato pecaminoso pode ocorrer em três níveis, em conjunto ou separados: pensamento, palavras e obras (ação). Destes, somente o pecado por pensamento acontece sozinho, por isso é por natureza oculto, dado que apenas o pecador sabe que o cometeu (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 72, a. 7, adj. 1). Ainda assim, há nele três graus de um ato vicioso: o próprio pensamento, o prazer que se tem com ele, e o consentimento, ou seja, a escolha por fugir da razão e deixar-se levar pelo erro. Nesse aspecto, a disciplinarização que Aquino ratifica é algo muito mais profundo, pois pretende controlar não somente aquilo que os outros podem ver, mas também o que é mais íntimo em alguém, seus pensamentos. Essa ratificação dos pressupostos de Jerônimo pelo dominicano estava ligada aos acontecimentos sociais, pois era necessário para a Igreja controlar e ordenar a comunidade, diante das inúmeras transformações e ameaças em curso no século XIII. A partir desse momento, em que cada vez mais o mundo laico foi moralmente normatizado, os

manuais de confissões ganharam ainda mais força como instrumentos de controle eficazes, pois orientavam os párocos como deveriam conduzir a confissão e penitenciar o infrator, ao mesmo tempo em que ensinavam para este que pecar não era somente o agir, mas também o pensar (DELUMEAU, 2003; MAZIOLI, 2018).

Nos dez artigos que compõem a Questão 73 (*Da relação dos pecados entre si*), é discutida a relação existente entre os pecados.<sup>148</sup> Em função de nosso recorte, não abordamos aqui cada um desses, mas somente aqueles que nos ajudam a compreender mais diretamente o motivo de considerarmos os pecados peças fundamentais nas diretrizes disciplinadoras elencadas por Aquino. Na solução do primeiro artigo, é afirmado que a intenção de quem peca não é se afastar do racional, mas inclinar-se para um bem desejável, especificado no ato. Diferentemente dos virtuosos, os pecadores pecam porque pensam neles próprios, em vez do coletivo (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 73, a. 1, sol.). Isso nos leva a perceber que o pecado é uma atitude egoísta do ser, o que claramente afeta o bem-estar comum. Essa nossa afirmativa pode ser comprovada através do adjunto 3 da mesma Questão, em que se lê:

O amor de Deus é unitivo, porque reduz à unidade os múltiplos afetos humanos. Portanto, as virtudes causadas por esse amor têm entre si conexão. O amor-próprio, pelo contrário, dispersa-nos os afetos para diversos objetos; pois, amando a nós mesmos, desejamo-nos bens temporais, vários e diversos. E, portanto, os vícios e os pecados causados pelo amor-próprio, não são conexos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 73, a. 1, adj. 3).

Um pouco mais adiante, o texto também indica que a gravidade do pecado depende do tamanho da desordem que ele opera (*ST, Ia-IIae*, q. 73, a. 2, adj. 2). Sendo assim, quanto maior a desordem causada pelo pecado, mais ilícito ele é e, por consequência, maior a sua pena.

No artigo 5, Aquino expõe o porquê de os pecados carnis serem menos graves que os espirituais. Primeiro ele explica que não é qualquer pecado espiritual que é mais grave que os carnis, mas somente aqueles que afetam diretamente a Deus, como é

---

<sup>148</sup> Os dez artigos são: art. 1) Se todos os pecados são conexos; art. 2) Se todos os pecados são iguais; art. 3) Se a gravidade dos pecados varia com os objetos deles; art. 4) Se a gravidade dos pecados difere da dignidade das virtudes a que se opõem; de modo que à maior virtude se oponha maior pecado; art. 5) Se os pecados carnis implicam menor culpa que os espirituais; art. 6) Se a gravidade dos pecados depende da causa deles; art. 7) Se a circunstância agrava o pecado; art. 8) Se a gravidade do pecado cresce com o aumento do dano causado; art. 9) Se o pecado se agrava conforme a condição da pessoa contra quem pecamos; art. 10) Se a grandeza da pessoa que peca agrava o pecado.

o caso da aversão a caridade. Como já mencionado no debate da Questão 62, sobre as virtudes teológicas, a caridade é considerada a maior virtude, por ser definida como o amor verdadeiro por Deus.

Outro artigo interessante é o sétimo, em que Aquino expõe que o pecado é agravado pela circunstância em que ele acontece. Esse ponto é muito válido para nós, pois nos ajuda a compreender que há uma gradação dos pecados. Isso, por sua vez, influencia também nas penas aplicadas para cada um dos atos pecaminosos cometidos. Esse ponto ficará muito mais claro quando tratarmos do pecado da luxúria, um dos sete pecados capitais, pois observamos um agravamento ou um abrandamento dele, de acordo com a sua intenção final.

No período em que a *Suma* foi escrita, havia uma discussão muito forte em torno da definição de purgatório. Esse, que nasce na esteira das mudanças sociais e culturais em desenvolvimento desde meados do século XII, teve suas bases consolidadas justamente no século XIII. A criação desse terceiro lugar, intermediário entre a danação eterna e a salvação possível, está diretamente ligada ao conceito de pecado venial, conhecido inicialmente como pecado “leve”, “habitual” ou “cotidiano”. É somente após o estabelecimento do purgatório como lugar existente dentro da concepção teológica cristã que essa ação passou a ser referida como venial, ou seja, digna de perdão, cujo opositor direto era o pecado mortal (SANTOS, 1997; LE GOFF, 2017a).

Na Questão 88 (*Do pecado venial e do mortal*), penúltima do *Tratado dos vícios e pecados*, Tomás de Aquino distingue, baseado na autoridade de Agostinho de Hipona e nas escrituras bíblicas, pecados veniais e mortais. O debate sobre esse assunto, distribuído em seis artigos, nos ajuda a compreender melhor as especificidades concernentes aos pecados capitais, em especial o da luxúria, que é o que mais está ligado ao corpo. No artigo 1 (*Se o pecado venial se opõe convenientemente ao mortal*), Aquino contrapõe metaforicamente os dois modos, pois afirma que o pecado é considerado uma doença da alma, por eliminar o princípio da ordem e da razão reta. O pecado é mortal quando os danos causados por ele na saúde da alma são irreparáveis, enquanto os veniais permitem recuperação:

[...] os pecados em questão chamam-se mortais por serem como irreparáveis. Ao contrário, os pecados, desordenados relativamente aos meios,

conservada à ordem para o último fim, são reparáveis. E esses se chamam veniais. Pois o pecado é susceptível de vênia quando desaparece o reato da pena, que cessa com o cessar do pecado. [...] o mortal se opõe ao venial como o reparável ao irreparável. E isto, digo, por um princípio interno; não por comparação com o poder divino, que pode curar qualquer doença, tanto corporal como espiritual. E por isso o pecado venial se opõe, convenientemente, ao mortal (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 88, a. 1, sol.).

No primeiro adjunto do mesmo artigo, é afirmado que o pecado venial não é contrário à lei, nem faz o que essa o proíbe, assim como não omite o que a lei o obriga, mas atua fora dela, por discordância do modo racional. Diante disso, é afirmado que o pecado venial não subtrai a ordem habitual das ações humanas, pois ele, em si, não extingue por completo a virtude da caridade (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 88, a. 1, adj. 2).

Na solução do segundo artigo (*Se o pecado venial difere, em gênero, do mortal, de modo que tanto o mortal como o venial o sejam genericamente*), Aquino esclarece que venial é aquilo que é redimível mediante pena, que exime a culpa do pecador, de modo total ou parcial. Já o pecado qualificado como mortal é aquele que, por ofender diretamente a Deus, como a negação da caridade, o homicídio, a blasfêmia, o perjúrio a outros ou o adultério, não podem ser agraciados com uma pena que purgue seus erros e os permita obter a salvação (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 88, a. 2, sol.). No terceiro artigo (*Se o pecado venial é uma disposição para o mortal*), Aquino estabelece que o pecado venial possui uma disposição ao pecado mortal. De acordo com o dominicano,

[...] o pecado venial pode dispor, por uma certa consequência, ao pecado mortal por parte do agente. Pois, aumentada a disposição ou o hábito, pelos atos dos pecados veniais, o atrativo do pecado pode crescer tanto, de modo ao pecador erigir o pecado venial em fim próprio. Pois, o fim de quem tem um hábito, como tal, é agir de acordo com esse hábito. Por onde, pecando muitas vezes venialmente, dispõe-se para o pecado mortal (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 88, a. 3, sol.).

Em seguida, afirma-se que o pecado venial pode tornar-se mortal (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 88, a. 4),<sup>149</sup> mas essa máxima não é recíproca, isto é, um pecado venial pode se tornar mortal, mas este não pode ser revertido naquele, pois

[...] como se disse, a deformidade do pecado venial está em causar desordem relativa aos meios; ao passo que a do mortal é relativa ao fim último. Por onde e manifestamente, a circunstância, como tal, não pode tornar mortal o pecado

<sup>149</sup> Os demais artigos são: art. 4) Se o pecado venial pode vir a ser mortal; art. 5) Se a circunstância pode tornar mortal o pecado venial; art. 6) Se um pecado mortal pode tornar-se venial.

venial; senão só quando lhe muda a espécie e se transforma, de certo modo, em diferença específica do ato moral (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 88, a. 5, sol.).

Essas considerações em relação aos pecados mortais e veniais são úteis pois enfatizam que a diferença basilar entre um e outro é a ofensa direta a Deus. Isso nos ajuda a entender melhor porque a fornicação é considerada, dentro desse universo tomasiano, tão grave.

### 3.4.1 Os pecados capitais

Mediante a compreensão do que é pecado, se faz necessário especificar quais eram os considerados capitais no discurso de Tomás de Aquino. Quando estabeleceu quais eram os pecados governantes (sinônimo para capital, nesse contexto) e sua hierarquia, Aquino demonstrou a síntese de um pensamento teológico cristão que começou a se delinear no início do século IV, com as experiências dos monges do deserto. O conjunto de pecados que viriam a ser chamados de capitais funcionava como instrumento de reorganização social nas realidades em que estavam sendo desenvolvidas e reformuladas. Isso ocorreu desde a mudança de palavras até a ordem de hierarquização em que eram colocadas.

Na Grécia Antiga, filósofos como Aristóteles utilizavam a palavra *armatia/harmatía* para designar ações desmedidas e excessivas, ou certa ignorância e/ou falta de caráter em uma pessoa. Nas primeiras traduções latinas da *Poética* de Aristóteles, esse vocábulo foi vertido como pecado (*peccatum*), transgressão (*scelus*), ou ofensa (*flagitium*). Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles expõe suas concepções sobre o bem, a moral, e as virtudes, que são antagonistas das paixões,<sup>150</sup> dos prazeres e dos vícios, todos bastante discutidos no medievo. O filósofo também elaborou uma classificação das virtudes humanas em dois pilares: intelectual e moral. Portanto, é dessas considerações filosóficas aristotélicas que surge o subsídio necessário para o Cristianismo desenvolver sua conceituação sobre os males humanos e, por consequência, a percepção dos pecados capitais (DRUMMOND, 2014).

Era comum entre os monges do deserto, os primeiros a tecerem uma lista dos pecados capitais, classificar a gula e a luxúria como os primeiros males na hierarquia. De fato, a privação de alimentos e dos prazeres sexuais, mesmo que de modo

<sup>150</sup> Para Aristóteles, as paixões são o excesso ou a falta do desejo por alguma coisa (*Eth. Nic.*, 2. 5).



voluntário, eram os maiores desafios enfrentados pelos eremitas em suas experiências místicas. Entretanto, no século XIII, a ordem dos pecados é mais adequada aos problemas sociais do período, de modo que a vanglória, que mais tarde foi substituída pela Igreja pela palavra soberba, assim como a avareza (ou cobiça) e a acídia (ou preguiça), passou a ocupar lugares especiais nessa enumeração, em virtude do avanço herético e do aumento da atividade do comércio, que ampliou a circulação de moedas nas cidades da Europa (LAUAND, 2001; BASCHET, 2009).

Abordar a temática dos pecados capitais, ou vícios capitais, portanto, requer mencionar vários nomes importantes para desenvolvimento da teologia cristã, desde as primeiras experiências dos monges no deserto, com sua conduta asceta, até as *Sumas* dos intelectuais escolásticos no século XIII, entre os quais se encontra Tomás de Aquino. O primeiro monge que fundiu os parâmetros dos males humanos gregos filosóficos às perspectivas cristãs de vícios, mais tarde denominadas de pecados principais e/ou capitais, foi Evágrio Pôntico (345-397 d.C.). Originário da Capadócia, ele se exilou no deserto egípcio por dezesseis anos e elencou, em seus escritos, oito “espíritos de malícia” ou “pensamentos genéricos” que perturbavam não somente a alma, mas também o corpo daqueles que buscavam um contato mais profundo com Deus. Em sua listagem, esses oito males, organizados por ordem de maior grau de perturbação sobre a vida dos ascetas, eram: gula, luxúria, avareza, ira, tristeza, aborrecimento, vanglória e soberba (DELUMEAU, 2003).

Aurélio Prudêncio, no século V, em sua obra *Batalha da alma (Psychomachía)*, discorre sobre a luta feroz entre as virtudes da alma e os vícios. Nessa querela, para cada vício é atribuída uma virtude, que o combate. Sendo assim, ele elaborou uma lista de sete vícios, combatidos por sete virtudes: a soberba é suplantada pela humildade; a gula pela temperança; a inveja pela bondade; a raiva pela paciência; a avareza pela generosidade; a luxúria pela castidade; a acídia pela diligência. Nessa listagem, há substituição da palavra tristeza por preguiça, aborrecimento por inveja e vanglória por orgulho (DRUMMOND, 2014). Na segunda década do século V, João Cassiano, que escreveu duas importantes obras, *Das instituições dos mosteiros e das oito falhas principais e seus remédios, em 12 livros (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis, libri XII)* e *Conferências XXIV (Collationes XXIV)*, nas quais faz uma apreciação profunda dos vícios, principalmente daqueles que mais atormentavam os que, assim como ele, se exilavam no deserto, também elaborou uma

listagem de oito vícios capitais: gula, fornicação, raiva, avareza, melancolia, acídia, vanglória e orgulho (FOUCAULT, 1986; DRUMMOND, 2014).

A percepção dos “espíritos de malícia”, no entanto, já vinha traçando novos contornos a partir de Agostinho de Hipona (século IV) que, à luz de Paulo de Tarso, elaborou as concepções sobre o “Pecado Original” e a “contaminação dos vícios”. Estas trouxeram para dentro do pensamento cristão uma conceituação de pecado. O primeiro é referente ao ato de desobediência cometido por Adão e Eva, no paraíso. Já o segundo diz respeito a uma consequência do primeiro, que é a mácula herdada pelo homem desde seu nascimento, cujo meio de livramento é a busca por uma vida disciplinada e regrada, precedida do sacramento batismal (CASAGRANDE; VECCHIO, 2017). Esse pensamento referente à natureza humana como tendenciosa ao erro, a ir contra a vontade divina e todo o arcabouço ligado à tomada de decisões baseadas no livre-arbítrio foram absorvidos pelos dogmas cristãos e serviram como base para a reinterpretação de temas teológicos que já vinham sendo desenvolvidos, entre eles, os pecados primeiros (DRUMMOND, 2014; GATT, 2019).

No final do século VI e início do século VII, o Papa Gregório Magno, ou “o grande”, organizou e hierarquizou os pecados pela gravidade e de modo decrescente, começando por aqueles que mais ofendiam a Deus, e os definiu em número de sete. Também é de responsabilidade desse papa a denominação pecado capital. Essa nomenclatura deriva da palavra cabeça (*caput*, em latim), podendo significar igualmente chefe ou governo. Daí surge o pensamento de que cada um dos setes pecados se ramificava em uma série de outros males, que ficaram conhecidos como filhas governadas por um chefe. Na listagem papal, o primeiro pecado era o orgulho (soberba), seguido de inveja, ira, tristeza, avareza, gula e luxúria (DELUMEAU, 2003; BASCHET, 2009; DRUMMOND, 2014). Nessa perspectiva, o primeiro pecado, a soberba, foi indicada como mãe e rainha, concepção que foi empregada até o final do medievo (DRUMMOND, 2014; CASAGRANDE; VECCHIO, 2017). Essa mesma ponderação em relação à soberba é utilizada por Tomás de Aquino, que a definiu como um pecado fora e acima da lista dos pecados capitais (LAUAND, 2003).

Tomás de Aquino também abordou a temática dos pecados, que, em nossa análise, consideramos parte das normas disciplinadoras estipuladas pelo Aquinate. A partir do momento em que eles foram definidos pelo intelectual dominicano como “atos

viciosos” e, por isso, piores do que os vícios em si, pois são contrários à vontade divina e contra o bem comum, os pecados são indicados como o total oposto do que deveria ser professado pelo bom cristão. Trata-se, portanto, de um modelo disciplinador pelo negativo.

É justamente sob a autoridade de Gregório Magno que Aquino introduz a temática dos pecados capitais. Assim como o papa, o Aquinate se refere às ofensas graves como *capitais*, por serem eles a origem de uma horda de filhas que ampliam de modo infinito o universo dos pecados (LAUAND, 2001; 2003). Sendo assim, Aquino esclarece, na Questão 84 da *Suma*,<sup>151</sup> que

Capital vem de cabeça. Ora, esta propriamente é o membro principal e diretivo de todo o animal. Por isso, chama-se metaforicamente, cabeça a tudo o que é princípio e diretivo; e também os homens, que dirigem e governam, são chamados cabeças. Por onde, de um modo, a *denominação de vício capital vem de cabeça, em sentido próprio*. E nesta acepção chama-se pecado capital o punido com a pena capital. Mas não é neste sentido que tratamos agora dos pecados capitais, mas *consideramos aqui o pecado capital como derivado de cabeça, em outra acepção, a saber, a metafórica, significando que ele é o princípio ou o diretivo dos outros pecados*. E assim chama-se vício capital aquele donde os outros nascem, e principalmente quanto à origem da causa final que é a origem formal como já se disse [q. 72, a. 6]. Por onde, *o vício capital não só é o princípio dos outros, mas também os dirige e de certo modo os chefia*. Pois sempre a arte ou o hábito, a que pertence o fim, tem o principado e o império sobre os meios. Por isso Gregório compara esses vícios capitais com os chefes dos exércitos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 84, a. 3, sol., grifos nossos).

Portanto, para Aquino, os pecados capitais são assim denominados porque eles são a cabeça de um enorme exército, por isso lideram aqueles que deles advêm. De maneira semelhante a Gregório, que classificou o orgulho (*superbia*) de maneira especial, o Aquinate o definiu como uma espécie de pecado megacapital, localizado fora e acima de todos os outros. Tomás de Aquino também substituiu a palavra acídia por tristeza (*tristitia*) (LAUAND, 2001; 2003; 2004). Essas trocas de palavras se deram por causa da conceituação que cada uma carrega. Acídia — ou acédia, para manter o vocábulo do tradutor consultado —, por exemplo, pode significar um abatimento

<sup>151</sup> Localizada no *Tratado dos vícios e pecados*, intitulada *Da causa do pecado, enquanto é uma causa de outra*, essa questão possui quatro artigos: art. 1) Se a cobiça é a raiz de todos os pecados; art. 2) Se a soberba é o início de todos os pecados; art. 3) Se além da soberba e da avareza, há outros pecados especiais chamados capitais; art. 4) Se devemos admitir sete vícios capitais, a saber: a vanglória, a inveja, a ira, a avareza, a tristeza, a gula e a luxúria.

profundo da alma humana, ao ponto de impedi-la de realizar suas atividades religiosas. Sobre ela, a Questão 35 (*Da acédia*)<sup>152</sup> indica que

A acédia [...] é um tédio que acabrunha; isto é, que deprime de tal modo a alma do homem que não lhe apraz fazer nada [...]. Por isso, a acédia produz um certo tédio de agir [...]. No sentido em que aqui a consideramos, designando o tédio causado pelo bem espiritual, é duplamente má: em si mesma e nos seus efeitos. Logo, a acédia é um pecado, pois, chamamos pecado aos movimentos apetitivos maus, como do sobredito se colhe (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 35, a. 1, sol.).

Aquino afirma que esse é um vício especial, porque afasta o homem dos bens divinos (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 35, a. 2, sol.). Por isso, ele considera a acídia genericamente um pecado mortal, por causar tédio em relação aos bens espirituais, diretamente ligados ao divino (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 35, a. 3, sol.). O Aquinate, porém, alerta que ela não é qualquer afastamento mental das coisas espirituais, mas o distanciamento direto em relação aos bens divinos, primordiais para a união com o sagrado. Desse modo, a acídia é aquilo que afasta o homem diretamente de suas práticas religiosas (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 35, a. 3, adj. 2). Por fim, a acídia pode ser considerada também um pecado capital, porque gera vários outros vícios (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 35, a. 4, sol.).

Já a substituição da vaidade por soberba se deu justamente porque a primeira não era suficiente para expressar a profundidade do primeiro pecado cometido. Na Questão 84 (*Da causa do pecado, enquanto é um causa de outro*), artigo 2 (*Se a soberba é o início de todos os pecados*), é afirmado que

[...] a soberba implica o pecado por afastar de Deus [...] e é chamada início do pecado, porque esse afastamento é o início do mal [...] devemos concluir, que a soberba, mesmo enquanto pecado especial, é o início de todo o pecado. Pois, é mister considerar que, nos atos voluntários, como o são os pecados, há uma dupla ordem: a da intenção e a da execução. Na primeira, o fim exerce a função de princípio, como já muitas vezes dissemos. Ora, o fim de todos os bens temporais, que podemos adquirir, é levar-nos a uma certa perfeição e excelência. *E, portanto, por aqui, a soberba, que é o desejo da excelência, é considerada como o início de todo pecado.* Por outro lado, quanto à execução, vem em primeiro lugar o que dá a oportunidade de realizar todos os desejos pecaminosos; e tais são as riquezas, que por isso exercem a função de raiz (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 84, a. 2, sol., grifos nossos).

<sup>152</sup> Localizada no *Tratado sobre a caridade*, possui 4 artigos: art. 1) Se a acédia é pecado; art. 2) Se a acédia é um vício especial; art. 3) Se a acédia é pecado mortal; art. 4) Se a acédia deve ser considerada vício capital.

Desse ponto de vista, se a soberba (vanglória)<sup>153</sup> é a cabeça de onde derivam todos os pecados, a cobiça é a raiz de onde eles nascem. Assim, podemos considerar que “[...] a cobiça é a raiz de todos os pecados, por semelhança com a raiz da árvore, que tira da terra o alimento. Do mesmo modo, todos os pecados nascem do amor das coisas temporais” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 84, a. 1, sol.).

No artigo 4 da Questão 84, Aquino admite que os vícios capitais, como ele mesmo esclarece no enunciado da passagem, são sete, isto é, vanglória, inveja, ira, avareza, tristeza, gula e luxúria. Na obra *Sobre o mal (De Malo)*, Tomás de Aquino, para além de elencar os pecados capitais, aponta quais seriam as ramificações de cada um deles. Os desdobramentos deles são ações desordenadas, por isso representam uma fuga da disciplina esperada. Na quarta tabela, podemos observar cada um dos pecados capitais e suas ramificações segundo o Aquinate.

Tabela 4 – Categorização dos pecados capitais e suas ramificações em duas obras tomasianas: *Suma Teológica* e *Sobre o mal (De Malo)*.

<b>Pecados capitais</b>		
Soberba – megacapital ( <i>Ia-IIae</i> , q. 162/ <i>Tratado sobre a temperança</i> )		
<b>Pecados</b>	<b>Ramificações/filhas</b>	<b>Localização na <i>Suma Teológica (ST)</i> e em <i>Sobre o mal (DM)</i></b>
Vanglória	Desobediência, jactância, hipocrisia, contenção, pertinácia, discórdia, espírito de novidade	<i>ST, Ia-IIae</i> , q. 132 ( <i>Tratado sobre a fortaleza</i> ) <i>DM</i> , q. 9, a. 3
Inveja	Murmuração, detração, ódio, exultação pela adversidade e aflição pela prosperidade	<i>ST, Ia-IIae</i> , q. 36 ( <i>Tratado sobre a caridade</i> ) <i>DM</i> , q. 10, a. 3
Ira	Rixa, perturbação da mente, insultos, clamor, indignação e blasfêmia	<i>ST, Ia-IIae</i> , q. 46 ( <i>Tratado das paixões da alma</i> ) <i>DM</i> , q. 12, a. 5
Avareza	Traição, fraude, perjúrio, inquietude, violência e dureza de coração.	<i>ST, Ia-IIae</i> , q. 118 ( <i>Tratado sobre a justiça</i> ) <i>DM</i> , q. 13, a. 3
Tristeza (acídia)	Desespero, pusilanimidade, torpor, rancor, malícia e divagação da mente	<i>ST, Ia-IIae</i> , q. 35, a. 4, adj. 2-3 ( <i>Tratado sobre a caridade</i> )

<sup>153</sup> Vanglória é a junção de duas palavras: vaidade e glória (LAUAND, 2003).

Gula	Imundície, embotamento da inteligência, alegria néscia, loquacidade desvairada e expansividade debochada.	<i>ST, Ila-Ilae</i> , q. 148 ( <i>Tratado sobre a temperança</i> ) <i>DM</i> , q. 14, a. 4
Luxúria	Cegueira da mente, irreflexão, inconstância, precipitação, amor de si, ódio a Deus, apego ao mundo e desespero em relação ao mundo futuro.	<i>ST, Ila-Ilae</i> , q. 153 ( <i>Tratado sobre a temperança</i> ) <i>DM</i> , q. 15, a. 4

Fonte: elaboração da autora.

Os vícios e pecados, de modo geral, no curso do medievo, representavam categorias basilares para que a população conseguisse ordenar a sua leitura do mundo, tanto do presente como do passado e do futuro. Nenhuma ação, fosse ela individual ou coletiva, escapava desse enredo elaborado pelos teólogos e regido pela Igreja através de um discurso moralizador amplo, adaptado às realidades sociais. Portanto, era fundamental para as autoridades eclesiásticas sustentar a teoria dos sete pecados capitais, pois estes eram peças essenciais para o funcionamento da engrenagem de disciplinarização da sociedade medieval (DRUMMOND, 2014; MAZIOLI, 2018).

A partir de meados do século XII, cada um desses pecados capitais passou a representar alguma categoria social. Isso nos demonstra que, de fato, eles estavam intrinsecamente ligados ao cotidiano das pessoas, fazendo-as refletir sobre seus próprios atos. O orgulho (soberba/vanglória), por exemplo, estava mais relacionado aos grupos dominantes; a inveja, que era ligada ao ciúme, estava associado às categorias sociais inferiores, que, teoricamente, repudiavam sua posição social e desejavam de modo desordenado aquelas que estavam acima deles; a ira, por sua vez, atingia toda a sociedade, porque gerava a agressividade e a violência; a preguiça (acídia) estava, então, mais ligada à terceira ordem da sociedade, ou seja, aqueles cuja função era trabalhar (*laboratores*); a avareza (usura) era mais atribuída à atividade dos banqueiros e mercadores; a luxúria, por sua vez, que sempre esteve no centro das discussões sobre o pecado, a partir do século XIII passou a atingir de modo mais veemente a sociedade laica como um todo, pois foi caracterizada como algo ainda mais negativo nos discursos das autoridades eclesiásticas (BASCHET, 2009).

Os pecados considerados capitais por Tomás de Aquino estão, portanto, distribuídos ao longo dos tratados contidos na *Suma Teológica* e no opúsculo *De Malo*. Não abordamos neste texto cada um deles, mas destacamos os principais para, a partir

daqui, aprofundar-nos no estudo sobre a luxúria. A predileção por esse vício se deve ao fato de termos percebido, ao longo de nossa investigação, que ele sempre foi palco de inúmeros discursos moralizadores referente ao corpo, sempre norteando o que era considerado certo ou errado no comportamento do bom cristão.

### 3.4.2 A estruturação da luxúria

O pecado, seja ele capital, espiritual, carnal, mortal ou venial, é, a princípio, uma desordem, uma desobediência à razão reta, que afeta não somente o pecador, mas toda a sua comunidade, que necessita da disciplina de cada um de seus componentes para que possa ser ordeira e feliz. Essa noção moral se insere em um universo complexo, em que, ao mesmo tempo, pode fazer parte de mais de uma categoria. Nesse contexto, escolhemos falar em particular sobre a luxúria, pois, assim como a gula, ela é classificada por Aquino como pecado da carne, ou seja, mais ligada ao corpo, pois tem este como seu campo de atuação. Antes de analisar mais propriamente o tratamento dado a esse conceito na *Suma*, importa esclarecermos, mesmo que brevemente, duas ideias intimamente ligadas a esse pecado: a concupiscência e o prazer carnal/corpóreo.

#### 3.4.2.1 A concupiscência e o prazer

Dos vários sentidos para a noção de concupiscência, detemo-nos, nesta argumentação, naquele relacionado à sexualidade. Sendo assim, ela está, aqui, compreendida na esfera da libido, por isso pode significar desejo, impulso, ímpeto e paixão. No contexto sexual, a concupiscência está ancorada no apetite sensitivo, que é o desejo pela deleitação sensitiva carnal. Apesar dessa classificação centrada no carnal, ela é considerada atuante no corpo e na alma, influenciando em todos os órgãos do corpo, de modo que é também uma potência corpórea (LOPES, 2014).

Na *Suma Teológica*, a concupiscência é debatida mais especificamente no *Tratado das paixões da alma*, na Questão 30 (*Da concupiscência*), com 4 artigos.<sup>154</sup> No primeiro deles (*Se a concupiscência reside só no apetite sensitivo*), o Aquinate, ancorado na autoridade de Damasceno e de Aristóteles, afirma que “[...] a

---

<sup>154</sup> Tais artigos são: art. 1) Se a concupiscência reside só no apetite sensitivo; art. 2) Se a concupiscência é uma paixão especial da potência concupiscível; art. 3) Se certas concupiscências são naturais e outras, não-naturais; art. 4) Se a concupiscência é infinita.

concupiscência é um apetite deleitável” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 30, a. 1, sol.) ou seja, ela é algo que se deseja. Diante disso, são elencadas duas formas possíveis de deleite: uma pertencente ao bem inteligível, que é norteadado pela razão; e outra que é própria do bem sensível. A primeira afeta a alma e a segunda o corpo e a alma. Sendo assim, a concupiscência reside no apetite sensitivo, associada a essa segunda forma de deleitação (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 30, a.1, sol.).<sup>155</sup>

A concupiscência é dividida em duas: a natural e a não-natural. A primeira é comum a todos os seres vivos, atende aos desejos mais básicos de sobrevivência, como comer, beber, dormir, entre outros. Já a segunda, que é atuante somente no homem, diz respeito àquilo que julgamos ser conveniente para nós, mediante apreensão, mesmo que não seja necessariamente essencial para a manutenção da vida, mas objeto de desejo. Por isso, se chama de ordinária cobiça. Ainda, de acordo com a *Suma*, a primeira pode ser denominada de irracional ou própria e, a segunda, de racional ou adventícia, pois acompanha o uso da razão (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 30, a. 3, sol.). O intelectual dominicano afirma que a concupiscência natural não pode ser infinita em ato, mas o é em potência, pois o animal, seja ele irracional ou racional, precisa manter a vida, por isso é necessário que deseje comer e beber sempre que preciso. No mesmo passo, a concupiscência não-natural é infinita, porque é resultado da razão, e os bens desejáveis por ela são infindáveis (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 30, a. 4, sol.).

Tendo compreendido que a concupiscência pode ser um desejo infinito por algo que não é fundamental para a sobrevivência, precisamos agora apreender o que é o prazer para Tomás de Aquino e qual a sua ligação com a concupiscência e a luxúria. No *Tratado das paixões da alma*, Tomás elabora quatro Questões (31, 32, 33 e 34) que

---

<sup>155</sup> Aquino, embasado em Agostinho, afirma que apetite sensitivo é o nome dado genericamente à sensualidade, que é o movimento sensual. A sensualidade é o apetite (desejo) pelas coisas que são próprias do corpo. Ela, que é representada pela serpente, se divide em apetite sensitivo irascível e apetite sensitivo concupiscível. O primeiro é referente à ação de resistir àquilo que se coloca contra o que é conveniente, mas gera danos, lutando contra o que é difícil de ser suplantado e derrotado. Já o segundo é aquilo que leva a procurar o que é conveniente, porém, ao mesmo tempo, impele a fugir do que causa mal. Ambos estão sempre juntos, porque as paixões (sentimentos) do irascível começam e terminam no concupiscível e, apesar de elas serem norteadas pela parte superior do homem (intelecto), precisam da parte inferior para se manifestarem e vice-versa (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 81, a. 1-3).



versam especificamente sobre o prazer.<sup>156</sup> A primeira explica o que ele é; a segunda aborda suas causas; a terceira, seus efeitos; e a última, suas bondades e malícias.

Na Questão 31 (*Do prazer em si mesmo*), que possui oito artigos,<sup>157</sup> Tomás de Aquino, embasado nas concepções de Agostinho e Aristóteles, explica o que é o prazer e suas especificidades. No artigo 1 (*Se o prazer é uma paixão*), ele esclarece que o movimento do apetite sensitivo propriamente dito é a paixão, e, como esta é qualquer afeto/sentimento proveniente da apreensão sensitiva, o prazer é uma paixão da alma. Portanto, o prazer tem a capacidade de alterar o composto substância, pois, como já abordamos, as paixões são o elo entre o corpo e alma.

No artigo seguinte, afirma-se que os prazeres animais são chamados de alegrias,<sup>158</sup> enquanto os que tangem somente ao corpo são especificados como prazeres (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 31, a. 3, adj. 2). É este prazer que define a luxúria. Na solução do artigo 4 (*Se o prazer reside no apetite intelectual*), é afirmado que tanto os prazeres do apetite sensitivo como do intelectual se diferenciam no ponto em que o primeiro é sempre seguido por uma transmutação no corpo, enquanto o segundo são movimentos simples da vontade.

Ainda no interior da Questão 31, o dominicano explica que o número dos que buscam os prazeres corpóreos é maior porque esses são mais conhecidos e que a causa da transmutação dos corpos é ocasionada pelo apetite sensitivo e justamente por eles, os prazeres corpóreos, serem regulados pela razão é que carecem ser temperados e balizados por ela (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 31, a. 5, adj. 1). Diante disso, a hierarquia dos prazeres é estabelecida a partir do conhecimento e da utilidade de cada um deles. Desse modo, os prazeres do tato são considerados maiores, porque

---

<sup>156</sup> São elas: Questão 31 – *Do prazer em si mesmo*; Questão 32 – *Da causa do prazer*; Questão 33 – *Dos efeitos do prazer*; Questão 34 – *Da bondade e da malícia dos prazeres*.

<sup>157</sup> Os oito artigos são: art. 1) Se o prazer é uma paixão; art. 2) Se o prazer se realiza no tempo; art. 3) Se a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer; art. 4) Se o prazer reside no apetite intelectual; art. 5) Se os prazeres corpóreos e sensíveis são maiores que os espirituais e intelectuais; art. 6) Se os prazeres do tato são maiores que os dos outros sentidos; art. 7) Se há algum prazer inatural; art. 8) Se um prazer pode ser contrário a outro.

<sup>158</sup> Fundado na autoridade de Avicena, Aquino explica que a alegria, que é uma das quatro principais paixões da alma (alegria, tristeza, esperança e temor), é uma espécie de prazer consequente à razão e causada pelo amor. Para saber mais sobre a alegria, pode-se consultar: *ST, Ia-IIae*, q. 25, a. 4, sol.; *ST, Ia-IIae*, q. 31, a. 3, sol.; *ST, IIa-IIae*, q. 28, a. 1, sol.

atendem ao instinto de sobrevivência, ao mesmo tempo em que se colocam sob a ação da concupiscência natural (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 31, a. 6, sol.).

Sobre as consequências e, de certa maneira, o perigo dos prazeres, Aquino destaca, na Questão 33 (*Dos efeitos do prazer*), que quase

todos os prazeres corpóreos provocam-nos a sede de gozá-los mais e mais, até que sejam consumados; e isso porque esses prazeres são consequentes a um certo movimento, como bem o mostram os da mesa [...] os prazeres corpóreos tornam-se fastidiosos — como bem o demonstram os da mesa — quando, por aumento e continuidade, produzem a superexcrecência do hábito natural. Por onde, uma vez chegados ao gozo perfeito dos prazeres corpóreos, enfastiamo-nos deles, e às vezes desejamos outros (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 33, a. 2, sol.).

Na solução do artigo 3 (*Se o prazer impede o uso da razão*) dessa mesma Questão, os prazeres corpóreos são apontados como impeditivos da razão por três motivos: i. a distração, pois, quanto maior o prazer, maior será o foco dado a ele, em detrimento da capacidade racional; ii. a contrariedade, pois há prazeres que, levados ao seu máximo, dispersam o homem da razão; iii. a transmutação, pois os prazeres corpóreos causam alterações no corpo de modo que o uso da razão é prejudicada total ou parcialmente. Este é o problema dos prazeres corporais estabelecido pelo Arquinate: além de serem insaciáveis, eles privam o ser da racionalidade; por consequência, afastam-no do fim último. Ainda assim, Aquino faz uma ressalva de que nem todos os prazeres corpóreos são ruins, pois alguns são capazes de fortificar o uso da razão em si mesmo. Para ele, os que impedem o homem de agir corretamente são aqueles provenientes da concupiscência (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 33, a. 4, adj. 1).

No adjunto primeiro do artigo 34 (*Da bondade e da malícia dos prazeres*), Aquino defende que os prazeres estranhos, como é o caso dos corpóreos, seja por contrariedade, seja por obstrução, impedem o exercício da razão, por isso são moralmente maus. Como afirma no texto da *Suma*,

[...] embora o prazer seja racional, impede, contudo, o uso da razão por causa da alteração corpórea concomitante. Mas daí não resulta a malícia moral, assim como o sono, impediendo do uso da razão, não é moralmente mau, se a ele nos entregamos conforme a razão o exige; pois, esta mesma exige que às vezes fique travado o seu uso. Dizemos, contudo, que a obstrução da razão, proveniente do prazer do concúbite conjugal, embora não implique malícia moral, porque não é pecado mortal nem venial, provém, entretanto, de uma certa malícia moral, a saber, do pecado do nosso primeiro pai; pois, no estado de inocência não era assim, como é patente pelo já dito na primeira parte (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 34, a. 1, adj. 1).

Esse argumento tomasiano permite entender melhor a razão para que os atos luxuriosos, nas questões que veremos a seguir, possuam tantas considerações.

#### 3.4.2.2 A Luxúria, seu todo e suas partes

Diante de tudo que argumentamos até aqui, acreditamos que a proibição das ações classificadas como luxuriosas foram as mais rígidas normas disciplinadoras propostas pelo alto clero, assim como as mais difíceis de serem cumpridas, pois lidam diretamente com a sexualidade humana. Desde o surgimento do Cristianismo, o comportamento ascético foi visto com bons olhos por parte daqueles que estavam formulando o pensamento cristão. Com o passar do tempo, essa postura, que era mais restrita àqueles que desejavam se portar dessa maneira, foi, aos poucos, inserida como norma para a vida de todos aqueles que desejavam ser alçados aos céus após a morte.

Na *Suma Teológica*, o debate sobre a luxúria se insere no *Tratado sobre a temperança*, e as Questões 153 (Do vício da luxúria) e 154 (Das partes da luxúria) são as que abordam suas especificidades. A virtude da temperança, que dá nome ao tratado, é definida como o refreamento dos prazeres do tato, que são os mais difíceis de serem controlados. Tomás de Aquino, na *Suma*, é taxativo em dizer que

[...] o prazer resulta de uma atividade que nos é conatural, tanto mais veementes são certos prazeres quanto mais forem resultantes de atividades mais naturais. Ora, as atividades naturais por excelência aos animais são as que, pela comida e pela bebida, conservam a natureza do indivíduo e, pela conjunção do macho e da fêmea, a natureza da espécie. Por onde, a temperança versa propriamente sobre os prazeres da comida e da bebida e sobre os venéreos. Ora, esses prazeres resultam do sentido do tato. Donde se conclui que a temperança regula esses prazeres (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 141, a. 4, sol.).

Desse modo, “a função própria e principal da temperança é moderar as concupiscências dos prazeres do tato; e o secundário, moderar as outras concupiscências (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 141, a. 4, adj.1). Sobre isso, o Aquinate ainda complementa:

[...] a temperança regula os prazeres mais intensos, que por excelência dizem respeito à conservação da vida humana, específica ou individualmente considerada. Ora, nesta matéria, há uma parte principal e outra, secundária. O principal é o uso mesmo da coisa necessária, a saber, da mulher, necessária à conservação da espécie; e da comida e da bebida, necessárias à conservação do indivíduo. Ora, o uso mesmo dessas cousas necessárias é acompanhado de um certo prazer essencial. A parte secundária, em relação

a um e outro uso, é o que o torna mais deleitável; como, a beleza e o ornato da mulher, e o sabor deleitável do alimento e também do odor. Por onde, principalmente, a temperança versa sobre os prazeres do tato, por si mesmos resultantes do próprio uso das coisas necessárias, o qual todo consiste em tocar. Secundariamente porém a temperança e a intemperança versam sobre os prazeres do gosto ou do olfato ou da vista [...] (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 141, a. 5, sol.).

Então, não devemos desconsiderar o pertencimento da discussão sobre a luxúria a esse tratado. Isso por si só já mostra que o intelectual dominicano sabia da dificuldade de contenção desse pecado, por isso o engloba dentro deste espectro: a luxúria é natural em nós, precisamos dela para continuar a existir e é difícilíssima de ser controlada.

Nos debruçamos sobre as questões da *Suma* que versam especificamente sobre o pecado da luxúria, a fim de mostrarmos suas especificidades e como podemos tomá-la como um meio disciplinador para toda a comunidade. Essas duas questões, conforme sistematizado na Tabela 5, se dividem em artigos que, por sua vez, se desdobram nas soluções e em inúmeras objeções.<sup>159</sup>

Tabela 5 – Categorização das especificidades da luxúria na *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino.

Unidade de contexto	
Questões	Artigos
q. 153- Do vício da luxúria	art. 1) Se a matéria da luxúria são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos;
	art. 2) Se algum ato venéreo pode-se praticar sem pecado;
	art. 3) Se a luxúria relativa aos atos venéreos pode ser pecado;
	art. 4) Se a luxúria é um vício capital;

<sup>159</sup> Não examinamos diretamente, neste texto, todos os adjuntos expostos em cada artigo das questões porque eles, por vezes, somente reafirmam um argumento já explanado em outro momento. Quando eles trouxerem informações ainda não elencadas no texto principal da questão, a saber, a solução, serão citados, como auxílio para compreender o argumento principal.

	<p>art. 5) Se se consideram convenientemente como nascidos da luxúria: a cegueira do espírito, a inconsideração, a precipitação, a inconstância, o amor de si, o ódio de Deus, o apego à vida presente, o horror ou o desespero da futura.</p>
<p>q. 154- Das partes da luxúria</p>	<p>art. 1) Se foram convenientemente assinaladas seis espécies de luxúria, a saber: a simples fornicção, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o vício contra a natureza;</p>
	<p>art. 2) Se a simples fornicção é pecado mortal;</p>
	<p>art. 3) Se a fornicção é o gravíssimo dos pecados;</p>
	<p>art. 4) Se os contatos e os beijos constituem pecado mortal;</p>
	<p>art. 5) Se a poluição noturna é pecado;</p>
	<p>art. 6) Se o estupro deve ser considerado uma espécie de luxúria;</p>
	<p>art. 7) Se o rapto é uma espécie de luxúria distinta do estupro;</p>
	<p>art. 8) Se o adultério é uma espécie de luxúria, distinta das outras;</p>
	<p>art. 9) Se o incesto é uma espécie determinada de luxúria;</p>
	<p>art. 10) Se o sacrilégio pode ser uma espécie de luxúria;</p>
	<p>art. 11) Se o vício contra a natureza é uma espécie de luxúria;</p>
	<p>art. 12) Se o vício contra a natureza é o pecado máximo entre as espécies de luxúria.</p>

Fonte: elaboração da autora

Com isso, fica exposto que, apesar de Tomás de Aquino se baseia em Gregório Magno para fomentar sua concepção sobre a luxúria, ele faz algumas considerações que o papa não havia mencionado em suas proposições sobre esta. Por isso, Aquino amplia ainda mais as normas disciplinadoras da sexualidade cristã, contexto no qual, desde o início, o sexo sempre foi visto como um mal necessário, cuja finalidade era a perpetuação da espécie, e qualquer ato nessa seara que não visasse o fim geracional era considerado como pecaminoso (RICHARDS, 1993).

Desde Paulo de Tarso, passando pelos monges do deserto, e até o século XIII, a disciplina comportamental cristã estava intimamente ligada ao controle da sexualidade. A luxúria, que, como vimos, é um dos pecados carnis e capitais, sempre esteve no centro desses debates morais. “Luxúria” é um termo que abrange uma série de comportamentos considerados libidinosos e/ou imorais; mais que qualquer outro pecado, ela formulava uma relação entre os sexos, demonstrando as tensões e a disputa de poder ocorridas entre esses e suas especificidades históricas e sociais (FERREIRA, 2012).

O monge João Cassiano, na obra *Das instituições dos mosteiros e das oito falhas principais e seus remédios*, faz uma análise sobre o combate da castidade e dedica vários capítulos à descrição da luta do homem contra o espírito da fornicção (*fornicatio*). Esta, que é classificada entre os pecados da carne, estava sempre aliada, segundo Cassiano, à gula, pois ambas são vícios inatos no homem e, por isso mesmo, difíceis de serem controlados, já que implicam participação no corpo. De acordo com Cassiano, como os vícios andam em pares e estão todos ligados, um desencadeia o outro (FOUCAULT, 1986). Do mesmo modo, se alguém consegue suplantar o precedente, acaba por mitigar o descendente. Sendo assim, para lutar contra a fornicção era preciso, paralelamente, combater a gula; praticando o jejum e abstendo-se do vinho, a pessoa não prejudicaria o uso da razão (VAINFAS, 1986).

Cassiano dividiu o espírito da fornicção em três subcategorias: a conjunção dos dois sexos, a fornicção sem contato com a mulher, e a concebida pelo espírito e o pensamento. Essas subcategorias mostram que ele compreendia por fornicção um pecado de caráter amplo (FOUCAULT, 1986). Entre essas, as ações cometidas em pensamento e espírito eram as mais difíceis de serem combatidas, pois poderiam acontecer em momentos de inconsciência e, justamente por isso, eram consideradas

involuntárias. É o caso, por exemplo, das poluições durante o sono, as emissões noturnas e as ilusões da noite. Tais ocorrências eram configuradas como a ação de fantasmas femininos, que faziam com que involuntariamente os monges emitissem esperma, cuja consequência era a máxima mortificação do corpo e alma destes (VAINFAS, 1986).

Na lista dos pecados capitais estipulados por Gregório Magno, já não é mais usada a palavra fornicção, mas luxúria. Segundo o setenário papal, a luxúria possuía um exército de oito filhas, enquanto a vanglória e a avareza apresentavam-se com sete cada um, a tristeza e a ira com seis e a inveja e a gula, cinco (FERREIRA, 2012). Gregório Magno ainda exemplificou que as ramificações da luxúria, que levariam a humanidade para a infâmia, são os cinco dedos da mão de satã, quais sejam: o olhar louco, os falsos toques, as palavras sujas, os beijos e, por último, a libertinagem (DELUMEAU, 2003).

Todas essas considerações a respeito do pecado da luxúria estão presentes, em maior ou menor grau, nas ponderações expostas nas Questões 153 e 154 na *Suma Teológica*. Na Questão 153 (*Do vício da luxúria*), Tomás de Aquino se apoia nas escrituras bíblicas e em Jerônimo, Agostinho de Hipona, Isidoro de Sevilha, Vegécio, Terêncio, Gregório Magno e Aristóteles. Desses, os que são por mais vezes mencionados são os livros bíblicos, Agostinho, Gregório e Aristóteles. O bispo hiponense, por exemplo, é citado doze vezes, a partir de várias de suas obras, sobretudo, as mais conhecidas — *Confissões* e *Cidade de Deus*.<sup>160</sup> Os livros bíblicos são referenciados dez vezes, tanto do Antigo como do Novo Testamento, mas *Gálatas* é o mais mencionado.<sup>161</sup> O papa Gregório, formulador da listagem e das definições sobre os sete pecados capitais e base da concepção tomasiana sobre o tema, é citado em três momentos, assim como Isidoro e Aristóteles.

Na Questão 153, artigo 1 (*Se a matéria da luxúria são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos*), Aquino, apoiado na autoridade do livro de *Gálatas* (Gl. 6,8) e de Isidoro (*Etimologias*), afirma que luxurioso é aquele que se desfaz nos prazeres, ou seja, o que se deixa levar, que se entrega. Diante disso, afirma mais definitivamente

---

<sup>160</sup> As outras obras são *Sobre o casamento e a concupiscência* (*De nuptiis et concupiscentia*); *Sobre o bem do casamento* (*De bono coniugali*); *Sobre a Santa Virgindade* (*De sancta virginitate*); *Soliloquios, dois livros* (*Soliloquiorum libri duo*).

<sup>161</sup> Os demais livros bíblicos citados são *Coríntios*, *Daniel*, *Efésios*, *Mateus*, *Oseias* e *Provérbios*.

que “a luxúria é considerada como tendo por objeto, sobretudo, os prazeres venéreos” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 153, a. 1, sol.). No adjunto 1, da mesma Questão, é exposto que a luxúria é um certo excesso. O excesso é problemático na vida do homem porque pode levá-lo a outros pecados, principalmente os relativos ao tato, como à gula. Essa em demasia leva aos prazeres venéreos. Essa íntima ligação entre os excessos e a luxúria está alinhada com as proposições de Cassiano, que informa que a gula e a luxúria sempre andam juntas, de modo que a primeira desencadeia a segunda, principalmente se o excesso inicial é o da bebida.<sup>162</sup>

No artigo 2 (*Se algum ato venéreo pode-se praticar sem pecado*) dessa mesma Questão, o intelectual dominicano explica, inicialmente, que pecado é apenas o ato humano que não obedece à razão e, por isso, afasta o homem do fim último correto (a beatitude). Sendo assim, quando algo é executado de acordo com a ordem conveniente e verdadeiramente boa, não há pecado. Então, um ato venéreo, embora carnal, pode ser realizado sem pecado, como ocorre, por exemplo, quando a conjunção carnal entre casados é praticada com a finalidade de procriação. Essa permissividade deu ao casamento um papel importante dentro da concepção cristã, pois o sexo passou a ser mais bem aceito, desde que dentro do sacramento matrimonial (VAINFAS, 1986).

No entanto, respondendo a um pensamento de Agostinho, Tomás de Aquino também considera “que nada é mais capaz de expulsar a alma viril da sua fortaleza do que as blandícias femininas e o contato sexual” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 153, a. 2, adj. 1). Nessa relação, Aquino afirma que a virtude pode ser impedida de dois modos: pelo próprio pecado, que se opõe a virtude; por um pecado que implique um mal menor. Nesse último sentido, não se censura o uso da mulher,<sup>163</sup> pois isso privaria a alma do homem não da virtude, mas da fortaleza.<sup>164</sup> Na mesma resposta, são

---

<sup>162</sup> Na Questão 148, Aquino afirma que: “A comida e a bebida podem geralmente impedir o bem da razão, absorvendo-a, com o prazer imoderado. Por isso, há a virtude geral da abstinência, cujo objeto é a comida e a bebida. Ora, a bebida capaz de inebriar o impede de um modo especial, como dissemos [...]. A virtude da abstinência não tem como matéria a comida e a bebida, enquanto nutritivas, mas enquanto impedem o uso da razão” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 48, a. 2, adj. 1-2).

<sup>163</sup> Na *Suma*, a expressão “uso da mulher” é referente à cópula carnal praticada entre homem e mulher, devidamente casados. Não é possível afirmar que o autor faça qualquer alusão à objetificação feminina, nos moldes compreendidos hodiernamente.

<sup>164</sup> Segundo Aquino, a fortaleza é uma virtude que capacita a alma a lutar contra os perigos da morte (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 123, a. 5, sol.). Nesse ponto, a morte referenciada não é a do corpo orgânico, mas do corpo espiritual, pois, como ele afirma “[...] é próprio da virtude da coragem fortificar-nos a vontade para não abandonarmos o bem da razão por temor de um mal do corpo. Pois,



representados os estados perfeitos da virtuosidade feminina, pela lembrança da boa ação de Susana, que praticava a castidade conjugal, e de Ana, que, viúva, se mantinha casta. No entanto, a representação mais nobre, nessa passagem, é a de Maria, que segundo as escrituras bíblicas, se manteve virgem durante toda a vida, mesmo depois de contrair matrimônio (TOMÁS DE AQUINO, ST, *Ila-Ilae*, q. 153, a. 2, adj. 1).

Analisando o contexto geral do aspecto da luxúria contido em nossa fonte, observamos que, no que tange à sexualidade, sempre há uma permissividade maior para o varão, o que não acontece com a mulher. Duby (2011) explica que, nessa seara, a sexualidade lícita masculina não era restrita em absoluto ao matrimônio. Em relação a isso, segundo Duby (2011), há dois comportamentos registrados: o moralmente aceito pela Igreja, que estipulava o *modus* comportamental sexual embasado nos dogmas cristãos, a partir dos quais um homem só poderia copular com uma mulher que seja sua, mediante a permissão de Deus (casamento); e, de outro lado, o que ocorria na prática, em que a sociedade fazia “vista grossa” para as aventuras sexuais exercidas pelos jovens rapazes de modo individual ou coletivo.

Esse comportamento acarretou um problema social relativo à prostituição. Em virtude da permissão implícita que os homens e rapazes possuíam para as práticas sexuais antes de contraírem matrimônio, eles acabavam por abusar sexualmente de mulheres e moças que porventura cruzassem seus caminhos.<sup>165</sup> Essas mulheres sexualmente violentadas e abusadas, na grande maioria das vezes, tornavam-se prostitutas, pois, em razão de sua desonra, mesmo que involuntária, não mais conseguiriam se casar, por isso eram expulsas de casa, restando-lhes a prostituição como meio de sobrevivência. Para tentar sanar a problemática da violência sexual cometida pelos

---

devemos firmemente manter o bem racional contra qualquer mal; porque nenhum bem corpóreo equivale ao bem da razão. Por onde e necessariamente coragem da alma se considera a que nos mantém a vontade firme no bem racional e resistente aos máximos males; porque quem tem firmeza contra os maiores males há de tê-la, por consequência, contra os menores; mas não inversamente. E também é próprio da virtude, assim, tomar em consideração o que é extremo. Ora, de todos os males do corpo, o mais terrível é a morte, que destrói todos os bens corporais” (TOMÁS DE AQUINO, ST, *Ila-Ilae*, q. 123, a. 4, sol.).

<sup>165</sup> Rossiaud (1991) aponta que na região do Ródano e adjacências, grupos compostos por até quinze rapazes, todos da região (salvaguardados alguns casos analisados pelo autor), praticavam uma espécie de caçada, na maior parte das vezes à noite, com esse fim. Todos de rostos cobertos, eles invadiam as casas das vítimas, que geralmente se encontravam desacompanhadas de alguma figura parental masculina. Rossiaud (1991) afirma que, em 80% das vezes, a vizinhança percebia que as moças estavam sendo atacadas, mas não fazia nada, por acreditar que elas, de alguma forma, haviam dado consentimento para seus violadores.

rapazes contra as “moças de boa família”, a Igreja passou a aceitar a atividade do meretrício como uma válvula de escape para as pulsões sexuais juvenis. Assim, essa atividade passou também a ser vista como um mal necessário para a sociedade, atendendo as mais diversas demandas sexuais, que não poderiam ser praticadas dentro do casamento pelos homens com suas esposas (ROSSIAUD, 1991; RICHARDS, 1993; MACEDO, 2014; MÜLLER, 2017).

Na solução do artigo 3 da mesma Questão 153, portanto, Aquino reitera e reafirma que as ações luxuriosas são pecados, pois, quanto mais necessário for algo para a existência humana, mais isso deverá ser tutelado pela razão. E, quanto mais longe alguém estiver dessa governança, mais vicioso ele é. De onde decorre que, como os atos venéreos são fundamentais para a manutenção da humanidade, e devem ser fortemente regulados pelo uso da razão. Mediante nossa análise, constatamos que os atos venéreos relacionados ao ato sexual em si aqui referidos são estritamente relativos à cópula, pois não consideram a gama de outras práticas que incluem uma relação sexual entre duas pessoas.

Um pouco adiante no texto, Aquino, reportando-se aos argumentos levantados por Aristóteles em *Na geração dos animais*, explica que o corpo excreta fluidos decorrentes da ação nutritiva e que esses podem ser descartados propriamente sem incorrer em pecado. No entanto, o mesmo não pode ser feito em relação ao sêmen, pois sua emissão somente pode ocorrer para o fim devido, que é a geração (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 153, a. 3, adj. 1).<sup>166</sup> Ainda que o corpo, teoricamente, pertença à pessoa, ela não pode entregar-se aos atos venéreos, pois a parte material do homem também pertence verdadeiramente a Deus, por isso deve ser usada de forma correta. Quem assim não o faz incorre em pecado (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 153, a. 3, adj. 2).

Aquino também faz menção a um pecado grave que se contrapõe diretamente ao da luxúria, a saber, a insensibilidade. Enquanto o primeiro diz respeito à entrega desenfreada dos homens aos prazeres venéreos, o segundo é especificamente a

---

<sup>166</sup> Aquino, ao longo da *Suma*, afirma e reafirma a importância do sêmen. Por exemplo, ele declara que “o sêmen é o princípio da geração, o ato próprio da natureza, cuja propagação ele serve” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 81, a. 1, adj. 4); ainda, defende que “[...] devemos amar mais ao pai que à mãe [...]. Pois o pai realiza a noção de princípio de maneira mais excelente que a mãe, por ser princípio ao modo de agente ao passo que a mãe o é a modo de paciente e matéria. Logo, absolutamente falando, devemos amar mais ao pai” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 26, a. 10, sol.).

recusa completa ao contato com uma mulher, a ponto de não cumprir as obrigações matrimoniais, em especial, o débito carnal (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 153, a. 3, adj. 3). Isso reforça a importância da moderação nas coisas relativas ao homem, pois, do mesmo modo que a luxúria não é boa porque é o excesso dos prazeres sensíveis, a renúncia completa e absoluta a eles, principalmente quando impede o uso correto da mulher, por isso quem pratica essa recusa, é classificado como insensível.<sup>167</sup>

Diante dessas considerações, o Aquinate classifica a luxúria entre os pecados considerados como cabeça de uma horda de outros pecados, isto é, capital. Assim como afirmava Gregório, Tomás de Aquino explica que

[...] vício capital é aquele cujo fim é muito desejável, a ponto de esse desejo levar o homem a perpetrar muitos pecados, que todos se consideram nascidos desse vício, como do principal. Ora, o fim da luxúria é o prazer venéreo, que é o máximo. Por onde, esse prazer é o mais desejável pelo apetite sensitivo, quer pela sua veemência, quer também pela conaturalidade dessa concupiscência (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 142, a. 4, sol.).

Com essa afirmação, Aquino dá abertura para, no artigo seguinte, explanar sobre as filhas dessa matriz. Portanto, no artigo 5, intitulado “*se se consideram convenientemente como nascidos da luxúria: a cegueira do espírito, a inconsideração, a precipitação, a inconstância, o amor de si, o ódio de Deus, o apego à vida presente, o horror ou o desespero da futura*”, o dominicano, apoiado na concepção setenária de Gregório, pondera sobre o assunto. Suas considerações são organizadas na Tabela 6.

Tabela 6 – Categorização das filhas da luxúria expostas por Tomás de Aquino na *Suma Teológica (ST)* e *Sobre o mal (DM)*.

Nome	Localização
Cegueira da mente	<i>ST, Ila-IIae</i> , q. 15, a. 3 ( <i>Tratado sobre a Fé</i> )
Irreflexão/ inconsideração	<i>ST, Ila-IIae</i> , q. 53, a. 4 ( <i>Tratado sobre a prudência</i> )
Inconstância	<i>ST, Ila-IIae</i> , q. 53, a. 5 ( <i>Tratado sobre a prudência</i> )
Precipitação	<i>ST, Ila-IIae</i> , q. 53, a. 3 ( <i>Tratado sobre a prudência</i> )

<sup>167</sup> Na Questão 142, o Aquinate aponta que o vício da insensibilidade é referente àquele que se priva de todos os prazeres sensíveis, até mesmo os necessários para a subsistência da natureza humana, pois isso foge à ordem da razão reta (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 142, a. 1, sol). Assim, o erro do insensível está em detestar os prazeres não por odiar o bem desejado, mas apenas na busca por alcançar a graça divina (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 142, a. 1, adj. 1).

Amor de si	<i>DM. q. 15, a. 4</i>
Ódio de Deus/ estultícia	<i>ST. Ila-Ilae, q. 46, a. 3 (Tratado sobre a caridade)</i>
Apego ao mundo	<i>DM. q. 15, a. 4</i>
Desespero em relação ao mundo futuro/ estultícia	<i>ST. Ila-Ilae, q. 46, a. 3 (Tratado sobre a caridade)</i>

Fonte: elaboração da autora

Embora Aquino mencione diretamente o exército de vícios formado pela luxúria no artigo quinto da Questão 153, ao longo da *Suma*, a temática já havia sido diversas vezes indicada. Por exemplo, na Questão 15 (*Da cegueira da mente e do embotamento do sentido*), artigo 3 (*Se a cegueira da mente e o embotamento do sentido não nascem dos vícios carnis*), do *Tratado sobre a fé (ST. Ila-Ilae)*, o autor defende que a operação perfeita da intelectualidade humana ocorre mediante a abstração dos fantasmas sensíveis. Quando esses sofrem a ação do deleite carnal, sua funcionalidade perfeita é prejudicada. Os deleites que mais perturbam a razão intelectual são os da luxúria. Nessas condições, a carne age diretamente sobre a parte intelectual, alterando-a (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 15, a. 3, adj. 2).

A inconsideração, a precipitação e a inconsistência são argumentadas mais propriamente na Questão 53 (*Da imprudência*), artigos 3, 4 e 5.<sup>168</sup> No primeiro deles, Aquino informa que a palavra precipitação é usada, em relação à alma, metaforicamente, para referenciar o movimento do corpo como que prestes a cair, pois esse é um vício que se manifesta por meio da concessão aos impulsos da vontade ou da paixão. A inconsideração, por sua vez, é um ato do intelecto que objetiva a verdade e, por isso, pertence sobretudo ao juízo. Toda vez que esta falha, por algum motivo, o homem incorre em escolhas erradas e, portanto, peca (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 53, a. 4, sol.). Por fim, a inconstância é o recuo em relação a um determinado bem, inicialmente desejado (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 53, a. 5, sol.). Diante dessas considerações, o Aquinate afirma que esses vícios nascem da luxúria, que entorpece a alma humana e a leva aos deleites sensíveis, que implicam em uma falta de prudência e de razão prática (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 53, a. 6, sol.).

<sup>168</sup> Respectivamente, “se a precipitação é pecado compreendido na imprudência”, “se a inconsideração é um pecado especial compreendido na imprudência” e “se a inconstância é um vício compreendido na imprudência”.

Em relação ao ódio a Deus e ao desespero pelo futuro, Aquino, uma vez que discute essas derivações da luxúria no *Tratado sobre a caridade*, Questão 46 (*Da estultícia*), corrobora o pensamento de Gregório Magno, que associa esses dois valores como divisões da estultícia. O Aquinate, evocando a autoridade de Isidoro, explica, primeiramente, que a palavra estultícia deriva de estupor. Por isso, quando há um embotamento do coração e a obtusidade dos sentidos, há estultícia, que é contrária à sabedoria. Então, ela é uma estupidez, pois prejudica gravemente a capacidade de julgar um bem correto e restringe o senso espiritual, de modo que incapacita o homem a escolher os bens espirituais (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 46, a. 1, sol.). Desse modo, a estultícia leva o homem a aborrecer a Deus e a seus dons, porque o priva justamente de procurar os bens mais altos, isto é, os espirituais (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 46, a. 3, adj. 1).

Por fim, o apego ao mundo e o amor de si são debatidos na obra *Sobre o mal* (*De malo*), Questão 15, artigo quarto. Nessa passagem, fica definido que o primeiro está intimamente ligado ao desespero em relação ao mundo futuro, pois, quanto mais alguém se distancia dos bens espirituais, mais deseja as coisas do mundo carnal. Esse desejo, por sua vez, implica no amor de si, pois incide sobre o gozo dos prazeres deleitáveis sensíveis, que são desordenados.

Na análise empreendida sobre as filhas da luxúria, fica claro que elas abrangem um vasto domínio no ser, pois não se limitam ao corpo, embora este seja seu ponto de partida. Como se vê, a partir do momento que o homem se deixa levar pelo desejo excessivo de um bem deleitável, ativa, por consequência, uma ou mais filhas desse pecado capital.

Na Questão 154 (*Das partes da luxúria*), Tomás de Aquino emprega basicamente as mesmas autoridades já citadas anteriormente para expor seus argumentos. No entanto, desta vez também são referenciados Cipriano, Ambrósio, Gelásio, o papa Leão e Justiniano. As escrituras bíblicas são citadas 33 vezes ao longo dos doze artigos discutidos na Questão;<sup>169</sup> Gregório Magno, sete; Agostinho, onze; e Aristóteles, quatro. No artigo 1 (*Se foram convenientemente assinaladas seis espécies de luxúria, a saber: a simples fornicção, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o*

---

<sup>169</sup> Tais citações são retiradas destes livros: *Romanos, Mateus, Gênesis, Atos dos Apóstolos, Efésios, Oséias, Gálatas, Deuteronomio, Timóteo, Coríntios, Levítico, Êxodo, Números e Eclesiastes.*

*vício contra a natureza*), Aquino, a partir da autoridade de Gregório Magno, com quem concorda, especifica os atos luxuriosos:

E assim, quando impede a geração da prole, há lugar para o *vício contra a natureza*, sempre que do ato venéreo não resulta a geração. E há *fornicação simples*, de solteiro com solteira, quando fica impedida a educação devida e a criação da prole nascida. De outro modo, a matéria sobre que se exerce o ato venéreo pode não convir com a razão reta, relativamente aos outros homens. E isto duplamente: — Primeiro, quanto à mulher mesma para com a qual quem, tendo com ela relação, não lhe conservou a devida honorabilidade. E então se dá o *incesto*, que consiste no abuso de uma mulher ligada ao incestuoso pelos laços da consanguinidade ou da afinidade. — Segundo, relativamente àquele de quem a mulher depende. Se depende de um marido, há o *adultério*; se do pai, o *estupro*, não havendo violência, e o *rapto*, se houver (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 1, sol., grifos nossos).

Podemos constatar, assim como Delumeau (2003), que Tomás de Aquino, ao expor suas considerações sobre as especificidades dos pecados capitais, em especial a luxúria, estava embasado em Gregório Magno, de quem reafirma as partes principais, como se vê na Tabela 7.

Tabela 7 – Categorização das espécies de luxúria assinaladas por Gregório Magno nos *Decretais* e ratificadas na *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino.

Luxúria	
Categorias	Subcategorias
Fornicação simples <sup>170</sup>	
Estupro	
Rapto	Rapto com estupro; Rapto sem estupro;
Adultério <sup>171</sup>	Adultério de ambos os participantes; Adultério com estupro; Adultério com incesto;
Incesto	Incesto consanguíneos; Incesto entre parentes afins;
Vícios contra a natureza	Imundícia/ molícia; Bestialidade; Vícios sodomitas; Outras práticas sexuais que não implicam no modo natural, monstruosas e bestiais.

<sup>170</sup> Também mencionado como concúbito vago ou vago concúbito (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 1, sol.).

<sup>171</sup> O número de adultérios possíveis varia de acordo com a mulher com quem se coabita.

Fonte: elaboração da autora

Vale ressaltar que, ao longo da solução desse artigo, e, mais contundentemente, na parte final, Tomás de Aquino deixa clara uma atuação maior da luxúria na mulher, ao apontar que

Estas espécies, porém, se diversificam mais pelo lado da mulher do que pelo do varão; porque, no ato venéreo, a mulher se comporta como paciente e a modo de matéria, ao passo que o homem, como agente; pois, dissemos que as referidas espécies se fundam na diferença de matéria (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 1, sol.).

Esse pensamento de que o pecado da luxúria estaria mais atrelado à mulher demonstra o impacto gerado pelos tratados médicos/filosóficos aliados aos discursos dogmáticos cristãos, que se construíram aos poucos e sedimentaram um pensamento misógino e patriarcalista. Essa aliança acabou delegando ao corpo feminino uma condição de veículo mais fácil de atuação da luxúria (PILOSU, 1995; FERREIRA, 2012).

O adultério, de acordo com o texto da *Suma*, pode estar incluso em dois vícios, a saber, a luxúria e a injustiça (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 1, adj. 1). Nesse último caso, o adultério é o ato de fornicar com uma pessoa indevida segundo o sacramento matrimonial.<sup>172</sup> Quem comete esse pecado incorre também em avareza, pois “o adultério é mais grave que o furto, por nos ser mais caro a esposa do que qualquer coisa possuída” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 73, a. 5, adj. 2). Desse ponto de vista, a mulher que faz votos de continência está em uma espécie de matrimônio com Deus, por isso, um homem que pratique ato carnal com ela incorre em adultério espiritual, o que, por natureza, é considerado sacrilégio (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 1, adj. 3).<sup>173</sup>

Respondendo, em seguida, se a imundícia e a desobediência devem ser consideradas espécies da luxúria, Tomás de Aquino faz algumas pontuações que indicam uma resposta afirmativa (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 1, adj. 5). Essa

---

<sup>172</sup> No *Suplemento*, parte da *Suma* que foi escrita pelos secretários de Aquino após sua morte, o matrimônio é definido como a união entre um homem e uma mulher para um fim único, ou seja, geração e educação da prole em um meio doméstico (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Supl.*, q. 44, a. 1, sol.). Ele é, portanto, um vínculo formal, não afetivo, entre duas pessoas; em hipótese alguma é considerada a vinculação de outros se não um homem e uma mulher, com a finalidade exposta acima (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Supl.*, q. 44, a. 1, adj. 1).

<sup>173</sup> Mais à frente, na análise do artigo 10, esclarecemos o que é considerado sacrilégio e suas espécies.

inclusão, por sua vez, ultrapassa as espécies estipuladas por Gregório, por isso é própria do pensamento tomasiano. Sobre isso, Aquino aponta que

[...] a imundícia é tomada pela luxúria contra a natureza. E desonestidade é a cometida pelo varão com mulheres solteiras, o que implica, pois, o estupro. – Ou pode-se dizer que a desonestidade implica certos atos circunstanciais aos atos venéreos, como beijos, contatos e outros semelhantes (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 1, adj.5).

Esse pensamento amplia ainda mais, a nosso ver, a atuação da luxúria, pois inclui beijos, contatos, abraços e semelhantes entre ações próprias desse pecado.

Concernente à fornicação simples, Tomás de Aquino declara taxativamente: “sem nenhuma dúvida devemos afirmar que a fornicação simples é pecado mortal” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 2, sol.). O Aquinate esclarece que a fornicação simples é pecado mortal porque implica diretamente na vida da possível prole oriunda dessa conjunção carnal. Também referido como concúbite vago, tal ato é considerado contrário a natureza humana, pois, segundo a argumentação tomista, são necessários pai e mãe para a criação correta da prole. Enquanto a mãe tem a função de amamentar, o pai tem o dever de educar, defender e suprir as necessidades materiais. O intelectual dominicano também defende o matrimônio ao afirmar que

[...] é necessário a união de um varão com uma determinada mulher, com a qual conviva, não por pouco tempo, mas diuturnamente e mesmo por toda a vida. E daí vem para a espécie humana a solicitude natural do varão pela certeza da sua paternidade, porque lhe incumbe a educação da prole. Ora, essa certeza desapareceria com o concúbite vago. E essa vida com uma determinada mulher é o que se denomina matrimônio, que, por isso, é considerado de direito natural. Mas, como a união dos sexos se ordena ao bem comum de todo o gênero humano, e o bem comum é o objeto da lei, como estabelecemos, resulta por consequência, que essa conjunção do homem e da mulher, chamada matrimônio, há de ser regulada por lei (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 2, sol.).

Vemos, mais uma vez, a importância que o casamento possuía dentro do pensamento tomasiano. Esse sacramento pode ser compreendido, a nosso ver, como uma ferramenta de disciplinarização que possui um alcance amplo, porque, apesar de começar no âmbito doméstico, se estende a toda a sociedade. A partir do momento em que todas as relações sexuais passam a ser controladas e permitidas somente dentro dele, uma série de problemas sociais são considerados acabados ou contornados. Conforme a argumentação de Aquino, a dúvida sobre a paternidade da prole desapareceria com o matrimônio, pois o varão, tendo esse compromisso, teria a obrigação, perante a lei de Deus e dos homens, de prover segurança, alimentação e



educação dos filhos. Toda a tradição cristã, era baseada no *pater familias*. Isso significa que toda a administração familiar era exercida pelo pai, a quem cabia, para além dos pontos levantados por Aquino, o dever de gerenciar os bens que a família possuía, a exemplo de móveis ou imóveis, o espólio familiar e até mesmo os dotes das noras, com ou sem o consentimento delas. O pai era juridicamente portador da *patria potestas*, por isso ele era a autoridade máxima dentro de sua família, que compunha parte de seu patrimônio (RONCIÈRE, 2009).

A fornicação é também classificada como pecado gravíssimo, maior em relação ao roubo e ao furto, porém menor que os pecados contra Deus e o homicídio (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 3). Por meio da evocação da autoridade de Agostinho, Aquino esclarece que o grau de lascívia é alto na fornicação e que, mais do que qualquer outro pecado, a luxúria é a mais propensa às ações do diabo, isso porque, como já foi exposto, é muito difícil vencer a força dessas paixões (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 3, adj. 1).<sup>174</sup> Aquino também é taxativo ao afirmar que quem fornicava pecava contra seu próprio corpo, pois o enfraquece e o impede de agir de acordo com a razão reta (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 3, adj. 2).

No artigo 4 (*Se os contatos e os beijos constituem pecado mortal*), Aquino faz uma distinção importante. Ele explica que o que define se uma ação é ou não mortal é a lascívia correspondente. Conforme descreve o intelectual dominicano,

De dois modos pode um ato ser pecado mortal. – Pela sua espécie; e então, os beijos, os abraços ou contatos não implicam, por natureza, pecado mortal. Pois, podem ser praticados sem lascívia, ou por costume pátrio ou por qualquer necessidade ou causa racional. – De outro modo, um pecado pode ser mortal na sua causa; assim, quem faz esmola, para induzir a outrem em heresia, peca mortalmente, por causa da intenção perversa. Pois, como dissemos, consentir no prazer de um pecado mortal é pecado mortal, e não só o consentimento no ato. Por onde, sendo a fornicação pecado mortal, e muito mais as outras espécies de luxúria, resulta, por consequência, que o consentimento no prazer desse pecado é pecado mortal, e não só o consentimento no ato. Logo, como os beijos, os abraços e coisas semelhantes se pratiquem por causa do prazer que encerram, são por consequência pecados mortais. E só neste sentido se consideram lascivos. Portanto, tais atos, enquanto libidinosos, constituem pecados mortais (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 4, sol.).

---

<sup>174</sup> Aquino já havia feito uma afirmação parecida: “diz-se que o diabo se compraz sobretudo com o pecado da luxúria, porque esta implica a máxima aderência, a que o homem só dificilmente pode furtar-se. Pois, no dizer do Filósofo, é insaciável o apetite do prazer” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 73, a. 5, adj. 2).

Desse ponto de vista, tudo depende da intenção com a qual os gestos ou ações são praticados. Por isso, acreditamos que os beijos, contatos e seus semelhantes, segundo a perspectiva tomista, são espécies da luxúria. Isso é reafirmado no segundo adjunto do artigo, que estabelece que abraços, beijos e afins, embora não estejam diretamente ligados ao ato geracional, são capazes de o impedir, pois nascem da lascívia, que é a origem do impeditivo à geração.

No artigo 5 (*Se a poluição noturna é pecado*), o intelectual dominicano, em uma longa explicação, afirma que a poluição noturna pode ser examinada de duas maneiras: primeiro, em relação a si mesma, quando não é pecado; em segundo, a partir de sua causa. Pelo critério de causalidade, a poluição pode ser considerada de três modos: 1) corporal; 2) animal e interior; 3) espiritual. Em relação ao corporal, pode ocorrer de dois modos: ação de fantasmas e imaginação. No primeiro caso, a poluição não é pecado; no segundo, associado ao excesso de comida e bebida consumido pelo varão, a emissão do líquido seminal torna-se pecado em função da gula anterior. Em relação ao animal e interior, Aquino explica que, se antes de dormir o homem teve pensamentos especulativos sobre os pecados carnis com ou sem concupiscência, isso macula a sua alma, e tal mácula, manifestando-se à noite, ocasiona a eliminação seminal culposa. Por fim, o terceiro e último, o espiritual, é referente à influência que o demônio causa na imaginação durante o sono, tornando pecaminosa qualquer ação realizada sob essa influência, pois é um erro contra a razão reta. O Aquinate termina o debate sobre o assunto afirmando que a poluição em si não é pecado, mas, por vezes, pode assim ser classificada, em decorrência de algum pecado cometido anteriormente ao sono (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 154, a. 5, sol.). Podemos perceber, nessa Questão, a tentativa de disciplinar pensamentos e sonhos, pois, para o varão não incorrer em pecado, ele deveria controlar seu corpo e sua mente. O primeiro se realiza através do jejum e abstinência, o segundo, pela oração.

Para responder, no artigo 6, se o estupro deve ser considerado uma espécie de luxúria, Aquino define, primeiramente, o que é estupro, conceito que é bastante diferente da acepção nossa contemporânea para a mesma palavra.<sup>175</sup> De acordo com a definição do autor, o estupro é um ato venéreo de defloração de uma virgem, sem a

---

<sup>175</sup> Como veremos mais a frente, a concepção tomasiana que mais se aproxima ao conceito de estupro segundo dias atuais é a junção de duas espécies da luxúria: o rapto juntamente com o estupro.

imputação de violência. Por ser um ato venéreo, é uma das espécies da luxúria. O Aquinate argumenta que, quando uma moça tem sua virgindade retirada, ela sofre uma espécie de deformação, tornando-se maculada (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 6, sol.). Essa mácula, por sua vez, não era somente prejudicial a ela, que perdia o direito legítimo de contrair matrimônio e, por isso, inclinava-se para a atividade do meretrício, mas também incidia sobre a imagem de seu pai, que, para além de ter uma filha desonrada, mostrava para toda a sociedade que ele não agiu de acordo com o que mandava as escrituras bíblicas.<sup>176</sup>

O Aquinate defende que o estupro não pode ser considerado uma fornicação simples, pois, mesmo a moça não estando casada, ela está sob o pátrio poder (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 6, adj. 1-3). De acordo com Ambrósio, Aquino considerava o estupro como uma espécie de adultério, pois, se o varão se deita com uma mulher que não é sua esposa, está praticando o adultério. Todavia, embasado no livro de *Números*, Aquino insiste que o adultério é uma modalidade de estupro (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 6, adj. 4). O estupro é, *a priori*, pecado da luxúria, mas pode ser também um pecado de injustiça. Isso ocorre de dois modos: o primeiro é a própria injustiça que se comete contra a moça que, mesmo que não tenha sido maculada mediante violência, foi seduzida, por isso, era obrigação do homem reparar o mal cometido contra ela; o segundo, era em relação ao pai da virgem, que também deveria ser ressarcido, segundo as leis, pelo crime cometido contra sua honra.

Uma das questões mais complexas no tocante aos atos da luxúria, no entanto, é aquela debatida no artigo 7, que busca responder se o rapto é uma espécie de luxúria distinta do estupro. Logo no início da solução, o texto esclarece que “o rapto [...] é uma espécie de luxúria. E, ora, coexiste com o estupro; ora, existe sem ele; e ora, há estupro sem rapto” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 7, sol.). Essa temática é complexa porque envolve uma série de intenções, que determinam se a ação será classificada como um, outro, ou ambos. De acordo com o texto da *Suma*, o rapto, que é uma espécie da luxúria, pode existir com ou sem o estupro, assim como o estupro pode ocorrer com ou sem rapto. Quando um homem toma uma virgem

---

<sup>176</sup> No livro de *Eclesiástico* (*Ec.* 42, 11), é dito: “fortifica a vigilância sobre sua filha audaciosa, a fim de que ela não faça de ti motivo de irrisão para teus inimigos, o assunto da cidade, a chacota do povo, e não te desonre na assembleia pública”.

ilicitamente, ou seja, fora do matrimônio, há, nessa ação, ambos os pecados, e a ofensa é cometida tanto para com a moça como contra seu pai. No entanto, se ela consentiu em ser tirada repentinamente de casa, a desonra é somente ao pai da virgem. O rapto, portanto, está diretamente ligado à forma como a moça é retirada do seio familiar. Para Aquino, “contanto que haja violência, seja de que modo for, tem lugar o rapto” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 154, a. 7, sol.). A violência relacionada ao rapto, entretanto, pode ocorrer de dois modos diferentes: i. com dupla brutalidade, isto é, na captura da moça e na defloração; ii. violência somente no arrebatamento da virgem, mas não no concúbite, seja ele dentro ou fora do matrimônio (nesse caso, há fornicção simples, pois dois solteiros estão em ato carnal ilícito).

Outro ponto interessante é o fato de haver, segundo a concepção tomasiana, o rapto sem estupro. Isso ocorre quando a mulher não é mais uma donzela, a exemplo das viúvas, ou das prostitutas. No primeiro caso, o rapto pode ser um crime, caso essa viúva seja uma matriarca ou esteja sob algum voto. Nesta situação, como vimos, ao rapto poderia ser adicionado o pecado do adultério espiritual, pois uma viúva, em votos, está em matrimônio com Deus. Já a matriarca, mesmo seu marido estando morto, sempre está tutelada ao pátrio poder de algum homem de sua família, seja um filho, um irmão ou um cunhado. Nesse caso, se soma ao rapto o pecado da injustiça contra o chefe da casa, sem desonra pública para a mulher. Aquino faz ainda algumas considerações sobre o rapto de mulheres casadas e das não casadas. Quando ocorre o primeiro caso, as mulheres devem ser restituídas aos cônjuges, no segundo, elas devem ser entregues ao pátrio poder. Se o pai (ou figura masculina equivalente) assim consentir, estas podem licitamente contrair matrimônio com quem as raptou, porém, se o patriarca não concordar, o casamento será considerado ilícito, e o raptor deve, por lei, reparar o mal realizado (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 154, a. 7, adj. 3).

Podemos perceber, mais uma vez, que o controle dos atos luxuriosos eram uma forma de disciplinarização individual e coletiva da sociedade medieval. Fica exposto que se o homem se deixasse levar pelos impulsos sexuais e praticasse tais atos contra as donzelas estaria, conseqüentemente, causando vários danos sociais. Esses casos de rapto, sem ou com o emprego da violência, se encaixam nas argumentações de que mais de 95% do contingente que formava a atividade do meretrício na Europa medieval cristã era de mulheres que haviam sofrido algum tipo de desonra sexual (ROSSIAUD, 1991).

Em sua distinção do adultério em relação aos outros atos de luxúria, Aquino o define, inicialmente, como a participação do leito alheio, que incorre em dois erros: um, referente a castidade; outro, contra o bem da geração humana (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 8, sol.). Apesar de admitir que tais pecados podem ser cometidos por ambos os sexos, o texto da *Suma* reafirma que as espécies da luxúria se fundam mais nas mulheres do que nos homens, devido sua matéria (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 8, adj. 1). Então, o homem, quando comete adultério, age, basicamente, contra a lei divina que condena a fornicação. A mulher, porém, peca em três níveis: no sobredito, referente à lei divina; contra seu marido, pois lhe causa dúvida quanto à prole; e, por último, contra a castidade conjugal, que gera o risco de uma prole indevida. A geração inapropriada causa um outro mal, pois o nascituro pode ser impedido do convívio doméstico de seus pais, sob o sacramento matrimonial.

Também é possível que um homem cometa adultério dentro do matrimônio. Isso ocorre quando ele faz uso desordenado de sua esposa, ou seja, quando o ato sexual é executado fora das normas orientadas pela Igreja. Isso inclui a prática das relações sexuais sem o fim de geração, em dias proibidos por serem santos, durante o período menstrual ou em posições sexuais consideradas impróprias (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 8, adj. 2). Isso mostra que também há, dentro dos parâmetros matrimoniais, uma disciplinarização dos corpos, de modo que a prática sexual não era livre inclusive no casamento. Ela estava sempre sob uma rígida normatização, em que era considerado pecado mortal o seu exercício de maneira desregrada.

No artigo 9 (*Se o incesto é uma espécie da luxúria*), o Aquinate começa afirmando que “[...] o que implica repugnância à prática lícita dos atos venéreos, implica necessariamente uma espécie determinada de luxúria. Ora, o uso de consanguíneas ou afins implica uma certa e repugnante relação sexual [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 9). Ele enumera quatro motivos para que o incesto seja considerado pecado. O primeiro é a desonra ao pai e a mãe; o segundo é a suspeição lançada ao convívio entre parentes, que é comum e esperado, mas torna-se perigoso à medida que, se os homens não evitam essas práticas sexuais, podem incorrer em relações incestuosas com ambos os sexos parentais; o terceiro é o prejuízo a laços de amizade potenciais, pois, quando os casamentos não são apenas consanguíneos, as parentelas dos cônjuges formam novos vínculos; o quarto é o próprio amor entre

parentes que, se somado ao amor sexual, pode exceder, levando ao pecado por lascívia. Nos três primeiros motivos, Aquino se baseia nas escrituras bíblicas, porém o último tem como referência os pensamentos aristotélicos. Logo, mediante toda a explanação, o incesto é confirmado como uma espécie da luxúria.

No artigo 10 (*Se o sacrilégio pode ser uma espécie da luxúria*), Tomás de Aquino, evocando a autoridade de Agostinho, afirma que, quando um ato luxurioso é praticado contra algo ou alguém que presta culto divino, isso é sacrilégio, por isso esse pode ser considerado como uma espécie de luxúria. Há pelo menos quatro tipos possíveis: sacrilégio por incesto, sacrilégio por adultério, sacrilégio por estupro espiritual e sacrilégio por raptio espiritual (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 10, adj. 2). O primeiro ocorre quando alguém abusa de uma pessoa que tenha com ela um parentesco espiritual, por exemplo, um padrinho de batismo; o segundo acontece com quem deflora uma virgem consagrada aos votos, ou seja, uma freira; o terceiro, quando uma virgem está sob os cuidados de um pai espiritual, por exemplo, quando uma moça está sob os cuidados de um pároco, por algum motivo; já o último ocorre quando, nessa mesma situação, há violência. Este é o mais gravemente punido, por atentar contra uma virgem que pertence aos votos sagrados.

Na solução do artigo 11 (*Se o vício contra a natureza é uma espécie de luxúria*), Aquino declara que

[...] há sempre uma espécie determinada de luxúria, quando ocorre uma deformidade de natureza especial, que torna repugnante o ato venéreo. O que pode se dar de dois modos. Primeiro, quando repugna à razão reta – o que é comum a todos os vícios de luxúria. – De outro modo, quando, além disso, também repugna à ordem natural dos atos venéreos, tal como a exige a espécie humana; o que constitui o vício contra a natureza (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-IIae*, q. 154, a. 11, sol.).

Em relação a esse segundo modo, são enumerados os seguintes atos luxuriosos: imundícia e ou/molícia, bestialidade, vício sodomita e vício contranatural. O primeiro é quando, mesmo não havendo concúbito, ocorre a poluição noturna, por causa dos prazeres libidinosos que ela provoca. O segundo se configura quando o ato carnal é praticado entre espécies diferentes, o que hoje chamamos zoofilia. O terceiro é quando há fornicção entre sexos iguais. O quarto, por fim, é referente tanto a posições sexuais não permitidas, por exemplo, o sexo anal, como qualquer outra prática sexual não permitida. Todos esses eram encarados como modos de fornicção

qualificada e faziam parte da longa lista de pecados sobre os quais os párocos interrogavam os fiéis no momento da confissão.

No início da civilização grega, molícia representava a atuação passiva do homem, principalmente na relação carnal. Depois, no começo do Cristianismo, configurava um certo adiamento do coito, a fim de maior obtenção de prazer, por isso passou também a ser nominado como “crime de Onã”.<sup>177</sup> Com o passar do tempo, o termo foi abarcando uma variedade de práticas sexuais não gerativas (*sine coitu*) que culminavam com a emissão de sêmen. A partir de meados do século XII, molícia passou a ser atrelado às “práticas solitárias”, como a masturbação (VAINFAS, 1986).<sup>178</sup>

Aqui podemos observar, mais uma vez, a preocupação de Aquino, na *Suma*, no que tange à sexualidade. Todas as classificações sobre ato venéreo mostram o quanto controlar essas ações era importante para o autor, cujo texto, embasado em uma série de autoridades teológicas, mostra-se alinhado com os discursos da disciplina sexual usada para tentar controlar os corpos dos fiéis.

No último artigo da Questão 154, Aquino aponta que o vício contra a natureza é o pecado máximo entre as espécies da luxúria, pois essa transgride o que a própria natureza determinou (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ila-Ilae*, q. 154, a. 12, sol.). Depois dele, o mais grave é o incesto, pois vai contra à deferência devida a pessoas aparentadas. Seguem, nessa hierarquia, as demais espécies que versam mais diretamente contra a razão reta, por isso, a fornicção simples, com ou sem injúria, é a menos grave entre todas, seguida do adultério, do estupro, do rapto e suas ramificações, e, por fim, do sacrilégio.

Consideramos, mediante os argumentos expostos nas duas Questões por nós elencadas, principalmente a 154, em que se determinam as partes da luxúria, que Tomás de Aquino, apesar de seguir o setenário de Gregório Magno, também propôs outras espécies, para além das já definidas pelo papa, como se pode ver na Tabela

<sup>177</sup> Em *Gênesis* (*Gn.*, 38, 6-10), é contada a história de Onã que, depois da morte de Her, seu irmão mais velho, recebeu a esposa deste, Tamar, em matrimônio. Toda noite, no momento do débito conjugal, Onã derramava no chão seu líquido seminal, com o intuito de não engravidar Tamar. Essa prática de desperdício ficou conhecida, por isso, como crime de Onã.

<sup>178</sup> Apesar de Tomás de Aquino não fazer qualquer menção quanto a essas práticas solitárias femininas, Vainfas (1986) afirma que, entre os anos finais do século do XII e início do século XIII, os penitenciais puniam-nas com quarenta dias de jejum durante um ano.

8. Defendemos que Tomás tenha feito isso com o intuito de ampliar a disciplinarização corporal no que tange à sexualidade, pois essa sempre foi uma das maiores preocupações do pensamento teológico do controle do corpo. A sexualidade foi frequentemente vista como capaz de entorpecer a mente, fazendo com que o homem deixasse de agir de acordo com a razão reta, e, por fim, levasse à ruína não somente ele mesmo, mas toda a sociedade, pois, como vimos, um pecado leva ao outro.

Tabela 8 – Categorização de outras espécies de luxúria consideradas na *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino.

<b>Categoria</b>	<b>Subcategoria</b>	<b>Localização</b>
Contatos e beijos		<i>ST, Ila-Ilae</i> , q. 154, a. 4
Poluição noturna	Corporal Animal e interior Espiritual e exterior	<i>ST, Ila-Ilae</i> , q. 154, a. 5
Sacrilégio	por incesto; por adultério; por estupro espiritual; por rapto espiritual	<i>ST, Ila-Ilae</i> , q. 154, a. 10

Fonte: elaboração da autora

Com base nas duas últimas Questões analisadas, através do quantitativo demonstrado na Tabela 9, podemos observar quantas vezes as Unidades de Registro determinadas (virtude, vício e pecado) são citadas nas Unidades de Contexto que escolhemos na fonte tomasiana.

Tabela 9 – Quantificação das unidades de registro nas unidades de Contexto.

<b>Unidades de registro (UR)</b>	<b>Unidade de Contexto (UC)</b>		<b>Nº de ocorrências</b>
	<b>Q. 153</b>	<b>Q.154</b>	
Virtude	14	6	20
Vício	21	41	62
Pecado	34	128	162

Fonte: elaboração da autora.



Mediante inferência, podemos observar que a palavra/conceito pecado é a que mais vezes foi proferida dentro de nossas UC. Pudemos também notar que, em ambas UC, a expressão pecado venial não foi citada sequer uma vez, o que deixa claro que, apesar dele, em potência, ser um pecado mortal, como ficou dito, um pecado mortal já é em ato, o que ele é apenas potencialmente. Logo, a luxúria e suas variantes são pecados mortais, conceito referenciado 38 vezes, apenas na Questão 154. Já à própria temática dessas duas Questões — a luxúria — são feitas 163 menções, enquanto a fornicção, uma de suas variantes é citada 63 vezes no total.<sup>179</sup>

Aliada às demais UR, a luxúria era, de fato, algo totalmente condenável no discurso de Tomás de Aquino. Ao longo do exame das duas Questões que versam mais especificamente sobre ela, podemos observar que há uma série de atos classificados como viciosos e/ou pecaminosos. Essas ações, como ficou esclarecido, eram altamente condenáveis para o Aquinate. Alguns eram permitidos estritamente dentro do sacramento/contrato matrimonial. Fora desse, qualquer ato de lascívia incorria em pecado mortal, pois poderia estar impedindo a geração e, com isso, desagradando a Deus.

---

<sup>179</sup> Luxúria aparece 55 vezes na Questão 153 e 108 vezes na Questão 154; fornicção, por sua vez, é citada uma vez na Questão 153 e 62 vezes na 154.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio das argumentações aqui debatidas, conseguimos alcançar nossos objetivos gerais e específicos, a fim de sanar a hipótese e a problemática levantadas no início de nossa pesquisa. Mostramos para o leitor que a *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, é uma obra complexa, portanto, para se fazer uma investigação correta do pensamento tomasiano, é necessária uma leitura profunda do documento, que leve em consideração não somente a partícula analisada, mas toda a temática que se encontra distribuída ao longo da obra. Indicamos que, apesar de um pensamento ser defendido em determinada Questão, ele é retomado ao longo das demais partes da obra, com elementos que esclarecem e aprofundam o argumento já explanado, em função dos contextos em que é retomado. Por causa dessa particularidade da *Suma*, muitas vezes lançamos mão de outras Questões que, sem serem nosso foco no momento, trouxeram elementos novos, aumentando nossa compreensão sobre o assunto investigado.

Procuramos, no primeiro capítulo, mostrar algumas mudanças sociais ocorridas entre os séculos XII e XIII. Apesar de nossa fonte ter sido escrita no século XIII, não era possível ressaltar somente as transformações que ocorreram necessariamente na secularidade recortada. Os acontecimentos são pontuais, mas uma mudança de comportamento coletivo não acontece do dia para a noite, por isso escolhemos como fio condutor para nossas leituras uma perspectiva de média duração, pois entendemos que uma ação que culmina em determinado período começa a ser gestada muito antes do fato em si. Desse modo, percebemos que o deslocamento da população do campo para as cidades transformou substancialmente as dinâmicas sociais. As pequenas vilas foram crescendo, tornando-se cidades, e, com isso, o comércio também angariou um papel importante dentro dos novos espaços citadinos. As feiras e mercados, grandes pontos comerciais, traziam para dentro das cidades uma diversidade imensa de pessoas, vindas de regiões onde os padrões comportamentais eram dissonantes uns dos outros.

Dentro dessa nova dinâmica social imposta às cidades, ressaltamos duas figuras importantes: o mercador e o intelectual. Procuramos evidenciar que o mercador representava um padrão comportamental diferente e que personificava os novos tempos. Sua presença modificou não somente a questão monetária das cidades, mas

também a social e a intelectual. A outra figura, o intelectual, também foi importante, como ratifica o próprio Tomás de Aquino, que tomamos por diversas vezes como “o intelectual dominicano”. Essa categoria representava o ápice das universidades medievais e não há como falar nestas sem mencionar todas as mudanças no campo educacional que elas proporcionaram.

Com todas as ressalvas feitas anteriormente, vimos que as universidades se mostraram, para a população medieval do século XIII, uma possibilidade de mudança de estamento social, porque permitiram que meninos de famílias menos abastadas tivessem condições de acessão social por meio da educação erudita. Isso mostra que, diferentemente do que se pensa, esse período na História foi um momento de vasta produção intelectual, com traduções de obras clássicas e o desenvolvimento de outras, próprias do período. Dentro das grandes universidades europeias, as traduções de obras clássicas gregas passaram a ser feitas diretamente do grego para o latim, levando a teologia cristã para um novo patamar interpretativo, no qual Aristóteles era a grande base filosófica de apoio. Um dos maiores representantes dessa nova forma de se pensar a teologia foi Tomás de Aquino. A bibliografia consultada por nós durante esta pesquisa o julga como um dos maiores nomes dessa seara, pois, por meio do método escolástico, conseguiu aliar a fé e a razão, dois polos aparentemente antagônicos. A escolástica, aliás, acabou por suplantando sua função inicial de método investigativo universitário para tornar-se uma ferramenta explicativa do mundo.

Em nosso segundo capítulo, clarificamos a importância do comportamento ascético na perspectiva cristã, principalmente do que tange à sexualidade. Apontamos que, para Tomás de Aquino, havia somente um corpo, o masculino, pois o feminino era esse pelo avesso. Esse pensamento tomista, como podemos observar, é o cume de uma argumentação filosófica e teológica que já se arrastava há vários séculos. Sendo assim, Tomás de Aquino reproduziu uma narrativa que estava muito arraigado dentro dos ditames sociais e religiosos. No entanto, apesar disso, ele possuía um discurso mais conciliador sobre a relação entre os dois sexos, demonstrando que, embora a mulher possuísse uma atuação passiva no ato da geração, ela era fundamental para os cuidados ao longo da vida dos filhos; caso contrário, segundo ele, a natureza (Deus) não a teria feito.

Nesse capítulo, abordamos que o corpo orgânico, para Tomás de Aquino, não expressa muito valor em si mesmo, visto em separado da alma, pois o que tinha real importância era o composto substancial, ao qual se atribuiu o nome de pessoa. Percebemos que a pessoa era um mecanismo complexo entre duas partes diferentes e complementares (forma e matéria), que não poderiam existir uma sem a outra, pois, na perspectiva tomasiana, do mesmo modo que a alma intelectual precisa do corpo orgânico para expressar toda a sua capacidade, este precisa da alma intelectual para se movimentar. Isso nos mostrou que Aquino rompeu com um pensamento, que se sustentava há séculos, de que o corpo era a prisão da alma. Ele estabeleceu que o corpo era importante, por isso deveria ser exaltado e não mitigado, do mesmo modo que ressaltou a importância dos sentimentos (as paixões da alma), afinal de contas, eles eram o elo entre essas duas coisas tão dissonantes.

Por meio dos argumentos discutidos em nosso último capítulo, apontamos para o leitor quais eram os meios disciplinadores utilizados por Tomás de Aquino para instruir um comportamento sexual ideal para aqueles que desejavam alcançar a felicidade eterna. Esses meios não somente regiam o ser, mas também toda a comunidade em que ele estava inserido. Através da enunciação e explicação das virtudes, vícios e pecados, forma-se um mecanismo disciplinador muito ostensivo dentro da teologia filosófica tomasiana. Nessa perspectiva, controlar os prazeres corpóreos é necessário não somente por uma causa religiosa, mas também pelo dever social, pois o homem, por ser um animal político, necessita viver em sociedade. Justamente para que essa convivência fosse profícua para todos, cada um deveria buscar exercer suas virtudes, livrando-se o máximo possível dos pecados corporais, principalmente aqueles considerados mortais.

Percebemos que o erro da pessoa era deixar-se levar pelos excessos em relação a algo. Como a luxúria era considerada o excesso dos prazeres venéreos, ela era um pecado mortal. Este, que não possuía perdão, por atentar diretamente contra Deus, era o pior pecado que alguém poderia cometer em seu corpo. A incorrência nele não causava mal somente para quem o cometesse, mas também para toda a sociedade, dados os transtornos consequentes de um só ato desordenado. Do mesmo jeito que o pecado está dentro do ser, podendo condená-lo eternamente ao fogo do inferno, as virtudes eram os meios de salvação possíveis. Com respaldo na Questão 95 (TOMÁS

DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*), vimos a importância que a disciplina possuía para esse pensamento e quais as consequências de sua falta.

Mesmo alcançando nossos objetivos, solucionar nossa problemática e comprovar nossa hipótese, percebemos, ao longo de nossa pesquisa, que a *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, investiga também outras temáticas referentes ao comportamento social, dada a sua abrangência de assuntos. Uma das possibilidades de pesquisa vislumbrada são as leis que, sendo balizadores sociais, mostraram grande importância para o pensamento tomasiano. Outra proposta investigativa possível é no tocante às práticas comerciais que são evocadas nas Questões que delimitam a justiça. Enfim, para nós, da área das Ciências Humanas, as possibilidades referentes ao comportamento humano são diversas, por isso, a segunda parte da obra, que versa justamente sobre isso, é uma fonte abundante para uma investigação sobre o comportamento da sociedade medieval.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### DOCUMENTAÇÃO

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammí. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Biblioteca de autores clássicos, 2010. (Coleção obras completas de Aristóteles).

ARISTÓTELES. **Reproducción de los animales**. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

BÍBLIA JERUSALÉM. 13 reimp. São Paulo: Paulus, 2019.

KRAMER, H; SPENGER, J. **Martelo das feiticeiras** (*Malleus Maleficarum*). Tradução por Paulo Fróes. 4 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1991 [1484].

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os gentios**. Tradução de D. Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Ia pars**. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016. v. 1.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica. Ia-IIae**. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016. v. 2.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica. IIa-IIae**. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016. v. 3.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica. IIIa Pars**. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016, v. 4.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica. Suplemento**. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016, v. 5.

TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto, contra os averroístas**. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Covilhão: Lusofia, 2008. (Coleção textos clássicos de Filosofia).

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o ensino (De magistro) e Os Sete pecados capitais**. 1. ed. Tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre. *In*: TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de

Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 123-172. (Clássicos do pensamento político).

#### OBRAS DE REFERÊNCIA

AZEVEDO, G. X.; ARAUJO, C. S. Direito natural, lei e justiça em Tomás de Aquino. **Faqui**, v. 1, n 9, p. 53-75, jan./jun. 2019. Disponível em: [http://faqui.edu.br/wp-content/uploads/2019/12/recifaqui\\_2019\\_v1.pdf](http://faqui.edu.br/wp-content/uploads/2019/12/recifaqui_2019_v1.pdf). Acesso em: 10 jan. 2021.

BASCHET, J. **Corpos e almas**: uma história da pessoa na Idade Média. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2019.

BASCHET, J. **A civilização feudal**. São Paulo: Globo, 2009.

GRABMANN, M. **Introdução à Suma Teológica de São Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1944.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2017.

LE GOFF, J. **Os intelectuais da Idade Média**. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

LE GOFF, J. **A Idade Média e o dinheiro**: Ensaios de antropologia histórica. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014a.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma História do corpo na Idade Média**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.

#### LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

ALESSIO, F. Escolástica. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Unesp, 2017. v. 1, p.411-428.

AMBONI, V. Cidades medievais: base ontológica da formação burguesa. *In*: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 6., 2008, Maringá. **Anais [...]**. Maringá: UEM, 2008. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2007/trabalhos/003.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2020.

ARIAS, A. A. M. **A tradição das Canções de Gestas e o fortalecimento da monarquia Capetíngia**: França, 1180-1328. 2016. 203 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ASSMANN, S, J. Estoicismo e helenização do Cristianismo. **Revista de Ciências Humanas**, v. 11, n. 15, p. 24-38, jan./jun. 1994. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23812/21368>. Acesso em: 24 maio 2020.

BASCHE, J. Diabo. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Unesp, 2017. v. 1, p. 358-372.

BAIGENT, M.; LEIGH, R. Origens da Inquisição. *In*: BAIGENT, M.; LEIGH, R. **A inquisição**. Rio de Janeiro: Imago, 2001. p. 32-57.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARROS, J. D'A. Delineamentos para uma compreensão da cidade medieval. **Revista Alétheia**, v. 8, n.1, p. 12-32, ago. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/aletheia/article/view/6162>. Acesso em: 25 jan. 2020.

BARROS, J. D'A. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BATISTA NETO, J. A presença britânica na corte siciliana de Frederico II de Hohenstaufen. **Revista USP/História**, n. 115, p. 33-46, 1983. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61791>. Acesso em: 18 jul. 2021.

BAZUCHI, K. R. V. **As virtudes cardeais em Tomás de Aquino**. 2011. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

BEUCHOT, M. Cuerpo y alma en el hilemorfismo de Santo Tomas. **Revista Espanhola de Filosofia medieval**, Córdoba, v. 0, p. 39-46, 1993. Disponível em: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/issue/view/836>. Acesso em: 10 maio 2020.

BLOCH, M. **A sociedade feudal**. São Paulo: Edipro, 2016.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BROCCHIERI, M. T. F. B. Intelectual. *In*: LE GOFF (org.). **O homem medieval**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1989. p.125-140.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. *In*: VEYNE, P. (org.). **História da vida privada: do império romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. v. 2, p. 214-284.

BROWN, P. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BURKE, P. Um novo paradigma? *In*: BURKE, P. **O que é História cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. *E-book*.

CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JÚNIOR, W. A. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. (Coleção História e Saúde).

CALATRAVA, P. M. Las raíces de la diferencia. *In*: CALATRAVA, P. M. **La mujer imaginada: la construcción cultural del corpo feminino en la Edad Media**. Molina del Segura, Murcia: Nausícaä, 2008. p. 23-42.



CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. Pecado. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C (org.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: UNESP, 2017. v. 2, p. 378-393.

CAVALHEIRI, A. **O pensamento político de Tomás de Aquino no *De Regno***. 2006. 119 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CAVALCANTE, T. M; OLIVEIRA, T. Contribuições de Tomás de Aquino para a Educação: as virtudes cardeais e o bem comum. **Seminário de pesquisa do PPE**. Disponível em: <[http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario\\_ppe\\_2009\\_2010/pdf/2009/12.pdf](http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2009_2010/pdf/2009/12.pdf)>. Acesso em: 30 out. 2020.

CHARTIER, R. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 5, p. 173-191, 1991. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601/10152>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

CHASIN, M. **Política, limite e mediania em Aristóteles**. 2007. 253 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2007.

CHAVES SOBRINHO, A. O hilemorfismo aristotélico e seus reflexos em São Tomás: As relações dos homens com Deus e entre si. **Lumen Veritatis**, Mairiporã, v. 3, n. 12, p. 73-89, jul./set. 2010. Disponível em: <<https://lumenveritatis.org/ojs/index.php/lv/issue/view/12>>. Acesso em: 21 maio 2020.

COELHO, F. S. A evolução do movimento monástico e de renúncia sexual no mundo romano na Antiguidade tardia. **Fronteiras e debates**, Macapá, v. 5, n. 2, p. 29-39, jan./jul. 2018.

COURTINE, J. J. Corpo, discurso, imagens – Entrevistas. *In*: COURTINE, J. J. **Decifrar o corpo**: pensar como Foucault. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 11-46.

CUNHA, M. P. S. Notas sobre a noção de pessoas no medievo cristão. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 54, n. 1, p. 117-124, jan./jun. 2014. Disponível em: <[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/issue/view/110](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/issue/view/110)>. Acesso em: 13 jul. 2021.

DANTAS, A. C. B. **“Da prudência” em São Tomás de Aquino**. 2013. 97 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013.

DE BONI, L. A. Entre a urbe e o orbe: o *De Regno* no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino. *In*: DE BONI, L. A. **De Abelardo a Lutero**: estudos sobre a filosofia prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 120-142.

DELPHY, C. Patriarcado (teorias do). *In*: HIRATA, H. *et al* (org.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: UNESP, 2009, p. 173-178.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia de bolso, 2009.

DELUMEAU, J. Um mundo pecador. *In*: DELUMEAU, J. **O pecado e o medo**: a culpabilização do ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003. v. 1, p. 213-271.

DIAS, F. C. P. S. P. **Franciscanos e Dominicanos séculos XIII a XV**: sociedade e espiritualidade. 2018. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, 2018.

DIAS, L. R. S. O ascetismo como fundamento da autoridade episcopal. *In*: DIAS, L. R. S. **Disciplinando os corpos das virgens e viúvas**: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanese (Séc. IV). 2018. 251 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018. p. 69-78.

DIAS, R. C. Relações de poder na Alta Idade Média e suas ressonâncias no defensor *pacis* de Marsílio de Pádua: análise comparativa de documentos de épocas distintas. *In*: JORNADAS DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 8., 2010, Maringá. **Anais eletrônicos** [...]. Maringá: UEM, 2010. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/trabalhos.html>. Acesso em: 15 out. 2019.

DINIZ, M. A. V.; ALBUQUERQUE, N. M. Teoria do Direito e do Estado em Santo Tomás de Aquino. **Pensar**, Fortaleza, v. 3, n. 3, p. 58-75, jan.1995. Disponível em: <https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/483>. Acesso em: 5 set. 2020.

DUBY, G. Gênese. *In*: DUBY, G. **As três Ordens: ou o imaginário do feudalismo**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1994. p. 70-132.

DUBY, G. Eva e os padres. *In*: DUBY, G. **Damas do século XII**: Heloisa, Isolda e outras damas do século XII. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 255-380.

DUBY, G. O casamento na sociedade da Alta Idade Média. *In*: DUBY, G. **Idade Média dos homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 10-30.

DUBY, G. A emergência do indivíduo. *In*: ARIÉS, F.; DUBY, G. (org.). **História da vida privada**: da Europa feudal à Renascença. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 2, p. 528-552.

DRUMMOND, A. As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais. **Mundo Antigo**, Campos dos Goytacazes, v. 3, n. 05, p. 41-62, jul. 2014. Disponível em: <<http://www.nehmaat.uff.br/revista/2014-1/artigo02-2014-1.pdf>>. Acesso em 30 mar. 2020.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Organizado por Michael Schröter. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FAGUNDES, M. D. C. **Saber médico e poder**: as relações entre Arnaldo de Vilanova e a coroa aragonesa (séculos XIII-XIV). 2014. 2015 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

FAINTANIN, P. **Introdução ao tomismo. Tomás, o tomismo e os tomistas**: uma breve apresentação. 1. ed. Niterói: Instituto Aquinate, 2011.

FAITANIN, P. A metodologia de São Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 4, p. 122-135, 2007. Disponível em: <http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/Faitanin-1.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2021.

FALBEL, N. Introdução. *In*: FALBEL, N. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 10-19.

FALBEL, N. Primeira parte: Os fatos. *In*: FALBEL, N. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 20-80.

FERNANDES, F. R. O Conceito de Império no Pensamento Medieval. *In*: LIMA, L. F. S.; SILVA, L. G. (org.). **Facetas do Medieval na História**: conceitos e métodos. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 185-198.

FERREIRA, L. S. **Entre Eva e Maria**: a construção do feminino e as representações do pecado da luxúria no Livro das Confissões de Martin Pérez. 2012. 333 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

FONSECA, P. C. L. Misoginia, o mal do homem: postulado filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval. **Acta scientiarum. Language and Culture**, v. 35, n. 1, p. 75-85, jan/mar. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/16826/pdf>>. Acesso em: 24 out. 2019.

FORTES, C. C. Entre Paris e Bolonha: a inserção dos frades pregadores na vida universitária do século XIII. **História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 86-121, 2018.

FORTES, C. C. Os estudos como identidade entre a Ordem dos pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 20, n. 38, p. 219-247, dez. 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/40860>. Acesso em: 13 jan. 2020.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. A cultura de si. *In*: FOUCAULT, M. **História da sexualidade 3**: cuidado de si. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 43-186.

FOUCAULT, M. O combate da castidade. *In*: ARIÈS, P; BÉJIN, A (org.). **Sexualidades ocidentais**: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 25-38.

FOUCAULT, M. **Sociedade, território, população**: Curso dado no *Collège de France* (1977-1978). 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRANCO JÚNIOR, H. A Eva Barbada de Saint-Savin: imagem e folclore no século XII. *In*: FRANCO JÚNIOR, H. **A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 175-198.

FRANCO JÚNIOR, H. A. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JÚNIOR, H. Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval. **Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre**, n. 2, p. 1-30, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cem/9152>. Acesso em: 10 maio 2020.

FRANCO JÚNIOR, H. Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 11, n. 14, p. 9-28, jan./jul. 2010. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2010v11n14p9/2418>. Acesso em: 16 abr. 2020

FRANCO JÚNIOR, H. Catarismo, uma manifestação utópica medieval. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 6-34, mai./ago. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/CL7StZ55GTw39zBZnKycrxC/?format=html>. Acesso em: 14 abr. 2020.

FURLANI, J. C. **Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)**. 2017. 239 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

GATT, P. **A herança original: as consequências do pecado original de Adão e Eva para a condição humana de acordo com a Summa Theologiae (1273) de Tomás de Aquino**. 2019. 165 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade federal do Maranhão, São Luís, 2019.

GEBARA, A.; LUCENA, R. Norbert Elias, poder e cotidiano. **ALESDE**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 56-66, set. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/alesde/article/view/22599>. Acesso em: 16 fev. 2020.

GILSON, E. A influência greco-árabe no século XIII e a fundação das Universidades. *In*: GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 465-510.

GILSON, E. **A existência na filosofia de S. Tomás**. São Paulo: Duas cidades, 1962.

GIMPEL, J. A revolução agrícola. *In*: GIMPEL, J. **A revolução industrial da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 47-71.

GUREVIC, A. J. O mercador. *In*: LE GOFF, J. (org.). **O homem medieval**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1989. p. 165-189.

HASKINS, C. H. As primeiras universidades. *In*: HASKINS, C. H. **A ascensão das universidades**. Balneário Camboriú: Livraria Danúbio, 2015. *E-book*.

HUGON, P. E. **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

KERR, F. **Thomas Aquinas**: a very short introduction. New York: Oxford University Press, 2009.

KLAPISCH-ZUBER, C. Masculino/feminino. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Unesp, 2017. v. I.

KLAPISCH-ZUBER, C. Introdução. *In*: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). **História das mulheres no ocidente**: Idade Média. Porto: Afrontamentos, 1993. v. 2, p. 9-23.

LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

LAUAND, J. Tomás de Aquino e o papel do corpo na realização do homem. **Notandum**, São Paulo, n. 25, p. 17-27, jan./abr. 2011. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand25/17-26Jean.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2021.

LAUAND, J. Saber decidir: a virtude da prudência. **Notandum**, São Paulo, ano 7, n. 11, [n. p.], 2004. Disponível em: [http://www.hottopos.com/notand11/jean\\_mauro.htm](http://www.hottopos.com/notand11/jean_mauro.htm). Acesso em: 10 dez. 2020.

LAUAND, J. S. Tomás de Aquino e os sete pecados capitais. **Notandum**, São Paulo ano 6, n. 10, [n. p.], 2003. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand10/index.htm>. Acesso em: 7 mar. 2021.

LAUAND, J. Introdução. *In*: TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o ensino (De Magistro) e Os sete pecados capitais**. 1. ed. Tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 3-22.

LAZARINI, R. O conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino. **Em Curso**, São Carlos, v. 1, suplemento, p. 64-77, 2014. Disponível em: <https://www.emcurso.ufscar.br/index.php/emcurso/article/view/15>. Acesso em: 13 ago. 2020.

LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no ocidente. Lisboa: Estampa, 1979.

LE GOFF, Jacques. "Pecado". *In*: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Lisboa: Casa da moeda, 1986. v. 12, p. 266-285.

LE GOFF, J. O homem medieval. *In*: LE GOFF (Org.). **O homem medieval**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1989. p. 9-30.

LE GOFF, J. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, J. Introdução. *In*: LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994. p. 11-30.

LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2005. (Coleção História).

LE GOFF, J. A “bela” Europa das Cidades e das universidades, século XIII. *In: LE GOFF, J. As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 143-219.

LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 9-194.

LOPES, J. S. **O vício e a virtude ontem, hoje e sempre: o que Tomás de Aquino diz sobre o uso da natureza?** *In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO TEOLÓGICO – FAJE*, 10., 2014, Belo Horizonte. **Anais** [...] Belo Horizonte: FAJE, 2014. 14 p. Disponível em: [http://www.faje.edu.br/simposio2014/textos/nao\\_doutores/jailson\\_lopes.pdf](http://www.faje.edu.br/simposio2014/textos/nao_doutores/jailson_lopes.pdf). Acesso em: 18 jul. 2021.

LOPES, J. S. **Elemento da ética sexual tomista**. 2011. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós- Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

LOYN, H. Cidades. *In: LOYN, H. R. Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a. *E-book*.

LOYN, H. Comunas. *In: LOYN, H. R. Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b. *E-book*.

LOYN, H. Cruzadas. *In: LOYN, H. R. Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997c. *E-book*.

LOYN, H. Dinastia capetíngia. *In: LOYN, H. R. Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997d. *E-book*.

LOYN, H. Albigenses. *In: LOYN, H. R. Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997e. *E-book*.

LUPI, J. E. P. B. O método de argumentação na Filosofia Escolástica. *In: TÔRRES, M. R (coord.). Mirabilia*, v. 16 , p. 170-177, jan./jul. 2013. Disponível em: [https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013\\_01\\_09.pdf](https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_01_09.pdf). Acesso em: 18 jul. 2021.

LUZ, D. O sofrimento da alma: as paixões sobre a perspectiva do estoicismo. **Princípios**, Natal, v. 26, n. 49, p. 109-132, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14235/11190>. Acesso em: 12 mar. 2020.

MACEDO, J, R. As mulheres marginais e excluídas. *In: MACEDO, J, R. A mulher na Idade Média: a mulher e a família, realidades sociais e atividades profissionais, exclusão, preconceito e marginalidade*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 47-64.

MACHADO, R. Introdução. *In: FOUCAULT, M. Microfísica do poder*. 20. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. vii-xxiii.

MAGALHÃES, A. P. T. *Nos qui cum eo fuimus: aspectos relacionados à gênese e ao estabelecimento da ordem Franciscana (1209-1210)*. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano 13, n. 24, p. 122-176, set./dez. 2010. Disponível em:

<http://www.hottopos.com/notand24/Notandum24.pdf#page=122>. Acesso em: 18 jul. 2021.

MARCONDES, D. São Tomás de Aquino e o Aristotelismos cristão: uma iniciação à filosofia. *In*: MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. *E-book*

MARQUES, R. A ética de Tomás de Aquino (1225? - 1274). Disponível em: [http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica\\_pedagogia/TOM%C3%81S%20DE%20AQUINO.pdf](http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/TOM%C3%81S%20DE%20AQUINO.pdf). Acesso em: 17 jul. 2021.

MASIERO, L. M. Escola médica salernitana, procedimentos cirúrgicos, estéticos e Trotula De Ruggiero: um trabalho de campo em Salerno (Itália). **TRIM**: n. 11, p. 27-44, 2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5967150>. Acesso em 18 jul. 2021.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 399-422.

MAZIOLI, A. B. **O livro das confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal da península Ibérica do século XIV**. 2018. 158 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

MAZIOLI, A. B. Teoria humoral, a temperança e o cuidar de si: contribuições do *Speculum al joder* e da medicina árabe. *In*: Encontro Internacional de História Antiga e Medieval, 6., 2015, Maranhão. **Anais [...]**. Maranhão: UEMA, 2017. p. 85-94.

MICCOLI, G. Monges. *In*: LE GOFF, J. (org.). **O homem medieval**. Porto: Presença, 1989. p. 33-54.

MORIN, A. Las referencias corporales em el *De Regno* de Tomás de Aquino. **Argos**, v. 29, p. 69-89, 2005. Disponível em: [https://www.academia.edu/1069665/Las\\_referencias\\_corporales\\_en\\_el\\_De\\_Regno\\_de\\_Tom%C3%A1s\\_de\\_Aquino](https://www.academia.edu/1069665/Las_referencias_corporales_en_el_De_Regno_de_Tom%C3%A1s_de_Aquino). Acesso em: 10 ago. 2020.

MUCHEMBLED, R. Introdução: Mil anos com o Diabo. *In*: MUCHEMBLED, R. **Uma História do diabo**: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 7-16.

MÜLLER, C. L. F. L. F. A aceitação da prostituta na sociedade medieval cristã no século XIII através da análise da Suma Teológica de Tomás de Aquino. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL UFES/ PARIS-EST, 6., 2017, Vitória. **Anais eletrônicos [...]**. Vitória: Ufes, 2017. p. 169-186. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/ufesupem/article/view/18043>. Acesso em: 23 abr. 2021.

MÜLLER, C. L. F. L. F. Universidades medievais: entre auctoritas e potestas. **Ágora**, Vitória, n. 30, p. 157-173, jul./dez. 2019a. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/agora/issue/view/1145>. Acesso em: 18 jul. 2020.

NARCISO, F. E. **Mal, pecado e estrutura do pecado**. 2013. 108 f. Dissertação (Mestrado Integrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2013.

NASCIMENTO, C. A. R. A imagem – Phantasmata – em Tomás de Aquino. **Paralexe**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 176-178, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe/article/view/52020>. Acesso em: 18 jul. 2020.

NASCIMENTO, C. A. R. Introdução. *In*: TOMÁS DE AQUINO. TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto, contra os Averroístas**. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016. p. 5-17.

NOGUEIRA, C.R. F. **O Diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

NUNES, R. A. C. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: EPU, 1979.

OERTZEN, M. V. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino. **Espaço Teológico REVELETEO**, v. 9, n. 15, p. 107-118, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/23765#:~:text=Tom%C3%A1s%20de%20Aquino%2C%20dentro%20de,entretrecidos%20e%20refletidos%20no%20modo>. Acesso em: 18 jul. 2021.

OLIVEIRA, E. *et al.* Análise de conteúdo e pesquisa na área da educação. **Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 4, n. 9, p.11-27, mai./ago. 2003. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/dialogoeducacional/article/view/6479>. Acesso em: 18 jul. 2021.

OLIVEIRA, T. A Escolástica como Filosofia e Método de Ensino na Universidade Medieval: uma reflexão sobre o Mestre Tomás de Aquino. **Notandum**, São Paulo, n. 32, p. 37-50, maio/ago. 2013. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand32/03terezinha.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2021.

OLIVEIRA, T. O ensino da caridade: uma virtude para o bem comum sob o olhar de Tomás de Aquino. **Notandum**, São Paulo, n. 18, [n.p.], 2008. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand18/index.htm>. Acesso em: 18 jul. 2021.

OLIVEIRA, T. Os mendicantes e o ensino na universidade medieval: Boaventura e Tomás de Aquino. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo-RS. **Anais eletrônicos [...]**. São Paulo: ANPUH, 2007. Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Terezinha%20Oliveira.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

OLIVEIRA, T. A razão e o pecado em Tomás de Aquino. **Cesumar – Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**, v. 9, n. 1, p. 88-102, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revcesumar/article/view/233>. Acesso em: 18 jul. 2021.

OLIVEIRA, T. A realeza em Tomás de Aquino. **Acta Scientiarum – Human and Social Sciences**, Maringá, v. 25, n. 2, p. 277-282, 2003. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2182>. Acesso em: 18 jul. 2021.

OLIVERA, E. R. La virtud de la modestia y las formas corporales de expresión en Santo Tomás de Aquino. **Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia**, n. 52, p.



121-195, 2008. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/6886>. Acesso em: 18 jul. 2021.

ORLANDI, E. P. O discurso religioso: introdução a noção de reversibilidade. *In*: ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 4. ed. Campinas: Pontes, 2006. p. 239-262.

PATLAGEAN, E. A história do imaginário. *In*: LE GOFF, J (org.). **A história nova**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 291-315.

PEREIRA, R. H. S. A arte médica de Avicena e a teoria hipocrática dos humores. *In*: PEREIRA, R. H. S. (org.). **O Islã Clássico**: Itinerários de uma Cultura. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. v. 1, p. 379-410.

PETER, J.-P.; REVEL, J. O corpo: o homem doente e sua história. *In*: LE GOFF, J.; NORA, P. **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 141-159.

PILOSU, M. **A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

PINHEIRO, L. M. Mediania e luta: a virtude em Aristóteles e Kant. **Intuito**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 162-176, nov. 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/7576>. Acesso em: 30 set. 2020.

PINHEIRO-JONES, R. O modo de vida cenobítico e suas regras: as duas regras dos pais como exemplos de desenvolvimento do cenobitismo ocidental. **Tempos Históricos**, Paraná, v. 22, n. 1, p. 225-247, jan./jul. 2018. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempohistoricos/article/view/20125/13092>. Acesso em: 23 abr. 2020.

PIRATELI, M. A; OLIVEIRA, T. Breves ponderações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino. **Acta Scientiarum – Human and Social Sciences**, Maringá, v. 30, n. 1, p. 105-113, 2008. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/1943/1943>. Acesso em: 30 set. 2019.

PISSINATI, L. L. **O Éthos de pseudo-Alberto Magno no De Secretis Mulierum**: a autoridade do autor e a legitimação do seu discurso (século XIII). 2020. 96 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2020.

PONTES FILHO, A. P. Os filhos e “afilhados” de São Francisco de Assis: a construção da identidade religiosa e do parentesco da família franciscana. **Tempo da Ciência**, v. 13, n. 26, p. 9-24, jul./dez. 2006. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/1542>. Acesso em: 10 jan. 2020.

PORTELA, L. N. **O Malleus Maleficarum e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV**. 2012. 121 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

PORTO, M. V. C. **O estoicismo de Sêneca e suas considerações sobre Deus e morte**. 2018. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade federal Fluminense, Niterói-RJ, 2018.

RANKE-HEINEMANN, U. O século XIII: a Idade Áurea da teologia e o apogeu da difamação misógina. *In*: RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a igreja católica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos, 1996. p. 191-197.

REALE, G.; ANTISERI, D. A grande síntese de Tomás de Aquino. *In*: REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: patrística e escolástica**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2, p. 211-252.

REBOLLO, R. A. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. **Scientiae studia: Revista Latino-americana de filosofia e história da ciência**. v. 4, n. 1, p. 45-81, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11067>. Acesso em: 18 jul. 2021.

RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RONCIÈRE, C. D. L. A vida privada dos notáveis toscanos no limiar da Renascença. *In*: DUBY, J; ARIÈS, P. (org.). **História da vida privada: da Europa feudal à Renascença**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 2, p. 166-312.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. 7. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014a.

RODRIGUES, J. C. **O corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014b.

ROSSIAUD, J. **A prostituição na Idade Média**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ROSSIAUD, J. O cidadão e a vida na cidade. *In*: LE GOFF, J (org.). **O homem medieval**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1989. p. 99-121.

RUSSELL, B. A escolástica. *In*: RUSSELL, B. **História do pensamento ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 220-270.

SAFFIOTI, H. I. B. “Não há revolução sem teoria”. *In*: SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011.

SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, virgens independentes**. São Paulo: Scritta, 1995.

SANTIN, R. H.; OLIVEIRA, T. As paixões da alma e a formação humana na perspectiva de Tomás de Aquino. **Educação em Questão**, Natal, v. 43, n. 29, p. 34-57, mai./ago. 2012.

SANTOS, D. O. O corpo dos pecados. Os pecados do corpo: as representações do imaginário eclesiástico. *In*: SANTOS, D. O. **O corpo dos pecados: representações e práticas socioculturais femininas nos reinos ibéricos de Leão, Castela e Portugal (125-1350)**. Tese (Doutorado em História). – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

SANTOS, D. O. A. Saúde e enfermidades femininas nos escritos médicos (séculos XIII e XIV). **Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 6, n. 2, p. 7-21, jul./dez., 2013. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/13451/5/Artigo%20-%20Dulce%20Oliveira%20Amarante%20dos%20Santos%20-%202013.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2021.

SANTOS, I. A presença de Tomás de Aquino nas universidades. **Aquinate**, n. 21, p. 14-24, 2013. Disponível em: [http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/D-Artigo-Santos\\_21\\_14-24.pdf](http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/D-Artigo-Santos_21_14-24.pdf). Acesso em: 18 jul. 2021.

SCHMITT, J.-C. Clérigos e leigos. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). **Dicionário analítico do ocidente medieval**. São Paulo: Unesp, 2017a. v.1, p. 268-284.

SCHMITT, J.-C. Corpo e alma. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). **Dicionário analítico do ocidente medieval**. São Paulo: Unesp, 2017b. v.1, p. 285-301.

SCHMITT, J.-C. Deus. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). **Dicionário analítico do ocidente medieval**. São Paulo: Unesp, 2017c. v.1, p. 338-357.

SCHMITT, J.-C. A moral dos gestos. *In*: SANT'ANNA, D. B. **Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995. p. 141-161.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 72-97, jul./dez. 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 18 jul. 2021.

SENNETT, R. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

SILVA, G. V. Homilia e educação cristã na Antiguidade Tardia: a relação do corpo, igreja e cidade segundo João Crisóstomo. **Acta Scientiarum – Education**, Maringá, v. 36, n. 1, p. 1-12, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/21972>. Acesso em: 18 jul. 2021.

SILVA, J. B. C. Breve introdução ao estudo das Paixões em S. Tomás de Aquino (II). **Institutum Sapientiae**, p. 233-244, 2011. Disponível em: <https://institutumsapientiae.files.wordpress.com/2011/07/sc-2011-07-joc3a3o.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2021.

SILVA, J. B. C. Breve introdução aos estudos das paixões em S. Tomás de Aquino (I). **Institutum Sapientiae**, p. 219-233, 2010. Disponível em: <https://institutumsapientiae.files.wordpress.com/2011/07/sc-2010-06-joc3a3o.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2021.

SILVA, L. D. A lei natural em Tomás de Aquino: princípio moral para a ação. **Kínesis**, v. 6, n. 11, p. 187-199, jul. 2014. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/12\\_lucassilva.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/12_lucassilva.pdf). Acesso em: 18 jul. 2021.

SIMÕES, M. L. O surgimento das universidades no mundo e sua importância para o contexto da formação docente. **Temas em Educação**, João Pessoa, v. 22, n.2, p. 136-152, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/17783>. Acesso em: 25 mar. 2020.

SPINELLI, M. **Filosofia e Ciência**. Análise histórico-crítica da filosofia: de Pitágoras a Descartes. São Paulo: EDICON, 1990.

STOPPINO, M. Autoridade. *In*: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Org.). **Dicionário político**. 11. ed. Brasília: Universitária de Brasília, 1998. p. 88-94.

STOPPINO, M. Poder. *In*: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Org.). **Dicionário político**. 11. ed. Brasília: Universitária de Brasília, 1998. p. 933-942.

STORCK, A. A escolástica latina medieval. *In*: STORCK, A. **Filosofia medieval**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. *E-book*.

STREFLING, S. R. **As virtudes principais em Tomás de Aquino**. Pelotas: UFPEL, 2020.

TAVARES, A. L. **A reelaboração da noção Boeciana de pessoa na *Summa Theologiae* (Prima Pars, Quest. 29)**. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2014.

TEIXEIRA, I. S. Introdução. *In*: TEIXEIRA, I. S. **A encruzilhada das idéias: *Legenda Áurea* (Iacopo da Varazze) e a *Suma Teológica* (Tomás de Aquino)**. 2007. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 13-35.

TEIXEIRA, I. S. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)**. 2011. 187 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

TEIXEIRA, I. S. Dominicanos no reino de Nápoles (séc. XIII-XIV): conflitos e alinhamento político. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, p. 1253-1273, out./dez. 2017.

THOMASSET, C. Da natureza feminina. *In*: DUBY, G.; PERROT, M. **História das mulheres no ocidente**. Porto: Afrontamento, 1993. v. 2, p. 65-97.

TORRELL, J. P. Os anos de Roma: o início da Suma (1265-1268). *In*: TORRELL, J. P. **Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 167-186.

TURMINA, L. B. **O Livre-arbítrio no pensamento de Tomás de Aquino**. 2014. 85 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1986.

VERGER, J. Universidade. *In*: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: UNESP, 2017. v. 2, p. 639-657.

VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

VERGER, J. **As universidades na Idade Média**. São Paulo: UNESP, 1990.

VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Lisboa: Textos e gráfica, 2009.

VEYNE, P. A família e o amor no alto império romano. *In*: VEYNE, P. **A sociedade romana**. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 157-196.

WOLKMER, A. C. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. **Crítica jurídica**, México, n. 19, p. 15-31, jul./dez. 2001.

ZILLES, U. **Filosofia e religião no pensamento medieval**. São Paulo: Paulinas, 1993.