

O QUE É ISTO – O HOMEM? A ESTRUTURA DA PESSOA HUMANA A PARTIR DA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO

¿QUÉ ES ESTO - EL HOMBRE? LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA DESDE LA FILOSOFÍA DE TOMAS DE AQUINO

Bruno Magalhães Costa*

RESUMO

Este trabalho se propõe a examinar os componentes antropológicos que estruturam o ser humano. Para isso é preciso caracterizar a constituição humana a partir da unidade substancial corpo-alma, examinar a relevância da dimensão corpórea como constituinte da essência humana e verificar a concepção de homem como imagem e semelhança de Deus. O levantamento bibliográfico da *Suma teológica* será o substrato fundamental. Verificamos que Tomás de Aquino, ao apresentar o homem como um composto de corpo-alma, rompe com o dualismo e reabilita a dimensão corporal de seu viés negativista. O corpo é indispensável para que a alma atualize as potências intelectivas. Quanto à alma, o Angélico apresenta suas potências intelectivas como sede da capacidade de conhecer, deliberar e escolher. A antropologia tomista não supõe que o homem seja um *ente* pronto, acabado, perfeito e finalizado, mas que, sendo princípio de suas ações, está em pleno desenvolvimento dinâmico, é um *sendo*.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia. Corpo-alma. Liberdade. Autonomia. Tomás de Aquino.

RESUMEN

Este trabajo busca examinar los componentes antropológicos que estructuran el ser humano. Para eso, se necesita caracterizar la constitución humana desde la unidad sustancial cuerpo-alma, examinar la relevancia de la dimensión corpórea como constituyente de la esencia humana y verificar la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios. Los datos bibliográfico de la *Suma teológica* serán el substrato fundamental. Verificamos que Tomás de Aquino al presentar el hombre como compuesto de cuerpo-alma, rompe con el dualismo y reabilita la dimensión corporal de su riesgo negativista. El es indispensable para que el alma actualice las potencias intelectuales. Al paso, el alma, el Angélico presenta sus potencias intelectuales como sede de la capacidad de conocer, deliberar e elegir. La antropología tomista no supone que el hombre sea un ser listo, acabado, perfecto y finalizado, pero que, siendo principio de sus acciones, esta en pleno desarrollo dinámico, es un *siendo*.

PALABRAS-CLAVE: Antropología. Curpo-alma. Liberdade. Autonomía. Tomas de Aquino.

* Graduado em filosofia pela PUC Minas. E-mail: brunomc.the@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho abordamos a visão antropológica que Tomás de Aquino sintetiza a partir das contribuições que recebe de seus predecessores históricos e, a partir dos quais, elabora o seu sistema, num movimento de continuidades e rupturas. As ideias-chave que estão presentes são: unidade substancial corpo-alma, reabilitação da dimensão corporal do negativismo, descrição das potências da alma e configuração do homem como *ente* em construção.

Uma das características mais marcantes do modo de filosofar de Tomás de Aquino é a sua abertura e capacidade de dialogar com o seu tempo. Como pensar o Aquinate sem considerar seus predecessores? Como ler sua *Suma Teológica*¹ sem pensar no diálogo que ali se desenvolve com seus opositores? O Aquinate não esconde a forte influência que lhe advém de Platão, Boécio, Agostinho. De igual modo, vive a efervescência da entrada de Aristóteles no ocidente medieval, através dos comentários e traduções dos árabes Averróis e Avicenas. Pedro Lombardo e Alberto Magno são grandes personalidades que estão lendo o Estagirita nesse contexto e que também influenciam nosso autor, dos quais se torna comentador do primeiro e aluno do segundo.

Por que retomar Tomás de Aquino no século XXI? O Angélico é uma daquelas figuras incontornáveis da história da filosofia, dada a sua produção intelectual que não ficou confinada à Europa do século XIII, mas rompeu as fronteiras espaço-temporais. Outro fator relevante diz respeito a perenidade de seu modo de filosofar. Com isso não dizemos que as conclusões de sua reflexão filosófica sejam absolutas e aplicáveis *ipsis litteris* aos nossos dias. Mas ousamos afirmar que o homem de hoje pode aprender o modo de filosofar de Tomás de Aquino, apropriar-se de sua técnica filosófica para embrenhar-se na busca pela verdade.

1 TOMÁS DE AQUINO: CONTINUIDADES E RUPTURAS

Algumas das questões que estão sendo debatidas nesse cenário dizem respeito aos atos humanos, e seus componentes éticos e morais: Como o homem se comporta? Por que age deste modo e não de outro? Toda ação humana é boa? O que determina a bondade, a malícia e as consequências de tais ações? Estes questionamentos suscitaram nos filósofos medievais a

¹ Doravante nos referiremos à obra pela sigla *STh*.

necessidade de aprofundar a discussão, trazendo à tona uma nova reflexão sobre o homem. O estudo da vida e de seus elementos constitutivos é uma peça fundamental nesse quebra-cabeças.

Esta questão pode parecer-nos simples à primeira vista, mas a verdade é que o debate sobre a vida vem suscitando diversas discussões desde a antiguidade clássica, como por exemplo, entre os gregos² que já discutiam sobre a origem da vida. Suspeitaram que os seres vivos devem possuir algum elemento que os não vivos não possuem. Denominaram, então, o componente “animador” de *alma*. Assim, o estudo da vida converteu-se no estudo da alma, suas potências e operações; tal conversão só veio a ser superada com o desenvolvimento da ciência moderna no século XVII (REIS, 2012).

No *De anima* (413b 24) Aristóteles assume a definição de seus predecessores de que a alma é a capacidade de mover-se por si mesmo, ter iniciativa para mover-se. Assim, o que é vivo possui, de alguma forma, o princípio do movimento e do repouso com fins a sustentarem-se e desenvolverem-se, e o que não é vivo não o possui, sendo movido por outro Posteriormente (415b 8), elabora o conceito de *entelécheia prôthé* para definir a alma como ato primeiro de um corpo com potência de vida e, conseqüentemente, sua substância e atualização, como forma, apesar de apresentar potências de vir-a-ser (412a-412b).

Tomás de Aquino insere-se na vertente aristotélica sobre a vida. Platão já provara a existência da alma no *Fédon* (73c-77a), com base em sua gnosiologia, mas Tomás de Aquino, neste ponto, rechaça o platonismo (*STh* Ia, q. 76) por não coadunar com a ideia platônica de *eidós* transcendente e de união acidental de corpo e alma. O Aquinate postula, com Aristóteles, um *eidós* imanente e corrobora com a ideia de união ontológica defendida pelo Estagirita.

Outro ponto de discordância diz respeito à doutrina atribuída pelo Aquinate a alguns platônicos, segundo a qual a alma está unida ao corpo apenas como princípio de movimento. Para o Angélico, assumir tal doutrina corresponderia a admitir a necessidade de intermediários, pois o que move, o faz por intermediários, o que seria complicadíssimo de argumentar quando se assume que corpo e alma têm naturezas distintas. Também nesse ponto, o Aquinate assume a posição de Aristóteles segundo a qual a alma é forma substancial do corpo, pois essa relação se dá sem mediação, já que a unidade é dada pela própria forma unida à matéria como ato (*STh* Ia, q. 76, a7) e não por meio de intermediários ou de algum contato, o que leva a compreender

² Aristóteles no livro I do *De anima* apresenta as opiniões relevantes de seus predecessores (Demócrito, pitagóricos, Anaxágoras, Empédocles, Platão, Tales, Diógenes, Heráclito são alguns dos nomes que aparecem) sobre esse assunto, bem como suas objeções a cada um deles.

que, enquanto forma, a alma está em todo o corpo e em cada parte dele, essencialmente como composto (FRAILE, 1975).

No sistema filosófico de Tomás de Aquino, a criação está hierarquicamente organizada. Nessa hierarquia é curioso perceber o lugar que Tomás de Aquino destina ao homem: no mais alto grau de vida da *physis* e abaixo dos anjos e de Deus. É como se o homem estivesse situado numa região limítrofe, tocando com um pé o mundo material e com o outro o mundo espiritual, fazendo entender que o homem faz parte dessa criação como *ente* ao mesmo tempo corporal e espiritual. É nesse sentido que nosso autor compreende o homem como um microcosmos, pois “no homem se encontram de certo modo todas as coisas” (*STh* Ia, q. 96, a2).

Mas em que sentido Tomás de Aquino compreende o homem como ponto de união da criação? Em que sentido ele está em um limite fronteiroço?

A definição e o estudo da *alma* é peça fundamental nessa questão. Ora, como consideramos, os seres vivos são aqueles “animados”, ou seja, que possuem alma, logo, os diferentes níveis de vida têm a ver fundamentalmente com os diferentes níveis de operações da alma.

2 O HOMEM: UNIDADE SUBSTANCIAL CORPO-ALMA

Mas como está estruturada a pessoa humana, na teoria do Angélico? Um primeiro elemento importante é perceber o que foi dito acima da união substancial e ontológica de corpo e alma. Para o Doutor Angélico o homem não pode ser compreendido apenas como uma dessas dimensões: nem só como corpo, nem só alma; mas na unidade substancial do composto. Nosso autor assume a doutrina aristotélica do *hylemorfismo* (*STh* Ia, q. 76). Com efeito, não é o corpo que tem fome, que vê, que tem medo. É o homem, como composto, que tem fome, que vê, que tem medo. Corpo e alma participam juntos dessas operações, e, por isso necessitam um do outro.

Sobre esse tema do *hylemorfismo* aristotélico-tomista, ALMEIDA (1977) afirma, tomando por base a teoria do conhecimento (*STh* Ia, q. 84), a imperfeição intelectual do espírito humano. Segundo ele, o composto humano não é de modo algum impedimento à perfeição do homem, ao contrário do que pensavam os neoplatônicos e gnósticos, mas natural e necessário para que o homem seja levado à perfeição na inteligência, que é dada pelo conhecimento sensível e intelectual, ambos em um profundo compasso. A dimensão corpórea do homem, longe de ser

impedimento ao conhecimento intelectual, é necessária, e dela dependem as representações sensitivas para o conhecimento, sendo, portanto, elemento fundamental, e não limite.

Tomás de Aquino de modo algum também admitirá que a alma em si seja completa. O elemento corpóreo será sempre necessário, pois o corpo humano é o único apto para servir de órgão para os sentidos e, assim, a alma poder, captando as espécies sensíveis, realizar a operação de conhecer. Isso significa que para se falar de “homem”, no sentido de *ente* humano existente, é preciso que corpo-alma coexistam simultaneamente numa unidade substancial e ontológica, pois suas operações são conjuntas (*STh* Ia, q. 76, a5).

Afirmar que as operações da alma se realizam com a ajuda de órgãos corporais, como a parte sensitiva e vegetativa, é considerar que as potências que são princípios de tais operações estão no composto e não apenas na alma (*STh* Ia, q. 77, a5). Com isso, não podemos dizer que o medo, o pavor, seja uma operação apenas da alma ou apenas do corpo. De igual modo o amor e o ódio, o desejo e a aversão, a alegria e a tristeza, a audácia e o temor, a esperança e o desespero, e a ira, mesmo sendo formas de padecimento (paixões) são ditos da alma por ser esta o princípio de vida, mas não como ao sujeito de tais operações. De fato, é pela alma que o composto humano tem o poder de operar, contudo, é inegável que nessas operações o corpo também participa.

Até aqui é possível, então, apresentar a definição que o Aquinate faz de homem: é substância composta, pois formado a partir de duas essências que, por si, não subsistem senão uma para a outra, e, mesmo separada do corpo pela morte, a alma não perde a sua individualidade (*SCG* II, 75, 4) permanecendo o desejo natural de união com o corpo, pois dele necessita para conseguir seu fim, tendo em vista que só enquanto composto, a alma pode adquirir a perfeição do conhecimento e da virtude. Com isso, o Aquinate deixa claro que para a plena autorrealização da pessoa, a união ontológica corpo-alma é necessária. Com esses fundamentos antropológicos Tomás de Aquino consegue recuperar a corporalidade como um componente inseparável da essência humana (DUBRA, 1999). Ora, com o tomismo aristotélico, o corpo humano é redimido de sua condição de “prisão”, “cárcere” da alma.

Supera-se assim o dualismo que só retornará no século XVI, com o *cogito* cartesiano, afirmando que o homem não seria outra coisa senão uma substância cuja essência consistiria apenas em pensar, não dependendo para isso de coisa alguma de ordem material (DESCARTES, 1979). Descartes não coaduna com a doutrina *hylemórfica* aristotélico-tomista de que o corpo, enquanto matéria, é princípio de individuação da alma, ocupando assim um papel fundamental na constituição da individualidade da pessoa humana. Essa posição fica clara

quando ele escreve seu tratado *As paixões da alma*: “quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos... não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida” (1979, p. 217).

A partir das reflexões do Aquinate não é mais possível pensar na ideia de negatividade da matéria e de que a alma precise libertar-se do corpo para inteligir as *formas*, muito menos interpretar a ascese como processo de afastamento ou destituição da dimensão corporal para inteligência mais perfeita. Ora, compreendendo que a dimensão sensitiva, apreendida pelas potências sensíveis, é necessária e indispensável ao homem para sua perfeição, podemos conceber que sem ela a pessoa não seria capaz de realizar a operação própria da alma que é inteligir.

3 O HOMEM É *SENDO*

Uma questão ainda permanece em aberto: conhecendo a estrutura da pessoa humana formada pelo composto corpo-alma, que ambos são necessários e imprescindíveis, como ocorrem essas operações próprias da alma humana?

O Aquinate sintetiza suas ideias nas questões 77 a 83 da primeira parte *Suma teológica* e apresenta as operações da alma como potências³, ou seja, possibilidades de vir-a-ser em ato. Ocupando um lugar limítrofe na hierarquia dos níveis de ser, o homem possui as potências dos níveis inferiores - vegetativa e sensitiva - e, de certo modo, toca no nível sobrenatural – possuindo também as potências intelectivas.

Cada apetite ordena uma dada potência da mesma ordem. O apetite natural ordena as potências vegetativas à manutenção das funções vitais do organismo – nutrição, desenvolvimento e geração, independentemente das outras duas potências (*STh* Ia, q. 78, a2). O apetite sensível, chamado de sensibilidade, ordena as potências sensíveis. Tal apetite é composto por inclinações que se seguem à apreensão dos sentidos e se divide em duas potências: concupiscível - que ordena a alma para a busca do bem que lhe convém - ou irascível - pelo qual a alma evita e foge do mal que pode lhe prejudicar (*STh* Ia, q. 81, a2; q. 82, a5) .

As potências sensitivas, que são ordenadas pelo apetite sensível, são realizadas pelos sentidos que podem ser externos ou internos. Os sentidos externos operam passivamente, e são:

³ Para melhor compreensão da organização hierárquica que Tomás de Aquino estabelece a respeito das potências, veja-se o esquema presente nos anexos deste trabalho.

tato, olfato, paladar, audição e visão. Os internos permitem apreender uma coisa, mesmo que ela esteja ausente, são eles: memória, estimativa, fantasia (imaginação) e o sentido comum (*STh* Ia, q. 78).

No entanto, é a potência intelectual que configura a operação própria do homem. Razão e vontade possibilitam ao homem as operações de conhecer e querer. É no objeto dessas operações que ele encontra sua plena autorrealização. A partir dessas considerações, Tomás de Aquino chega a definir que o princípio intelectual é, para o homem, a sua forma (*STh* Ia, q. 76, a. 1), pois ele ultrapassa toda a capacidade do corpo e das outras duas potências para realizar suas operações. Como razão e vontade são “os princípios dos atos humanos” (FRAILE, 1975, p. 466, tradução nossa), diferindo-o dos demais seres da natureza, devem estar de algum modo associadas aos componentes necessários para que se fale de uma ação ética e, até mesmo, de uma existência ética no homem e não nos demais *entes* da *physis*. Como se dá essa diferenciação?

No caso dos animais, o apetite sensitivo, seja o irascível ou o concupiscível, move-o para fugir da dor e buscar o prazer, mostrando tratar-se de uma ação instintiva, que não é livre e muito menos deliberada. Não há uma deliberação, logo não é possível falar de liberdade.

No caso do homem é diferente. Ele não se move exclusivamente pelo apetite sensitivo, mas há a operação da potência intelectual, que é desempenhada por uma operação apreensiva e outra apetitiva. A operação apreensiva é realizada pela razão e a apetitiva, pela vontade. Para o Angélico, o apetite intelectual da vontade é superior ao apetite sensitivo concupiscível ou irascível, porque o conhecimento sensitivo é sempre do particular e o intelectual é do universal.

Desse modo, vemos de que modo as operações da alma humana são diferentes das operações da alma dos outros animais. Dentre essas diferenças, há uma que se sobrepõe: o homem é capaz de buscar e conhecer a verdade das coisas. Os animais nunca se questionarão sobre a verdade. É evidente que os animais conhecem o particular de cada coisa, mas eles não sabem que conhecem. O homem não só conhece o particular e o universal, mas sabe que os conhece.

A vontade é a potência apetitiva intelectual que possibilita ao homem o querer livre e múltiplo. A operação da vontade é o livre-arbítrio, que possibilita ao homem escolher voluntariamente os meios para alcançar determinado fim. Assim ele pode exercer suas capacidades de julgamento e escolha, agindo em vista de um fim: a autorrealização, que enfim sacia perfeitamente seus apetites (*STh* Ia IIae, q.1, a5). Pela vontade o homem tende ao bem como fim. Mas que fim é esse?

Ora, para que a vontade tenda a algo, é preciso que ela seja ordenada a um objeto conhecido. Assim, a vontade tenderá ao objeto apresentado pela razão. Esta é que apreende o bem e o apresenta à vontade (*STh IaIIae*, q. 10).

A vontade, que quer o bem, não tende senão para aquilo que tem razão de bem, por isso, para o Aquinate é impensável admitir que o homem possa tender ao mal como mal em si mesmo, pois não se pode desejar o mal pelo mal, mas apenas enquanto este possui uma razão de bem, ou seja, enquanto lhe parece um bem. Se, por algum motivo, o homem tende ao mal, Tomás de Aquino entende que o busca porque o compreende como um bem (*STh Ia*, q. 82, a2, ad1).

Necessariamente o homem age fugindo de umas coisas e aproximando-se de outras, podendo orientar-se para diversos objetos. Usa o intelecto para estabelecer juízos e comparações (*STh Ia*, q. 83, a1). São justamente a liberdade e a vontade as categorias filosóficas que o Doutor Angélico usa como chave de leitura para dizer que o homem é imagem e semelhança de Deus (*STh Ia*, q. 93, a4). O sumo bem, universal, perene e eterno, é perseguido e atualizado pelas faculdades sensitivas e intelectivas.

O livre-arbítrio é a operação própria da vontade que permite ao homem escolher entre as coisas que lhe são apresentadas pelo intelecto com os meios para alcançar o fim último, podendo, naquilo que não é necessário, orientar-se para diversos objetos com fins, aderindo a umas coisas que lhe convém e rejeitando outras que não. Desse modo, o livre-arbítrio pode ser entendido como causa do movimento da vontade, isto é, possibilitando ao homem mover-se a si mesmo e ser senhor de seus atos, e passível de ser responsabilizado por tais e pelas consequências delas advindas (*STh Ia*, q. 82 e 83).

Essa capacidade voluntária de conhecer, querer e escolher, é elemento fundamental para o estabelecimento da ética que Tomás de Aquino busca fundamentar. Só porque o homem é livre - ou seja, tem possibilidade de mais de uma ação, devendo então escolher qual vai executar - é que pode formar hábitos e dizer-se virtuoso ou vicioso (OLIVEIRA; BOVETO, 2012).

Para o Angélico (*STh Ia*, q. 79), o intelecto é a potência da alma que permite ao homem conhecer os inteligíveis, os universais. Isso significa que o intelecto é, de certo modo, uma potência passiva, pois o conhecer é um modo de padecer, já que para essa operação precisa passar de potência a ato em relação aos inteligíveis, já que nascemos como uma tábula rasa. No entanto, é preciso admitir um intelecto agente, pois é o próprio intelecto que faz os inteligíveis, abstraindo as espécies dos *phantasmata* enviados pelos sentidos.

Pensar o conceito de perfeição humana, nesse sistema, é compreender que o homem está a caminho. À medida que ele tende ao bem como fim último de suas ações, deverá deliberar e realizar escolhas que o conduzam a tal termo final. A teleologia da filosofia tomista assume como pressuposto que o homem não está acabado, pronto, pleno, mas que precisa ter a perfeição em seu horizonte de busca de plena autorrealização, sendo sujeito cuja existência é considerada moral e ética (VAZ, 2009).

Assim, não seria possível argumentar que Tomás de Aquino postule o homem como um “ser ético”, no sentido estrito da palavra, pois tal homem não tem uma estrutura antropológica que lhe possibilite acabar de construir-se enquanto sujeito. Ele está em constante abertura. O homem está em processo e, tendo a perfeição em seu horizonte teleológico, pode ter uma existência ética, pelo exercício das virtudes.

A melhor forma que encontramos para descrever essa modalidade de existência do ser humano afirmando que ele está em constante formação é substituir o infinitivo pelo gerúndio no verbo *ser*. O gerúndio é uma forma nominal que confere ao verbo uma certa continuidade temporal, ou seja, uma indicação de que a ação expressa não foi finalizada quando anunciada na fala, mas que está em andamento. Assim, por exemplo, ao afirmar que um jovem encontra-se estudando, que um casal está caminhando, indicamos que tais ações, quando anunciadas, não estão ainda finalizadas.

Em nosso caso, afirmamos que o homem é um *sendo*. Ao aplicar o gerúndio ao verbo *ser* para falar do homem, afirmamos que ele constitui-se antropológicamente como um *ente* que não está finalizado, está em movimento, em processo, em desenvolvimento do seu ser. Por isso nos referimos ao homem não como um *ser ético*, mas como um *sendo* cuja existência, pelo exercício das virtudes, pode ser ética. Afirmar o homem como ser ético pode sugerir que ele já esteja finalizado, que atingiu seu fim teleológica e frui do bem alcançado. Mas não é assim para Tomás de Aquino. A autorrealização do homem permanece sempre aberta num horizonte que ele busca alcançar, mas que só fruirá no gozo da eterna bem-aventurança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Tomás de Aquino, acreditar na existência de Deus e no destino sobrenatural do homem não ofusca sua antropologia filosófica, pois significa considerar que seu ponto de partida é uma antropologia da liberdade, a partir da qual o homem é diretamente responsável

por suas ações, por suas escolhas, não predeterminado pela providência divina em sua forma de agir, o que lhe garante autonomia e ser responsabilizado pelas ações que livremente escolheu.

Concebendo o homem como ser de existência corporal e espiritual, admite que é um composto *hylemórfico* que opera conjuntamente numa unidade substancial que o possibilita ser um *ente* de potências e possibilidade de vir-a-ser. Sua alma possui potências que configuram as operações próprias do homem: inteligência e livre-arbítrio, conferindo ao homem a dignidade de ser “imagem e semelhança de Deus”. Intelecto e vontade possibilitam-no ser princípio de suas ações, possuir o livre-arbítrio, ter o domínio de si e dirigir-se voluntariamente, ordenando suas ações a um fim.

Essa concepção antropológica de Tomás de Aquino fundamenta toda a sua elaboração ética, que está ordenada ao exercício das potências intelectivas a serem atualizadas em busca da ação melhor, mais excelente, pela prática dos hábitos virtuosos. Isso se dá no homem num processo contínuo à medida que ele tende ao seu horizonte teleológico.

Tomás de Aquino admite que o *ente* humano está sempre em desenvolvimento e formação, sempre buscando a sua plena autorrealização, que só alcançará de maneira plena na contemplação da suma verdade e no gozo do sumo bem. No entanto, já aqui é possível desenvolver-se quanto possível na atualização dessas potências, pelo qual é um *ente* livre e pode deliberar para escolher, assumindo a responsabilidade por suas escolhas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, L. P. H. **A imperfeição intelectual do espírito humano**: introdução à teoria tomista do conhecimento do outro. São Paulo: Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, 1977.

ARISTÓTELES. **De anima**. 2. ed. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2017.

AQUINO, T. de. **Suma teológica**. Tradução de Vanuucchi *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

AQUINO, T. de. **Suma contra os gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, osb. Campinas: Ecclesiae, 2017.

DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

DUBRA, J. C. **Hombre y naturaleza em Tomas de Aquino**. Veritas. Porto Alegre, v. 44, n. 03, p. 621-632, set., 1999.

FRAILE, G. **Historia de la filosofia II: filosofia judia y muçulmana**. Alta escolástica: desarrollo y decadência. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

OLIVEIRA, T; BOLIVETO, L. **O homem é o senhor de suas ações: a concepção de escolha em Tomás de Aquino e Jean-Paul Sartre**. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, 13(3), p. 422-431, set-dez., 2012. Disponível em <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/fsu.2012.133.06/1232> Acesso em: 26 set. 2019.

PLATÃO. **O banquete. Fédon. Sofista. Político**. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril cultural, 1979. (Os pensadores).

REIS, M. C. G. dos. Introdução. *In*: ARISTÓTELES. **De anima**. 2. ed. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2017, p.15-39.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2009.