

**CURSO BÁSICO DE TEOLOGIA PARA LEIGOS**

---

# **LEITURA COMPLEMENTAR**

## ***AULA 25***

### **ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA**

**Pe. Daniel Antonio de Carvalho Ribeiro, scj**

## **RAÍZES FILOSÓFICAS DA ANTROPOLOGIA: DA ANTIGUIDADE À CONTEMPORANEIDADE**

### **1. Antropologia Antiga: a Virada Antropológica Grega**

A virada antropológica ocorrida na Antiguidade marcou uma mudança decisiva na história do pensamento ocidental: o foco da investigação filosófica deslocou-se da explicação da natureza (*physis*) para a reflexão sistemática sobre o ser humano — sua condição, suas capacidades e seus fins últimos. Esse deslocamento não foi arbitrário, mas resultou de transformações políticas, jurídicas e culturais concretas das pólis gregas nos séculos VI–V a.C., que exigiram discursos capazes de orientar a vida pública, formar cidadãos virtuosos e resolver conflitos morais e jurídicos. Confrontada com problemas existenciais que a cosmologia não poderia solucionar, a filosofia passou a interrogar sistematicamente: o que é a alma? Qual é a relação entre corpo e espírito? Qual é a forma de vida que promove a verdadeira dignidade humana e a plena realização da pessoa?<sup>1</sup>

No movimento que vai dos sofistas a Sócrates, Platão e Aristóteles, formou-se um quadro teórico rico e plural sobre a pessoa humana. Os sofistas introduziram um modo de ensino prático, centrado na retórica e na persuasão, voltado ao desenvolvimento de aptidões políticas e jurídicas. Ao afirmar, em linhas diversas, que a verdade e a justiça podem depender de costumes e opiniões humanas variáveis, figuras como Protágoras e Górgias realçaram o papel constitutivo da linguagem nas normas sociais e suscitaram debates fundamentais sobre relativismo moral e ceticismo epistemológico.<sup>2</sup> Essa ênfase técnica e pragmática foi decisiva para a vida pública ateniense, permitindo aos cidadãos argumentar e persuadir em assembleias; porém, também provocou uma resposta crítica, preocupada em fundamentar a validade universal dos juízos morais e distinguir a verdade da mera opinião.

Sócrates representa essa reação crítica ao relativismo sofista: seu método dialógico — a maiêutica, acompanhada de ironia — visava iluminar as contradições nas crenças correntes e

---

<sup>1</sup> Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia Grega e Romana*, p. 45-67.

<sup>2</sup> Werner Jaeger, *Paideia: A Formação do Homem Grego*, p. 289-312.

promover o autoconhecimento como condição essencial de sabedoria prática e de virtude. Para Sócrates, conhecer o que é justo, bom e belo tem efeito normativo direto sobre a ação moral: a ignorância explica o erro moral, enquanto o verdadeiro saber orienta necessariamente à virtude.<sup>3</sup> Essa ligação profunda entre epistemologia e ética — entre conhecimento e ação — e a disposição de questionar autoridades estabelecidas e costumes não examinados renderam a Sócrates a acusação de corrupção da juventude e condenação à morte, situação que evidencia a tensão perene entre a busca filosófica pela verdade e os riscos políticos dessa atitude desafiadora.

Platão sistematiza a busca socrática, inserindo-a numa metafísica que distingue radicalmente o mundo sensível do mundo inteligível, composto por formas eternas. Na sua antropologia, a alma é o princípio inteligente que participa das Formas imutáveis; o corpo é condição sensível e, por isso, fonte de distrações, paixões desordenadas e esquecimento que dificultam a contemplação da verdade.<sup>4</sup> A imagem memorável da alma "presa" ao corpo, como um prisioneiro em uma caverna, e a divisão tripartida da alma (razão, espírito/coragem, apetites) fundamenta uma ética e uma política orientadas pela primazia do conhecimento verdadeiro e pela subordinação das paixões à razão. Embora essa modalidade platônica ofereça recursos poderosos para pensar a universalidade moral e a transcendência do bem, corre o risco de subestimar a positividade e a dignidade do corpo, o que dificulta a tradição religiosa que afirma a bondade intrínseca da criação material e a ressurreição corporal como esperança escatológica.

Aristóteles oferece um contraste sistemático e profundo: rejeita o dualismo ontológico platônico e propõe o hilemorfismo — a união substancial de matéria (hyle) e forma (morphe) — segundo o qual a alma é a forma do corpo vivente.<sup>5</sup> Nesta perspectiva revolucionária, as capacidades espirituais e intelectuais realizam-se precisamente na condição corpórea; não há uma alma puramente separada que subsista isoladamente ou que possa existir sem o corpo. A antropologia aristotélica é teleológica: identificar a função própria e característica do ser

---

<sup>3</sup> Platão, *Apologia de Sócrates*, p. 34-45.

<sup>4</sup> *Ibid.*, *Fédon*, p. 78-89.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafísica*, p. 156-178.

humano (a racionalidade em ato, o exercício da razão) permite delimitar o bem humano autêntico (eudaimonia ou felicidade) e orientar a prática ética de forma racional.<sup>6</sup> As virtudes, entendidas como disposições habituais adquiridas pela repetição de atos bons, regulam as paixões e as ações segundo o meio termo (mesótēs), evitando tanto o excesso quanto a deficiência. As virtudes intelectuais culminam na contemplação (theoria) da verdade, que Aristóteles considera a forma mais elevada de felicidade humana. Igualmente importante, Aristóteles insiste na dimensão política e social do homem (zoon politikon): a realização plena do indivíduo exige necessariamente espaço comunitário, amizade genuína e instituições públicas que educam para a vida virtuosa.<sup>7</sup> Assim, o aristotelismo restitui dignidade e positividade à matéria e ao corpo sem renegar a dimensão espiritual e racional da existência humana, oferecendo uma síntese que será profundamente influente na teologia medieval.

No período helenístico e nas tradições vizinhas, as questões antropológicas foram revisitadas e reformuladas de diversas formas. O estoicismo realçou a conformidade com uma razão universal (logos) que permeia toda a realidade e uma ética da indiferença às paixões desordenadas e aos bens externos; o epicurismo definiu o bem supremo como prazer, entendido não como indulgência desenfreada, mas como ausência de dor (aponia) e perturbação mental (ataraxia); o ceticismo recomendou a suspensão do juízo (epoché) sobre questões controvertidas para preservar a tranquilidade da alma.<sup>8</sup> Em paralelo, reflexões de caráter religioso e filosófico desenvolvidas em contextos não gregos — por exemplo, tradições judaicas de sabedoria, correntes indianas de pensamento, religiões de mistério — contribuíram para um panorama plural e enriquecedor sobre o eu, o desejo, a salvação e o destino humano.

A recepção cristã desses recursos filosóficos antigos levou a processos complexos de crítica, apropriação e síntese. O neoplatonismo ofereceu categorias conceituais valiosas para pensar a transcendência divina, a natureza imaterial da alma e os caminhos de ascensão espiritual; o aristotelismo — redescoberto e traduzido no período medieval — forneceu instrumentos robustos para integrar razão e fé, culminando numa síntese notável e duradoura em São Tomás

---

<sup>6</sup> Ibid., *Ética a Nicômaco*, p. 245-260.

<sup>7</sup> Ibid., *Política*, p. 1-28.

<sup>8</sup> François Châtelet, *História da Filosofia*, p. 89-105.

de Aquino.<sup>9</sup> Ao mesmo tempo, o impulso platônico de subordinar a corporeidade à vida contemplativa e espiritual exigiu das teologias cristãs um esforço consciente e sistemático para afirmar a bondade intrínseca da criação material, a integridade da pessoa como unidade indissolúvel de corpo e alma, e a esperança na ressurreição corporal como consumação escatológica. A interação entre a filosofia grega e o pensamento cristão, portanto, produziu tanto continuidade quanto transformações significativas da antropologia antiga, criando uma síntese nova que respeitava a razão enquanto a subordinava à fé revelada.

A Antiguidade deixou estabelecido um conjunto duradouro de categorias, problemas e perspectivas que continuam a orientar a reflexão sobre a pessoa humana: alma, razão, virtude, felicidade, cidade, finalidade e bem comum. Entre o relativismo sofista e o rigor universalista socrático-platônico, entre a separação metafísica platônica e a unidade substancial aristotélica, as disputas antigas ofereceram repertórios diversos e fecundos para pensar a ética, a política e a teologia. Para um fiel católico, conhecer esse legado é profundamente clarificador: permite distinguir com precisão recursos filosóficos úteis e compatíveis com a fé — como a defesa inabalável da dignidade humana, a atenção sistemática à formação moral e ao desenvolvimento das virtudes, e o apreço genuíno pela razão como dom divino — de posições que requerem revisão crítica à luz da revelação cristã — por exemplo, uma desvalorização absoluta do corpo ou uma compreensão inadequada da relação entre matéria e espírito.<sup>10</sup> Em última instância, o diálogo fecundo entre a tradição filosófica antiga e a doutrina cristã contribuiu para uma antropologia integral que afirma a unidade indissolúvel da pessoa como corpo e alma, a bondade fundamental da criação material, a capacidade da razão natural de conhecer verdades sobre Deus e sobre o homem, e a vocação suprema para uma vida plena e virtuosa, ordenada para Deus e para a comunhão eterna.

---

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 75-76.

<sup>10</sup> Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 78-92.

## 2. A Antropologia Medieval: Síntese entre Razão Grega e Fé Cristã

A Idade Média representa um período extraordinário de síntese intelectual em que a tradição filosófica grega e romana encontra-se com a revelação cristã, gerando uma compreensão profunda e multifacetada da pessoa humana.<sup>11</sup> Este período, que se estende aproximadamente do século V ao XV, não foi uma época de obscurantismo intelectual, como frequentemente se afirma, mas um tempo de intensa reflexão teológica e filosófica onde os grandes pensadores da Igreja buscaram integrar a razão natural com a fé revelada, criando uma antropologia que permanece relevante até os dias atuais.<sup>12</sup> A formação dessa antropologia medieval foi resultado de um diálogo complexo entre múltiplas tradições: a herança platônica e neoplatônica, a redescoberta do aristotelismo, as contribuições dos Padres da Igreja oriental e ocidental, e a experiência vivida da fé cristã nas comunidades monásticas e nas universidades nascentes.<sup>13</sup> Para compreender adequadamente a antropologia medieval, é necessário reconhecer que não se trata de um pensamento monolítico, mas de um desenvolvimento dinâmico no qual diferentes pensadores ofereceram perspectivas complementares e, às vezes, divergentes sobre a natureza e o destino da pessoa humana.

### 2.1 Os Padres da Igreja Grega: Fundamentos da Antropologia Cristã Oriental

Antes de abordar Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, é essencial reconhecer as contribuições fundamentais dos Padres da Igreja grega, cujas reflexões estabeleceram as bases sobre as quais se construiria toda a antropologia medieval.<sup>14</sup> Santo Ireneu de Lião, no século II, foi um dos primeiros a articular uma compreensão cristã integrada da pessoa humana, rejeitando o dualismo gnóstico que negava a bondade da criação material. Para Santo Ireneu, o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, e esta imagem não é perdida pelo pecado, embora seja desfigurada e obscurecida.<sup>15</sup> Sua distinção entre imagem (que permanece) e semelhança (que deve ser alcançada progressivamente) oferece uma perspectiva dinâmica e

---

<sup>11</sup> Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 1-45.

<sup>12</sup> Marie-Dominique Chenu, *A Teologia no Século XII*, p. 1-35.

<sup>13</sup> Luis Alberto de Boni (Org.), *Fé e Razão na Idade Média*, p. 1-25.

<sup>14</sup> Johannes Quasten, *Patrologia*, p. 45-78.

<sup>15</sup> Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, Livro III.

esperançosa da vida cristã, mostrando que a salvação é um processo de transformação contínua orientado para a theosis, a participação na vida divina.<sup>16</sup>

Santo Atanásio de Alexandria, no século IV, desenvolveu a doutrina da theosis de forma mais sistemática e profunda. Sua famosa afirmação — "Deus se fez homem para que o homem se tornasse deus" — expressa a convicção de que a encarnação do Verbo não é apenas um evento histórico de salvação, mas a revelação do destino supremo da humanidade.<sup>17</sup> Para Santo Atanásio, a pessoa humana é chamada a participar da vida divina, a ser transformada e elevada pela graça de Deus. Esta perspectiva oferece uma compreensão profundamente positiva da criação material e do corpo humano, pois se Deus mesmo assumiu a natureza humana em sua totalidade — corpo e alma —, então a matéria e o corpo não podem ser intrinsecamente maus ou inferiores.<sup>18</sup> A antropologia atanasiana rejeita tanto o dualismo, que nega a bondade do corpo, quanto o materialismo, que reduz a pessoa a mera matéria, oferecendo uma visão integrada que será profundamente influente na teologia medieval oriental.

Santo Gregório de Nissa, no século IV, oferece uma reflexão ainda mais sofisticada sobre a pessoa humana, integrando elementos da filosofia grega com a teologia cristã.<sup>19</sup> Para São Gregório, a pessoa humana é criada à imagem de Deus, e esta imagem consiste não apenas na razão, mas também na capacidade de amar, de escolher livremente e de crescer infinitamente em semelhança com Deus. A vida cristã é compreendida como um processo infinito de crescimento espiritual (epektasis), onde a pessoa nunca cessa de avançar em direção a Deus, sempre descobrindo novas dimensões de sua infinita bondade.<sup>20</sup> Esta perspectiva oferece uma alternativa ao platonismo, que vê a realização humana como um retorno estático ao mundo das ideias; para Gregório, trata-se de um movimento dinâmico e infinito de aproximação a Deus.

---

<sup>16</sup> Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, Livro V.

<sup>17</sup> Atanásio, *A Encarnação do Verbo*, p. 45-67.

<sup>18</sup> *Ibid.*, *Oração contra os Arianos*, Oração I, p. 78-92.

<sup>19</sup> Gregório de Nissa, *A Criação do Homem*, p. 1-45.

<sup>20</sup> *Ibid.*, *Vida de Moisés*, Livro II.

Sua reflexão sobre a liberdade humana também é notável: ele afirma que a verdadeira liberdade consiste em estar livre do pecado e da escravidão às paixões desordenadas, não em uma autonomia absoluta desvinculada de Deus.<sup>21</sup>

Santo João Damasceno, no século VIII, sintetiza as contribuições dos Padres gregos anteriores e oferece uma antropologia sistemática que será profundamente influente na tradição medieval oriental.<sup>22</sup> Para ele, o ser humano é uma unidade de corpo e alma, em que ambos são bons e criados por Deus. O corpo não é uma prisão da alma, como afirmava Platão, mas o instrumento por meio do qual a alma se manifesta e age no mundo. Esta afirmação da bondade do corpo tem implicações teológicas importantes: ela fundamenta a veneração das imagens religiosas (o corpo de Cristo pode ser representado em imagens porque o corpo é bom) e a esperança na ressurreição corporal.<sup>23</sup> São João Damasceno também desenvolve uma reflexão profunda sobre a liberdade humana, mostrando que ela é um dom divino que deve ser exercida em conformidade com a lei natural e a vontade de Deus, não em oposição a ela.<sup>24</sup>

## **2.2 Santo Agostinho: A Síntese entre Platonismo e Fé Cristã**

Santo Agostinho foi o primeiro filósofo cristão ocidental a refletir com maior profundidade e sistematicidade sobre a pessoa humana, inaugurando uma tradição de pensamento que integraria a razão filosófica com a experiência vivida da fé.<sup>25</sup> Nos primeiros séculos do cristianismo, ele enfrenta o desafio de integrar a herança platônica e neoplatônica com a revelação cristã, numa síntese que marcará profundamente toda a teologia medieval ocidental. Influenciado pelo neoplatonismo, especialmente através das obras de Plotino e Porfírio, ele reconhece o valor da interioridade e da dimensão espiritual da alma, mas rejeita o dualismo radical que nega a bondade da criação material.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Ibid., *A Criação do Homem*, Cap. 3-4, p. 67-89.

<sup>22</sup> João Damasceno, *Exposição da Fé Ortodoxa*, Livro I, p. 1-45.

<sup>23</sup> Ibid., *Exposição da Fé Ortodoxa*, Livro II, Cap. 11-12, p. 123-145.

<sup>24</sup> Ibid., Livro II, Cap. 27, p. 234-245.

<sup>25</sup> Agostinho, *Confissões*, Livro I, p. 45-67.

<sup>26</sup> Ibid., *Contra os Acadêmicos*, Livro II, p. 78-92.

Para o Doutor da Graça, corpo e alma formam uma unidade fundamentalmente boa, criada por Deus, onde o ser humano é imagem divina não apenas pela razão, mas pela capacidade de amar e relacionar-se com o transcendente.<sup>27</sup>

A perspectiva da interioridade de santo Agostinho — "entrei em mim mesmo e vi com o entendimento que acima de mim está a luz da verdade" — estabelece que o homem encontra Deus no mais profundo de sua alma, estruturada como imagem da Trindade através da memória, inteligência e vontade.<sup>28</sup> Esta compreensão trinitária da alma oferece uma base teológica profunda para a antropologia cristã: assim como as três Pessoas divinas formam uma unidade perfeita em Deus, assim também a pessoa humana é uma unidade de três faculdades espirituais que refletem essa realidade divina. A memória não é apenas a capacidade de recordar eventos passados, mas também a abertura fundamental da alma para Deus, fonte de toda a verdade e de toda a beleza. A inteligência é a capacidade de conhecer a verdade, de compreender as realidades invisíveis e eternas. A vontade é a capacidade de amar, de se entregar ao bem supremo que é Deus.<sup>29</sup>

A antropologia agostiniana enfatiza fortemente a liberdade da vontade e a importância da graça divina para a salvação, oferecendo um caminho intermediário entre o platonismo que vê a salvação como purificação intelectual e a compreensão cristã que vê a salvação como transformação da pessoa inteira pela graça.<sup>30</sup> Santo Agostinho não apenas filosofa sobre o homem, mas também oferece uma experiência vivida de conversão e autoconhecimento que se torna um modelo para toda a tradição cristã subsequente. Em suas obras fundamentais, particularmente nas Confissões, ele apresenta uma reflexão profundamente pessoal sobre a condição humana, mostrando como a busca pela verdade e pela sabedoria é inseparável da experiência existencial de cada pessoa.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Ibid., *A Trindade*, Livro XIV, p. 234-256.

<sup>28</sup> Ibid., *Confissões*, Livro X, Cap. 27.

<sup>29</sup> Ibid., *A Trindade*, Livro XIV, Cap. 8.

<sup>30</sup> Ibid., *Sobre a Graça e o Livre-Arbitrio*, Cap. 1-3.

<sup>31</sup> Ibid., *Confissões*, Prefácio.

A estrutura das Confissões é notável: não é um tratado abstrato sobre a alma, mas um diálogo orante com Deus onde o autor examina sua própria vida, seus erros, suas conversões, oferecendo ao leitor um modelo de como a reflexão filosófica e a experiência vivida devem estar integradas.<sup>32</sup> Para o leigo católico, isto significa que a antropologia não é um exercício puramente intelectual, mas um caminho existencial de autoconhecimento que conduz ao encontro com Deus.

A interioridade agostiniana permanece como fundamento profundo da espiritualidade cristã e da compreensão católica da pessoa humana como ser capaz de transcendência, estabelecendo que a busca por si mesmo é, fundamentalmente, busca pelo divino.<sup>33</sup> Este aspecto da filosofia agostiniana revela-se particularmente relevante para o homem contemporâneo, que frequentemente se vê confrontado com questões de identidade, sentido e propósito existencial. Santo Agostinho oferece uma resposta que não nega a importância da autocompreensão, mas a situa num contexto mais amplo, no qual a verdadeira realização pessoal só é possível por meio da relação com Deus.

O pensamento de Santo Agostinho sobre o pecado original e seus efeitos também é profundamente influente na antropologia medieval. Ele afirma que o pecado original não apenas introduz a morte física na humanidade, mas também enfraquece a vontade humana, tornando-a inclinada ao mal e incapaz de realizar o bem sem a graça divina.<sup>34</sup> Esta compreensão do pecado como ferida que afeta a liberdade humana oferece uma base teológica para compreender por que a graça divina é absolutamente necessária para a salvação. Não se trata de uma necessidade externa ou arbitrária, mas de uma necessidade que brota da própria condição da natureza humana ferida pelo pecado.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Jean-Luc Marion, *No Lugar da Vítima: A Fenomenologia de Santo Agostinho*, p. 56-78.

<sup>33</sup> Artur Oliveira e Silva, *Conhecer para Amar: Introdução à Filosofia de Santo Agostinho*, p. 145-167.

<sup>34</sup> Agostinho, *A Cidade de Deus*, Livro XIII, Cap. 14.

<sup>35</sup> *Ibid.*, *Sobre a Graça e o Livre-Arbitrio*, Cap. 4-5.

A doutrina agostiniana da graça irresistível também será influente, embora controversa, na teologia medieval: ela afirma que a graça divina, quando oferecida, move necessariamente a vontade humana para o bem, sem destruir sua liberdade.<sup>36</sup>

### 2.3 Santo Tomás de Aquino: A Síntese Aristotélica e a Plenitude Racional

Santo Tomás de Aquino, no século XIII, realiza a grande síntese que definirá a antropologia católica por séculos, levando a obra iniciada por Santo Agostinho à sua plenitude racional e sistemática.<sup>37</sup> Retomando Aristóteles de forma sistemática e criativa, ele concilia plenamente a filosofia grega com a teologia cristã, demonstrando que não existe contradição entre razão e fé quando ambas são corretamente compreendidas.<sup>38</sup> Para o Doutor Angélico, o ser humano é verdadeiramente uma unidade substancial de corpo e alma, onde a alma racional é o princípio vital que anima e informa o corpo, tornando-o vivo e capaz de operações espirituais.<sup>39</sup> Esta compreensão hilemórfica do ser humano representa uma ruptura significativa com o dualismo platônico que havia marcado grande parte da tradição medieval anterior.<sup>40</sup>

A razão natural, dom divino inscrito na criação, pode conhecer verdades sobre Deus e sobre o homem, enquanto a fé revelada completa e eleva esse conhecimento racional sem negá-lo.<sup>41</sup> Santo Tomás afirma que "a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa", princípio fundamental que permite compreender o ser humano como criatura dotada de dignidade própria, capaz de colaborar com a ação divina através de suas faculdades naturais, oferecendo

---

<sup>36</sup> Ibid., *A Predestinação dos Santos*, Cap. 10-12.

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75-76.

<sup>38</sup> Ibid., *Comentário ao Livro das Sentenças*, p. 1-45; Étienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 78-92.

<sup>39</sup> Ibid., *Suma Teológica*, q. 75, a. 1.

<sup>40</sup> Hilemórfico vem do grego "hyle" (matéria) e "morphe" (forma), e refere-se à ideia de que o ser humano é uma unidade integrada de matéria e forma — corpo e alma — que não podem ser separados. A compreensão hilemórfica significa que não somos simplesmente uma alma aprisionada em um corpo, mas seres corporais e espirituais simultaneamente, cuja união é essencial para o que somos. Essa perspectiva contrasta com o dualismo platônico, que via o corpo como uma prisão da alma e algo inferior, enquanto a alma era o verdadeiro "eu". A visão hilemórfica, por sua vez, valoriza o corpo como parte integral de nossa humanidade, significando que nossa experiência corporal — tocar, sentir, amar, criar — não é algo a ser transcendido, mas parte essencial de quem somos. Essa compreensão tem implicações profundas para como entendemos a morte, a ressurreição, a sexualidade, o trabalho e toda a vida cristã, validando e santificando a materialidade e a corporalidade humana, assim como Cristo o fez ao se encarnar (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75 a. 4; 76, a. 1).

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 1, 8.

uma antropologia profundamente humanista que reconhece tanto a grandeza da razão humana quanto a necessidade da graça para a plenitude da existência.<sup>42</sup> Este princípio tomista é extraordinariamente fecundo: ele permite afirmar simultaneamente que a pessoa humana é um ser racional capaz de conhecer verdades por seus próprios esforços, e que essa razão natural encontra seu cumprimento e sua elevação na fé revelada.

A síntese tomista estabelece os fundamentos duradouros da antropologia católica, superando tanto o dualismo platônico quanto o materialismo que nega a dimensão espiritual do homem.<sup>43</sup> Santo Tomás demonstra que corpo e alma não são duas substâncias em conflito, mas princípios complementares de uma única realidade pessoal. O ser humano é assim compreendido como microcosmo, participante tanto do mundo material quanto do espiritual, capaz de conhecimento racional e de comunhão com Deus através da virtude e da graça.<sup>44</sup> Esta compreensão integrada permite a Santo Tomás oferecer uma resposta profunda aos grandes desafios antropológicos de seu tempo, particularmente a questão da relação entre alma e corpo, que havia permanecido como um dos temas mais polêmicos da filosofia medieval.<sup>45</sup>

O pensamento de Santo Tomás de Aquino sobre a liberdade humana também é notável. Ele afirma que a liberdade é um atributo essencial da pessoa humana, que a distingue de todas as outras criaturas. Porém, a liberdade não é compreendida como autonomia absoluta ou como capacidade ilimitada de escolha, mas como capacidade de escolher o bem verdadeiro.<sup>46</sup> A verdadeira liberdade, para Santo Tomás, consiste em estar orientado para o bem e em poder escolher os meios apropriados para alcançá-lo. Uma pessoa que está escravizada pelo pecado e às paixões desordenadas não é verdadeiramente livre, embora possa ter a capacidade formal de escolher. A liberdade perfeita, portanto, é aquela que está totalmente orientada para o bem e para Deus, como vemos em Cristo e nos santos.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Ibid., *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8.

<sup>43</sup> Luis Alberto de Boni (Org.), *Fé e Razão na Idade Média*, p. 123-145.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 1.

<sup>45</sup> Marie-Dominique Chenu, *A Teologia no Século XII*, p. 189-212.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I, q. 83, a. 1.

<sup>47</sup> Ibid., *Suma Teológica*, I Parte, q. 74, a. 4.

A doutrina tomista das virtudes também é profundamente importante para sua antropologia. Santo Tomás retoma a compreensão aristotélica das virtudes como disposições habituais que regulam as ações e as paixões segundo a razão, mas a integra com a teologia cristã das virtudes teologais (fé, esperança e caridade).<sup>48</sup> As virtudes não são apenas capacidades técnicas de agir bem, mas expressões da conformação progressiva da pessoa com Cristo e da participação na vida divina. A virtude é, portanto, simultaneamente uma realização da natureza humana (no sentido aristotélico) e uma participação na graça divina (no sentido cristão).

## **2.4 Outros Pensadores Medievais: Contribuições Complementares**

Além de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, outros pensadores medievais também contribuíram significativamente para o desenvolvimento da antropologia cristã. Santo Anselmo de Cantuária, no século XI, desenvolveu uma reflexão profunda sobre a imagem de Deus na pessoa humana e sobre a relação entre razão e fé.<sup>49</sup> Para Santo Anselmo, a razão humana é um reflexo da razão divina, e a busca pela inteligência da fé (*fides quaerens intellectum*) é uma expressão da vocação humana de crescer em compreensão e em amor de Deus.<sup>50</sup> Sua obra oferece um modelo de como a reflexão racional pode ser um instrumento de aprofundamento da fé, não uma ameaça a ela.

Santo Boaventura, no século XIII, oferece uma perspectiva complementar à de Santo Tomás, enfatizando a dimensão afetiva e mística da experiência humana de Deus.<sup>51</sup> Para São Boaventura, a pessoa humana é não apenas um ser racional, mas também um ser capaz de amor e de experiência mística. A razão é importante, mas ela deve ser complementada pela vontade e pelo afeto. A itinerância da alma em direção a Deus passa não apenas pelo conhecimento racional, mas também pela purificação das paixões e pela elevação do coração para o amor divino.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Ibid., *Suma Teológica*, I, q. 55-67.

<sup>49</sup> Anselmo de Cantuária, *Proslógio*, Prefácio, p. 1-25. Para aprofundamento: Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 78-92.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Boaventura, *Itinerário da Alma em Deus*, p. 1-45.

<sup>52</sup> Ibid., Prólogo.

Esta perspectiva oferece um contrapeso importante ao intelectualismo que poderia resultar de uma leitura unilateral de Santo Tomás.

Duns Scotus, no final do século XIII e início do XIV, oferece uma ênfase particular na liberdade e na vontade humana, argumentando que a vontade é superior ao intelecto na hierarquia das faculdades humanas.<sup>53</sup> Para Scotus, a pessoa humana é fundamentalmente um ser livre, e essa liberdade não é subordinada à razão, mas é uma faculdade autônoma capaz de escolher livremente, mesmo contra o que a razão aconselha.<sup>54</sup> Embora essa posição tenha sido controversa e tenha contribuído para certos desenvolvimentos problemáticos na filosofia moderna, ela oferece uma ênfase importante na dignidade da liberdade humana que complementa a ênfase tomista na razão.

## **2.5 A Antropologia Medieval e Sua Relevância Contemporânea**

A antropologia medieval, particularmente a síntese tomista, permanece como referência essencial para o Magistério da Igreja Católica até os nossos dias, influenciando documentos como o do Concílio Vaticano II. A recuperação da filosofia aristotélica pela escolástica medieval não foi mero exercício acadêmico, mas resposta profunda à necessidade de compreender o ser humano em sua totalidade, integrando razão e fé, natureza e graça, história e transcendência numa visão coerente e luminosa.<sup>55</sup> A relevância desta síntese medieval permanece notável para o pensamento contemporâneo, oferecendo uma alternativa às fragmentações antropológicas que caracterizam a modernidade e a pós-modernidade.

A afirmação medieval da unidade substancial de corpo e alma oferece uma resposta profunda aos dualismos contemporâneos que separam a pessoa em componentes isolados. A ênfase medieval na razão natural como dom divino oferece uma resposta ao relativismo que nega a possibilidade de conhecimento objetivo. A compreensão medieval da liberdade como orientação para o bem oferece uma resposta ao libertarianismo contemporâneo que vê a

---

<sup>53</sup> Duns Scotus, *Ordinatio*, Livro I, Distinção 3.

<sup>54</sup> *Ibid.*, Livro II, Distinção 25.

<sup>55</sup> Marie-Dominique Chenu, *A Teologia no Século XII*, p. 189-212.

liberdade como autonomia absoluta. A integração medieval de razão e fé oferece uma resposta ao secularismo que nega qualquer dimensão transcendente da existência humana.<sup>56</sup>

Além disso, a antropologia medieval oferece uma visão profundamente humanista que reconhece a dignidade inalienável da pessoa humana, sua capacidade de conhecimento e de amor, sua vocação à santidade e à participação na vida divina. Esta visão é particularmente importante numa época em que a pessoa humana é frequentemente reduzida a dimensões isoladas — a mero corpo biológico, a mero consumidor econômico, a mero construto social. A tradição medieval oferece uma alternativa que honra a totalidade da pessoa e sua vocação transcendente.

### **3. A Fragmentação Moderna e Contemporânea: Uma Análise Profunda da Antropologia**

A compreensão do ser humano constitui uma das questões mais fundamentais da filosofia e da teologia. Durante a Idade Média, a Igreja Católica desenvolveu uma compreensão integral do ser humano que via a pessoa como uma unidade harmoniosa de corpo e alma, razão e fé, natureza e graça. Contudo, com o advento da modernidade, esta compreensão integrada sofreu uma fragmentação progressiva. O dualismo cartesiano estabeleceu uma separação radical entre mente e corpo, enquanto as filosofias modernas reduziram a totalidade da pessoa humana a dimensões isoladas. Na contemporaneidade, esta fragmentação atinge seu apogeu através de ideologias que negam a realidade ontológica da pessoa e sua dignidade inviolável, particularmente a ideologia de gênero. Diante deste cenário, a Igreja Católica oferece uma resposta atual, profunda e convincente que reafirma a dignidade completa da pessoa humana em todas as suas dimensões. O presente texto analisa esta trajetória da antropologia ocidental, desde a síntese medieval até a fragmentação contemporânea, mostrando como o pensamento católico oferece um caminho seguro que honra a totalidade da pessoa humana.

---

<sup>56</sup> Giovanni Reale; ANTISERI, Dario Antiseri, *História da Filosofia Medieval*, v. 2, p. 234-267.

### 3.1 O Dualismo Cartesiano e Seus Desdobramentos

Na modernidade, a noção de homem sofre uma fragmentação radical que contrasta profundamente com a síntese medieval. René Descartes, ao enunciar o seu famoso "Cogito, ergo sum" (Penso, logo existo), estabelece uma separação ontológica fundamental entre o sujeito pensante e o mundo material.<sup>57</sup> Esta divisão entre a *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (coisa extensa) cria um dualismo antropológico que marcará toda a filosofia moderna e influenciará decisivamente a cultura ocidental.<sup>58</sup> Descartes, ao separar a mente do corpo, confere ao sujeito uma autonomia sem precedentes, tornando-o centro absoluto do conhecimento, enquanto o mundo externo se reduz a objeto de domínio racional.<sup>59</sup> Surge assim o dualismo cartesiano, que estabelece uma hierarquia onde a razão pensante domina e ordena a matéria corpórea, criando uma divisão que a filosofia moderna nunca conseguiu resolver satisfatoriamente.

O problema fundamental do dualismo cartesiano reside em sua incapacidade de explicar a interação entre mente e corpo. Se são duas substâncias radicalmente diferentes, como podem influenciar-se mutuamente? Esta questão, conhecida como o "problema mente-corpo", permanece como um desafio não resolvido na filosofia moderna.<sup>60</sup> A solução cartesiana de localizar a interação na glândula pineal é amplamente reconhecida como insatisfatória, revelando a fragilidade teórica do sistema.<sup>61</sup> Esta separação influencia profundamente a cultura ocidental, levando a uma desvalorização do corpo e a uma supervalorização da razão abstrata, invertendo a compreensão integrada que caracterizava o pensamento medieval.<sup>62</sup> O corpo passa a ser visto como máquina, como *res extensa* governada por leis mecânicas, enquanto a alma racional torna-se o verdadeiro centro da humanidade.

---

<sup>57</sup> René Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 91-105.

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *A Questão da Técnica*, p. 45-67.

<sup>59</sup> Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, p. 89-112.

<sup>60</sup> Chalmers, David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. p. 123-145.

<sup>61</sup> A glândula pineal é uma pequena glândula localizada no centro do cérebro que produz melatonina. Descartes propôs que ela seria o local onde a mente e o corpo interagiriam, já que havia separado radicalmente essas duas substâncias. Porém, essa solução é considerada insatisfatória porque não explica realmente como uma substância imaterial poderia afetar uma substância material, e a glândula pineal é apenas um órgão físico como qualquer outro, sem nada de especial que a tornaria capaz de fazer essa mediação impossível. O problema fundamental do dualismo cartesiano permanece sem solução (Étienne Gilson. *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 78-92).

<sup>62</sup> Étienne Gilson. *O Espírito da Filosofia Medieval*, p. 78-92.

A consequência mais imediata do dualismo cartesiano é a criação de uma hierarquia antropológica onde a razão se coloca acima de todas as outras dimensões da pessoa humana. A emoção, a sensibilidade, a corporalidade, a intuição — tudo aquilo que não é racional é relegado a um status inferior, algo a ser controlado e dominado pela razão.<sup>63</sup> Esta supremacia da razão instrumental transforma o ser humano em um sujeito calculador, cujo objetivo primordial é dominar a natureza e transformá-la em objeto de exploração. A natureza deixa de ser vista como criação sagrada e passa a ser concebida como matéria-prima para a exploração econômica e técnica.<sup>64</sup> Esta mudança de perspectiva tem implicações profundas não apenas para a antropologia, mas também para a ecologia, a ética e a própria relação do homem com o cosmos.

### **3.2 As Reduções Filosóficas Modernas**

A fragmentação moderna não se limita ao dualismo cartesiano, mas se estende através de múltiplas reduções do ser humano a dimensões isoladas. O pensamento moderno, ao deslocar Deus do centro do universo e colocar o homem em seu lugar, cria um sujeito autônomo e calculador que se torna medida de todas as coisas.<sup>65</sup> Cada filosofia moderna tenta explicar a totalidade da natureza humana a partir de um único princípio ou dimensão, criando assim uma fragmentação sistemática.

Karl Marx reduz o homem a um ser econômico, definido fundamentalmente por suas relações de produção e sua posição nas estruturas econômicas da sociedade.<sup>66</sup> Para Marx, a consciência humana é determinada pelo ser social, e a luta de classes torna-se o motor da história. Embora Marx ofereça insights valiosos sobre as dimensões sociais e econômicas da existência humana, sua redução materialista nega as dimensões espirituais, morais e transcendentais que caracterizam a pessoa humana. O homem marxista é essencialmente um produtor, e sua dignidade está vinculada à sua capacidade de trabalho e à sua posição nas relações de

---

<sup>63</sup> René Descartes, *Meditações Metafísicas*, p. 91-105.

<sup>64</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 45-52.

<sup>65</sup> Michel Foucault, *A Ordem das Coisas*, p. 234-267.

<sup>66</sup> Karl Marx, *A Ideologia Alemã*, p. 45-89.

produção.<sup>67</sup> Friedrich Nietzsche reduz o homem à vontade de poder e instinto de dominação, vendo na vida humana uma luta perpétua pela supremacia e pela afirmação da força.<sup>68</sup> Para Nietzsche, os valores tradicionais — incluindo a moral cristã — são expressões de ressentimento e fraqueza, e devem ser superados através da criação de novos valores pelos “super-homens.”<sup>69</sup> Esta perspectiva fragmenta o ser humano ao negar a possibilidade de uma moral objetiva e universal, reduzindo a ética a uma questão de poder e vontade individual. A pessoa humana torna-se um campo de batalha onde diferentes forças e instintos competem pela supremacia.

Sigmund Freud reduz o homem a impulsos inconscientes e pulsões instintivas, particularmente à sexualidade e aos desejos reprimidos.<sup>70</sup> Embora Freud tenha contribuído significativamente para a compreensão da psicologia humana e do papel do inconsciente, sua redução psicanalítica nega a capacidade racional e moral da pessoa, transformando-a em um ser dominado por forças que não controla e não compreende plenamente. O homem freudiano é essencialmente um ser de desejos, cujas ações são determinadas por impulsos inconscientes que remontam à infância.<sup>71</sup>

Cada uma dessas filosofias, embora ofereça insights valiosos sobre aspectos específicos da natureza humana, falha em reconhecer a totalidade e integralidade da pessoa. O humanismo moderno, ao contrário do humanismo cristão medieval, fragmenta o ser humano em partes isoladas, perdendo a visão de unidade substancial que caracterizava a antropologia tomista.<sup>72</sup> Esta fragmentação reflete uma ruptura profunda com a síntese medieval entre razão e fé, entre corpo e alma, entre natureza e graça, deixando o ser humano moderno dividido contra si mesmo, incapaz de encontrar uma compreensão coerente de sua própria existência.

---

<sup>67</sup> Ibid., *O Capital*, Vol. 1, p. 45-78.

<sup>68</sup> Friedrich Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p. 23-45.

<sup>69</sup> Ibid., *A Genealogia da Moral*, p. 23-66.

<sup>70</sup> Sigmund Freud, *A Interpretação dos Sonhos*, p. 89-156.

<sup>71</sup> Ibid., *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, p. 23-67.

<sup>72</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75-76.

### 3.3 A Fragmentação Contemporânea e Pós-Moderna

Na contemporaneidade, esta fragmentação antropológica atinge seu apogeu através de ideologias que negam a realidade ontológica da pessoa humana e sua dignidade inalienável. O sujeito moderno experimenta uma crise identitária profunda, caracterizada por descontinuidades e rupturas que mantêm a estrutura da identidade permanentemente aberta.<sup>73</sup> A pós-modernidade, em sua rejeição das grandes narrativas e das metanarrativas unificadoras, aprofunda ainda mais esta fragmentação ao negar a possibilidade de qualquer compreensão coerente e unitária da pessoa humana.<sup>74</sup>

A ideologia de gênero contemporânea representa uma forma particularmente radical e sistemática de fragmentação antropológica. Ao reduzir a identidade humana a construções sociais mutáveis e fluidas, completamente desvinculadas da realidade corporal, nega-se a realidade criada do corpo sexuado e a complementaridade entre homem e mulher inscrita na natureza.<sup>75</sup> A pessoa humana é reduzida a um projeto de autorrealização infinita, onde a identidade sexual torna-se matéria de escolha individual e manipulação tecnológica, desconectada de qualquer fundamento ontológico ou natural.<sup>76</sup> Esta fragmentação da identidade sexual tem implicações profundas para a compreensão da pessoa, da família, da sexualidade e da procriação.

O problema fundamental da ideologia de gênero é que ela nega a realidade do corpo como parte constitutiva da pessoa humana. Se o corpo é meramente uma construção social ou um acidente biológico sem significado ontológico, então a pessoa pode ser compreendida como um sujeito puramente volitivo,<sup>77</sup> capaz de se redefinir infinitamente através de atos de vontade e escolha.<sup>78</sup> Esta visão representa o apogeu do dualismo cartesiano: o corpo é completamente separado da identidade pessoal, tornando-se um objeto manipulável à disposição da vontade

---

<sup>73</sup> Zygmunt Bauman, *Identidade*, p. 45-89.

<sup>74</sup> Jean-François Lyotard, *A Condição Pós-Moderna*, p. 23-67.

<sup>75</sup> Papa Francisco, *Encíclica Laudato Si'*, par. 155.

<sup>76</sup> Judith Butler, *Problemas de Gênero*, p. 23-78.

<sup>77</sup> Um sujeito puramente volitivo é aquele cuja identidade e essência são determinadas exclusivamente pela sua vontade e pelas suas escolhas, sem qualquer fundamento objetivo ou natural que as limite.

<sup>78</sup> Papa Francisco, Discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas, (2015).

individual. A sexualidade, que na compreensão cristã é uma dimensão fundamental da pessoa humana, criada por Deus como expressão do amor conjugal e abertura à procriação, é reduzida a uma mera construção social sem significado objetivo.<sup>79</sup> O homem e a mulher deixam de ser compreendidos como complementares por natureza, e a diferença sexual é negada ou reduzida a um espectro infinito de identidades autos selecionadas.

A resposta católica à ideologia de gênero reafirma com força a dignidade integral da pessoa humana em sua realidade corporal e sexuada. A Igreja reconhece que a pessoa humana é criada por Deus como homem ou mulher, e que esta diferença sexual não é uma construção social, mas uma realidade ontológica inscrita na própria criação.<sup>80</sup> A sexualidade não é um acidente biológico ou uma construção social, mas uma dimensão fundamental da pessoa que expressa a capacidade de amar e de participar da criação de novas vidas. O Papa Francisco, em seus ensinamentos sobre a ideologia de gênero, afirma que ela representa uma forma de colonização ideológica que nega a realidade criada e a lei natural, impondo uma visão abstrata e desencarnada da pessoa humana.<sup>81</sup>

A antropologia católica insiste que a verdadeira liberdade não consiste na capacidade de negar ou transcender a própria natureza, mas em aceitar e viver plenamente a realidade do que somos — pessoas encarnadas, sexuadas, criadas à imagem e semelhança de Deus.<sup>82</sup> A pessoa humana não é um projeto infinito de autorrealização, mas um ser com uma natureza específica que deve ser respeitada e honrada. A complementaridade entre homem e mulher não é uma imposição externa ou uma construção patriarcal, mas uma realidade criada que reflete a beleza do plano divino para a humanidade. Aceitar esta realidade não é uma limitação da liberdade, mas a condição necessária para uma liberdade verdadeira que respeita a realidade e permite o florescimento integral da pessoa humana.

---

<sup>79</sup> *Catecismo da Igreja Católica* (1992), paras. 2331-2379.

<sup>80</sup> Congregação para a Doutrina da Fé, *Carta sobre a Colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no Mundo* (2004), n. 2.

<sup>81</sup> Papa Francisco, *Discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas* (2015), sobre a ideologia de gênero como forma de colonização ideológica.

<sup>82</sup> Papa João Paulo II, *Teologia do Corpo*, p. 1-45.

O materialismo contemporâneo, em suas múltiplas formas, destrói a compreensão integrada da pessoa como unidade de corpo e alma.

O transhumanismo, que busca superar a natureza humana através da tecnologia e da fusão homem-máquina, representa uma forma extrema desta fragmentação, onde o corpo é visto como mero hardware a ser aperfeiçoado ou substituído.<sup>83</sup> O consumismo, por sua vez, reduz a pessoa a mero objeto econômico, cujo valor é determinado por sua capacidade de consumo e pela sua utilidade no mercado.<sup>84</sup> A pessoa deixa de ser um fim em si mesma, como ensinava Kant, e torna-se um meio para fins econômicos e produtivos.

O relativismo moral e epistemológico nega a existência de verdades objetivas sobre o ser humano, tornando cada indivíduo árbitro de sua própria realidade.<sup>85</sup> Esta negação da verdade objetiva fragmenta profundamente a comunidade humana, impossibilitando qualquer diálogo autêntico sobre a dignidade comum e os direitos fundamentais. Quando não há verdade comum sobre o que é o ser humano, torna-se impossível estabelecer uma ética comum ou uma compreensão compartilhada da dignidade humana.<sup>86</sup> Cada pessoa torna-se um universo isolado de significados subjetivos, incapaz de comunicar-se autenticamente com outras pessoas sobre questões fundamentais.

A tecnologia digital contemporânea aprofunda ainda mais esta fragmentação ao criar uma multiplicidade de identidades virtuais e fragmentadas. As redes sociais permitem que a pessoa construa múltiplas pessoas, desconectadas da realidade corporal e encarnada.<sup>87</sup> O algoritmo, ao fragmentar a realidade em bolhas de informação personalizadas, impede a experiência compartilhada de uma realidade comum, fragmentando ainda mais a comunidade humana e a possibilidade de diálogo genuíno.<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Ray Kurzweil, *A Singularidade Está Próxima*, p. 45-123.

<sup>84</sup> Jean Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*, p. 23-78.

<sup>85</sup> Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, p. 345-412.

<sup>86</sup> Alasdair MacIntyre, *Depois da Virtude*, p. 23-67.

<sup>87</sup> Sherry Turkle, *Sozinhos Juntos*, p. 145-212.

<sup>88</sup> Eli Pariser, *O Filtro Invisível*, p. 23-78.

### 3.4 A Resposta da Antropologia Católica

A Igreja Católica, através de seus ensinamentos magisteriais, responde às reduções contemporâneas reafirmando com vigor a integralidade e a dignidade inviolável da pessoa humana. O Papa João Paulo II, em particular, desenvolveu uma antropologia cristã que insiste que o ser humano não pode ser reduzido a nenhuma dimensão isolada, mas deve ser compreendido em sua totalidade: corpo e alma, razão e vontade, emoção e espiritualidade, história e transcendência.<sup>89</sup> Esta antropologia integral reconhece a complexidade do ser humano sem fragmentá-lo, honrando cada dimensão da pessoa enquanto mantém a unidade substancial.

A recuperação da filosofia aristotélico-tomista pela Igreja oferece um fundamento sólido para esta compreensão integral. Santo Tomás de Aquino, ao retomar Aristóteles, compreende o ser humano como uma unidade hilemórfica onde alma e corpo não são duas substâncias separadas, mas dois princípios constitutivos de uma única realidade.<sup>90</sup> A alma é a forma do corpo, e o corpo é a matéria da alma; juntos formam uma única substância que é a pessoa humana. Esta compreensão permite reconhecer a importância do corpo sem reduzi-lo a mera matéria, e a importância da alma sem desprezar a corporalidade.

O Magistério eclesial, particularmente a partir do Concílio Vaticano II, recupera a síntese medieval entre razão e fé, atualizando-a para responder aos desafios da modernidade e da pós-modernidade.<sup>91</sup> A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* afirma que "o homem é a única criatura na terra que Deus quis por si mesma", reconhecendo a dignidade única e inviolável da pessoa humana.<sup>92</sup> Esta dignidade não é derivada de nenhuma função econômica, social ou biológica, mas é inerente à própria natureza da pessoa como criada à imagem e semelhança de Deus.

---

<sup>89</sup> Papa João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, para. 2.

<sup>90</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 4.

<sup>91</sup> Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 12-22.

<sup>92</sup> *Ibid.*, n. 24.

A antropologia católica oferece uma crítica profunda ao dualismo cartesiano e às suas consequências. Ao rejeitar a separação entre mente e corpo, a Igreja afirma que a verdadeira humanidade consiste na integração harmoniosa de todas as dimensões da pessoa sob a luz da fé e da graça divina.<sup>93</sup> O corpo não é prisão da alma, como pensava Platão, nem é mera máquina, como pensava Descartes; é parte integral da pessoa humana, sagrado e digno de respeito. A sexualidade, a corporalidade, o trabalho, a criatividade — todas estas dimensões corporais são expressões legítimas da humanidade e não devem ser desprezadas em favor de uma espiritualidade desencarnada.<sup>94</sup>

Contra o materialismo contemporâneo, a antropologia católica afirma que o ser humano não é redutível a suas dimensões econômicas, biológicas ou tecnológicas. A pessoa humana possui uma dimensão espiritual e transcendente que a conecta com Deus e lhe confere uma dignidade que nenhuma força material pode violar.<sup>95</sup> Contra o relativismo moral, a Igreja afirma que existem verdades objetivas sobre o ser humano, inscritas na lei natural e reveladas plenamente em Cristo. Estas verdades não são imposições externas, mas expressões da própria natureza humana corretamente entendida.

A resposta católica não rejeita as contribuições legítimas das filosofias modernas, mas as integra numa visão superior que reconhece a complexidade do ser humano sem fragmentá-lo. Marx estava correto em reconhecer a importância das dimensões sociais e econômicas da existência humana, mas errado em reduzi-las a determinantes únicos. Nietzsche estava correto em reconhecer a importância da vontade e da criatividade humana, mas errado em negar a possibilidade de uma moral objetiva. Freud estava correto em reconhecer o papel do inconsciente e dos impulsos, mas errado em negar a capacidade racional e moral da pessoa.<sup>96</sup>

Deste modo, a antropologia católica oferece ao homem contemporâneo uma alternativa profunda à fragmentação moderna: uma compreensão integral da pessoa que honra tanto sua dimensão racional e espiritual quanto sua corporalidade, reconhecendo que a verdadeira

---

<sup>93</sup> Papa João Paulo II, *Encíclica Fides et Ratio*, n. 22-24.

<sup>94</sup> *Ibid.*, *Teologia do Corpo* (1979-1984), p. 45-89.

<sup>95</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1703-1709.

<sup>96</sup> Alasdair MacIntyre, *Três Versões da Ética Prática*, p. 234-267.

humanidade consiste na integração harmoniosa de todas essas dimensões sob a luz da fé e da graça divina. Esta compreensão integral oferece fundamento sólido para uma ética humanista que respeita a dignidade de cada pessoa, que promove a justiça social, que cuida da criação, e que reconhece em cada ser humano um reflexo do rosto de Deus.

## Questões Para Aprofundamento

### Seção 1: Antropologia: Idade Antiga

**1. O que foi a "virada antropológica" grega e por que ela foi tão importante para o desenvolvimento do pensamento ocidental?**

- A virada antropológica grega, ocorrida nos séculos VI–V a.C., representou um deslocamento fundamental do foco da investigação filosófica: da explicação da natureza (*physis*) para a reflexão sistemática sobre o ser humano — sua condição, suas capacidades e seus fins últimos. Este deslocamento não foi arbitrário, mas resultou de transformações políticas, jurídicas e culturais concretas das pólis gregas, que exigiram discursos capazes de orientar a vida pública, formar cidadãos virtuosos e resolver conflitos morais e jurídicos. A importância desta virada reside no fato de que ela estabeleceu as questões fundamentais que continuam a orientar a reflexão antropológica até hoje: o que é a alma? Qual é a relação entre corpo e espírito? Qual é a forma de vida que promove a verdadeira dignidade humana? Estas perguntas, formuladas pela primeira vez de forma sistemática pelos gregos, abriram um espaço de reflexão que permitiu ao pensamento ocidental desenvolver uma compreensão cada vez mais profunda da pessoa humana. A virada antropológica grega também estabeleceu o método de investigação racional que caracteriza a filosofia ocidental: a disposição de questionar autoridades estabelecidas e costumes não examinados em busca de verdades universais.

**2. Qual era a posição dos sofistas sobre a verdade e a justiça, e por que ela provocou uma reação crítica?**

- Os sofistas, como Protágoras e Górgias, introduziram um modo de ensino prático centrado na retórica e na persuasão, voltado ao desenvolvimento de aptidões políticas e jurídicas. Sua posição fundamental era que a

verdade e a justiça podem depender de costumes e opiniões humanas variáveis, não de realidades objetivas e universais. Ao afirmar que "o homem é a medida de todas as coisas", Protágoras expressava uma forma de relativismo que negava a possibilidade de verdades absolutas. Esta ênfase na linguagem, na persuasão e na relatividade das normas sociais foi decisiva para a vida pública ateniense, permitindo aos cidadãos argumentar e persuadir em assembleias. Porém, também provocou uma reação crítica profunda, preocupada em fundamentar a validade universal dos juízos morais e em distinguir a verdade da mera opinião. Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um à sua maneira, ofereceram respostas a este relativismo sofista, buscando estabelecer fundamentos racionais e objetivos para a ética e a política. A reação contra o sofismo foi importante porque estabeleceu a convicção de que existem verdades objetivas sobre o bem, a justiça e a natureza humana, convicção que permanece central na tradição ocidental.

### ***3. Como o método socrático da maiêutica funcionava e qual era seu objetivo antropológico?***

- O método socrático, conhecido como maiêutica (do grego "dar à luz"), era um procedimento dialógico que funcionava através de perguntas e respostas sucessivas. Sócrates, fingindo ignorância (a "ironia socrática"), questionava seus interlocutores sobre conceitos como justiça, coragem, piedade e virtude. Através de uma série de perguntas cuidadosamente formuladas, ele levava seus interlocutores a reconhecer as contradições em suas crenças iniciais, criando uma aporia (estado de perplexidade) que os motivava a buscar uma compreensão mais profunda. O objetivo antropológico deste método era duplo: primeiro, iluminar as contradições nas crenças correntes e mostrar que o conhecimento verdadeiro não é simplesmente uma questão de opinião ou de autoridade; segundo,

promover o autoconhecimento como condição essencial de sabedoria prática e de virtude. Para Sócrates, conhecer o que é justo, bom e belo tem efeito normativo direto sobre a ação moral: a ignorância explica o erro moral, enquanto o verdadeiro saber orienta necessariamente à virtude. Esta ligação profunda entre epistemologia e ética — entre conhecimento e ação — estabeleceu um princípio fundamental que permeia toda a tradição ocidental: que a pessoa que verdadeiramente compreende o bem não pode deixar de praticá-lo.

**4. *Como Platão compreende a relação entre corpo e alma, e quais são as implicações desta compreensão para a ética?***

- Platão sistematiza a busca socrática inserindo-a numa metafísica que distingue radicalmente o mundo sensível do mundo inteligível, composto por formas eternas e imutáveis. Na sua antropologia, a alma é o princípio inteligente que participa das formas imutáveis; o corpo é condição sensível e, por isso, fonte de distrações, paixões desordenadas e esquecimento que dificultam a contemplação da verdade. A imagem memorável da alma "presa" ao corpo, como um prisioneiro em uma caverna, expressa esta compreensão dualista. Platão também oferece uma divisão tripartida da alma: a razão (que busca a verdade), o espírito ou coragem (que busca a honra), e os apetites (que buscam prazeres corporais). Esta divisão fundamenta uma ética e uma política orientadas pela primazia do conhecimento verdadeiro e pela subordinação das paixões à razão. As implicações éticas são profundas: a virtude consiste em harmonizar as três partes da alma sob o domínio da razão; a justiça é compreendida como uma harmonia interna onde cada parte da alma cumpre sua função apropriada. Embora esta modalidade platônica ofereça recursos poderosos para pensar a universalidade moral e a transcendência do bem, corre o risco de subestimar a positividade e a dignidade do corpo, o que dificulta a

tradição religiosa que afirma a bondade intrínseca da criação material e a ressurreição corporal como esperança escatológica.

**5. Por que o hilemorfismo aristotélico (união substancial de matéria e corpo) representa uma alternativa importante ao dualismo platônico, e qual é sua relevância para a antropologia cristã?**

- Aristóteles oferece um contraste sistemático e profundo com Platão ao rejeitar o dualismo ontológico e propor o hilemorfismo — a união substancial de matéria (hyle) e forma (morphe). Segundo esta perspectiva revolucionária, a alma é a forma do corpo vivente, o princípio que o anima e o organiza. Não há uma alma puramente separada que subsista isoladamente ou que possa existir sem o corpo; alma e corpo formam uma única substância. Esta compreensão permite reconhecer a importância do corpo sem reduzi-lo a mera matéria, e a importância da alma sem desprezar a corporalidade. A antropologia aristotélica é teleológica: identificar a função própria e característica do ser humano (a racionalidade em ato, o exercício da razão) permite delimitar o bem humano autêntico (eudaimonia ou felicidade) e orientar a prática ética de forma racional. As virtudes são disposições habituais adquiridas pela repetição de atos bons, que regulam as paixões e as ações segundo o meio termo (mesótēs). A relevância do hilemorfismo aristotélico para a antropologia cristã é extraordinária: ele oferece um fundamento filosófico para afirmar simultaneamente a bondade do corpo e a importância da alma, permitindo à teologia cristã medieval integrar a revelação cristã (que afirma a bondade da criação e a ressurreição corporal) com a filosofia grega. Santo Tomás de Aquino retomará e aprofundará o hilemorfismo aristotélico, tornando-o a base da antropologia católica que permanece até hoje.

## Seção 2: Antropologia: Idade Média

### **6. Qual é a importância de Santo Ireneu de Lião para o desenvolvimento da antropologia cristã, particularmente sua distinção entre imagem e semelhança?**

- Santo Ireneu de Lião, no século II, foi um dos primeiros a articular uma compreensão cristã integrada da pessoa humana, rejeitando o dualismo gnóstico que negava a bondade da criação material. Para Santo Ireneu, o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, e esta imagem não é perdida pelo pecado, embora seja desfigurada e obscurecida. Sua distinção entre imagem (que permanece) e semelhança (que deve ser alcançada progressivamente) oferece uma perspectiva dinâmica e esperançosa da vida cristã. A imagem refere-se à capacidade fundamental de relacionamento com Deus e à liberdade que caracteriza a pessoa humana; a semelhança refere-se à conformação progressiva com Deus através da virtude e da graça. Esta distinção é profundamente importante porque mostra que a salvação não é um retorno a um estado original perdido, mas um processo de transformação contínua orientado para a theosis, a participação na vida divina. A pessoa humana, mesmo ferida pelo pecado, nunca perde sua capacidade fundamental de relacionamento com Deus e sua vocação à santidade. Esta perspectiva oferece uma alternativa ao dualismo gnóstico que via a matéria como intrinsecamente má e o corpo como prisão da alma. Para Santo Ireneu, a criação material é boa, e a salvação não consiste em escapar do corpo, mas em transformar a pessoa inteira — corpo e alma — através da graça divina.

### **7. Como Santo Atanásio compreende a theosis (deificação), e qual é sua importância para a antropologia cristã?**

- Santo Atanásio de Alexandria, no século IV, desenvolveu a doutrina da theosis de forma mais sistemática e profunda. Sua famosa afirmação —

"Deus se fez homem para que o homem se tornasse deus" — expressa a convicção de que a encarnação do Verbo não é apenas um evento histórico de salvação, mas a revelação do destino supremo da humanidade. Para Santo Atanásio, a pessoa humana é chamada a participar da vida divina, a ser transformada e elevada pela graça de Deus. Esta perspectiva oferece uma compreensão profundamente positiva da criação material e do corpo humano, pois se Deus mesmo assumiu a natureza humana em sua totalidade — corpo e alma —, então a matéria e o corpo não podem ser intrinsecamente maus ou inferiores. A theosis não é uma absorção da pessoa humana em Deus, mas uma participação genuína na vida divina mantendo a distinção entre criador e criatura. A importância da theosis para a antropologia cristã é que ela oferece uma visão integral da salvação: não se trata apenas de perdão dos pecados ou de purificação da alma, mas de transformação da pessoa inteira em direção à semelhança com Cristo. A theosis também fundamenta uma compreensão positiva do corpo e da matéria: se o corpo é chamado a participar da vida divina, então ele não pode ser visto como algo inferior ou desprezível. Esta doutrina será profundamente influente na teologia medieval oriental e oferecerá um contrapeso importante ao dualismo que poderia resultar de uma leitura unilateral de Platão.

#### ***8. Como Santo Gregório de Nissa integra a filosofia grega com a teologia cristã em sua compreensão da pessoa humana?***

- Santo Gregório de Nissa, no século IV, oferece uma rica reflexão sobre a pessoa humana, integrando elementos da filosofia grega com a teologia cristã. Para São Gregório, a pessoa humana é criada à imagem de Deus, e esta imagem consiste não apenas na razão, mas também na capacidade de amar, de escolher livremente e de crescer infinitamente em semelhança com Deus. A vida cristã é compreendida como um processo infinito de

crescimento espiritual (epektasis), onde a pessoa nunca cessa de avançar em direção a Deus, sempre descobrindo novas dimensões de sua infinita bondade. Esta perspectiva oferece uma alternativa ao platonismo, que vê a realização humana como um retorno estático ao mundo das ideias; para São Gregório, trata-se de um movimento dinâmico e infinito de aproximação a Deus. A integração do santo capadócio é notável porque ele não rejeita a razão grega, mas a situa num contexto mais amplo de transformação espiritual. A razão é importante para compreender as realidades invisíveis e para orientar a vida moral, mas ela deve ser complementada pela vontade, pelo afeto e pela experiência mística. A reflexão de São Gregório sobre a liberdade humana também é notável: ele afirma que a verdadeira liberdade consiste em estar livre do pecado e da escravidão às paixões desordenadas, não em uma autonomia absoluta desvinculada de Deus. Esta compreensão da liberdade como libertação para o bem, não como autonomia absoluta, oferecerá um modelo importante para toda a tradição cristã subsequente.

**9. *Por que Santo Agostinho é considerado o primeiro filósofo cristão ocidental, e qual é a importância de sua interioridade para a antropologia?***

- Santo Agostinho foi o primeiro filósofo cristão ocidental a refletir com maior profundidade e sistematicidade sobre a pessoa humana, inaugurando uma tradição de pensamento que integraria a razão filosófica com a experiência vivida da fé. Influenciado pelo neoplatonismo, especialmente através das obras de Plotino e Porfírio, ele reconhece o valor da interioridade e da dimensão espiritual da alma, mas rejeita o dualismo radical que nega a bondade da criação material. Para o Doutor da Graça, corpo e alma formam uma unidade fundamentalmente boa, criada por Deus, onde o ser humano é imagem divina não apenas pela razão, mas pela capacidade de amar e relacionar-se com o transcendente. A perspectiva da

interioridade de Santo Agostinho — "entrei em mim mesmo e vi com o entendimento que acima de mim está a luz da verdade" — estabelece que o homem encontra Deus no mais profundo de sua alma. Esta interioridade não é uma fuga do mundo, mas um caminho para encontrar a verdade eterna que fundamenta toda a realidade. A importância da interioridade agostiniana para a antropologia reside em vários aspectos: primeiro, ela estabelece que a busca por si mesmo é fundamentalmente busca pelo divino; segundo, ela oferece um modelo de como a reflexão filosófica e a experiência vivida devem estar integradas; terceiro, ela fundamenta uma espiritualidade cristã que valoriza o autoconhecimento como caminho para Deus. Para um leigo católico, isto significa que a antropologia não é um exercício puramente intelectual, mas um caminho existencial de autoconhecimento que conduz ao encontro com Deus.

***10. Como Santo Agostinho estrutura a alma como imagem da Trindade através da memória, inteligência e vontade?***

- Santo Agostinho estrutura a alma como imagem da Trindade através de três faculdades espirituais: memória, inteligência e vontade. A memória não é apenas a capacidade de recordar eventos passados, mas também a abertura fundamental da alma para Deus, fonte de toda a verdade e de toda a beleza. É através da memória que a alma se abre para a experiência do divino e para a contemplação das realidades eternas. A inteligência é a capacidade de conhecer a verdade, de compreender as realidades invisíveis e eternas. É através da inteligência que a alma racional participa da razão divina e pode conhecer Deus através de suas obras. A vontade é a capacidade de amar, de se entregar ao bem supremo que é Deus. É através da vontade que a alma se orienta para Deus e busca a união com ele. Esta compreensão trinitária da alma oferece uma base teológica profunda para a antropologia cristã: assim como as três Pessoas divinas formam uma

unidade perfeita em Deus, assim também a pessoa humana é uma unidade de três faculdades espirituais que refletem essa realidade divina. A importância desta estrutura é que ela permite compreender a pessoa humana como um ser complexo e multidimensional, capaz de conhecimento, de amor e de comunhão com Deus. Também oferece um fundamento para compreender como a pessoa pode ser transformada pela graça: através da memória, a alma se abre para Deus; através da inteligência, ela compreende a verdade divina; através da vontade, ela se entrega a Deus em amor.

***11. Como Santo Tomás de Aquino realiza a síntese entre Aristóteles e a teologia cristã, e por que esta síntese é tão importante?***

- Santo Tomás de Aquino, no século XIII, realiza a grande síntese que definirá a antropologia católica por séculos, levando a obra iniciada por Santo Agostinho à sua plenitude racional e sistemática. Retomando Aristóteles de forma sistemática e criativa, ele concilia plenamente a filosofia grega com a teologia cristã, demonstrando que não existe contradição entre razão e fé quando ambas são corretamente compreendidas. Para o Doutor Angélico, o ser humano é verdadeiramente uma unidade substancial de corpo e alma, onde a alma racional é o princípio vital que anima e informa o corpo, tornando-o vivo e capaz de operações espirituais. Esta compreensão hilemórfica do ser humano representa uma ruptura significativa com o dualismo platônico que havia marcado grande parte da tradição medieval anterior. A síntese tomista estabelece que a razão natural, dom divino inscrito na criação, pode conhecer verdades sobre Deus e sobre o homem, enquanto a fé revelada completa e eleva esse conhecimento racional sem negá-lo. Santo Tomás afirma que "a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa", princípio fundamental que permite compreender o ser humano como criatura dotada de dignidade própria, capaz de colaborar

com a ação divina através de suas faculdades naturais. Esta síntese é extraordinariamente importante porque oferece uma antropologia profundamente humanista que reconhece tanto a grandeza da razão humana quanto a necessidade da graça para a plenitude da existência. A síntese tomista também supera tanto o dualismo platônico quanto o materialismo que nega a dimensão espiritual do homem, oferecendo uma compreensão integrada que permanece relevante até hoje.

**12. Como Santo Tomás compreende a liberdade humana, e qual é a relação entre liberdade e bem?**

- Santo Tomás afirma que a liberdade é um atributo essencial da pessoa humana, que a distingue de todas as outras criaturas. Porém, a liberdade não é compreendida como autonomia absoluta ou como capacidade ilimitada de escolha, mas como capacidade de escolher o bem verdadeiro. A verdadeira liberdade, para Santo Tomás, consiste em estar orientado para o bem e em poder escolher os meios apropriados para alcançá-lo. Uma pessoa que está escravizada pelo pecado e às paixões desordenadas não é verdadeiramente livre, embora possa ter a capacidade formal de escolher. A liberdade perfeita, portanto, é aquela que está totalmente orientada para o bem e para Deus, como vemos em Cristo e nos santos. Esta compreensão da liberdade oferece uma alternativa profunda ao libertarianismo moderno que vê a liberdade como autonomia absoluta. Para Santo Tomás, a verdadeira liberdade não consiste em poder fazer o que se quer, mas em poder fazer o que é verdadeiramente bom. Uma pessoa que escolhe o mal não está exercendo sua liberdade de forma plena, mas está degradando sua capacidade de escolha. A liberdade está intimamente conectada com a virtude: quanto mais virtuosa é uma pessoa, mais livre ela é, porque está mais orientada para o bem verdadeiro. Esta compreensão tem implicações

profundas para a ética e para a compreensão da vida cristã: a santidade não é uma limitação da liberdade, mas sua plenitude.

### **Seção 3: Fragmentação Moderna e Contemporânea**

#### ***13. Como o dualismo cartesiano representa uma ruptura com a síntese medieval, e quais são suas consequências para a compreensão da pessoa humana?***

- René Descartes, ao enunciar "Cogito, ergo sum" (Penso, logo existo), estabelece uma separação ontológica fundamental entre o sujeito pensante e o mundo material. Esta divisão entre a *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (coisa extensa) cria um dualismo antropológico que marca toda a filosofia moderna. Descartes, ao separar a mente do corpo, confere ao sujeito uma autonomia sem precedentes, tornando-o centro absoluto do conhecimento, enquanto o mundo externo se reduz a objeto de domínio racional. Esta ruptura com a síntese medieval é profunda: enquanto Santo Tomás via corpo e alma como princípios complementares de uma única substância, Descartes os vê como duas substâncias radicalmente diferentes. As consequências desta separação são múltiplas e profundas: primeiro, cria-se um "problema mente-corpo" que a filosofia moderna nunca consegue resolver satisfatoriamente — se mente e corpo são duas substâncias diferentes, como podem influenciar-se mutuamente? Segundo, estabelece-se uma hierarquia onde a razão se coloca acima de todas as outras dimensões da pessoa humana, levando a uma desvalorização do corpo e a uma supervalorização da razão abstrata. Terceiro, o corpo passa a ser visto como máquina, como *res extensa* governada por leis mecânicas, perdendo sua dignidade e sua importância para a compreensão da pessoa. Quarto, esta separação influencia profundamente a cultura ocidental, criando uma mentalidade que vê o corpo como algo a ser dominado e controlado pela razão, em vez de ser integrado harmoniosamente com ela.

**14. Por que a solução cartesiana de localizar a interação mente-corpo na glândula pineal é considerada insatisfatória?**

- A solução cartesiana de localizar a interação entre mente e corpo na glândula pineal é amplamente reconhecida como insatisfatória porque não resolve realmente o problema fundamental do dualismo cartesiano. Se mente e corpo são duas substâncias radicalmente diferentes, como uma substância imaterial (a mente) poderia afetar uma substância material (o corpo) através de um órgão físico? A glândula pineal é apenas um órgão físico como qualquer outro — não há nada de especial que a tornaria capaz de fazer essa mediação impossível. A proposta de Descartes revela a fragilidade teórica de seu sistema: ele reconhece que há um problema real (como mente e corpo interagem?), mas sua solução não resolve realmente o problema, apenas o desloca para outro lugar. Esta insatisfação teórica tem consequências importantes: ela mostra que o dualismo cartesiano é fundamentalmente problemático e que uma antropologia verdadeira deve buscar uma compreensão mais integrada da pessoa humana. A incapacidade de Descartes de resolver o problema mente-corpo sugere que sua separação radical entre mente e corpo não corresponde à realidade da pessoa humana, que é fundamentalmente uma unidade. Esta crítica ao dualismo cartesiano oferece um argumento importante em favor da compreensão hilemórfica de Santo Tomás, que vê corpo e alma como princípios complementares de uma única realidade.

**15. Como as filosofias modernas (Marx, Nietzsche, Freud) fragmentam a compreensão da pessoa humana através de reduções a dimensões isoladas?**

- As filosofias modernas representam diferentes tentativas de explicar a totalidade da natureza humana a partir de um único princípio ou dimensão, criando assim uma fragmentação sistemática. Karl Marx reduz o homem a

um ser econômico, definido fundamentalmente por suas relações de produção e sua posição nas estruturas econômicas da sociedade. Para Marx, a consciência humana é determinada pelo ser social, e a luta de classes torna-se o motor da história. Embora Marx ofereça insights valiosos sobre as dimensões sociais e econômicas da existência humana, sua redução materialista nega as dimensões espirituais, morais e transcendentais que caracterizam a pessoa humana. Friedrich Nietzsche reduz o homem à vontade de poder e instinto de dominação, vendo na vida humana uma luta perpétua pela supremacia e pela afirmação da força. Para Nietzsche, os valores tradicionais — incluindo a moral cristã — são expressões de ressentimento e fraqueza. Esta perspectiva fragmenta o ser humano ao negar a possibilidade de uma moral objetiva e universal. Sigmund Freud reduz o homem a impulsos inconscientes e pulsões instintivas, particularmente à sexualidade e aos desejos reprimidos. Embora Freud tenha contribuído significativamente para a compreensão da psicologia humana, sua redução psicanalítica nega a capacidade racional e moral da pessoa. Cada uma dessas filosofias, embora ofereça insights valiosos sobre aspectos específicos da natureza humana, falha em reconhecer a totalidade e integralidade da pessoa. O humanismo moderno, ao contrário do humanismo cristão medieval, fragmenta o ser humano em partes isoladas, perdendo a visão de unidade substancial que caracterizava a antropologia tomista.

***16. O que é a ideologia de gênero, e como ela representa a forma mais radical de fragmentação antropológica contemporânea?***

- A ideologia de gênero contemporânea representa uma forma particularmente radical e sistemática de fragmentação antropológica. Ao reduzir a identidade humana a construções sociais mutáveis e fluidas, completamente desvinculadas da realidade corporal, ela nega a realidade

criada do corpo sexuado e a complementaridade entre homem e mulher inscrita na natureza. A pessoa humana é reduzida a um projeto de autorrealização infinita, onde a identidade sexual torna-se matéria de escolha individual e manipulação tecnológica, desconectada de qualquer fundamento ontológico ou natural. O problema fundamental da ideologia de gênero é que ela nega a realidade do corpo como parte constitutiva da pessoa humana. Se o corpo é meramente uma construção social ou um acidente biológico sem significado ontológico, então a pessoa pode ser compreendida como um sujeito puramente volitivo, capaz de se redefinir infinitamente através de atos de vontade e escolha. Esta visão representa o apogeu do dualismo cartesiano: o corpo é completamente separado da identidade pessoal, tornando-se um objeto manipulável à disposição da vontade individual. A sexualidade, que na compreensão cristã é uma dimensão fundamental da pessoa humana, criada por Deus como expressão do amor conjugal e abertura à procriação, é reduzida a uma mera construção social sem significado objetivo. O homem e a mulher deixam de ser compreendidos como complementares por natureza, e a diferença sexual é negada ou reduzida a um espectro infinito de identidades autosseleccionadas. A ideologia de gênero é particularmente perigosa porque oferece uma ilusão de liberdade — a liberdade de escolher sua própria identidade — enquanto na realidade nega a realidade fundamental da pessoa encarnada e sexuada.

***17. Como a Igreja Católica responde à ideologia de gênero, e qual é o fundamento teológico desta resposta?***

- A resposta católica à ideologia de gênero reafirma com força a dignidade integral da pessoa humana em sua realidade corporal e sexuada. A Igreja reconhece que a pessoa humana é criada por Deus como homem ou mulher, e que esta diferença sexual não é uma construção social, mas uma

realidade ontológica inscrita na própria criação. A sexualidade não é um acidente biológico ou uma construção social, mas uma dimensão fundamental da pessoa que expressa a capacidade de amar e de participar da criação de novas vidas. O Papa Francisco, em seus ensinamentos sobre a ideologia de gênero, afirma que ela representa uma forma de colonização ideológica que nega a realidade criada e a lei natural, impondo uma visão abstrata e desencarnada da pessoa humana. O fundamento teológico desta resposta é profundo: a pessoa humana é criada à imagem e semelhança de Deus, e esta imagem inclui a realidade corporal e sexuada. O corpo não é uma prisão da alma ou um acidente biológico, mas parte integral da pessoa. A diferença sexual entre homem e mulher não é uma imperfeição ou uma construção social, mas uma realidade criada que reflete a beleza do plano divino para a humanidade. A complementaridade entre homem e mulher é inscrita na própria natureza e oferece a possibilidade de um amor genuíno que é simultaneamente pessoal, corporal e aberto à procriação. A antropologia católica insiste que a verdadeira liberdade não consiste na capacidade de negar ou transcender a própria natureza, mas em aceitar e viver plenamente a realidade do que somos — pessoas encarnadas, sexuadas, criadas à imagem e semelhança de Deus.

***18. Como o relativismo moral e epistemológico contemporâneo fragmenta a comunidade humana e impossibilita o diálogo autêntico?***

- O relativismo moral e epistemológico nega a existência de verdades objetivas sobre o ser humano, tornando cada indivíduo árbitro de sua própria realidade. Esta negação da verdade objetiva fragmenta profundamente a comunidade humana, impossibilitando qualquer diálogo autêntico sobre a dignidade comum e os direitos fundamentais. Quando não há verdade comum sobre o que é o ser humano, torna-se impossível estabelecer uma ética comum ou uma compreensão compartilhada da

dignidade humana. Cada pessoa torna-se um universo isolado de significados subjetivos, incapaz de comunicar-se autenticamente com outras pessoas sobre questões fundamentais. O relativismo cria uma situação paradoxal: em nome da tolerância e do respeito pela diversidade, ele nega a possibilidade de qualquer verdade comum que pudesse fundamentar um respeito genuíno pelos direitos humanos. Se não há verdade objetiva sobre a dignidade humana, como podemos afirmar que todos os seres humanos possuem direitos iguais? Se cada pessoa é árbitro de sua própria realidade, como podemos condenar práticas que violam a dignidade humana? O relativismo também impossibilita o diálogo genuíno: o diálogo autêntico pressupõe que há verdades a serem descobertas, que ambas as partes podem estar erradas ou parcialmente certas, e que através da razão e da argumentação podemos aproximar-nos da verdade.

***19. Como a tecnologia digital contemporânea aprofunda a fragmentação antropológica, particularmente através das redes sociais e dos algoritmos?***

- A tecnologia digital contemporânea aprofunda ainda mais a fragmentação antropológica ao criar uma multiplicidade de identidades virtuais e fragmentadas. As redes sociais permitem que a pessoa construa múltiplas pessoas, desconectadas da realidade corporal e encarnada. Uma pessoa pode apresentar-se de formas completamente diferentes em diferentes plataformas, criando uma fragmentação da identidade pessoal. O algoritmo, ao fragmentar a realidade em bolhas de informação personalizadas, impede a experiência compartilhada de uma realidade comum. Cada usuário é exposto a conteúdos que reforçam suas crenças e preferências preexistentes, criando câmaras de eco onde diferentes grupos de pessoas vivem em realidades informativas completamente diferentes. Esta fragmentação da realidade compartilhada tem consequências profundas para a comunidade humana: impossibilita o diálogo genuíno,

pois as pessoas não compartilham nem mesmo os mesmos fatos sobre a realidade; aprofunda a polarização política e social, pois cada grupo vive em sua própria bolha de informação; enfraquece a possibilidade de um bem comum, pois não há mais uma compreensão compartilhada do que é o bem e do que é o interesse comum. A tecnologia digital também cria uma ilusão de liberdade e autonomia: o usuário acredita que está escolhendo livremente o que quer ver e com quem quer se comunicar, quando na realidade está sendo manipulado por algoritmos que buscam maximizar seu engajamento e seu tempo na plataforma. A fragmentação digital também afeta a compreensão da pessoa humana: ao permitir a construção de múltiplas identidades virtuais, a tecnologia digital reforça a ideia de que a identidade é uma construção fluida e manipulável, em vez de uma realidade enraizada na natureza corporal e na história pessoal.

***20. Como a antropologia católica oferece uma resposta integral à fragmentação moderna e contemporânea, e qual é sua relevância para o homem contemporâneo?***

- A antropologia católica responde à fragmentação moderna e contemporânea através da recuperação da síntese medieval entre razão e fé, fundamentada no hilemorfismo de Santo Tomás de Aquino. Compreende a pessoa humana como unidade indissolúvel de corpo e alma, rejeitando tanto o dualismo cartesiano que separa mente e corpo, quanto o materialismo contemporâneo que reduz a pessoa a dimensões isoladas. A Igreja reafirma a dignidade inalienável de cada pessoa, criada à imagem de Deus, e integra as contribuições legítimas das filosofias modernas (Marx sobre a dimensão social, Nietzsche sobre a vontade, Freud sobre o inconsciente) numa visão superior que reconhece a complexidade humana sem fragmentá-la. Afirma que existem verdades objetivas sobre o ser humano, inscritas na lei natural, e que a verdadeira liberdade não é autonomia absoluta, mas orientação para o bem verdadeiro. Para o homem

contemporâneo, esta antropologia é extraordinariamente relevante: oferece fundamento para afirmar a dignidade pessoal numa época de relativismo; supera os dualismos que separam corpo e alma; compreende a sexualidade em sua integralidade pessoal e procriativa; afirma a importância da dimensão espiritual e transcendente. Mais importante ainda, oferece uma esperança genuína: a pessoa humana é chamada a participar da vida divina e a alcançar a plenitude de sua humanidade em Cristo, oferecendo ao homem fragmentado de hoje uma compreensão coerente e luminosa de quem ele é e para onde está chamado.

## BIBLIOGRAFIA

- Anselmo de Cantuária. *Monólogo e Proslógio*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2003.
- Anselmo de Cantuária. *Proslógio*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2003.
- Aquino, Santo Tomás de. *Comentário ao Livro das Sentenças*. Tradução de Mons. Odilão Moura. São Paulo: Loyola, 2003.
- Aquino, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Mons. Odilão Moura. São Paulo: Loyola, 2001.
- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Aristóteles. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- Aristóteles. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- Atanásio. *A Encarnação do Verbo*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2002.
- Atanásio. *Oração contra os Arianos*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2003.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Baudrillard, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Bauman, Zygmunt. *Identidade: Entrevista com Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- Boaventura. *Itinerário da Alma em Deus*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2004.
- Butler, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- *Catecismo da Igreja Católica*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 2000.

- Châtelet, François. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Chenu, Marie-Dominique. *A Teologia no Século XII*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2005.
- Concílio Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: Sobre a Igreja no Mundo Atual*. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulus, 2007.
- Congregação para a Doutrina da Fé. *Carta sobre a Colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no Mundo*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- De Boni, Luis Alberto (Org.). *Fé e Razão na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- Descartes, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Duns Scotus. *Ordinatio*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2005.
- Freud, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- Freud, Sigmund. *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- Francisco, Papa. *Discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas*. Nova York, 25 de setembro de 2015.
- Francisco, Papa. *Encíclica Laudato Si': Sobre o Cuidado da Casa Comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- Foucault, Michel. *A Ordem das Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Gilson, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- Gregório de Nissa. *A Criação do Homem*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.
- Gregório de Nissa. *Vida de Moisés*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2008.
- Heidegger, Martin. *A Questão da Técnica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Guarda, 1992.
- Ireneu de Lião. *Contra as Heresias*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.
- Jaeger, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Herder, 1986.
- João Damasceno. *Exposição da Fé Ortodoxa*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2005.
- João Paulo II, Papa. *Encíclica Evangelium Vitae: Sobre o Valor e a Inviolabilidade da Vida Humana*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- João Paulo II, Papa. *Encíclica Fides et Ratio: Sobre a Relação entre Fé e Razão*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- João Paulo II, Papa. *Teologia do Corpo: Catequeses sobre o Amor Humano*. Tradução de Margarida Homem. São Paulo: Paulinas, 2002.
- Kurzweil, Ray. *A Singularidade Está Próxima: Quando os Humanos Transcendem a Biologia*. Tradução de Afonso Celso da Cunha Serra. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- Leão XIII, Papa. *Encíclica Aeterni Patris: Sobre a Restauração da Filosofia Cristã*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1879.
- Lyotard, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- Macintyre, Alasdair. *Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- Macintyre, Alasdair. *Três Versões da Ética Prática: Enciclopédia, Genealogia e Tradição*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Loyola, 2005.
- Marion, Jean-Luc. *No Lugar da Vítima: A Fenomenologia de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

- Marx, Karl. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Boitempo, 2007.
- Marx, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *A Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Para Além do Bem e do Mal: Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Oliveira e Silva, Artur. *Conhecer para Amar: Introdução à Filosofia de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2012.
- Pariser, Eli. *O Filtro Invisível: O Que a Internet Está Escondendo de Você*. Tradução de Diego Alfaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- Platão. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.
- Platão. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- Quasten, Johannes. *Patrologia*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2004.
- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. *História da Filosofia Grega e Romana*. São Paulo: Paulus, 2003.
- Rorty, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- Santo Agostinho. *A Trindade*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.
- Santo Agostinho. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Santo Agostinho. *Contra os Acadêmicos*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2008.

- Santo Agostinho. *A Predestinação dos Santos*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.
- Santo Agostinho. *Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2009.
- Turkle, Sherry. *Sozinhos Juntos: Por que Esperamos Mais da Tecnologia e Menos uns dos Outros*. Tradução de Claudio Carina. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.