

FACULDADE CANÇÃO NOVA

EMANUEL FRANÇA SILVA

**CIENTIFICISMO POSITIVISTA E CULTURA DA MORTE:
UMA CRÍTICA NA PERSPECTIVA DA METAFÍSICA TOMISTA**

CACHOEIRA PAULISTA - SP

2025

FACULDADE CANÇÃO NOVA

EMANUEL FRANÇA SILVA

**CIENTIFICISMO POSITIVISTA E CULTURA DA MORTE:
UMA CRÍTICA NA PERSPECTIVA DA METAFÍSICA TOMISTA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para a conclusão do Curso de Bacharelado em Filosofia pela Faculdade Canção Nova, sob a orientação do Prof. Me. Rafael Beck Ferreira e coorientação do Prof. Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur.

CACHOEIRA PAULISTA - SP

2025

Emanuel França Silva

**CIENTIFICISMO POSITIVISTA E CULTURA DA MORTE:
UMA CRÍTICA NA PERSPECTIVA DA METAFÍSICA TOMISTA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para a conclusão do Curso de Bacharelado em Filosofia pela Faculdade Canção Nova, sob a orientação do Prof. Me. Rafael Beck Ferreira e coorientação do Prof. Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur.

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado pela Banca Avaliadora em 04/12/2025.

Professor Me. Rafael Beck Ferreira

Professor Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur

Professor Dr. Lino Rampazzo

Cachoeira Paulista - SP

2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, em primeiro lugar, princípio e autor da vida, que me possibilitou realizar este trabalho.

Aos professores da Faculdade Canção Nova, que contribuíram com esta etapa de minha formação acadêmica, de modo especial ao Prof. Me. Pe. Rafael Beck e ao Prof. Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur, que me orientaram no desenvolvimento deste trabalho e o enriqueceram com suas contribuições!

Aos meus irmãos da Comunidade Canção Nova, de modo especial aos irmãos seminaristas e formadores da Casa de Nazaré ao longo destes anos. Agradeço, sobretudo, aos meus irmãos de turma, Clayton Prado Amorim Soares e Rafaet Francisco dos Santos Borges, pelo apoio e companhia ao longo destes anos no Carisma Canção Nova.

Aos amigos e irmãos que, de algum modo, colaboraram com este trabalho, minha gratidão e orações!

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar o contraste entre o cientificismo positivista e a filosofia do ser em Tomás de Aquino, destacando como a ruptura moderna com a metafísica clássica conduziu ao imanentismo e ao reducionismo antropológico, favorecendo a formação da chamada “cultura da morte”. Tal expressão, abordada por João Paulo II na encíclica *Evangelium Vitae* (1995), refere-se ao processo de instrumentalização da vida humana e à perda do princípio da dignidade, cujas raízes remontam às correntes filosóficas materialistas e cientificistas dos séculos XIX e XX. No positivismo de Auguste Comte, observa-se a tentativa de uma regeneração moral e social por meio de uma ciência desprovida de transcendência, culminando na “Religião da Humanidade”. Já em Ernst Haeckel, o monismo alemão associa evolucionismo e materialismo, suprimindo a dimensão espiritual e legitimando práticas eugênicas em nome do progresso. No século XX, tais ideias fundamentaram políticas de esterilização, eutanásia e aborto, expressando o domínio da técnica sobre a ética. Em contraposição, a filosofia tomista, de base metafísica e realista, propõe uma visão integral do homem como ser dotado de dignidade e abertura ao transcendente. Por meio de pesquisa bibliográfica e documental, este estudo evidencia que a retomada da metafísica do ser tomista oferece uma resposta ética e filosófica à crise contemporânea da vida, propondo uma restauração dos fundamentos morais da existência e o fortalecimento de uma “cultura da vida”.

Palavras-chave: cientificismo positivista; Tomás de Aquino; metafísica; cultura da morte.

ABSTRACT

This research aims to analyze the contrast between positivist scientism and the philosophy of being in Thomas Aquinas, highlighting how the modern break with classical metaphysics led to immanentism and anthropological reductionism, favoring the formation of the so-called "culture of death." This expression, addressed by John Paul II in the encyclical *Evangelium Vitae* (1995), refers to the process of instrumentalizing human life and the loss of the principle of dignity, whose roots go back to the materialist and scientific philosophical currents of the 19th and 20th centuries. In Auguste Comte's positivism, one observes the attempt at moral and social regeneration through a science devoid of transcendence, culminating in the "Religion of Humanity." In Ernst Haeckel, German monism associates evolutionism and materialism, suppressing the spiritual dimension and legitimizing eugenic practices in the name of progress. In the 20th century, such ideas underpinned policies of sterilization, euthanasia, and abortion, expressing the dominance of technology over ethics. In contrast, Thomistic philosophy, based on metaphysics and realism, proposes a holistic view of humankind as a being endowed with dignity and openness to the transcendent. Through bibliographic and documentary research, this study demonstrates that the revival of the Thomistic metaphysics of being offers an ethical and philosophical response to the contemporary crisis of life, proposing a restoration of the moral foundations of existence and the strengthening of a "culture of life."

Keywords: positivist scientism; Thomas Aquinas; metaphysics; culture of death.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I: O CIENTIFICISMO POSITIVISTA E SUA INFLUÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA DA MORTE	9
1.1 O positivismo de Comte	9
1.2 A Religião da Humanidade	12
1.3 O cientificismo na Inglaterra	13
1.4 O materialismo monista de Ernst Haeckel	16
1.5 O que é a cultura da morte e quais as influências do positivismo em seu desenvolvimento?	19
CAPÍTULO II: A FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO	25
2.1 Os princípios da filosofia do ser tomista	25
2.2 O caráter ontológico da vida humana	27
2.3 Os princípios antropológicos tomistas: da definição de pessoa à valoração da dignidade humana	29
2.4 O valor ético e moral na lei natural	35
2.5 A participação do homem em uma “cultura da vida”	39
CAPÍTULO III: AVALIAÇÃO DA CORRENTE CIENTIFICISTA À LUZ DO PENSAMENTO TOMISTA E A CONSTRUÇÃO DA “CULTURA DA VIDA”	41
3.1 A “cultura da morte” nos séculos XX e XXI	41
3.2 A crítica ao reducionismo positivista	44
3.3 A necessidade do retorno à metafísica do ser	48
3.4 O fundamento ético e moral contra a instrumentalização da vida humana	51
3.5 A construção da “cultura da vida” na perspectiva tomista	54
CONCLUSÃO	60
REFERÊNCIAS	63

INTRODUÇÃO

No ano de 1995, foi promulgada por João Paulo II a encíclica *Evangelium Vitae* (Evangelho da vida) a fim de tratar sobre o valor da vida humana e sua inviolabilidade. No decorrer do texto, expõe-se um cenário que é denominado como “cultura da morte”, referindo-se ao processo de instrumentalização da vida humana, transgredindo, sobretudo, o princípio da dignidade. A “cultura da morte” encontra suas raízes nos séculos XIX e XX e se caracteriza pela defesa da eugenia racial, do controle populacional, do reducionismo antropológico na análise do homem. Além disso, este cenário encontra uma fundamentação argumentativa no cientificismo e no materialismo.

Um aprofundamento no processo histórico da construção deste cenário revela a forte influência filosófica na sua constituição: as correntes filosóficas desenvolvidas na modernidade, sobretudo a partir do século XVIII, adotaram características materialistas, imanentistas, cientificistas e reducionistas, abandonando toda e qualquer realidade metafísica ou espiritual. Assim se verifica, por exemplo, o cientificismo positivista desenvolvido a partir do século XIX. De um lado, com Auguste Comte, a filosofia positivista se constitui como uma ciência social, visando a regeneração moral da sociedade, a fim de alcançar o progresso, rejeitando, ao mesmo tempo, toda influência religiosa e metafísica. Para isso, o positivismo sociológico adota a forma de uma religião, a Religião da Humanidade, que tem como centralidade o desenvolvimento e progresso do Grande Ser, a Humanidade, exigindo de seus membros uma abnegação altruísta. Por outro lado, com Ernst Haeckel, o positivismo alemão soma-se às ideias do evolucionismo positivista iniciado na Inglaterra, adotando também a forma de uma religião natural, o monismo. Nesta corrente filosófica, suprime-se a vida espiritual do homem, desenvolvendo uma filosofia que visa o progresso técnico e científico, além de promover a exclusão de membros inaptos que possam prejudicar o avanço.

A partir do século XX, as ideias desenvolvidas no século precedente foram ativamente aplicadas, dando início às práticas favoráveis à esterilização compulsória, à higienização racial, ao aborto, à eutanásia, entre outros. Contrariamente a este cenário é a filosofia do ser de Tomás de Aquino, que remonta ao século XIII. Marcada por sua característica metafísica, a filosofia tomista funda-se em um princípio ontológico, capaz de ressaltar uma análise integral do homem e resgatar os princípios morais e éticos que embasam a dignidade da vida humana.

A temática, portanto, pautando-se em sua matriz filosófica, perpassa o aspecto social e científico e encontra sua relevância na atualidade. Sobretudo no século XXI, como será exposto, as práticas da “cultura da morte” adotaram uma nova caracterização, tornando frequente a

intensa discussão entre argumentos favoráveis e desfavoráveis a práticas como o aborto e a eutanásia. Isto revela a atualidade e a importância de abordar a devida temática.

Esta pesquisa tem como objetivo analisar as duas correntes filosóficas, o cientificismo positivista e o tomismo, ressaltando como o processo de rompimento com a metafísica clássica conduziu a filosofia ao imanentismo e ao reducionismo, influenciando a construção da “cultura da morte”. De igual modo, propõe-se a retomada dos princípios da metafísica do ser tomista, apresentando-a como uma solução alternativa ao problema identificado, possibilitando uma “cultura da vida”. A fim de alcançar este objetivo, a análise é feita a partir de uma pesquisa bibliográfica e documental de livros e artigos científicos, tanto das fontes primárias, quanto secundárias.

Por primeiro, expõe-se as principais características do cientificismo positivista, sobretudo com os pensadores Auguste Comte e Ernst Haeckel. Em seguida, apresenta-se a filosofia do ser tomista e seus principais fundamentos. Por fim, a pesquisa analisa a “cultura da morte” no século XX e XXI e as suas consequências e expõe a necessidade de ser retomada a metafísica tomista como uma forma de solucionar o problema apresentado.

CAPÍTULO I: O CIENTIFICISMO POSITIVISTA E SUA INFLUÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA DA MORTE

O desenvolvimento filosófico no contexto pós-moderno demonstra um progressivo distanciamento e posterior rompimento com a elaboração de uma filosofia metafísica. O positivismo, surgido neste contexto, adotou características imanentistas, materialistas, opondo-se a qualquer concepção filosófica idealista ou espiritualista. É, sobretudo, a partir dos impactos desta filosofia que a “cultura da morte” passa a ser amplamente desenvolvida e aplicada.

1.1 O positivismo de Comte

À medida que os efeitos da Revolução Industrial se expandiam na Europa, o cenário social tornou-se amplamente favorável ao progresso, permitindo o desenvolvimento da ciência e gerando, ao menos no primeiro momento, um período de certa estabilidade. Simultaneamente ao progresso científico, os anos precedentes demonstravam um contínuo afastamento da metafísica no campo filosófico. Foi neste ambiente que se deu o início do pensamento filosófico denominado de “positivismo”, tendo o francês Auguste Comte como pai e fundador (Mondin, 1983). Denominado também como pai da sociologia, Comte dirige os seus estudos à busca de uma regeneração universal da sociedade, adotando características de uma religião, a Religião da Humanidade (Reale; Antiseri, 2005).

O ponto de partida da filosofia positivista de Auguste Comte é a sua lei dos três estados. Tida como uma lei fundamental, o filósofo busca exemplificar os estados percorridos pela humanidade, no qual o espírito humano filosofa de acordo com cada estado investigativo específico. O estado teológico considera que os fenômenos são causados por agentes sobrenaturais, sendo este o princípio para inteligência humana. No estado metafísico, um estado de transição, há uma substituição dos agentes sobrenaturais por forças abstratas personificadas que delineiam os fenômenos. Todavia, Comte aponta a necessidade da sociedade se dirigir para o estado positivo, fixo e definitivo e, assim, se expressa:

O espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude (Comte; Durkheim, 1973, p. 10).

Assim, o estado positivo explica os fatos pela relação entre os fenômenos e os fatos gerais e esta explicação dos fatos requer um percurso de progressão. Comte argumenta que a

ciência, à medida que progride, busca reduzir os fenômenos a um único fato geral, seguindo a mesma linha do estado teológico e do estado metafísico, que reduziu a origem dos fenômenos a um único ser e à natureza, respectivamente. Foi pelo amadurecimento do intelecto humano que se tornou possível fazer a passagem entre os três estágios, buscando o estado positivo, a fim de estudar os fenômenos e suas leis por meio de investigações científicas. A filosofia positiva constitui-se, portanto, do “verdadeiro estado definitivo da inteligência humana”, enquanto a transição do estado teológico ao positivo consiste em “passar da filosofia provisória para a filosofia definitiva” (Comte; Durkheim, 1973, p. 12).

As características científicas do positivismo encontram sua raiz no período de adolescência de Auguste Comte. As motivações que impulsionaram o desenvolvimento das obras do filósofo surgiram com catorze anos de idade, quando já propunha a necessidade de uma regeneração universal em vista do que há “de mais alto e perfeito” e esta meta só se alcançaria pela ciência pois “continha e revelava o infinito” (Abbagnano, 2000, p. 78). Não apenas a razão humana passa do estado teológico ao positivo, mas, segundo Comte, todo o processo evolutivo do universo é marcado pela transição do estado religioso ao estado científico, à medida que é impulsionado pelo espírito positivo. Comte estabelece uma doutrina da ciência, demonstrando uma hierarquia, e, em busca da ordem e da organização, inclusive no aspecto moral, sua meta é direcionar todas as ciências ao estado positivo, como, por exemplo, o estudo dos fenômenos sociais, constituindo uma física social (Mondin, 1983). Em relação à doutrina das ciências, destaca-se que:

A ordem lógico-hierárquica das ciências, segundo a concepção de Comte, corresponde à ordem histórica da formação das mesmas, subindo de uma maior abstração e menor complexidade a uma maior complexidade e menor abstração: matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia (Padovani; Castagnola, 1967, p. 243).

Animar todas as realidades com o espírito positivo, segundo Comte, é subordiná-las às leis científicas, possibilitando a aplicação de um método que permita observar, experimentar, comparar e classificar. Logo, “ciência, portanto previsão; previsão, portanto ação” (Comte, 1877a, p. 51). A física social, ou seja, o estudo dos fenômenos sociais a partir do positivismo, estava constituída, paralelamente, às físicas celeste e terrestre, à mecânica, à química e à física orgânica (animal e vegetal). Comte se aplica a buscar uma classificação sistemática dos conhecimentos científicos, uma escala graduada das ciências e sua história, partindo da ordem de simplicidade, e, por fim, aspira estabelecer a ordem pelo qual o espírito positivo foi se introduzindo em cada ciência. Buscando uma sistematização de sua teoria, Comte deduz uma

conjuntura enciclopédica fundamentada na astronomia, na física, na química, na biologia e na sociologia, entendidas, assim, como ciências fundamentais (Abbagnano, 2000).

Com o início do estudo positivo dos fenômenos sociais, a filosofia de Comte pretende estabelecer um método único, a fim de atribuir um caráter de universalidade à observação e ao estudo dos fenômenos. Ao contrário dos fenômenos naturais, astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, os fenômenos sociais resistiam à filosofia positiva, razão esta que possibilitava as crises existentes no ambiente social. Assim, a física social fundada pelo filósofo finda o sistema das ciências, somando-se à física celeste, à física terrestre – mecânica ou química – e à física orgânica – animal ou vegetal –, superando, deste modo, a filosofia teológica e metafísica.

Em seu *Curso de Filosofia Positiva*, Comte expõe que só foi possível estabelecer uma física social pelo que foi obtido a partir das outras ciências já inseridas no espírito positivo. Este último estágio tem como objetivo a organização dos trabalhos em consonância com as suas divisões, explicando as leis lógicas do espírito sob uma verdadeira e única via de racionalidade e efetuando o trabalho iniciado por filósofos precedentes como Bacon, Descartes e Galileu (Comte; Durkheim, 1973). A física social é tida como única via para se estabelecer a pretensa ordem social, por meio do conhecimento de leis baseadas em fatos. Para esta compreensão, Comte verifica a existência de uma estática social – o que há de comum nas sociedades, independente do período histórico – e a dinâmica social – que estuda as leis de desenvolvimento social no progresso dos três estados. A partir deste sistema, Comte denomina a física social de sociologia:

Creio que devo arriscar, a partir de agora, este novo termo, exatamente equivalente à minha expressão já introduzida de física social, para poder designar com um único nome esta parte complementar da filosofia natural que se relaciona com o estudo positivo do conjunto de leis fundamentais específicas dos fenômenos sociais. A necessidade de tal denominação, para corresponder ao propósito especial deste volume, irá, espero, desculpar aqui este último exercício de um direito legítimo, que acredito ter sempre usado com a devida circunspeção, e sem deixar de sentir uma profunda repugnância por qualquer hábito de neologismo sistemático (Comte, 1877b, p. 185).

Ao levar a termo todas as realidades sob a perspectiva do espírito positivo, Comte sinaliza, objetivamente, como a filosofia positiva científica rompe com uma investigação clássica da filosofia. Para ele, a busca por causas primeiras ou causas últimas é inútil devido a sua inacessibilidade e falta de sentido. A filosofia científica positiva tem por fundamento os fenômenos “sujeitos a leis naturais invariáveis” (Comte, 1877a, p. 16), ou seja, as leis naturais que norteiam os fenômenos observáveis. A sociologia estudará os fenômenos sociais a partir dos fatos e do conhecimento das leis que possibilitarão uma regeneração pretendida. Entretanto, Comte aprofunda o sentido da regeneração para além do estudo dos fatos sociais, constituindo

um processo de coesão moral e social. Impelido pela crise da ordem moral no contexto posterior à Revolução Francesa, a filosofia positivista pretende realizar uma transformação dos sentimentos e uma transformação de ideias, ou seja, uma reforma intelectual capaz de alcançar os objetivos desta nova filosofia (Comte, 1875a).

Para isso, a concordância entre elementos primários, “um, objetivo, e essencialmente intelectual; o outro subjetivo, e essencialmente moral” (Comte, 1875b, p. 11), possibilita a influência sobre os sentimentos e sobre o entendimento, a fim de estabelecer a unidade e influenciar as ações. Comte se ocupa em estabelecer um conjunto sistemático em sua filosofia: do princípio epistemológico, no qual ele busca conhecer as leis que dirigem os fenômenos, surge a sociologia, a física social, uma ciência social sistematizada. Da sociologia, ele busca uma integração do intelecto e dos afetos que se dirige para o campo da moral, sendo um elo capaz de “ligar o interior pelo amor e o religar ao exterior pela fé” (Comte, 1895, p. 48). Desta integração e da coesão moral e social, Comte atribui ao positivismo sua dimensão religiosa.

1.2 A Religião da Humanidade

A Religião da Humanidade, como foi por ele denominada, é a via capaz de regenerar a sociedade por uma unidade de dogmas, de cultura e de práticas. Comte compreendia a religião como um modo de se exercer uma forma de governo sobre os poderes do homem, constituindo-se de um controle capaz de harmonizar a vida humana e ordenar as suas partes. Em busca de uma unidade completa, sua função equivale “tanto em regular cada vida pessoal, quanto em combinar diferentes vidas individuais” (Comte, 1875b, p. 8). Para isso, exige-se uma submissão total do indivíduo, em vista da unidade, e não basta ao indivíduo que apenas creia, mas também que ame e, assim, enquanto pela crença admite-se a existência de um “poder externo”, pelo amor se convence à submissão.

O poder externo definido pelo filósofo é denominado de o Grande Ser, ou seja, a Humanidade, “o todo constituído pelos seres, passados, futuros e presentes, que cooperam voluntariamente no aperfeiçoamento da ordem do mundo” (Comte, 1877c, p. 27). A este Grande Ser se dirige todo o culto da religião positivista, uma vez que é estabelecido como único deus. A partir do Grande Ser, sendo este o poder externo, a Religião da Humanidade se estabelece a partir de um culto, de um regime e de dogmas que visam alcançar toda a natureza humana: o pensamento, o sentimento e a ação. A religião precisa constituir-se de elementos que perpassam tanto a área da moralidade, quanto da intelectualidade. No aspecto intelectual, encontra-se o dogma, explanando o sentido da Ordem ao qual se submete, perpassando a

cosmologia, a biologia e a sociologia, e estabelecido pelas leis científicas, organizadas em um calendário, em ritos, em sacramentos e em um sacerdócio. Posterior à ordem intelectual, tem-se a ordem no coração, ou seja, passa-se da crença para o amor, agindo sobre os sentimentos e os atos. O que se tem por consequência é a constituição de uma Doutrina, dando base para o estabelecimento de um culto e de um governo, dirigindo, respectivamente, o controle dos sentimentos e a conduta. Sendo assim, Doutrina, Culto e Governo formam a essência da religião que, visando a unidade pretendida, alcança o pensamento, de modo objetivo, o sentimento, de modo subjetivo, e a ação, de ambos os modos (Comte, 1875b).

Paralelo à humanidade, o Grande Ser, Comte quer estabelecer uma forma de “trindade” a ser adorada. A terra, o suporte físico da humanidade, e o Espaço, o meio que insere a humanidade e a terra, são estabelecidos como o Grande Fetiche e o Grande Meio, respectivamente, uma vez que servem ao Grande Ser (Abbagnano, 2000). Estabelecida, por completo, a Religião da Humanidade, ou seja, toda a natureza do homem dirigida pelo princípio da Ordem, o resultado obtido é o progresso pois a “Ordem é a condição de todo Progresso; o Progresso é sempre o objeto da Ordem” (Comte, 1875a, p. 83). É nesta realidade que toda a humanidade passa a ser regida pelos princípios da moral altruísta positivista.

A moral positivista, ponto de partida para a política, tem por objetivo a superação do egoísmo, valorizando os sentimentos sociais em relação aos pessoais. Sem relação com um sistema teológico ou metafísico, a moral positivista quer estabelecer uma simpatia social, partindo de um amor universal, estimulando a solidariedade (Comte, 1875a). É por meio da educação positivista que o homem dará prevalência do altruísmo em relação ao egoísmo. Comte assinala que “o culto é principalmente destinado a desenvolver os sentimentos que nos dispõem a viver para outrem” (Comte, 1895, p. 308). Esta é a finalidade da moral positivista. Da mesma maneira, uma vida segundo este princípio permitirá que o indivíduo possa sempre “viver às claras”, ou seja, sendo impelido a “nada fazer que não seja confessável” (Comte, 1895, p. 382).

Na medida em que a Religião da Humanidade tem o seu alcance universal, a humanidade alcança a unidade pretendida por meio da Ordem e, enfim, caminha em direção ao Progresso, por meio do Amor. É deste modo que Auguste Comte demonstrou as vias possíveis para alcançar a regeneração moral da sociedade.

1.3 O cientificismo na Inglaterra

No decorrer do século XIX, a tendência ao cientificismo se expandia pela Europa, avançando em orientações específicas. Na Inglaterra, encontra-se o chamado evolucionismo

positivista, analisando o progresso da natureza e das espécies. O naturalista Charles Darwin ocupa um lugar primordial no positivismo evolucionista e influenciou, junto com Auguste Comte, a filosofia positivista do alemão Ernst Haeckel (Wiker; DeMarco, 2022).

Darwin se interessou, desde a sua infância, pelo estudo das mais variadas espécies de animais. Isso permitiu, anos depois, o desenvolvimento de sua teoria da evolução. Todavia, há um ponto de suma importância para os estudos de Darwin: no ano de 1838, ele leu a obra *Ensaio sobre os princípios da população* de Thomas Malthus, publicada em 1798. Nesta obra, Malthus propõe a sua teoria que afirma o crescimento da população em uma progressão geométrica, enquanto a produção alimentícia segue uma progressão aritmética. Diante deste cenário, a teoria malthusiana demonstra a necessidade de um controle demográfico como meio de prevenção à possível condição de miséria. Ele menciona, para isso, duas formas de controle: o obstáculo preventivo ou privativo, que corresponde às formas de controle moral que visam diminuir as taxas de natalidade por meio da abstinência sexual e os casamentos tardios, e o obstáculo positivo ou destrutivo, que atua no contexto de superpopulação demográfica, buscando atuar de modo corretivo ao problema a partir da fome, da guerra e das doenças. Malthus observa ainda que, naturalmente, o obstáculo preventivo acontece na sociedade inglesa nas diferentes posições sociais, enquanto o obstáculo privativo só se aplica na insuficiência do primeiro, tornando-se, assim, inevitável (Malthus, 1846).

Darwin, verificando as variações favoráveis e desfavoráveis que se preservam ou são destruídas, expressou em sua autobiografia que a leitura dos *Ensaio*s permitiu que tivesse “uma visão clara da potência da seleção natural” (Darwin, 1958, p. 179) e permitiu o desenvolvimento de sua obra *A origem das espécies*, em 1859, e *A origem do homem*, em 1871.

Na obra *A origem do homem*, Darwin defendia a materialidade da mente humana, ou seja, que esta era um resultado da atividade evolutiva, assim como a moralidade. Deste modo, o naturalista propõe que, assim como nos animais, o homem adquiriu as suas qualidades sociais a partir dos instintos que o levam a viver em grupos, associados aos hábitos hereditários que facilitam o processo de seleção natural. Isso impactaria diretamente a formação da consciência moral do indivíduo, também adquirida ao longo do tempo. Com essa afirmação, infere-se a proposição de um relativismo moral, uma vez que a moralidade depende da aquisição dos hábitos sociais e está condicionada ao critério da evolução, que é a sobrevivência. Para ele, a aquisição da moralidade em um grupo social é consequência dos inúmeros conflitos entre tribos que permitiram o aperfeiçoamento progressivo da consciência moral, sobretudo a partir da fidelidade e da coragem, e, conseqüentemente, sendo difundida no decorrer da história (Darwin, 1974).

Essa consideração sobre a moral, associando-a à atividade evolutiva, será fundamental no desenvolvimento das interpretações posteriores. O próprio Darwin afirma que, ao longo dos anos, a seleção natural levaria ao extermínio das raças menos aptas. Concomitantemente, as práticas médicas que se empenham em salvar uma vida humana até o último instante, os incentivos à construção de asilos e a promoção às políticas de leis aos pobres impactam o processo de seleção natural. Estas verificações servirão de base aos argumentos favoráveis à eugenia (Darwin, 1974).

Francis Galton, primo de Darwin, teve a responsabilidade de associar o processo de seleção natural com a seletividade reprodutiva dos seres humanos, culminando na eugenia (Wiker; DeMarco, 2022). A eugenia é assim definida:

Precisamos muito de uma palavra breve para expressar a ciência de melhorar o estoque, que não está de forma alguma confinada a questões de acasalamento judicioso, mas que, especialmente no caso do homem, toma conhecimento de todas as influências que tendem, por mais remoto que seja um grau, a dar às raças ou linhagens de sangue mais adequadas uma melhor chance de prevalecer rapidamente sobre as menos adequadas do que teriam de outra forma. A palavra eugenia expressaria suficientemente a ideia (Galton, 1928, p. 17).

Pelo contato com as obras de Darwin, sobretudo com *A Origem das espécies*, Galton desenvolve sua ciência eugênica a partir do artigo *Talento e caráter hereditários* e do livro *Gênio hereditário*. Darwin analisou os efeitos da reprodução seletiva, ou seja, da seleção artificial para melhoramento de linhagem em plantas e animais e, desta análise, propõe a seleção natural, que seria capaz de cumprir este processo ao longo dos anos (Darwin, 2009). Galton segue o caminho oposto ao de Darwin ao dar a primazia à seleção artificial, inclusive na reprodução, garantindo o melhoramento genético da raça humana no decorrer dos anos e de forma mais rápida e eficiente, em comparação com a seleção natural (Galton, 1914).

No artigo publicado em 1865, *Talento e caráter hereditários*, Galton demonstra que enquanto nos animais o processo de seletividade das espécies melhores já está avançado, o mesmo não ocorre com a espécie humana e, considerando as semelhanças provenientes entre um pai e um filho, este mesmo caminho proporcionaria a transmissão hereditária de talentos no decorrer das gerações e que “essa previsão poderia ser igualmente alcançada em relação às qualidades mentais” (Galton, 1865, p. 158).

Na obra *Gênio hereditário*, ele analisa a hereditariedade de estadistas e ministros ingleses, o parentesco de grandes músicos, poetas, cientistas, teólogos, além de lutadores (Galton, 1914). Desta análise ele associa à hereditariedade o fenômeno intelectual e moral, ao mesmo tempo que propõe o aprimoramento da raça humana como um triunfo biológico: o aumento do padrão da raça produziria mudanças, proporcionando que os talentos naturais e a

capacidade intelectual avançassem progressivamente. Em sua teoria, a força do gene hereditário prevalece em relação ao ambiente em que o indivíduo é inserido – tendo em vista as raças mestiças na Inglaterra que, mesmo sendo criadas em outro ambiente, tendem a voltar ao seu povo de origem em algum momento da vida (Galton, 1865) – favorecendo o seu programa eugenista que evidencia a procriação das raças com melhores caracteres hereditários e propõe o celibato aos portadores do gene “predestinado à destruição pelas leis da natureza” (Galton, 1873, p. 120).

Ao longo do século XX, as propostas de Galton ganharam evidência na sociedade. Em 1912 acontece em Londres o Primeiro Congresso Internacional de Eugenia – contando com a presença de Winston Churchill, Primeiro Lorde do Almirantado, na ocasião –, discutindo a esterilização de pessoas com genética inferior e assumindo a eugenia como uma aplicação prática da evolução. Em 1915, na cidade de Nova York, o Segundo Congresso apontou a necessidade de impedir a reprodução de membros “inúteis” à sociedade e, em 1932, o Terceiro Congresso explicitava os programas de esterilização e as restrições à migração como colaborativos ao progresso social, além de reafirmar a necessidade do controle de natalidade (Hoff, 2021).

É visto que ocorre uma assimilação das ideias entre estes filósofos: enquanto Darwin propôs uma teoria capaz de explicar a seleção natural, Galton buscou, artificialmente, aprimorar a espécie, partindo de uma análise reducionista do homem, priorizando o resultado científico. Sincronicamente, na Alemanha, outro estudioso partiria dos estudos de Darwin, associando-os com o positivismo de Auguste Comte (Wiker; DeMarco, 2022). Como resultado, a filosofia de Ernst Haeckel aprofunda a cosmovisão cientificista, convergindo com o eugenismo proposto por Galton.

1.4 O materialismo monista de Ernst Haeckel

O desenvolvimento do positivismo na Alemanha inclinou-se ao naturalismo e ao materialismo, valorizando o dado sensível como elemento fundamental. Destaca-se nesta corrente de pensamento o filósofo e naturalista Ernst Haeckel (Padovani; Castagnola, 1967). Haeckel demonstrou o seu interesse pelo estudo da botânica desde a sua infância, favorecendo a sua admiração pelas obras de Charles Darwin. Tornando-se um grande porta-voz da teoria darwinista, as obras de Haeckel se expandiram para a Europa, encontrando novos adeptos. Todavia, ele não se contentou com um darwinismo que fornecia apenas uma explicação

científica, mas buscou transformá-lo “em um tipo de filosofia natural religiosa, à qual ele denominou ‘monismo’” (Wiker; DeMarco, 2022, p. 98).

Com o monismo, a filosofia haeckeliana se estabelece como uma metafísica materialista, oposta a qualquer metafísica da transcendência. Assim, toda a questão científica e filosófica se assenta no cientificismo materialista que, por sua vez, nega qualquer forma de dualismo entre matéria e espírito e rompe com toda concepção espiritualista (Reale; Antiseri, 2005). Para justificar sua oposição ao dualismo, ele afirma:

O dualismo, no sentido mais amplo, divide o universo em duas substâncias inteiramente distintas – o mundo material e um Deus imaterial, que é representado como seu criador, sustentador e governante. O monismo, ao contrário (também tomado em seu sentido mais amplo), reconhece uma única substância no universo, que é ao mesmo tempo "Deus e Natureza"; corpo e espírito (ou matéria e energia) são considerados inseparáveis. O Deus extramundano do dualismo leva necessariamente ao teísmo; o Deus intramundano do monismo leva ao panteísmo (Haeckel, 1934, p. 16).

O monismo não pretende negar a existência do espírito, tal qual o materialismo teórico, nem quer rejeitar a noção de matéria, segundo o espiritualismo teórico. O puro monismo, tal como já foi tratado por Spinoza, adota a substância universal como substância sensível e pensante. Deste modo, toda a realidade se configura por essa substância universal. A partir da concepção monista, não há diferenciação entre espírito e matéria, pois apenas representam duas formas de manifestação da substância universal. Sendo assim, a realidade é constituída pela matéria animada pela força que, por sua vez, caracteriza-se por um deus imanente. Conjuntamente, o monismo não separa a distinção entre alma e corpo e configura cada um, respectivamente, como uma partícula da alma universal e uma partícula do universo corpóreo. Sendo assim, o monismo haeckeliano constitui-se pela identificação entre deus, natureza, energia e matéria, qualificando-se como materialista e panteísta.

Ao propor o panteísmo em sua teoria, o filósofo afirma que é esta a nova visão de mundo do cientista moderno. Assim, a lei da natureza se equipara à lei da substância que, por sua vez, é um com deus. Retomando o panteísmo de Spinoza e atribuindo-lhe um caráter científico, Haeckel também buscou fundamentar as teorias da evolução demonstrando que se há uma única substância universal, tudo é regido pelas mesmas leis universais, mecânicas e causais. Ao mesmo tempo, ele dá um passo a mais em relação à Religião da Humanidade proposta por Auguste Comte pois a nova religião, o monismo, tem como objeto de culto racional não apenas a Humanidade, mas também a Natureza, partindo de uma reeducação moral em concordância com fatores biológicos (Haeckel, 1934).

Um dos primeiros impactos causados pelo monismo diz respeito à concepção e constituição do ser humano, abandonando a dualidade corpo-espírito. Por consequência da

unidade substancial do monismo e a caracterização materialista, Haeckel aponta o pensamento, a consciência e tudo o que se definia como vida espiritual como funções do cérebro. Deste modo, a alma humana é definida como “a soma de funções fisiológicas, cujos órgãos essenciais são formados pelos gânglios celulares microscópicos do nosso cérebro” (Haeckel, 1893, p. 29) e, corroborando com sua visão materialista e cientificista, conceitua a consciência como “um trabalho mecânico dos gânglios celulares e, como tal, atribuível a fenômenos físico-químicos do plasma” (Haeckel, 1893, p. 32).

Compreendendo a alma como parte da matéria, sua filosofia rompe com a possibilidade da imortalidade da alma. O caminho percorrido pela filosofia buscou, sucessivamente, compreender e estudar todas as realidades, tornando-as compreensíveis. Para isso, há a necessidade de substituir toda e qualquer substância psíquica transcendental, consideradas como incompreensíveis, por formas materialistas, conseqüentemente, finitas. Assim, “a crença na imortalidade da alma humana é um dogma que está em total contradição com as verdades empíricas mais sólidas da ciência moderna” (Haeckel, 1934, p. 172).

Desta forma, torna-se possível elevar toda a realidade à qualidade mecanicista, passível de ser estudada em seus processos físicos, químicos e biológicos. O monismo se estabelece como uma filosofia da natureza, capaz de unir a pesquisa empírica e especulativa, possibilitando, segundo o filósofo, alcançar o verdadeiro conhecimento. Assim, essa filosofia natural postula a ciência e a filosofia sob um mesmo campo. Este postulado foi de extrema importância para a teoria de Haeckel acerca do desenvolvimento do ser humano, influenciado pelo darwinismo.

A partir do momento em que Haeckel adotou o monismo como lei da substância, ele se dirige a explicitar o desenvolvimento e a evolução, sobretudo do ser humano, a partir de sua teoria. A Lei da Substância ou Lei da Conservação da Matéria e a Lei Biogenética Fundamental serão os dois alicerces deste estudo. Pela Lei da Substância, Haeckel propõe um complemento às leis da evolução darwinistas. Ele aponta que o processo evolutivo se refere à evolução da substância, uma vez que esta lei se caracteriza pela lei de conservação da matéria e da energia. Ou seja, tudo o que existe no universo é formado pela infinita transformação entre matéria e energia (Haeckel, 1934). Esta Lei da Substância corrobora com a Lei Biogenética Fundamental, que traduz o processo de evolução do homem e aponta que:

A História da Evolução dos Organismos consiste em duas partes afins e intimamente conectadas: Ontogenia, que é a história da evolução dos organismos individuais, e Filogenia, que é a história da evolução das tribos orgânicas. Ontogenia é uma breve e rápida recapitulação da Filogenia, dependente das funções fisiológicas de Hereditariedade (reprodução) e Adaptação (nutrição). O organismo individual reproduz, no rápido e curto curso de sua própria evolução, a mais importante das

mudanças de forma pelas quais seus ancestrais, de acordo com as leis da Hereditariedade e Adaptação, passaram no lento e longo curso de sua evolução palzontológica (Haeckel, 1879, p. 2).

Partindo da evolução das espécies proposta por Darwin, Haeckel ressalta como o processo de desenvolvimento do homem, desde sua fase embrionária, constitui-se da repetição do desenvolvimento de espécies inferiores. Além de buscar comprovar, por este método, a origem animal do homem, isso demonstraria a lei de conservação da substância e a sua transformação no decorrer dos anos pois, deste modo, a partir do embrião humano faz-se possível recapitular o processo de evolução e, ao mesmo tempo, sua história consiste na história de seus antepassados (Haeckel, 1879).

A partir destas premissas, a humanidade é entendida por Haeckel como “apenas uma fase transitória da evolução de uma substância eterna” (Haeckel, 1934, p. 200), implicando diretamente na definição do homem. Sem uma alma imortal, o que diferencia o homem dos outros animais é o seu desenvolvimento biológico. Neste sentido, o fator primordial de diferenciação do ser humano – poderia-se dizer, o que o humaniza – é o desenvolvimento da razão, da consciência:

Mas a mente propriamente dita – ou razão, a função consciente superior da alma – só se desenvolve, lenta e gradualmente, muito tempo depois do nascimento. Como Flechsig demonstrou anatomicamente, o córtex do recém-nascido ainda não está organizado nem é capaz de funcionar. A consciência racional é até impossível para a criança quando ela começa a falar; ela se revela pela primeira vez (após o primeiro ano) no momento em que a criança fala de si mesma, não na terceira pessoa, mas como "eu" (Haeckel, 1904, p. 336).

A teoria monística de Haeckel, desdobrando-se na Lei da Substância e na Lei Biogenética Fundamental, foi aplicada não somente no estudo de diferenciação entre os animais e o ser humano, mas também no estudo das mais diversas raças humanas, atribuindo-lhes caracteres de maior ou menor evolução, a partir de suas características intelectuais (Wiker; DeMarco, 2022). Esta aplicação impulsionará as práticas da “cultura da morte”, desenvolvidas e aprimoradas no decorrer do século XX.

1.5 O que é a cultura da morte e quais as influências do positivismo em seu desenvolvimento?

A primeira menção explícita e objetiva ao termo “cultura da morte” foi no ano de 1995. Na ocasião, o Papa João Paulo II publicava a encíclica *Evangelium Vitae* (Evangelho da vida), a fim de tratar sobre o valor da vida humana e a sua inviolabilidade. O documento pontifício abordou a necessidade de se atribuir o devido valor à vida humana desde a concepção ao seu

fim natural, opondo-se ao avanço das práticas que a ameaçam como o aborto, a eutanásia, o suicídio assistido, além do genocídio e do homicídio. Para ele, este cenário verificado constitui a chamada “cultura da morte”, exaustivamente promovida na sociedade, sendo o resultado de uma liberdade individualista, uma mentalidade pautada na capacidade eficiente do ser humano, além de uma reflexão moral subjetivista (João Paulo II, 1995).

Visando o controle populacional, o cientificismo, a eugenia, a “cultura da morte” é marcada diretamente pela desassociação da compreensão do ser humano como pessoa, ao mesmo tempo que exalta a sua vontade e a sua liberdade na capacidade de estabelecer os seus valores, direcionando-se a um crescente materialismo que relaciona o valor da vida humana à possibilidade de se obter prazer, utilidade ou eficácia. Esta despersonalização do ser humano, a perda da noção da vida e da dignidade humana, é um processo contínuo estabelecido ao longo dos anos, encontrando espaço no ambiente cultural, embasado em cosmologias materialistas.

Ainda que a temática da “cultura da morte” tenha sido explicitada a partir de um contexto teológico, a análise de suas práticas revela o desenvolvimento paralelo deste contexto tanto no campo da ciência, quanto no campo da filosofia. A partir dos estudos realizados por Francis Galton, aprimorando a teoria da evolução de Darwin e culminando na ciência denominada como eugenia, o século XX foi marcado pela difusão prática desta ciência, sendo inserida em ações e leis governamentais em diversos países. O Primeiro Congresso Internacional de Eugenia realizado em Londres, no ano de 1912, e as edições realizadas posteriormente, por exemplo, permitiram e tornaram propício a expansão destas ideias. Ainda que o programa nazista *Aktion T4* e o holocausto sejam exaustivamente recordados como uma consequência do eugenismo, é preciso recordar também que outros países, como os Estados Unidos e o Brasil, aplicaram leis de esterilização compulsória e leis sanitárias fundadas nestas ideias.

Se de um lado se verifica o avanço da “cultura da morte” a partir do desenvolvimento cientificista, por outro lado se evidencia o decurso filosófico que precede a estas ideias. A partir do século XIII, com o progressivo distanciamento das noções metafísicas encontradas na filosofia de Tomás de Aquino, tal como, por exemplo, o valor da pessoa humana e a imortalidade da alma, a filosofia adquiriu características materialistas e imanentistas, que propiciaram a legitimação das práticas da “cultura da morte”, sobretudo com a filosofia positivista de Auguste Comte e Ernst Haeckel. Sobre a construção da “cultura da morte”, destaca-se:

Nesse espectro, podemos ver um movimento que vai da autopromoção da vontade à consequente perda ou diminuição da compreensão da natureza humana. [...] em nossa exaltação de nós mesmos, tentamos ironicamente nos reduzir a meras criaturas em

busca de prazer, criaturas que, quando privadas do prazer pela idade, pela doença ou pelo tédio, merecem ser aniquiladas, pelas próprias mãos ou pelas mãos de outros (Wiker; DeMarco, 2022, p. 21-22).

Ao mesmo tempo, enquanto nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial buscou-se salvar e aplicar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada em 1948, emergiu-se as discussões contínuas sobre a legalização do aborto, da eutanásia e do suicídio assistido, o desrespeito à dignidade humana em meio às guerras, o genocídio e o tráfico humano, o incentivo às políticas de controle demográfico, demonstrando a crise de valores morais em meio à sociedade e permitindo o avanço contínuo desta mentalidade. Por outro lado, é preciso ter em vista a influência filosófica do cientificismo positivista neste contexto, sobretudo com relação ao entendimento do conceito de “ser humano”, tal como aplicado na devida declaração (Sanahuja, 2014).

Todavia, se o século XX tornou-se o palco da expansão e da aplicação da “cultura da morte”, assim como das discussões críticas e contrárias aos fatos históricos percorridos ao longo dos anos, é no século XIX que se encontra, no campo da ciência e da filosofia, a centralidade das abordagens que culminaram neste cenário. A filosofia positivista de Auguste Comte e Ernst Haeckel impulsionaram o desenvolvimento das práticas que compõem a “cultura da morte”. Ambos os filósofos constituíram uma corrente filosófica que se estabelece como uma religião de caráter científico, abolindo toda a realidade transcendente e dando prevalência ao que é imanente (Wiker; DeMarco, 2022). Todavia, há peculiaridades de cada autor, sobretudo no aspecto antropológico, que nortearam e influenciaram o desenvolvimento da “cultura da morte”.

No positivismo de Auguste Comte, o homem é entendido como um indivíduo, membro constituinte e participante do Grande Ser, a Humanidade. Uma vez que o objeto final é o culto à Humanidade, este indivíduo só se torna compreensível dentro da sociedade, subordinado ao Grande Ser. Mesmo entendido como um indivíduo, Comte nega toda e qualquer individualidade. Para ele, diante da busca pelo estado de regeneração social, é preciso observar que ao atribuir maior importância às partes em relação ao todo, tende-se ao egoísmo e à anarquia. Todavia, uma vez que no todo se verifica o que há de completo e permanente, a Humanidade se divide em estados e em famílias, mas não em indivíduos, sendo, deste modo, uma compreensão livre de qualquer arbitrariedade (Comte, 1877c).

É em vista disso, que o poder externo exercido pelo Grande Ser integra o interior e o exterior de cada indivíduo, ou seja, a vida subjetiva com a vida objetiva, a partir do culto estabelecido. Nesta via de unificação, Comte propõe a necessidade de se “fazer gradualmente

prevalecer a sociabilidade sobre a personalidade” (Comte, 1895, p. 5), negando todo instinto egoísta, em vista de um agir altruísta. Isto demonstra como a moral positivista, regida pelo princípio “viver para outrem” (Comte, 1895, p. 51), suprime a pessoa humana, nega a sua individualidade e a torna submissa à coletividade. Esta realidade impacta diretamente a concepção de liberdade e de direitos pessoais na moral positivista (Wiker; DeMarco, 2022).

A liberdade entendida como uma independência pessoal autônoma, capaz de conferir um direito de escolha, é, para Comte, uma concepção metafísica que provém da anarquia moderna. A verdadeira liberdade, de acordo com o estado positivista, consiste na obediência plena às leis estabelecidas, configurando uma total submissão ao estado de ordem que se pretende alcançar e favorecendo o progresso da Humanidade. Este estado de submissão configura, além disso, a verdadeira dignidade do homem. Todavia, ao adotar esta premissa, Comte constitui um estado sem direitos pessoais, pois “[...] o positivismo não reconhece a ninguém outro direito senão o de cumprir sempre com o seu dever” (Comte, 1895, p. 377) e é esta a verdadeira felicidade.

Diante disto, a filosofia em seu estado positivo priva o ser humano de sua humanidade, subjugando-a aos interesses da Humanidade, o Grande Ser. A sociolatria comteana visualiza o homem em suas parcialidades, mas não em sua integralidade.

Além disso, é a partir do estabelecimento do estado positivo que se torna possível legitimar as práticas da “cultura da morte”. Neste sentido, o monismo hackeliano exerceu maior influência a partir da combinação de elementos do positivismo comteano e do positivismo evolucionista de Darwin. A teoria de Haeckel corrobora com a supressão da pessoa humana uma vez que nega o valor de uma dignidade ontológica do ser humano enquanto pessoa. Ao negar o dualismo corpo-espírito, ele rompe com a concepção da alma humana como uma substância espiritual e a compreende como uma soma de funções do cérebro que desaparece com a morte do indivíduo. Isso faz do ser humano um produto da evolução de outros animais, proveniente de um determinismo biológico (Haeckel, 1934).

Partindo deste princípio, a antropologia haeckeliana impactará o sentido da liberdade do homem, do valor da vida humana e da moralidade. Na obra *Os enigmas do universo*, ele aponta que a vontade humana resulta do momento em que “a consciência surge nos animais superiores” (Haeckel, 1934, p. 105) e se caracteriza pela liberdade. Esta especificação condiciona a vontade e a liberdade humana, não admitidas em sentido absoluto, mas são, de igual modo, dependentes das leis biológicas e físicas.

Partindo de uma liberdade e vontade humanas condicionadas, Haeckel traz uma nova concepção da moralidade humana. Ele critica o imperativo categórico kantiano, pois se trata de

um dogma dualista e propõe uma organização moral que parte das espécies mais simples às mais desenvolvidas. Em primeiro lugar, ele rejeita qualquer perspectiva de uma origem sobrenatural da ética e da moral. Isso também resulta no entendimento do campo da moral como um processo adaptativo da espécie. Haeckel caracteriza o valor moral e ético como um instinto que resulta da evolução biológica da espécie humana, negando a autonomia do homem, a liberdade da vontade e o sentido da responsabilidade, uma vez que se configuram como resultado mecânico da evolução. Na espécie humana, sobre o desenvolvimento do valor moral, ele expressa:

O monismo, por outro lado, considera a ética como uma ciência natural, partindo do princípio de que a moralidade não é de origem sobrenatural, mas se formou pela adaptação dos mamíferos sociais às condições de existência, podendo, portanto, ser rastreada até as leis físicas. Assim, a biologia moderna não vê nenhum milagre metafísico na moralidade, mas apenas a ação de funções fisiológicas. [...] O dever é um senso social que evoluiu *a posteriori* como resultado das complexas relações entre o egoísmo dos indivíduos e o altruísmo da comunidade. O senso de dever, ou consciência, é a submissão da vontade ao sentimento de obrigação, que varia consideravelmente de um indivíduo para outro. Um estudo científico da lei moral, com base na fisiologia, na evolução, na etnografia e na história, ensina-nos que seus preceitos repousam em fundamentos biológicos e se desenvolveram de maneira natural. Toda a nossa moralidade moderna, a ordem social e a jurídica evoluíram ao longo do século XIX a partir de condições anteriores e inferiores que hoje geralmente consideramos pertencentes ao passado. A moral social do século XVIII originou-se, por sua vez, daquela dos séculos XVII e XVI, e ainda mais da Idade Média, com seu despotismo, fanatismo, Inquisição e julgamentos de bruxas. Do mesmo modo, a etnografia moderna e a psicologia comparada das raças demonstram claramente que a moralidade das raças bárbaras evoluiu gradualmente a partir das regras sociais inferiores das tribos selvagens, diferindo apenas em grau, e não em essência, dos instintos dos macacos e de outros vertebrados sociais (Haeckel, 1904, p. 428-430).

O impacto da filosofia de Haeckel na “cultura da morte” surge desta base ética-antropológica adotada por ele. Isso permite e favorece a defesa e a promoção da desvalorização de algumas raças humanas, o extermínio de seres humanos inaptos, o aborto, a eutanásia e até mesmo o suicídio. Uma vez que a vida humana é reduzida a princípios regidos por leis biológicas, a organização da vida humana se dá pela submissão às leis da natureza. Haeckel demonstra que o princípio da seleção natural se estabelece na espécie humana e está associado ao progresso, constituindo uma luta pela sua sobrevivência. Todavia, ele pretende também aplicar os princípios da seleção artificial a fim de atender a existência em suas necessidades. Exaltando o exemplo dos espartanos e das tribos indígenas da América do Norte, o filósofo exemplifica o progresso rápido obtido pela aplicação da seleção artificial (Haeckel, 1930).

Essa argumentação ampliou as discussões favoráveis não apenas ao aborto, visando selecionar os mais aptos em relação aos inaptos, mas também à eutanásia, afirmando que abreviar a vida de um indivíduo que passa por um sofrimento incurável representa um ato de compaixão, uma redenção do mal sofrido para o indivíduo e sua família. Concomitantemente,

opor-se à execução dessa prática, ou seja, favorecer a manutenção e o prolongamento de vidas inúteis, expõe a prevalência de dogmas tradicionais. Em sua obra *Os enigmas do universo*, ele descreve:

Se, então, as circunstâncias da vida vierem a pesar excessivamente sobre o pobre ser que assim se desenvolveu, sem qualquer culpa sua, a partir do óvulo fecundado – se, em vez do bem esperado, vierem apenas preocupações e carências, doenças e misérias de todo tipo –, ele tem o direito inquestionável de pôr fim a seus sofrimentos pela morte [...]. É verdade que a moralidade convencional condena o suicídio em quaisquer circunstâncias; mas as razões que alega são ridiculamente frágeis, e não melhoram pelo fato de se envolverem no manto da religião. A morte voluntária pela qual o homem põe fim a um sofrimento intolerável é, na realidade, um ato de redenção. Devemos, portanto, descrevê-la como autorredenção, e olhá-la com simpatia cristã, e não a carimbar farisaicamente como “auto assassinato”. De fato, essa expressão desdenhosa não tem sentido, já que o assassinato é a retirada da vida de um homem contra a sua vontade, ao passo que o suicida morre voluntariamente. Portanto, ele merece normalmente nossa simpatia, e não desprezo, e certamente não punição (Haeckel, 1904, p. 116).

No decorrer do século XX, as ideias de Haeckel encontraram espaços de aplicação. Não somente os Congressos Internacionais de Eugenia favoreceram a ampliação e propagação dessas ideias, mas, com o advento do regime nazista, sua filosofia será fortemente executada. Todavia, o impacto do positivismo não se deteve com as execuções que alarmaram a sociedade no século passado. Após a Segunda Guerra Mundial, o cientificismo positivista se adequou no espaço social, adquirindo novas expressões e promovendo, progressivamente, a “cultura da morte”.

CAPÍTULO II: A FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO

Séculos anteriores à origem do positivismo, a filosofia Escolástica desenvolvia-se e expandia-se ao longo do continente europeu, alcançando o seu apogeu após a síntese feita por Tomás de Aquino no século XIII. Dirigindo-se por uma via oposta ao cientificismo, a filosofia tomista, influenciada pela filosofia aristotélica e pelo cristianismo, é marcada, sobretudo, pela sua identidade metafísica.

2.1 Os princípios da filosofia do ser tomista

A filosofia de Tomás de Aquino situa-se no período medieval, inserida no contexto do século XIII, denominado como o “século de ouro”: o século das grandes sistematizações filosóficas na relação entre fé e razão. Neste cenário, observa-se a origem das universidades, favorecendo a formação de grandes mestres dos estudos, e a inserção das obras e do pensamento de Aristóteles no Ocidente, a partir dos filósofos árabes Avicena e Averróis, influenciando o desenvolvimento da filosofia posterior, sobretudo em relação à física e à metafísica. Tomás de Aquino, pertencente à ordem dos dominicanos, teve como mestre Alberto Magno, responsável por introduzi-lo à filosofia aristotélica. Dado o valor, a magnitude e a importância de suas obras, pode-se creditar Tomás de Aquino como “um dos maiores pensadores de todos os tempos” (Reale; Antiseri, 2003, p. 211).

Analizando os seus escritos, observa-se uma extensa produção de obras, ressaltando a sintetização entre os princípios do cristianismo e da filosofia de Aristóteles. Além disso, suas obras revelam o seu interesse em abordar, estudar e aprofundar todas as disciplinas de seu tempo (Gardeil, 2013a). Credita-se também a Tomás de Aquino a importância de representar, em sua filosofia, “a síntese crítica do pensamento clássico e cristão, hebraico e árabe” (Padovani; Castagnola, 1967, p. 233), demonstrando as questões a serem abordadas, as críticas e a resolução do problema.

Um ponto crucial para entender a filosofia tomista e sua importância é a compreensão do seu realismo moderado que integra a sua filosofia do ser. Em sua obra *O ente e a essência*, Tomás de Aquino parte de dois modos de definição do ente: pode ser compreendido como a primeira das categorias aristotélicas, ou seja, a substância; ou como “verdade das proposições” (Aquino, 2022, p. 13), do qual é possível atribuir qualquer caracterização afirmativa, mesmo não pondo nada na realidade. Todavia, ao assumir o primeiro modo, caracteriza-se como ente tudo o que encontra na realidade. Deste modo, sendo o ente entendido como essência, refere-se

à natureza, à forma, à quiddidade daquilo que se refere, tornando-se o objeto de estudo da metafísica.

Em outra obra, Tomás de Aquino busca verificar se há identificação entre o ente e o que é verdadeiro. Ele afirma que o ente, o ser, é “aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções”. Partindo desta premissa, ele ainda aponta que as outras concepções feitas pelo intelecto correspondem a adições feitas ao ente. Porém, as adições não podem ser acrescentadas como algo exterior, pois estaria constituindo um outro ente. Tais adições correspondem a um modo do ente. A primeira forma se refere à “substância”, que representa “um modo especial de ser, isto é, o ente por si” (*De Veritate*, q. 1, a. 1, 2023).

Todavia, há um outro modo destes acréscimos, mas que é aplicável a todo ente. As propriedades transcendentais do ser ou, simplesmente, os transcendentais, se referem a esta designação particular do ser em sua própria essência, que pode ser encontrada em todo ser e, portanto, são “convertíveis com o ser” (Gardeil, 2013b, p. 360). Quando se aplica a adição ao ente em si de modo afirmativo, expressa-se a essência do ente, nomeando como *res* (coisa). Porém, quando esta aplicação se dá de forma negativa, obtém-se a indivisão do ente, *unum* (um). Um outro modo desta adição se dá na ordem de um ente para outro. À distinção do ente denomina-se de *aliquid* (algo; alguma coisa). Porém, ainda nesta ordem, se encontram os modos de conveniência de um ente com outro, que se dá a partir da alma. Quando a conveniência se dá no apetite, obtém-se o *bonum* (bem), desejado por todas as coisas; quando se dá no intelecto, expressa-se o *verum* (verdadeiro). Deste modo, expressa-se o filósofo:

A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aquele concorda com este, e tal concordância é chamada de “adequação do intelecto e da coisa”, e nisto se constitui formalmente a noção de verdadeiro. Isto é, pois, o que o verdadeiro acrescenta ao ente, ou seja, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto; a essa conformidade, como foi dito, segue-se o conhecimento da coisa. Assim, pois, a existência da coisa precede a noção de verdade, mas o conhecimento é certo efeito da verdade (*De Veritate*, q. 1, a. 1, 2023).

Para o Aquinate, a verdade, o verdadeiro, é a direção final de todo o conhecimento, é a perfeição da inteligência. Ao mesmo tempo, ele afirma a existência objetiva tanto do ser, quanto da verdade, independentemente da mente humana, mas que podem ser conhecidos. Isto também caracteriza a verdade como uma adequação do intelecto com a realidade, expressando o realismo do filósofo. Além disso, tendo como ponto de partida o ser, ele atribui a este uma universalidade e primazia, imputando-lhe o papel de objeto primeiro da realidade. Isto atribui ao ente uma existência objetiva (Gardeil, 2013b). Deste modo, todo o desenvolvimento da filosofia tomista se alicerça nesta primazia do ser.

2.2 O caráter ontológico da vida humana

Posto o ser como ponto de partida de sua filosofia, Tomás de Aquino se dirige à diferenciação verificada entre a distinção das noções de essência e existência. Para isso, parte-se do princípio de que “o ser nos aparece como ‘o que é’, ou seja, como uma certa coisa, uma essência, que tem a propriedade notável de ser ou de existir” (Gardeil, 2013b, p. 413). Ou seja, a existência consiste no ato que faz a essência existir na realidade. Infere-se desta distinção feita pelo Aquinate que nesta relação de essência e existência se estabelece a cada um destes princípios a função de potência e ato, respectivamente. Sendo assim, a existência constitui a perfeição fundamental do ente, o ato último, caracterizando o ser como “a perfeição de todas as perfeições” (Gardeil, 2013b, p. 418).

Em vista disto, Tomás de Aquino busca verificar como essa relação de essência e existência se estabelece nas substâncias criadas e no Ser incriado. No que diz respeito às substâncias materiais, ou seja, as substâncias compostas, a essência é composta por matéria e forma e, assim, determina-se em sua existência. Já as substâncias intelectuais criadas ou substâncias espirituais não recebem nenhuma matéria e possuem essência simples, ou seja, “seu ser é coisa outra que sua essência” (Aquino, 2022, p. 83). Já o Ser incriado, Deus, é totalmente distinto e sumamente perfeito, “cuja essência é seu próprio ser” (Aquino, 2022, p. 81), sendo ele necessário e subsistente.

A partir desta distinção, sendo o Ser desprovido de qualquer matéria, ou seja, de qualquer potência, e absolutamente simples, no qual a própria essência se identifica com a existência, Tomás de Aquino ainda aponta que o Ser possui todas as perfeições existentes, sendo, deste modo, a raiz de toda perfeição e o mais perfeito, uma vez que atualiza a todos (Aquino, 2020a).

Deste modo, a partir do Ser incriado, absolutamente simples, sumamente perfeito e raiz de toda perfeição, estabelece-se o problema da criação de todas as outras coisas. O que se observa por primeiro é a necessidade de todas as coisas serem criadas pelo Ser, Deus. Tomás de Aquino imputa-lhe o papel de causa primeira, origem e princípio de todas as outras causas. Assim, a origem e existência de todos os seres partem deste primeiro princípio e tornam-se existente por participação. Tomás de Aquino expõe:

Pois, a causa existente em outra por participação, é nessa outra causada necessariamente pelo ser ao qual ela essencialmente convém; assim, o ferro torna-se ígneo pelo fogo. Ora, já quando antes se tratou da divina simplicidade demonstrou-se que Deus é o ser mesmo por si subsistente; e demonstrou-se também que o ser subsistente não pode ser mais de um; assim, se fosse subsistente, a brancura não podia ser mais de uma, pois as brancuras se multiplicam pelos seres que as contêm. Onde

se conclui que todos os seres, exceto Deus, não têm o ser por si mesmo, mas por participação. Logo, todos os seres diversificados, por participarem diversificadamente do ser, e, assim, mais ou menos perfeitos, necessariamente devem ser causados por um ser primeiro perfeitíssimo (ST I, q. 44, a. 1, 2020a).

Este princípio da participação faz com que todos os seres criados sejam tomados como participantes do Ser Primeiro, recebendo dele o seu ser, e, conseqüentemente, faz a vida humana participante do ato criador, caracterizando-a não como uma causa fortuita, mas sustentada pelo próprio ato criador. Isto diz respeito à ordem do governo de todas as coisas, denominada por Tomás de Aquino como “providência”. Segundo ele, retomando os princípios da filosofia de Boécio, a providência diz respeito tanto à geração, ao governo, à conservação, à moderação de todas as coisas, quanto à sua ordenação a um fim. Pelo princípio da providência tudo o que é criado se faz conservado no Ser e aí subsiste, sendo isto necessário uma vez que “sua essência é causa do ser das coisas, e a sua vida é causa da vida das coisas” (*De Veritate*, q. 5, a. 1, 2023). Isto corrobora com a questão que aponta este governo divino como princípio de conservação das criaturas na existência, explicado, deste modo, em sua obra:

De outro modo se diz que um ser conserva outro, por si e diretamente, quando o conservado depende do conservador, a tal ponto que não pode existir sem este. E deste modo todas as criaturas necessitam da conservação divina. Pois, todas dependem de Deus, a tal ponto que nem por um momento poderiam subsistir, mas voltariam ao nada, se a operação divina não as conservasse na existência, como diz Gregório. E isto pode ser compreendido do modo seguinte. Todo efeito depende da sua causa enquanto causa. Ora, devemos notar que qualquer agente é causa do seu efeito, só quanto ao vir a ser deste, e não diretamente, quanto à essência do mesmo. E isso se dá tanto com as coisas artificiais como com as naturais. [...] Mas, às vezes, não é da natureza do efeito receber a impressão do agente com a mesma essência que ela tem neste; como é patente em todos os agentes que não produzem o especificamente semelhante; assim os corpos celestes são causa da geração dos corpos inferiores, especificamente deles dissemelhantes. E tal agente pode ser causa da forma, quanto à essência de uma determinada forma e não só enquanto esta é recebida por tal matéria; sendo, portanto, causa, não só do vir a ser, mas também da existência (ST I, q. 104, a. 1, 2020a).

Pelo princípio da participação das coisas criadas no Ser primeiro, um outro fator importante a ser observado é da semelhança do agir das coisas criadas para com o seu criador e isto se estabelece por uma comunicação do ser no ato da criação. Tomás de Aquino destaca que a suma perfeição do Ser incriado confere a perfeição das coisas criadas. Isto atribui a noção de perfeição também às criaturas. Esta mesma relação se estabelece também a partir da bondade e da ordem divina. O Aquinate assim se expressa:

[...] pela indução se verifica que em todas as coisas o *semelhante produz o semelhante a si*. Ora, o que é gerado nas coisas inferiores não é somente a forma, mas o composto de matéria e forma [...]. Além disso, se o agir segue o ser em ato, é inconveniente que se prive de ação um ato mais perfeito. [...] Logo, a forma substancial do gerante é o princípio da operação para a introdução da forma substancial no gerado (*Contra Gentiles*, III, c. 69, 2017).

Observa-se deste modo que o caráter ontológico da vida humana se verifica no princípio de sustentação em relação a Deus, o Ser, mas também é observado o fundamento deste caráter na forma substancial que é a alma. Este fundamento atribui à vida humana um valor ontológico absoluto, constituindo os princípios da antropologia tomista.

2.3 Os princípios antropológicos tomistas: da definição de pessoa à valoração da dignidade humana

A extensa obra de Tomás de Aquino expõe os seus estudos aprofundados acerca do Ser incriado, Deus, e dos seres criados. Destes, o filósofo se dedica a analisar e aprofundar os estudos acerca do homem. Este lugar privilegiado em seus estudos é influenciado pelo papel de destaque do homem frente aos outros seres criados pois é por meio dele que a manifestação do Ser é mais expressa. Assim, o estudo antropológico tomista se destina a expor, sobretudo, a união substancial de alma e corpo e a imortalidade da alma. Esta exposição tem um valor primordial pois será a base para se discutir a definição de pessoa humana e a lei moral (Mondin, 1981).

Para entender a antropologia tomista, é preciso retomar a sua explanação acerca das substâncias compostas. No que diz respeito à sua essência, Tomás de Aquino observa a sua constituição dotada de forma e matéria. Em vista disso, ele não confere individualmente à matéria ou à forma a atribuição de essência, mas explana que a substância “significa, nas substâncias compostas, aquilo que é composto de matéria e forma” (Aquino, 2022, p. 25). Dentro desta qualificação, encontra-se o homem, dotado da substância espiritual e corporal. Em vista de se compreender a sua natureza, Tomás de Aquino analisa a alma por si mesma e sua união com o corpo.

Na obra *Suma Teológica*, especificamente em seu Tratado sobre o homem, Tomás de Aquino toma como ponto de partida a alma. Buscando compreender a sua natureza, ele expõe primeiro a sua distinção com o corpo, pois uma vez que a alma tem a função de dar vida ao corpo dos seres, sua função é de um princípio primeiro da vida. Se é a alma que faz do corpo um ser animado, não pode ser um corpo, exerce, porém, uma função de ato do corpo. Aquino, retomando Aristóteles, explica a relação entre alma e corpo a partir de dois motores: a alma é um motor uniformemente movido por acidente e não por si mesmo, enquanto o corpo é um motor que não se move por si. Este comparativo não faz da alma um outro corpo, mas remonta à relação existente entre ato e potência (Aquino, 2020a).

Além de demonstrar que a alma humana é incorpórea, Tomás de Aquino a expõe como um princípio subsistente. Uma vez que a alma é o princípio intelectual do homem, para que lhe seja possível conhecer a natureza de todas as coisas, faz-se necessário que ela mesma seja desprovida da natureza de qualquer uma delas. Com isto, o Aquinate reafirma a incorporeidade da alma pois, deste modo, lhe é possível conhecer a todos os corpos. Essa atividade da alma aponta uma operação que lhe é própria, algo característico de um ser atual, e tipifica-a como um ser subsistente.

Todavia, dada a função primordial da alma na vida humana, o homem não é definido apenas por sua alma, mas também por seu corpo. Tomás de Aquino caracteriza o homem em sua constituição de uma parte intelectual e uma parte sensitiva, respectivamente, alma e corpo. Sendo uma substância composta, sua essência, como já exposto, é definida tanto pela forma, quanto pela matéria. Assim, a natureza do homem não se dá apenas por sua alma, mas pela união (o sínolo) da alma e do corpo (Aquino, 2020a).

Este princípio da constituição do homem é fundamental na antropologia tomista, pois demonstra que a natureza humana, constituída de alma e corpo, estabelece uma união substancial. Enquanto Platão afirmava que a alma apenas se serve do corpo, Aquino enfatiza a união substancial, atribuindo ao homem a qualidade de uno e de ente. De outro modo, seria entendido como um ente por acidente. Concomitantemente, ele busca exemplificar sua posição ao expor as operações comuns tanto à alma, quanto ao corpo como, por exemplo, o viver e o sentir (Aquino, 2017). Sendo assim, ele reafirma a alma como princípio primeiro da função vital, incorpórea, subsistente, ato e forma do corpo:

De fato, é manifesto que aquilo pelo qual vive o corpo é a alma. Ora, viver, para os viventes é ser. Assim, a alma é aquilo pelo qual o corpo humano tem o ser em ato; mas tal coisa é forma: a alma humana é, portanto, a forma do corpo. [...] Resta, pois, que a alma é algo concreto no sentido de que pode subsistir por si, não possuindo em si uma espécie completa, mas perfazendo a espécie humana na medida em que é forma do corpo. Assim, é ao mesmo tempo forma e algo concreto (*De Anima*, q. 1, 2014).

Observa-se também que a alma, em seu princípio vital, conferindo existência e unidade ao corpo, apresenta as funções sensitivas, vegetativas e intelectivas. Segundo a filosofia platônica, cada uma dessas funções representam uma alma que, por sua vez, compõem o corpo. Todavia, uma vez que a alma se une ao corpo como forma, não é possível admitir a existência de várias almas em um único corpo, uma vez que isso contraria o princípio da unidade do homem. Concomitantemente, de cada alma seria possível predicar um atributo do homem, mas um atributo poderia não ser predicado de outra alma, como, por exemplo, se predica de uma alma que o ser é homem e por outra alma se predica que é animal, seria impossível dizer que o homem é animal, exceto por meio de acidentes. De igual modo, se o homem fosse constituído

por três diferentes almas, a operação mais intensa de uma delas resultaria no impedimento da operação da outra. Sendo assim, a unidade do corpo se dá com uma única alma que integra estas funções (Aquino, 2020a).

Exposta a natureza hilemórfica do homem, o Aquinate se dirige a aprofundar os principais fundamentos dessa união, partindo da discussão se a alma, enquanto princípio intelectivo, une-se ao corpo como forma, uma vez que, para Aristóteles, o intelecto está separado. Tomás de Aquino, retomando a própria filosofia aristotélica, demonstra que a racionalidade é o que diferencia a constituição do homem, sendo necessário atribuir ao princípio intelectivo a caracterização de forma do homem. Sendo por meio da alma que o homem se nutre, sente, se move e entende, ou seja, retomando a alma como princípio vital, é necessário admitir a alma intelectiva como forma do corpo, pois o homem realiza tais operações com o seu corpo. Assim, o filósofo expõe:

Resta, portanto, só o modo ensinado por Aristóteles, a saber, que tal homem entende porque o princípio intelectivo é a sua forma. Assim, pois, da operação mesma do intelecto resulta que o princípio intelectivo está unido ao corpo como forma. E isso mesmo também pode ser deduzido da natureza da espécie humana. Pois, a operação de um ser indicando-lhe a natureza, e a operação própria do homem, como tal, sendo entender; por ela transcende todos os animais. Donde vem que Aristóteles faz constituir a felicidade última nessa operação, como própria do homem. Ora, é necessário que o homem pertença a uma espécie determinada pelo princípio dessa operação; pois cada ser pertence à espécie que lhe é determinada pela forma da mesma. Resulta daí, portanto, que o princípio intelectivo é a forma própria do homem (ST I, q. 76, a. 1, 2020a).

Estabelecidos os princípios da união da alma e do corpo, é preciso discorrer sobre o modo e o porquê se dá essa união. No que diz respeito ao modo, Aquino parte dos modos que não são possíveis: por primeiro, a mistura, pois esta supõe uma alteração mútua das duas matérias – mas a substância intelectual não é dotada de corpo; em segundo lugar, por contato, que também é próprio dos corpos, pois presume que as extremidades dos corpos se toquem. No que diz respeito à alma, princípio intelectivo, e o corpo, toma-se por princípio a ação e a passividade que se estabelece. Enquanto os corpos se tocam em seu princípio quantitativo, a alma e o corpo se tocam em sua operação, tendo em vista que “alguns só tocam e que outros só são tocados” (*Contra Gentiles*, II, c. 56, 2017). Deste modo, é por meio da substância espiritual, que constitui o princípio intelectivo, que se faz possível à alma realizar as suas operações no corpo, estabelecendo um contato virtual. Tomás de Aquino difere este modo de contato do contato corpóreo em três pontos:

Primeiro, porque este toque, que é indivisível, pode tocar no divisível, o que não pode acontecer no toque corpóreo [...]. Mas a substância intelectual, embora seja indivisível, pode tocar a quantidade divisível, enquanto nela opera. [...] Segundo, porque o toque da quantidade é somente segundo os extremos, mas o toque virtual estende-se ao todo que toca. Assim, este é tocado enquanto é passivo e se move, e isto

acontece enquanto está em potência. Ora, a potência é quanto ao todo, não quanto aos extremos do todo. Logo, o todo é tocado. [...] Terceiro, resulta daí que no toque da quantidade, que se dá nos extremos, é necessário que o toque seja extrínseco ao sujeito, e nele não pode penetrar, mas é por ele impedido. Mas o toque virtual, que pertence à substância intelectual, sendo para o interior, faz que a substância tangente penetre no sujeito tocado, e o atravesse sem impedimento (*Contra Gentiles*, II, c. 56, 2017).

É preciso destacar ainda que esta união da alma com o corpo acontece sem qualquer mediação. Uma vez que o ser em ato da matéria advém de sua forma, conferindo-lhe o seu ser *simpliciter* (simplesmente), é necessário que esta união se estabeleça de modo imediato. Adotar uma forma intermediária é inserir uma forma accidental, uma vez que se obtém algo concreto apenas pela forma substancial. Sendo assim, no homem, a união entre a alma e o corpo confere ao homem as suas qualificações, em conformidade com os graus de perfeição. Uma vez que a alma dá o ser ao corpo, ou seja, o ser substancial, a união verificada acontece sem nenhuma mediação. Com esta exposição, Tomás de Aquino reafirma o caráter ontológico do homem a partir de sua forma substancial, a alma.

Isto justifica, de igual modo, o porquê da união entre a alma racional e o corpo humano. A alma humana encontra-se em potência em relação às espécies inteligíveis, não as possuindo de modo natural, mas recebendo-as apenas por meio das operações corpóreas sensitivas. O corpo humano destaca-se em relação ao corpo dos outros animais pela precisão de seu tato, favorecendo as atividades intelectuais. Ao mesmo tempo, além de uma melhor precisão dos sentidos, há disposições específicas do corpo humano que favorecem a relação com as potências sensitivas interiores, como, por exemplo, o tamanho e a posição do cérebro. Mesmo portando defeitos, sendo corruptível e fatigável, o corpo humano é o que melhor proporciona a operação dos sentidos. Verifica-se, deste modo, que a alma não é apenas a forma do corpo, mas o seu fim, tornando o corpo humano a operação inteira mais perfeita da natureza inferior (Aquino, 2014).

Todavia, decorre disto uma outra questão: tendo em vista que o corpo, a matéria, está sujeita à corrupção e é dotada de imperfeições, também a alma está sujeita à corrupção?

Uma vez que todos os seres vivos estão sujeitos a um começo e a um fim, no caso dos outros animais também a alma é corruptível, Tomás de Aquino explana a questão da imortalidade da alma humana. O filósofo destaca a impossibilidade da corrupção de um ser subsistente por acidente, pois já não se encontra nele qualquer parte gerada ou corrupta. Uma vez que a alma humana possui o ser por si, sua geração e corrupção só se estabelece por si. Todavia, sendo apenas forma, isso se faz impossível, pois não há um modo de se separar a forma de si mesma (Aquino, 2020a).

Na união do corpo e da alma, é desta, da forma, que se provém o ser. Quando se separa, ocorre a corrupção. Porém, a alma, princípio intelectual, por si, possui o ser e não é apenas o meio que torna algo existente: “Ora, se aquilo que possui o ser é a própria forma, é impossível que este lhe seja separado”, logo, é incorruptível. Verifica-se isso pois o ato de inteligência não é realizado pelo corpo. Enquanto este é dotado de sensibilidade, é no intelecto que se encontra a capacidade de conhecer as naturezas sensíveis. Operando por si só (*per se*), “o princípio intelectual pelo qual o homem entende possui um ser que se eleva para além do corpo, e não depende dele” (*De Anima*, q. 14, 2014).

Aquino ainda argumenta que em relação ao corpo, tanto os animais quanto os homens possuem semelhança na sua geração corporal, resultando também na corrupção corpórea de ambos em sua morte. Porém, em relação à alma, enquanto nos animais origina-se em vista do corpo, a alma humana tem a sua origem em Deus, o Ser incréado, e difere-se também por sua capacidade intelectual que, mesmo separada do corpo, opera-se de outro modo (Aquino, 2020a). O Aquinate expõe dois indícios da incorruptibilidade da alma:

Primeiro, da parte do intelecto: pois também as coisas que são corruptíveis em si mesmas são incorruptíveis na medida em que são percebidas no intelecto. Porque o intelecto é receptivo das coisas no universal, modo segundo o qual não lhes recai corrupção. *Segundo*, do apetite natural, que em nenhuma coisa pode ser vão. Ora, vemos que no homem há um apetite pela perpetuidade. E isto por um motivo razoável: visto que o ser é apetecível segundo si mesmo, é então necessário que, num ente provido de inteligência – e que por isso apreende o ser *simpliciter*, e não só aqui e agora – surja o apetite pelo ser *simpliciter*, e por possuí-lo todo o tempo. Donde se vê que este apetite não é vão, mas sim que o homem, segundo sua alma incorruptível, é incorruptível (*De Anima*, q. 14, 2014).

Expostos os princípios da antropologia tomista, é preciso se dirigir à compreensão da pessoa humana. A definição de pessoa adotada pelo Aquinate é retomada de Boécio, afirmando que “a pessoa é uma substância individual de natureza racional” (ST I, q. 29, a. 1, 2020a). A explicação da individualidade substancial é entendida no âmbito de sua singularidade, sua individuação a partir de seu sujeito. E este princípio da singularidade também se destaca em relação às substâncias racionais. Assim se observa que a pessoa é dotada de uma existência própria em si, ou seja, há uma noção de completude.

Para que se torne compreensível a definição do homem enquanto pessoa humana é preciso ressaltar que pela natureza o homem é entendido como tal, constituído como indivíduo pela união da alma (forma) ao corpo (matéria, princípio de individuação), constituindo, de igual modo, um ser substancial (Aquino, 2022). Em relação à natureza racional, esta diz respeito à capacidade de realizar a abstração, conferindo superioridade em relação às outras naturezas, distinta também pela sua qualidade de conhecimento e de liberdade. E isto é observável também no homem. Sendo assim, pela união do corpo e da alma se compreende o homem como

substância individual e por ser dotado de razão, observa-se sua natureza racional, sendo o termo “pessoa humana” designativo do homem (Strefling, 2016).

De igual modo, a pessoa humana está sustentada em três fundamentos: o fundamento metafísico, o fundamento moral e o fundamento teológico. O fundamento metafísico tem sua base na alma espiritual, imortal e subsistente, tal como já foi exposto. O fundamento moral parte do princípio da liberdade, segundo o qual é evidenciada a capacidade do homem em fazer escolhas, movido por sua vontade. Neste aspecto, há uma relação profunda entre o intelecto e a vontade pois “o intelecto entende o querer da vontade; e esta quer o inteligir do intelecto” (ST I, q. 82, a. 4, 2020a). Isto é verificável na teoria das leis de Tomás de Aquino, especificamente na lei natural, no qual se evidencia a inclinação da vontade ao bem apreendido pelo intelecto. Sendo assim, o fundamento moral é a conformidade com a razão e com a lei natural, ordenando-se ao bem supremo. E o fundamento teológico se relaciona ao homem enquanto imagem e semelhança de Deus. Recorrendo aos textos bíblicos, Aquino apresenta como se encontra no homem a imagem de Deus, mas de modo imperfeito, correspondendo a uma aproximação entre Deus e o homem. Esta concepção é possível graças à natureza intelectual do homem que pode imitar a natureza intelectual divina à medida que naturalmente entende e ama a Deus, enquanto conhece e ama a Deus de modo imperfeito e enquanto conhece e ama a Deus perfeitamente (Aquino, 2020a).

Compreendido os três fundamentos que sustentam a pessoa humana, é necessário dirigir-se a encontrar o valor da dignidade humana segundo a filosofia tomista. “A dignidade significa a bondade de algo em relação a si mesmo, enquanto a utilidade a bondade em relação a outro” (Aquino, 2015 *apud* Salles, 2015, p. 34). Recordando as noções transcendentais tomistas, se observa a conversão entre o bem e o ente. Sendo a definição de dignidade conceituada na bondade em razão de si, a dignidade é intrínseca ao ser. A dignidade em Tomás de Aquino se fundamenta em dois sentidos estáticos e um sentido dinâmico. Os sentidos estáticos se referem à constituição da pessoa humana pois se distinguem sob uma concepção transcendental, capaz de mover-se sob os outros sentidos, e uma concepção categorial, em que a dignidade de cada ente é proporcional à sua essência ou natureza. O sentido dinâmico se relaciona à pessoa humana enquanto causa de si mesma e se relaciona à liberdade (Salles, 2015).

O sentido transcendental da dignidade vincula-se à conversibilidade das noções transcendentais: se a dignidade está para a bondade em relação a si mesmo e o bem é uma das categorias transcendentais do ente, obtém-se que todo ente é, portanto, digno por sua essência. Deste modo, a dignidade do ente é “um bem em si mesmo (*bonitatem alicuius propter seipsum*), uma perfeição inerente, intrínseca e constitutiva que Tomás resolveria em última instância no

próprio ser (*ipsum esse*) de cada realidade singular” (Salles, 2015, p. 35). A partir da filosofia tomista, o que se observa é que a dignidade, em seu sentido transcendental, tem o seu sustento ontológico a partir do ser e da bondade.

Já em relação ao sentido categorial, levam-se em consideração os graus e os modos da participação do ente no ser. Neste sentido, o atributo “pessoa” constitui um grau excelente da dignidade, relacionada à própria essência e assim se afirma:

O que é mais determinante ontologicamente para Tomás de Aquino na constituição da pessoa humana é, portanto, o seu próprio e único ato de ser que é incomunicável e distinto de todos os demais seres e pessoas. De acordo com Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, III, q. 19, a. 1, ad 4), como o ser (“*actus essendi*”) pelo qual o ente é e subsiste pertence à constituição da pessoa (“*esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*”), “ser pessoa” significa ser sempre constituído em dignidade ontológica (Salles, 2015, p. 39-40).

Ao tratar dos sentidos dinâmicos da dignidade, verifica-se que, pela própria dignidade intrínseca, a pessoa humana, livremente por seus atos, inclina-se para a dignidade. Ou seja, o pressuposto do sentido dinâmico da dignidade é o livre-arbítrio que configura um modo de viver e agir. Deste modo, podem-se qualificar os seguintes graus da dignidade: a condução de si mesmo para o bem (grau supremo); a condução por um terceiro, sem configurar uma coação; a condução coagida; e a não condução ao bem, de nenhum modo. Conclui-se, portanto, sobre a dignidade em seus diversos sentidos:

[...] 1) é mais digno o que dá a vida do que o que somente a recebe [...]; 2) é mais digno o que tem a vida em relação ao que não a tem [...]; 3) é mais digno o que tem vida sensitiva em relação ao que não a tem, *a fortiori*, é mais digno o que tem vida intelectual em relação ao que não a tem [...]; 4) é mais digno o que age por sua própria liberdade do que o que não age livremente [...]; 5) é mais digno o que age em conformidade com o seu ser do que o que contraria o seu ser (Salles, 2015, p. 42-43).

Tal argumentação afirma que a dignidade humana tem o seu caráter ontológico (fundado na pessoa e na alma racional), moral (uma vez que abarca na liberdade do uso da razão e da vontade), universal e inviolável (ou seja, não é condicionada) e finalística (uma vez que tende para o Ser, Deus). Partindo do aspecto moral da dignidade, sob o uso da liberdade ordenada para o bem, é preciso ressaltar que isto configura uma lei natural presente no homem, expressada por Tomás de Aquino em seu “tratado das leis”.

2.4 O valor ético e moral na lei natural

A antropologia tomista, no que diz respeito à alma humana, ressalta o papel do princípio intelectual, uma vez que é esta a diferença do homem. O fator da intelectualidade influencia os outros campos abordados por sua filosofia como, por exemplo, o campo da moral. A moral

tomista é intelectualista, divergindo do voluntarismo agostiniano. Deste modo, o agir moral se associa intrinsecamente ao agir racional, estabelecendo que a ordem moral não se separa da natureza humana, mas é imanente a ela (Padovani; Castagnola, 1967).

O ponto de partida para a teoria do direito é o livre-arbítrio do homem. Tomás de Aquino admite, indubitavelmente, que o homem o possui, uma vez que se observa a sua capacidade de fazer escolhas. O filósofo expõe que o homem se caracteriza entre as coisas que se movem por si mesmas e este movimento ocorre pelo juízo da razão, capaz de deliberar acerca do que se deve fazer. É o juízo da razão que caracteriza o livre-arbítrio do homem, podendo ele decidir em agir ou não, ao contrário dos animais que, regidos por um juízo natural, apenas seguem o juízo que lhes foi determinado. Sendo assim, o livre-arbítrio, ou seja, decorrente da liberdade do homem, o permite agir segundo as leis ou desobedecê-las (Aquino, 2023).

Mesmo que o fim último do homem e de todas as coisas, isto é, Deus, não seja uma compreensão imediata, o homem é capaz de compreender o que constitui as ações boas e de decidir agir em conformidade a elas. Esta decisão procede do juízo da razão e do livre-arbítrio. Dada a possibilidade da ação em vista do bem ou não, Tomás de Aquino propõe sua teoria do direito, constituída de quatro leis distintas: a lei eterna, a lei natural, a lei humana e a lei divina, que se encontra acima de todas (Reale; Antiseri, 2003).

Analisando as leis, se faz necessário partir de sua essência, observando a relação existente com as suas causas. Deste modo, a razão é entendida como a causa material, ou seja, aquilo que a produz, uma vez que “as leis são, assim, proposições imperativas universais da razão prática” (Vanzella; Rampazzo, 2017, p. 7); ao bem comum se atribui a causa final, uma vez que é necessário que a lei promova o fim último, a felicidade; já a causa eficiente é observável a partir do princípio de que não cabe a qualquer um a função de legislar, pois isso se dá a partir de uma razão comum; e, por fim, cabe à promulgação da lei a função de causa formal, já que, por meio desta, a lei é promulgada e torna-se vigente.

Para compreender as quatro definições das leis, é preciso retomar o caráter racional da lei, uma vez que se caracteriza por aquilo que permite ou restringe uma ação, estabelecendo uma ordem a ser seguida, ordenando a atividade, pela razão, para uma finalidade, já que a própria razão é “a regra e a medida dos atos humanos” (ST II, q. 90, a. 1, 2020b). Soma-se ainda a isto que, sendo o fim do homem a felicidade, cabe à lei estabelecer um princípio ordenador à comunidade capaz de levar ao bem comum. Sendo assim, observa-se que o que caracteriza a lei é algo de racional que dirige a comunidade para um bem comum e para o seu fim último, a felicidade. Em vista disso, Tomás de Aquino distingue:

[...] supondo que o mundo seja governado pela Divina Providência, [...] é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do governo das coisas, em Deus, que é o regedor do universo, tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno, [...], é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna. [...] entre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. [...] assim como a razão especulativa, de princípios indemonstráveis e evidentes tira as conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não existe em nós naturalmente, mas são descobertos por indústria da razão; assim também, dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, necessariamente a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares. E estas disposições particulares, descobertas pela razão humana, observadas as outras condições pertencentes à essência da lei, chamam-se leis humanas como já dissemos. [...] Além da lei natural e da humana, é necessário, para a direção da vida humana, haver uma lei divina. E isto por quatro razões. – Primeiro, porque pela lei o homem dirige os seus atos em ordem ao fim último. [...] – Segundo, da incerteza do juízo humano, sobretudo no atinente às coisas contingentes e particulares, originam-se juízos diversos sobre atos humanos diversos; donde, por sua vez, procedem leis diversas e contrárias. Portanto, para poder o homem, sem nenhuma dúvida, saber o que deve fazer e o que deve evitar, é necessário dirija os seus atos próprios pela lei estabelecida por Deus, que sabe não poder errar. – Terceiro, porque o homem só pode legislar sobre o que pode julgar. [...] a lei humana, não podendo coibir e ordenar suficientemente os atos internos, é necessário que, para tal, sobrevenha a lei divina. – Quarto, porque, como diz Agostinho, a lei humana não pode punir ou proibir todas as malfetorias (ST II, q. 91, a. 2-4, 2020b).

Dentre as leis descritas, cabe aprofundar a lei natural. A racionalidade do homem é um fator distintivo e peculiar do homem que atribui excelência na sujeição à providência divina e o torna naturalmente inclinado à busca de seu fim último. Acerca do entendimento da lei, uma vez que estabelece uma regra e uma medida, observa-se que, no sujeito, enquanto “participa da regra ou da medida, nessa mesma é regulado ou medido” (ST II, q. 91, a. 2, 2020b). A lei natural, que torna o homem consciente do que é o bem ou o mal, é resultado do atributo racional do homem e da sua participação no governo da divina providência.

No entendimento da lei natural, Tomás de Aquino a distingue de um hábito, demonstrando que este se configura tanto por uma ação que realiza um outro feito diverso dele mesmo ou algo que se adquire por ele mesmo. Contrariamente a isso, a lei natural é um princípio primeiro da alma humana em relação às obras humanas. Dada as diversas possibilidades de ações (obras) humanas, é observável também que há vários preceitos da lei natural. Partindo mais uma vez da noção de ser, uma vez que este é apreendido por primeiro, o filósofo observa que a razão prática tem por primeira apreensão a noção de bem. Isso se verifica nas ações humanas, que têm como objetivo alcançar a realização de um bem. Este bem, essencial, se configura como primeiro princípio da razão prática e como uma inclinação natural, sendo, portanto, que “o primeiro preceito da lei é: deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal” (ST II, q. 94, a. 2, 2020b). Deste primeiro preceito, observa-se o estabelecimento da lei da natureza

fundada na conservação e transmissão da vida, na busca da verdade e da justa convivência.

Assim descreve o Aquinate:

– Pois, a primeira inclinação existente no homem, conforme a natureza que ele tem em comum com todas as substâncias, é para o bem; porque toda substância deseja a conservação do seu ser, segundo a sua natureza. E segundo esta inclinação, pertence à lei natural aquilo por que a vida humana é conservada e o contrário é impedido. – Em segundo lugar, existem no homem inclinações mais especiais, fundadas na natureza que lhe é comum com os animais irracionais. E de conformidade com esta, considera-se como pertencente à lei natural aquilo que a natureza ensinou a todos os animais, como a união dos sexos, a educação dos filhos e coisas semelhantes. – Em terceiro lugar, existe no homem uma inclinação fundada na natureza racional, que lhe é própria. Assim, tem inclinação natural para conhecer a verdade a respeito de Deus, e a que concerne à sua vida em sociedade. E assim sendo, à lei natural pertence o atinente a essa inclinação, como, evitar a ignorância, não ofender os outros, com quem deve conviver, e coisas semelhantes, que visam essa inclinação (ST II, q. 94, a. 2, 2020b).

Ainda é possível observar na lei natural uma relação existente entre os atos de virtude e a lei da natureza. Aquino expõe que há uma sujeição dos atos de virtude, enquanto virtuosos, à lei da natureza, tendo em vista que a virtude é natural, ou seja, é uma inclinação natural do homem agir em consonância com a sua razão. A distinção entre os atos de virtude enquanto virtuosos e enquanto inclusos nas espécies se dá pois, no segundo caso, há atos de virtude não pertencentes à lei da natureza, pois não se referem a uma inclinação natural, mas a uma adoção útil em vista de se viver bem.

Outro ponto importante na abordagem da lei natural é a percepção de sua validade universal. Em favor desta tese, ele reafirma a tendência natural do homem de agir segundo a sua razão, e isto se refere à lei natural. Todavia, como se faz possível perceber a execução de ações que contrariam este princípio natural? Tomás de Aquino ressalta que, ainda que a lei natural seja inscrita de modo similar, em seus princípios gerais, na retidão e no conhecimento de todos, há fatores particulares que se tornam causa de impedimento para o devido agir. Estes fatores são observáveis no conhecimento, quando este se corrompe pelas paixões que provocam ações viciosas e maus costumes, e na retidão, quando se identifica uma falha da própria natureza, resignada à corrupção e à geração (Aquino, 2020b).

Concomitantemente, observada a validade universal da lei natural, conclui-se também que, em seus princípios primeiros, a lei natural é imutável. Todavia, observa-se a possibilidade de se encontrar variações, acréscimos úteis da lei divina ou das leis humanas, em suas particularidades secundárias, a fim de garantir a observância do preceito. Mas é preciso ressaltar que mesmo na necessidade de se realizar uma variação na lei natural, a sua retidão permanece. De igual modo, no que se refere aos princípios primeiros, é impossível que desapareçam do

coração do homem. Porém, os princípios secundários, por se constituírem de ações particulares, podem desaparecer por consequência de maus hábitos e costumes (Aquino, 2020b).

Em vista disso, partindo da razão humana e da lei natural, verifica-se que este não é um princípio mutável, está presente em todos os homens e parte do princípio da conservação da vida que, por sua vez, é antecipado por uma necessidade. Sendo assim, de acordo com a teoria tomista, pela participação no Ser, a preservação da vida humana está naturalmente impressa no homem e, conjuntamente, mesmo em relação à lei humana (ou lei positiva) este princípio se conserva pois esta se configura por disposições particulares dos princípios da lei (Aquino, 2020b). Deste modo, no tratado da lei tomista, é importante ressaltar e observar como se evidencia “uma profunda articulação entre a metafísica e a antropologia, a ética e a justiça, o direito e a lei” (Vanzella; Rampazzo, 2017, p. 9). É neste aspecto que se possibilita, assim, a partir da filosofia tomista, delinear um caminho oposto ao da “cultura da morte”.

2.5 A participação do homem em uma “cultura da vida”

Diante do exposto, é preciso compreender, portanto, como a filosofia tomista, em sua metafísica e antropologia, denota uma participação do homem em uma “cultura da vida”. O primeiro aspecto a ser retomado é o fundamento metafísico. Neste sentido, admite-se que tudo o que existe é causado por Deus, o Ser incriado, um Ser primeiro perfeitíssimo e subsistente. Sendo assim, o homem, enquanto ser criado e não tendo o ser por si mesmo, o recebe por participação. O fundamento metafísico estabelece uma ordem ontológica e transcendente da existência e da vida humana (Aquino, 2020a).

Concomitantemente, o fundamento metafísico é sustento do fundamento antropológico. Da substância composta que é o homem, ou seja, da sua constituição de corpo e alma, se verifica a finitude e corrupção do corpo, matéria, mas se destaca a imortalidade da alma humana, que é ordenada para um fim superior. Tomás de Aquino assim se expressa:

– Tudo quando o homem deseja há-de forçosamente desejar por causa do último fim. E isso ressalta de dupla razão. – A primeira é que tudo quanto o homem deseja está compreendido na noção de bem. E se não é desejado como bem perfeito, que é o último fim, há-de necessariamente sê-lo como tendendo para esse bem; pois sempre o que é incoativo se ordena para a própria consumação, como é patente tanto nas obras da natureza como nas da arte. E assim, toda perfeição incoativa se ordena à perfeição consumada, que é o último fim. – A segunda é que o último fim está para a moção do apetite como o primeiro motor para as outras moções. Ora, é manifesto que as causas segundas motoras não movem senão enquanto movidas pelo primeiro motor. Por onde, os apetíveis secundários não movem o desejo senão em ordem ao apetível primário, que é o último fim (ST II, q. 1, a. 6, 2020b).

Este fim último, denominado de “beatitude”, é ainda compreendido sob dois aspectos principais: o primeiro diz respeito à beatitude imperfeita, alcançada nessa vida, no qual o corpo é participante; o segundo é a beatitude perfeita, alcançada pela alma, separada do corpo, em seu estado de contemplação plena da essência do Ser perfeitíssimo, Deus. Esta concepção do Aquinate apresenta a necessidade da alma para que o homem alcance a perfeição e denota a necessidade da realidade transcendente.

É por esta busca do homem pelo bem que se dirige à constituição de uma lei natural segundo os princípios anteriormente mencionados. Todavia, é possível verificar situações em que essa tendência natural do homem não é observada, uma vez que ele possui vontade e liberdade. Pela sua vontade, o homem se inclina a alcançar a beatitude, o seu fim último. A ação do homem, quando não se dirige à beatitude, busca bens particulares ou aparentes, podendo configurar-se como uma ação má. Tomás de Aquino expõe que isto se dá a partir de uma escolha fora da ordem da razão (Aquino, 2020b).

Este princípio da vontade reafirma o princípio da liberdade humana, que pode resultar em ações realizadas fora da ordem do bem, ou seja, fora da ordem da razão. Aquino aponta que não há distinção entre a vontade e o livre-arbítrio enquanto potências, por isso ambas se dirigem para as ações que corroboram com a felicidade plena, a beatitude. Sendo assim, o homem livre e dotado de vontade, regido pela atividade intelectual, tem sua inclinação natural para a realização do bem, assim como à manutenção e conservação da vida, tal como enfatizado nos fundamentos da lei natural (Aquino, 2020a).

Sob este aspecto, a participação do homem em uma “cultura da vida” pode ser entendida como uma inclinação natural de sua natureza. De igual modo, o fato do homem ser dotado de vontade e de liberdade, podendo realizar ações contrárias à sua tendência natural, não constitui um aspecto negativo, mas corrobora, garante e reafirma o princípio da “cultura da vida”.

CAPÍTULO III: AVALIAÇÃO DA CORRENTE CIENTIFICISTA À LUZ DO PENSAMENTO TOMISTA E A CONSTRUÇÃO DA “CULTURA DA VIDA”

Entendidas as bases de cada uma das correntes anteriormente expostas, é preciso compreender, em primeiro lugar, os efeitos do positivismo científico ao longo do século XX e XXI, configurando a “cultura da morte”. Por outro lado, diante das consequências geradas pela adoção desta corrente filosófica, é preciso retomar os princípios da filosofia do ser tomista a fim de se estabelecer uma “cultura da vida”.

3.1 A “cultura da morte” nos séculos XX e XXI

Os primeiros anos do século XX foram marcados pelas primeiras aplicações efetivas das políticas eugenistas no contexto social, sobretudo com a realização do Primeiro Congresso Internacional de Eugenia, no ano de 1912, em Londres. Este primeiro congresso teve como objetivo a expansão e o incentivo à pesquisa dos benefícios das práticas eugênicas e, visando a melhoria genética, deu início às discussões sobre as leis de esterilização. Com a criação do Comitê Internacional de Eugenia, foi possível realizar um novo congresso no ano de 1921, em Nova York, tratando da necessidade de se estabelecer em cada governo medidas que pudessem impedir a reprodução de membros inúteis e buscando legitimar a eugenia como ciência. O sucesso deste congresso permitiu a realização de uma terceira edição no ano de 1932. Destacando as “conquistas” do movimento eugênico, como as leis de esterilização, as organizações internacionais criadas e as restrições à imigração, a terceira edição incentivou a seleção de natalidade para a reprodução dos mais aptos e realizou exposições que buscavam legitimar o benefício da eugenia. Em vista de se realizar uma quarta edição do congresso, Ernst Rüdin foi eleito presidente da organização. Rüdin foi o responsável por dar início às políticas de esterilização na Alemanha Nazista, em 1933. Com o efeito negativo gerado pelo holocausto e as políticas nazistas, os congressos internacionais não foram mais realizados (Hoff, 2021).

Antes mesmo da efetiva aplicação eugênica pela Alemanha Nazista, outros países adotaram leis de esterilização e restrição. Nos Estados Unidos, em 1907, aprovaram-se as primeiras leis de esterilização no estado de Indiana e expandiram-se a outros estados. Em 1924, a Lei de Imigração foi aplicada a fim de restringir raças não desejadas. Mas o caso notório foi em 1927. O caso “Buck v. Bell” resultou na aprovação das leis compulsórias de esterilização pela Suprema Corte dos EUA. Por uma sequência genealógica de deficiência mental na família Buck, o caso levado à Suprema Corte propunha a esterilização de Carrie Buck aos 21 anos de

idade. A aprovação se deu sob a argumentação de que o ato precavia a execução de criminosos no futuro, impedindo a perpetuação de inaptos pois, segundo o juiz Oliver Holmes, “três gerações de imbecis são suficientes” (Antonios; Raup, 2012). No Brasil, foi fundada a Sociedade Eugênica de São Paulo em 1918. Ainda que a pressão de setores conservadores da sociedade tenha impedido a aprovação de projetos de leis que visavam a esterilização, a Constituição de 1934 apontava no artigo 138 o estímulo a uma educação eugênica (Poletti, 2012).

Todavia, a “cultura da morte” encontrou seu maior espaço de aplicação na Alemanha Nazista. Wilhelm Boelsche, discípulo de Haeckel e cofundador da Liga Monista, deu acesso a Hitler às ideias de seu mestre. Apesar dos avanços das ideias eugenistas na Alemanha seguirem em direção à higienização racial, os escritos de Haeckel foram proibidos anos depois, uma vez que o nazismo se opunha à teoria da evolução e afirmava a superioridade eterna da raça ariana (Gasman, 2004). Além disso, Alfred Ploetz fundou o periódico *Arquivos de Biologia Racial e Social*, que teve publicações entre os anos de 1904 e 1944, e a Sociedade Alemã de Higiene Racial, promovendo os escritos de Haeckel na sociedade alemã e defendendo a teoria da higiene racial. Ploetz ingressou no Partido Nazista e, juntamente de Rüdin, acompanhou o Ministro Wilhelm Frick na implementação das políticas raciais (Wiker; DeMarco, 2022).

Em 1933, na Alemanha Nazista, tem-se o início da “Lei de Prevenção de Descendentes com Doenças Hereditárias”, sob a supervisão de Ernst Rüdin. A lei previa a esterilização de portadores de doenças hereditárias, sendo solicitada a um Tribunal de Eugenia. Era ainda previsto que uma vez decidida a esterilização, era necessário tomar as medidas para que fosse efetivada e “quando outras medidas forem insuficientes, pode-se recorrer à força direta” (Law, 2025). Em 1935, foram publicadas “As Leis de Nuremberg” que previam na “Lei para a Proteção do Sangue Alemão e da Honra Alemã” a proibição do casamento entre judeus e cidadãos de sangue alemão e na “Lei de Cidadania do Reich” distinguia:

Art. 2 Um cidadão do Reich é um súdito do Estado que é de sangue alemão ou relacionado [...]. A cidadania do Reich é adquirida por meio da concessão de um certificado de cidadania do Reich. O cidadão do Reich é o único portador de plenos direitos políticos de acordo com a lei (United, 2025).

Por fim, a partir do ano de 1939, iniciou-se o “Projeto Aktion T4”, instaurando centros de eutanásia com a finalidade de “restaurar a ‘integridade’ racial da nação alemã”, exterminando pacientes portadores de deficiências genéticas, consideradas “sem direito à vida”. O projeto foi iniciado tendo por destinatário tanto crianças recém-nascidas, quanto jovens até 17 anos. Posteriormente, o projeto estendeu-se para a aplicação em adultos, visando “uma

sociedade produtiva e racialmente pura” (Programa, 2023). Sendo assim, o programa se dirigia a:

[...] pessoas que sofriam de esquizofrenia, epilepsia, demência, encefalite, e outros transtornos crônicos psiquiátricos ou neurológicos; pessoas que não tinham sangue alemão ou "relacionado"; pessoas criminalmente insanas ou com motivações criminais; pessoas confinadas à instituição em questão por mais de cinco anos (Programa, 2023).

Ainda que os programas eugenistas nazistas tenham causado o devido espanto e aversão da população, os meios de promoção das políticas eugenistas não cessaram. No ano de 1945, paralelo ao fim da II Guerra Mundial, Guy Irving Burch, eugenista americano, publicou a obra *Rotas de população para a paz ou para a guerra*, na qual indica a necessidade de se aplicar às pessoas inadequadas a esterilização obrigatória. Mesmo no contexto pós-guerra, a defesa da eugenia permaneceu:

No início do século XX, especialmente nos chamados países do Norte, as ideias eugenistas se transformaram em corrente de opinião. O regime nacional-socialista foi uma amostra brutal de manifestação racista de nosso tempo, mas não a única. Seu fim pareceu o término do pesadelo. Mas os agravos à dignidade humana, ao homem criado a imagem e semelhança de Deus continuaram, na medida em que o eugenismo (que não fora derrotado em 1945) orientava a pesquisa científica – ao modo camaleônico, em muitos casos –, especialmente as ciências que atuam na solução dos problemas demográficos. Como consequência, as relações entre os povos e entre países e organismos internacionais ficaram marcadas “por um certo racismo e um eugenismo, igualmente racista”. A doutrina da “segurança demográfica” é imposta a todas as nações (Sanahuja, 2014, p. 25).

Na segunda metade do século XX e no século XXI, se identifica um processo revolucionário fundado na perversão da noção de direitos humanos, corroborando com a evolução e ampliação do conceito de “cultura da morte”, transformando-a em um conjunto de decisões arbitrárias que legitimam sua aplicação como se deu, por exemplo, na realização da Conferência Internacional sobre a População e Desenvolvimento de 1994 no Cairo (Sanahuja, 2014). A conferência é um marco por trazer, pela primeira vez, uma pauta que se refere ao aborto. A temática provocou inúmeras reações dos representantes de diversos países que apontavam que a terminologia “saúde reprodutiva” ou “controle de fecundidade” não deve incluir a prática do aborto. As manifestações foram efetivas na edição do documento final, expondo que “em nenhuma hipótese o aborto deve ser promovido como método de planejamento familiar” (ONU, 1994, p. 77). Todavia, imputa às legislações nacionais de cada país a responsabilidade de alterar as leis sobre o aborto, garantindo que seja feito com segurança.

Nos anos posteriores à Conferência do Cairo, vários órgãos que defendem a legalização do aborto desenvolveram documentos favoráveis a essa legislação, defendendo a melhor acessibilidade ao aborto seguro, a abolição de qualquer necessidade de um terceiro para

autorizar o procedimento e garantindo a saúde da mulher e o controle sobre seu corpo (OMS, 2013).

Paralelamente à defesa do aborto, destaca-se também a crescente promoção à legalização da eutanásia. Em 2024, no Equador, visando garantir os “direitos a uma vida digna e ao livre desenvolvimento da personalidade (autonomia)” (Equador, 2024, p. 1), a Corte Constitucional permitiu a legalização da eutanásia tanto para os casos em que é solicitada por um representante do paciente em estado grave e incurável, quanto para os casos em que é solicitada pelo próprio paciente. Em 2025, no Uruguai, foi aprovado pelos deputados um projeto de lei que também permita um acesso facilitado à eutanásia para os pacientes gravemente enfermos e que perderam sua qualidade de vida. O projeto ainda aguarda a aprovação do Senado (Uruguay, 2025). De igual modo, também a França tem um projeto aprovado pelos parlamentares, aguardando a aprovação dos senadores. Neste caso, além de seguir os mesmos critérios dos outros países já mencionados, a proposta francesa aponta para a autoadministração do procedimento ou a realização por um terceiro, se necessário (Garcia-Caceres, 2025).

Neste sentido, a “cultura da morte”, anteriormente aplicada da parte do Estado para com os seus membros, é atualizada, ganhando o aspecto de direito a ser alcançado. Um olhar aprofundado sobre a questão revela a perda do valor ontológico da vida humana, a presença de uma visão fragmentada do ser humano, sua despersonalização e a prevalência das análises mecanicistas, materialistas e cientificistas.

3.2 A crítica ao reducionismo positivista

O problema do reducionismo pós-moderno, sobretudo com o positivismo, foi logo percebido pelos filósofos dos séculos XIX e XX e tornou-se um impulso para o surgimento de correntes filosóficas que buscavam realizar um retorno à metafísica. Neste cenário, surge o neotomismo, retomando o pensamento de Tomás de Aquino a partir de sua originalidade e expandindo o seu conteúdo para os centros acadêmicos. Denominada também como neoescolástica, esta filosofia se contrapõe com a filosofia da modernidade e tem como principais alvos:

[...] o racionalismo de derivação iluminista; o imanentismo idealista; o materialismo positivista e o dialético marxista; o laicismo e a secularização; e, em política, todas as posições que proíbem ou sufocam a liberdade da pessoa humana (Reale; Antiseri, 2006, p. 385).

A origem da corrente neotomista está associada à publicação da encíclica de Leão XIII, *Aeterni Patris* (Eterno Pai), de 1879. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a filosofia tomista já

estava cada vez mais distante dos centros universitários que, por sua vez, valorizavam as correntes filosóficas modernas – como o idealismo, o hegelianismo e o positivismo, por exemplo. Neste cenário, a retomada do pensamento tomista tem sua origem nos seminários de formação sacerdotal, culminando na produção dos primeiros livros e revistas que tratavam do assunto. O ressurgir do tomismo na Itália expande-se para outros países da Europa, apresentando-se como um remédio crítico e eficaz aos problemas que resultaram do pensamento moderno. Neste sentido, verifica-se que:

[...] preocupados com o fim último do ser humano, encontrarão na obra de Tomás de Aquino um firme fundamento para superar as diversas crises que atravessam a modernidade, os erros e ilusões do pensamento moderno e, por último conseguir conduzir a espécie humana a experimentar uma nova era de prosperidade espiritual, intelectual, artística e social (Santos, 2017, p. 51).

Em 1882, iniciou-se na Universidade de Lovaina, na Bélgica, um curso de filosofia tomista, proposto pelo filósofo Désiré-Joseph Mercier. A iniciativa de Mercier tem um papel fundamental na expansão dos estudos neotomistas entre as universidades europeias, expandindo-se também para outros lugares (Forment, 2003).

A filosofia de Mercier se opõe a todo reducionismo identificado no pensamento pós-moderno. De igual modo, Mercier tece inúmeras críticas ao reducionismo positivista, propondo uma filosofia dirigida a uma via oposta. Partindo da filosofia positivista de Comte, Mercier destaca como esta corrente reduziu o conhecimento à verificação experimental, negando os princípios, principalmente o princípio da causalidade, e, ao mesmo tempo, negando a validade universal dos “princípios que fundamentam as ciências” (Mercier, 1918, p. 267). Neste sentido, reafirma-se na base da filosofia positivista comteana a impossibilidade de referir-se, racionalmente, a qualquer realidade além da matéria ou dos fenômenos. Ele destaca três argumentos explicitados pelo positivismo:

O primeiro argumento é uma afirmação, e não uma tentativa de prova: somente o sensível é objeto de conhecimento [...] o supracognoscível é, para nós, o equivalente ao incognoscível. [...] o segundo argumento dos positivistas, um exame do nosso conhecimento mostra que ele se reduz, em última análise, a experiências particulares e julgamentos empíricos. Finalmente, o terceiro argumento [...]: o progresso da mente humana coincide com a adoção do modo positivo de pensar (Mercier, 1918, p. 269).

Frente a estes três argumentos, Mercier responde:

O debate suscitado pelo positivismo, portanto, gira em torno desta proposição essencial: o sensível abrange toda a esfera do cognoscível; o homem deve, por sua natureza, ignorar tudo o que não seja empírico. Esta proposição é um postulado que nada justifica. [...] Com Aristóteles e todos os filósofos medievais, é permitido sustentar que os materiais empíricos são submetidos a uma elaboração mental em nosso trabalho que nos faz vê-los, independentemente de suas características individualizantes, em um estado abstrato. Sempre que nos perguntamos o que é uma coisa, segundo a famosa expressão de Aristóteles, queremos defini-la por meio de uma fórmula abstrata; o ser que algo é está presente à mente em um estado abstrato. [...] Há, portanto, uma inteligibilidade que pertence intrinsecamente ao ser,

independentemente da inteligibilidade do ser corpóreo. É incorreto dizer que noções ideais são representações coletivas puramente sensíveis. A consciência atesta que há conhecimento dentro de nós cujo objeto não é idêntico ao dos sentidos ou da imaginação (Mercier, 1918, p. 269-271).

E ao terceiro argumento, ele completa que, para Comte, a vida do indivíduo está regida pela lei dos três estágios, permitindo o desenvolvimento do conhecimento. Todavia, ainda que no decorrer seja observável a predominância de um dos estágios identificados por Comte, não é possível verificar a absoluta rigidez da sua ordem de passagem. Mercier, portanto, conclui:

O positivismo é ao mesmo tempo empírico e agnóstico. É empírico na medida em que nega a necessidade e a universalidade, a rigor, das verdades ideais [...]. É agnóstico na medida em que ignora a realidade da ordem metafísica e religiosa; esta é a causa do positivismo agnóstico que Auguste Comte defende especialmente (Mercier, 1918, p. 306).

O argumento de Mercier demonstra um dos aspectos do reducionismo positivista: o reducionismo epistemológico. Este primeiro reducionismo associa-se intimamente com o caráter antimetafísico do positivismo. Mercier (1919) ressalta que, no contexto da filosofia contemporânea, a filosofia do ser é ligada às terminologias “metafísica” e “ontologia”. Todavia, filósofos como Kant, Hume e Comte se opuseram ao uso da palavra “metafísica”. Comte, por exemplo, associou o conhecimento à experiência. Sendo assim, toda concepção metafísica – as causas, a natureza, os fins – não interessa ao conhecimento e se opõe à ciência positiva pois não tem caráter experimental. É esta posição adotada pelo positivismo que configura o seu agnosticismo, característica da filosofia na modernidade.

Corroborar-se ainda a isto que uma das características da filosofia positivista é o seu relativismo, contrário à metafísica. Em cada um dos três estados propostos por Comte, assim se destaca:

Para Auguste Comte, o “relativo” é o “positivo”. No “estado teológico”, o homem dirige essencialmente a sua pesquisa para a natureza mais íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que lhe sobrevêm — em suma, para o conhecimento absoluto. O “estado metafísico” não difere essencialmente do estado teológico; somente nesse estado intermediário, a mente humana substitui as divindades por forças e entidades distintas dos corpos, mas inerentes a eles. Finalmente, no “estado positivo”, a mente renuncia definitivamente à busca do absoluto ou das causas últimas, imperceptíveis à observação; contenta-se em buscar as “leis positivas”, isto é, as relações de semelhança e sucessão que a experiência nos permite descobrir. O ideal do conhecimento positivo seria alcançado, segundo Comte, se todos os fenômenos pudessem ser vinculados a uma única lei positiva geral, como, por exemplo, a gravitação universal. É a matemática que nos ensina, segundo Comte, esta primeira regra do método: tudo é relativo. A matemática, de fato, visa “determinar grandezas em relação umas às outras, de acordo com as relações que existem entre elas”. Em resumo, para Comte, a doutrina da relatividade é meramente uma expressão de seu positivismo (Mercier, 1919, p. 382-383).

Além de Mercier, outro filósofo neotomista apresenta as suas críticas ao positivismo. O filósofo francês Étienne Gilson demonstra o problema do positivismo ao destacar que Comte

verificou a necessidade de estabelecer uma nova ordem social pois o sustento da ordem anterior, a metafísica, não mais se estruturava. O sociologismo comteano pretende ensinar a sociedade a pensar e, conseqüentemente, viver. Devido a isso, Gilson caracteriza o positivismo comteano como um idealismo histórico onde a estrutura social se determina por crenças e “a coesão ideológica dessas crenças é identificada com a coesão social” (Gilson, 1998, p. 288).

O positivismo, com a sua sociologia, limita a humanidade às leis sociais. Essa motivação se dá pela descoberta das leis da matéria que permitiram manipulá-la. Assim, a descoberta das leis da sociedade possibilita uma ação direta sobre ela. Comte pretendia dar a solução de todo problema filosófico e propõe uma regeneração social moralista e cientificista. Todavia, sua proposta, na concepção de Gilson, criou um ambiente propício às manipulações sociais:

Ao reduzir a filosofia à ciência pura, a humanidade não apenas abdicou de seu direito de julgar e dirigir a natureza, mas também se tornou um aspecto particular da natureza, sujeita, como os demais, à lei necessária que governa seu desenvolvimento. Um mundo em que os fatos consumados se justificam em si mesmos é terreno fértil para as aventuras sociais mais ousadas. Seus ditadores podem brincar impiedosamente com vidas humanas e instituições, porque as ditaduras são fatos e tem também sua justificação em si mesmas (Gilson, 1998, p. 316).

Além disso, o filósofo neotomista argumenta que a concepção filosófica pretendida pelo positivismo, o sociologismo, culmina em uma “completa eliminação da filosofia e de seus problemas; é – para dizer de forma simples – uma das possíveis formas de suicídio filosófico” (Gilson, 1998, p. 319). Completa-se, ainda, a este argumento a observação de Gilson sobre a problemática instaurada:

O tempo do "como se" passou; o que precisamos agora é de um "isto é assim", e não o encontraremos a menos que recuperemos nossa confiança perdida na validade racional da metafísica e nosso conhecimento há muito esquecido de seu objeto. Portanto, que os mortos enterrem seus mortos e voltemos nossa atenção para o futuro, pois ele será o que quisermos que seja: ou um navio à deriva sem rota ou um navio que segue em segurança em seu curso com um animal racional no leme (Gilson, 1998, p. 336).

A crítica neotomista ao reducionismo epistemológico realizado pelo positivismo aponta a negação da metafísica e a limitação do conhecimento humano à materialidade. Ao mesmo tempo, amplia a crítica à negação espiritual do homem, implicando no reducionismo antropológico. Um dos grandes problemas encontrados na aplicação concreta da sociologia, tal como foi pensada por Comte, é “o obstáculo invencível do livre arbítrio” (Amerio, 1961, p. 306). A perspectiva comteana despoja o homem de sua humanidade e constitui o reducionismo antropológico à materialidade e à ciência experimental. Desta forma, assim se descreve o homem na perspectiva positivista:

Comte não entendia como a pessoa humana podia ser, ao mesmo tempo, um indivíduo único e um membro que contribui para a sociedade. Por isso, decidiu suprimir o primeiro a fim de proteger o último. Contudo, ao negar ao homem seu direito natural

à liberdade e consciência pessoais, ele, na realidade, impediu a sua participação em uma cultura da vida (Wiker; DeMarco, 2022, p. 133).

O reducionismo iniciado no positivismo francês foi aprofundado na Alemanha com Haeckel, levando a termo sua inclinação ao materialismo, ao mecanicismo e ao cientificismo. Assim se entende o problema do positivismo alemão:

De fato, a metafísica alemã, idealista ou materialista – uma, misticamente envolvida nas brumas da dedução dialética, a outra, revestida do manto solene da ciência – conduz à destruição daqueles princípios que a límpida mentalidade greco-latina tinha conquistado para o pensamento, mesmo através de numerosas incertezas e erros. [...] No panteísmo alemão, idealista ou materialista, perdem-se as conquistas mais significativas do pensamento dos séculos precedentes – distinção entre natureza e sobrenatureza, entre ciência e filosofia. Ao mesmo tempo naufragam as distinções essenciais: como em qualquer outro panteísmo, Deus e o homem, a liberdade e o determinismo, a universalidade e a individualidade, a realidade e o ideal, o ser e o pensamento não conseguem justificar-se plenamente como termos distintos. [...] Se a filosofia moderna trouxe um enriquecimento ao pensamento filosófico, este não se deu em virtude da sua orientação monista – que aliás é afirmada só na filosofia alemã – mas não obstante esta orientação, na qual se deve ver antes a sua aberração fundamental. Mais do que no pensamento germânico, é no pensamento latino que se deve procurar a maior valorização do pensamento filosófico, como temos vindo acentuando. [...] no monismo alemão, como aliás em qualquer monismo, são comprometidos os valores humanos que estão na base da síntese cristã – transcendência divina e liberdade do homem – voltando-se a doutrinas que substancialmente não diferem das doutrinas pré-cristãs – regresso doutrinal em que cai por terra, a par do sobrenaturalismo, o próprio naturalismo que dá sentido ao pensamento moderno (Amerio, 1961, p. 318-319).

Na ótica monista-materialista, tudo é reduzido à matéria, negando todo e qualquer elemento espiritual. Deste modo, o homem, mesmo no que diz respeito ao que era entendido como consciência e mente humana, é compreendido apenas no seu aspecto biológico, material, mecanicista e social. Esta análise do homem não perdurou e mesmo as correntes da filosofia e da psicologia posteriores verificaram a insustentabilidade desta teoria de Haeckel (Mercier, 1920). É em vista disso que o problema filosófico gerado a partir desta corrente filosófica encontra sua solução a partir do retorno à metafísica do ser, como foi desenvolvido por Tomás de Aquino.

3.3 A necessidade do retorno à metafísica do ser

O diagnóstico do problema do reducionismo positivista perpetua-se entre alguns filósofos do século XX e, ao mesmo tempo, encontra-se com a tentativa de se resgatar elementos da filosofia tomista, a fim de apresentar uma solução. Um exemplo disso é a filosofia de Lima Vaz. O filósofo brasileiro destaca que, no contexto da modernidade, evidencia-se cada vez mais a relação entre o indivíduo e o seu ser social, ao mesmo tempo que enfatiza a sua capacidade de autonomia. De igual modo, ressalta-se a tentativa permanente de suprimir a

capacidade de autotranscendência, ao mesmo tempo em que favorece o aspecto imanente e a perda da dimensão metafísica. Esta busca da razão de ser do homem na dimensão imanente, distanciando-se de tudo o que configurava uma vida na razão, torna-se a matriz do problema do homem moderno.

Sem a metafísica do ser, a filosofia no contexto pós-moderno se depara com o paradoxo da relação entre Razão e Existência. Na perspectiva tomista, ressalta-se o caráter ontológico a partir da afirmação de que o *esse* (ato de existir) é o princípio da inteligibilidade, ou seja, há uma defesa da inteligibilidade absoluta do ser. Todavia, as correntes filosóficas de matriz cientificista, materialista e positivista, ao estabeleceram uma nova concepção da razão, a fim de buscar meios de controle, de domínio e de transformação da natureza sob o aspecto imanente e materialista, incorrem em uma elaboração irracional do *existir*. Seguindo o princípio da imanência e verificado o problema filosófico acerca da existência, são afetadas, diretamente, as propriedades transcendentais do ser (*res, unum, aliquid, verum, bonum*, respectivamente coisa, uno, algo de, verdade, bondade), uma vez que expressavam a “inteligibilidade da existência” (Vaz, 2002, p. 115). Este contexto incorre, portanto, em um completo niilismo. O autor observa:

Uma primeira direção aponta para a transcendência absoluta do *Esse*, e foi seguida coerentemente por Tomás de Aquino. A segunda direção aponta para a imanência da *representação*, e por ela caminha a razão moderna. Ora, a *existência*, no seu simples ato de *existir*, é irredutível aos procedimentos operacionais da razão. [...] Retirada do *esse* a sua inteligibilidade fontal, que implica a afirmação de um Absoluto transcendente, a pressuposição da imanência absoluta da razão finita deve conviver com a sem-razão do simples *existir*. [...] A alternativa a essa situação exigiria o repensamento do paradigma da metafísica do *esse*, afirmado como primeiro na ordem da inteligibilidade e do ser. [...] Estaríamos aqui em face da injunção de um “retorno à metafísica” e de um novo situar-se diante do horizonte da *transcendência objetiva* do *esse*. Se admitirmos encontrar na crise do século XIII as primeiras sementes das quais cresceram as raízes da modernidade, não parece temerário pensar que uma “volta à metafísica” seja um dos caminhos viáveis para o pensamento filosófico nesse limiar do século XXI (Vaz, 2002, p. 102-103).

A argumentação favorável à propagação da “cultura da morte”, instaurada, sobretudo, a partir do século XIX, encontra sua origem no abandono da metafísica do ser. Sem o fundamento ontológico, expande-se a possibilidade do desenvolvimento de antropologias, como, por exemplo, a de Haeckel, fundada em um naturalismo que explica o homem apenas sob o aspecto material. Deste modo, somente pelo resgate da metafísica do ser faz-se possível estabelecer uma base antropológica para a edificação de uma “cultura da vida”. Já no século XIII, Tomás de Aquino aponta uma análise antropológica integral. Ao afirmar a unidade hilemórfica do homem, ou seja, corpo e alma, ele aponta a dimensão espiritual do homem que transcende à matéria. Concomitantemente, ao afirmar a participação do homem na perfeição absoluta do Ser,

Deus, ele estabelece uma dependência absoluta que possibilita ao ser criado agir em conformidade com o bem e buscar o conhecimento da verdade (Vaz, 1998).

O cientificismo positivista reduziu o homem à sua capacidade de se realizar a partir do reconhecimento social – favorecendo o progresso do Grande Ser, a humanidade, tal como proposto por Comte – e promoveu uma completa desordem espiritual ao valorizar apenas o aspecto biológico-instrumental, como foi evidenciado por Haeckel. Sem o fundamento ontológico, o ser humano foi desprovido de sua caracterização como *pessoa* e, conseqüentemente, desconfigura-se o que era compreendido como seus atos como, por exemplo, “toda visão de Unidade, todo conhecimento da Verdade, todo consentimento ao Bem [...] e só como atos empenhativamente *pessoais* operam no homem a síntese da essência e da existência, do que ele *é* e do que *deve ser*” (Vaz, 1992, p. 193).

Sob o aspecto da imanência, a filosofia da modernidade desconstruiu a ideia do homem, afirmando sua autonomia absoluta enquanto sujeito, capaz de existir por si mesmo. Neste contexto, o surgimento da neoescolástica tem sua importância, corroborando com o renascimento dos princípios da metafísica clássica e possibilitando resgatar o valor da *pessoa*, tendo em vista o efeito do imanentismo absoluto (Vaz, 1992). No que diz respeito à dignidade da pessoa, resgatar o valor ontológico do ser humano, ou seja, o valor da pessoa, é resgatar sua qualificação mais perfeita na natureza (Aquino, 2020a).

Um outro aspecto analisado acerca do reducionismo ontológico diz respeito à relação entre os seres finitos e as categorias da ordem e da finalidade. Na perspectiva da metafísica tomista, as relações entre a antropologia e a metafísica eliminam qualquer possibilidade de um panteísmo, ressaltam o livre-arbítrio do ser criado, apresentam graus existentes entre os seres criados, valorizam a inteligência e a vontade do homem, entre outros. Soma-se ainda que, neste aspecto, ao destacar a categoria de finalidade, precede uma relação vinculada à categoria da ordem. Sendo assim, a finalidade de todas as coisas depende de um princípio de ordem estabelecido e que, por sua vez, é regido pelo princípio da causalidade. Desta forma, a metafísica tomista garante uma conexão entre a ordem e a realidade (Vaz, 2002).

Todavia, o cientificismo positivista aboliu toda a filosofia de causas e princípios, sacrificando o princípio da realidade do ser. Ao mesmo tempo, o resultado obtido por esta concepção é uma completa desordem. Ainda que a filosofia materialista-cientificista tenha buscado seguir por essa via, ela se demonstra insustentável e reafirma a existência de um princípio interior espiritual:

A representação da *ordem* é pressuposta como condição fundamental de possibilidade à nossa primeira percepção do mundo exterior e aos nossos primeiros ensaios de

experiência interior. A desordem absoluta é impensável e, antes de mais nada, irrepresentável (Vaz, 2002, p. 205).

O sacrifício do aspecto metafísico-ontológico, especificamente, abandonando uma metafísica do ser e os seus princípios, instaurou um cenário de crises da própria vida humana, à medida em que a ausência do elemento espiritual, metafísico, transcendente, impulsiona a uma completa perda de sentido do agir e do viver. A pretensão positivista de reorganizar a sociedade não foi alcançada pela via imanente. O homem, separado de sua referência ontológica, suspende as categorias da ordem e da finalidade e adota, simplesmente, a categoria da utilidade (Vaz, 2002).

É a categoria da utilidade que dará ainda mais bases para o avanço da “cultura da morte”: o próprio homem, a vida humana, tem a mensuração de seu valor a partir de sua utilidade para a sociedade. Sendo assim, promover a prática do aborto e da eutanásia não é mais um problema, desde que a sua aplicação favoreça o progresso dos membros úteis à sociedade, enquanto descarta os inúteis. No cenário da desordem imanentista, somente a adoção de um princípio Transcendente absoluto é capaz de solucionar este problema, devolvendo ao ser criado a fonte de sua existência e dirigindo-o segundo o princípio de uma causa final, ou seja, o Bem.

3.4 O fundamento ético e moral contra a instrumentalização da vida humana

Os efeitos do reducionismo metafísico e sua relação com a análise antropológica da modernidade impacta diretamente as concepções éticas e morais. À medida em que se favorece uma visão técnica, científica e materialista, embasada no princípio da utilidade, tudo o que existe, inclusive a relação entre pessoas, é caracterizado como simples meio. Tanto na Religião da Humanidade de Comte quanto no monismo materialista de Haeckel, o fundamento moral é exacerbadamente destacado. Ambos, pretendendo superar o lugar vazio deixado pela metafísica, buscam, respectivamente, reorganizar a ordem social e estabelecer bases seguras para o progresso a partir de uma normativa ética e moral.

A moral positivista difere essencialmente dos princípios morais clássicos, uma vez que se encontra desprovida de conceitos como virtude, bem, consciência, entre outros. Destacando seu caráter valorativo ao social, a moral positivista é regida por deveres e obrigações para com a humanidade, a fim de salvaguardar a garantia dos objetivos almejados (Vaz, 1999).

Dirigida pelos princípios filosóficos do período, os princípios éticos e morais da modernidade se direcionam para a desconstrução e crítica dos princípios clássicos, incorrendo em um niilismo ético. Além disso, o agir humano passa a ser interpretado sob uma perspectiva

empirista e experimental a partir do agir social. Estas duas direções reafirmam o reducionismo imanentista aplicado também aos princípios éticos e resultam em um relativismo ético:

Entre esses podemos designar com a expressão *niilismo ético*, segundo a acepção mais comumente aceita, uma atitude em face da Moral recebida da tradição que se apresenta com duas faces: 1. a primeira, de natureza *teórica*, se traduz num intento de *ruptura* com a própria ideia de uma Ética como disciplina normativa do agir fundada no pressuposto de uma *razão prática* de caráter universal [...]; 2. a segunda, uma face *prática*, manifesta-se nos comportamentos de extrema permissividade, desvinculados de qualquer referência a uma ordem socialmente aceita de normas, valores e fins, que se difundem com inquietante rapidez na cultura contemporânea (Vaz, 1999, p. 416).

Sem um fundamento metafísico, a construção da concepção ética cientificista não se pauta sob a perspectiva de um sistema de caráter universal e, por isso, pode ser caracterizada como relativista. A existência do fundamento metafísico garantia a unidade racional e, ao mesmo tempo, regia os princípios da moral e da ética. Contudo, na contemporaneidade, encontram-se presentes diversas racionalidades que constituem um pluralismo ético (Vaz, 1999).

Neste aspecto do relativismo, compreende-se a instrumentalização do ser humano tanto para Comte, quanto para Haeckel. Comte despoja o ser humano de sua humanidade a partir de sua análise reducionista. A proposta do “amor altruísta” como fundamento ético e moral desconsidera não somente a realidade da pessoa, mas também a realidade da sociedade. Este princípio se torna um construtor da “cultura da morte” à medida em que aniquila o ser humano, despojando-o de sua consciência, de sua liberdade e de sua autenticidade. Deste modo, a moral comteana extingue tanto o valor do indivíduo, quanto o da sociedade. Haeckel, igualmente almejando o progresso da sociedade, estabelece uma normativa ética pautada no mecanicismo biológico, no progresso dos mais aptos – tanto em aspecto físico, quanto intelectual –, garantindo a construção de uma sociedade moral (Wiker; DeMarco, 2022).

Neste aspecto relativista e reducionista, é preciso delinear os princípios da moral e da ética, garantindo o respeito à dignidade do homem. Nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial, foi percebida, imediatamente, esta necessidade, a fim de se reagir aos efeitos da desordem ética-moral exercida no período. Um passo dado nesta direção foi a promulgação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* em 1948, fundada na garantia de princípios como a liberdade e a dignidade inerente do ser humano. Todavia, a problemática ainda não foi resolvida:

A mais importante das reservas e objeções que a Declaração dos Direitos Humanos de 1948 merece é a sua falta de fundamento ontológico, ou seja, os direitos humanos baseiam-se exclusivamente no terreno pantanoso, instável e falacioso da boa vontade humana. Assim como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa de 1789, os homens estabelecem autonomamente quais são os

seus direitos, estes são reconhecidos e declarados por uma assembleia nacional (Sanahuja, 2003, p. 159).

Mesmo a tentativa de salvaguardar a dignidade da pessoa humana no contexto pós-guerra, pautando-se em princípios morais e éticos, estava profundamente marcada pela influência positivista do século precedente. Isto demonstra o avanço do positivismo jurídico no decorrer do século XX, à medida em que o princípio da legalidade passa a ser estabelecido por um consenso determinante da norma moral, independentemente dos princípios naturais da moralidade. Sendo assim, a norma ética da contemporaneidade busca estabelecer o seu caráter universal, propondo um desenvolvimento sustentável a partir de um instrumento jurídico internacional (Sanahuja, 2003).

Além disso, este período possibilitou a constituição de um novo humanismo, expressado em diversas declarações e manifestos. Declarações como o *Manifesto Humanista* de 1973 atualizaram e perpetuaram as ideias do positivismo de Comte e Haeckel no século XX e XXI a partir de uma nova terminologia como, por exemplo:

A humanidade, para sobreviver, precisa de medidas ousadas e corajosas. Precisamos ampliar o uso do método científico, não renunciá-lo, para fundir a razão à compaixão a fim de construir valores sociais e morais construtivos. [...] Qualquer descrição da natureza deve passar pelo teste das evidências científicas; em nosso julgamento, os dogmas e mitos das religiões tradicionais não o fazem. Mesmo nesta época avançada da história da humanidade, certos fatos elementares, baseados no uso crítico da razão científica, precisam ser reafirmados. Não encontramos evidências suficientes para a crença na existência do sobrenatural; ou é insignificante ou irrelevante para a questão da sobrevivência e realização da raça humana. [...] A ciência moderna desacredita conceitos históricos como o “fantasma na máquina” e a “alma separável”. Em vez disso, a ciência afirma que a espécie humana é um resultado de forças evolutivas naturais. Até onde sabemos, a personalidade completa é uma função do organismo biológico que interage em um contexto social e cultural. Não há evidências confiáveis de que a vida sobreviva à morte do corpo. [...] Afirmamos que os valores morais derivam da experiência humana. A ética é autônoma e situacional, não necessitando de sanção teológica ou ideológica. A ética nasce da necessidade e do interesse humanos. Negar isso distorce toda a base da vida. A vida humana tem significado porque criamos e desenvolvemos nossos futuros. [...] O direito ao controle da natalidade, ao aborto e ao divórcio deve ser reconhecido (American, 1973).

Mesmo sendo a tentativa de remediar e resolver o problema ético, nota-se a marca do materialismo imanentista presente nesta concepção, promovendo a “cultura da morte” à medida em que converte o acesso ao aborto e à eutanásia como um direito. É sob este aspecto que se identifica no século XX e XXI a instrumentalização da vida humana (Sanahuja, 2003).

Por outro lado, o fundamento ético e moral na filosofia tomista se opõe a toda e qualquer forma de instrumentalização da vida. Tomás de Aquino enfatiza a existência de uma causa final (uma finalidade intrínseca) presente em todo ente criado e esta finalidade, em concordância com a sua racionalidade e liberdade, é a busca pelo bem. Ao mesmo tempo, resgatando o pensamento de Aristóteles, o Aquinate demonstra a identidade entre o ser, o bem e a perfeição.

Sendo assim, o ser se dirige à busca pelo bem porque aspira, permanentemente, a sua perfeição. Concomitantemente, destaca-se o papel da vontade no agir humano e, de igual modo, tem como fim a busca pelo bem, como destaca o filósofo:

A vontade é um apetite racional. Ora, todo apetite só pode desejar o bem; pois, o apetite não é mais do que uma inclinação do apetente para alguma coisa; e nada se inclina senão para o que lhe é semelhante e conveniente. Por onde, tudo o que existe sendo, enquanto ente e substância, um certo bem, necessário é que toda inclinação seja para um bem. E daí procede o dito do Filósofo: bem é o que todos os seres desejam (ST II, q. 8, a. 1, 2020b).

Neste aspecto, a ligação entre o agir racional e o agir bem coaduna com o que foi explicitado sobre o agir segundo a lei natural (sobretudo no que diz respeito à conservação da vida e à busca pelo que é justo). Isso demonstra a necessidade de edificar princípios morais e éticos pautados na dignidade ontológica, a fim de garantir o respeito à dignidade humana, uma vez que é um fim e um bem em si mesmo, contrariando a toda perspectiva instrumentalista da vida humana. A ética em Tomás de Aquino pode ser assim compreendida:

É, pois, até certo ponto surpreendente verificar que a vertente ética do pensamento tomásico é perfeitamente comparável, em amplitude e profundidade à vertente especulativa. A surpresa será menor se nos lembrarmos em primeiro lugar de que, para Santo Tomás, como para toda a tradição clássica, a Ética tem como fundamento necessário uma Metafísica, e a estrutura inteligível do agir humano repousa na continuidade entre o especulativo e o prático (Vaz, 1999, p. 212).

O princípio ético tomista não poderia ter outra fundamentação senão a busca pela perfeição e pela ordem. Este fundamento culmina no alcance da finalidade do homem, que é o bem. Uma vez que o pensamento do Aquinate perpassa tanto o campo filosófico quanto o campo teológico, assim se esquematiza sua fundamentação ética:

1. A estrutura do *agir ético*, integrada pelos seguintes componentes temáticos: a. o horizonte *teleológico*: bem, fim, beatitude. b. os componentes *antropológicos* do agir ético: conhecimento, liberdade, consciência, paixões, hábitos. c. a *norma* objetiva: a lei e a razão reta. d. a especificação ética do agir: os hábitos virtuosos. 2. A estrutura da *vida ética*, cujos componentes temáticos são: a. o *fundamento* estrutural da vida ética: as virtudes cardiais. b. a *unidade orgânica* da vida ética: a ordem das virtudes. 3. A realização *histórica* da vida ética: ação e contemplação, natureza e graça (Vaz, 1999, p. 218-219).

Cabe ressaltar neste aspecto um comparativo: no positivismo de Comte, a ordem é tida como princípio para o progresso, sendo este um fim da Humanidade, o Grande Ser; Tomás de Aquino tem a ordem como princípio da perfeição, visando um bem que é um fim em si mesmo e que resulta, a partir do agir bem, em um reto agir moral no âmbito da sociedade.

3.5 A construção da “cultura da vida” na perspectiva tomista

Exposto o cenário do cientificismo positivista e a sua influência direta na construção da “cultura da morte”, como se faz possível reverter este cenário e difundir uma “cultura da vida” segundo a perspectiva tomista?

Fica evidente que a problemática da “cultura da morte” se move diretamente para o problema antropológico. Todavia, sair deste cenário filosófico não implica, unicamente, tratar do problema do homem. Edificar uma “cultura da vida”, baseando-se na filosofia de Tomás de Aquino, é, por primeiro, retomar o princípio metafísico, ou seja, o valor ontológico do ser. Resgatar o primado do ser é reafirmar o que há de mais íntimo e profundo em cada ente e, neste, o ser não é dado por si mesmo, mas por participação no Ser subsistente. Sendo o ser humano uma substância composta, constituída de corpo e alma, o seu ser não é o mesmo que a sua essência, mas é recebido da causa primeira (Aquino, 2022). Neste sentido, é preciso retomar o que constitui o Ser primeiro, subsistente.

Em primeiro lugar, observa-se a simplicidade absoluta do Ser primeiro. Uma vez que não é constituído de corpo, ou seja, matéria, não se encontra nele potência, sendo, portanto, um ato puro e forma pura. Além disso, ele é a causa primeira de todas as coisas. Logo, se estabelece uma relação de dependência entre tudo o que existe e sua causa. Proceda desta simplicidade o princípio da perfeição: para que encontrem os graus de perfeição existentes nas coisas criadas, é preciso que a causa primeira tenha em si a totalidade da perfeição. Ao mesmo tempo, resgatam-se, neste sentido, todas as propriedades transcendentais do ser – unidade, verdade e bondade – presentes no Ser primeiro em sua perfeita totalidade. Se tudo procede do Ser primeiro, assim se compreende a relação para com os outros seres:

Pois, a coisa existente em outra por participação, é nessa outra causada necessariamente pelo ser ao qual ela essencialmente convém. [...] todos os seres, exceto Deus, não têm o ser por si mesmo, mas por participação. Logo, todos os seres diversificados, por participarem diversificadamente do ser, e, assim, mais ou menos perfeitos, necessariamente devem ser causados por um ser perfeitíssimo (ST I, q. 44, a. 1, 2020a).

Este fundamento ontológico da existência do homem é a base da bondade e da perfeição ontológica da vida humana e se relaciona ao fim último do homem. Tudo o que o homem faz, todas as suas operações, tende para um fim último comum, e este é buscado voluntariamente, graças à natureza racional do ser humano. Enquanto o cientificismo positivista sujeitava a ação humana aos princípios mecanicistas e biológicos, visando o bem útil, Tomás de Aquino destaca que, pela razão, os seres humanos se movem à sua finalidade “por terem o domínio dos seus atos pelo livre-arbítrio, faculdade da vontade e da razão” (ST II, q. 1, a. 2, 2020b).

A relação de perfeição do homem para com o ser se dá exatamente por sua natureza racional. Esta perfeição se estabelece pela semelhança específica existente entre o Ser incriado

e os seres humanos e se dá “enquanto são; segundo, enquanto vivem; terceiro, enquanto sabem ou integram” (ST I, q. 93, a. 2, 2020a). O exercício da “cultura da morte”, portanto, à medida em que atenta contra a vida humana, atenta contra o próprio ser e contra a realidade, ou seja, a ordem do real. Sendo assim, garantir o primado do ser é garantir o valor intrínseco da vida humana, na medida em que se enfatiza o seu valor e sua dignidade ontológica.

Simultaneamente, tendo como ponto de partida tanto o ser quanto a natureza racional do homem, a construção da “cultura da vida” passa pela ação do homem e constitui a fundamentação moral. Neste sentido, é preciso destacar a relação existente entre a operação racional e o agir voluntário. Em Tomás de Aquino, encontra-se a demonstração da existência de um princípio intrínseco aos seres que o movem para um fim e que constitui o ato voluntário. Sendo assim, ele ainda destaca que, no homem, o ato voluntário se encontra em seu grau máximo, uma vez que o homem move a si e tem conhecimento do fim ao qual deve se dirigir (Aquino, 2020b).

Sob este aspecto, a constituição da ação moral do homem não se faz por uma ação meramente subjetiva, estabelecida por critérios pautados pelo próprio homem, tal como verificado na “cultura da morte”. O fundamento moral tomista tem seu princípio na natureza racional do ser humano que se inclina para o seu apetite natural que é agir em busca da realização do bem, o seu fim. É neste sentido que o filósofo destaca como os atos são ordenados não pela vontade, mas pela razão, como citado:

Ordenar é ato da razão, pressuposto contudo o ato da vontade. E isto se prova considerando que, como os atos da vontade e da razão podem reagir uns sobre os outros, enquanto que esta raciocina sobre o querer, e aquela quer o raciocinar, pode se dar que o ato da vontade seja precedido pelo da razão e inversamente. [...] Ora, ordenar é, certa e essencialmente, ato da razão; pois quem manda dá uma ordem a alguém para fazer alguma coisa, intimando ou enunciando. Por onde, ordenar, a modo de intimação, é próprio da razão (ST II, q. 17, a. 1, 2020b).

Compreende-se, então, que o agir bem moralmente firma-se no agir segundo a razão e em concordância com a plenitude do ser, uma vez que existe a conversão entre bem e ser. Todavia, enquanto o cientificismo positivista insere a ação do homem em um aspecto determinista, a filosofia tomista não apenas destaca o papel da vontade, que apesar de se dirigir racionalmente para o fim último que é o bem, é capaz de um mau agir, à medida em que não se pauta na plenitude do ser requerida pela razão, mas também ressalta o valor da liberdade como princípio do homem (Aquino, 2020a).

Pela própria natureza racional, o homem é capaz de discernir as suas ações, distinguindo o que deve ou não realizar. Se o homem não fosse dotado de livre-arbítrio, todas as suas ações seriam rigidamente estabelecidas sob um mesmo aspecto e fim. Contudo, pela sua liberdade, o

homem pode decidir-se por agir contrariamente ao princípio da razão e da plenitude do ser, constituindo uma má ação. Logo, se conclui que vontade e livre-arbítrio constituem uma única potência no qual o homem se dirige à possibilidade do “querer”, o desejo de algo, e do “eleger”, a escolha de algo em vista de um fim.

É importante mais uma vez destacar como a conjuntura do pensamento tomista se faz num todo ordenado: Tomás de Aquino estabelece o primado do ser e a sua conversibilidade nas noções transcendentais – o verdadeiro, o uno e o bom; das propriedades do Ser primeiro, ele demonstra os graus de perfeição existente nos seres que dele procedem, sendo que ao ser humano confere o grau mais elevado desta escala, tendo em vista as motivações já mencionadas. Se existe uma semelhança entre o ser humano e o Ser primeiro, pelo princípio da racionalidade a natureza humana também se dirige a realizar a plenitude do seu ser e, consequentemente, busca agir segundo a verdade e a bondade, constituindo o fundamento do agir moral (Aquino, 2020a).

Frente a isto, tem-se o postulado estabelecido no contexto da “cultura da morte”, destacando a defesa do direito ao aborto e à eutanásia, por exemplo, sob o pretexto de atender aos princípios da liberdade. Contudo, mediante o pensamento tomista, a noção de liberdade contemporânea não se funda na ordem da razão, nem na ordem do ser e, consequentemente, nem na ordem da verdade, mas apenas em um critério subjetivo que defende uma falsa liberdade com capacidade destrutiva (Wiker; DeMarco, 2022). É sob este aspecto que João Paulo II iniciou sua crítica à “cultura da morte”:

Em algumas correntes do pensamento moderno, chegou-se a exaltar a liberdade até ao ponto de se tornar um absoluto, que seria a fonte dos valores. Nesta direção, movem-se as doutrinas que perderam o sentido da transcendência ou as que são explicitamente ateias. Atribuíram-se à consciência individual as prerrogativas de instância suprema do juízo moral, que decide categórica e infalivelmente o bem e o mal. À afirmação do dever de seguir a própria consciência foi indevidamente acrescentada aquela de que o juízo moral é verdadeiro pelo próprio fato de provir da consciência. Deste modo, porém, a imprescindível exigência de verdade desapareceu em prol de um critério de sinceridade, de autenticidade, de «acordo consigo próprio», a ponto de se ter chegado a uma concepção radicalmente subjetivista do juízo moral. [...] Como facilmente se compreende, não é alheia a esta evolução, a crise em torno da verdade. Perdida a ideia de uma verdade universal sobre o bem, cognoscível pela razão humana, mudou também inevitavelmente a concepção da consciência: esta deixa de ser considerada na sua realidade original, ou seja, como um ato da inteligência da pessoa, a quem cabe aplicar o conhecimento universal do bem numa determinada situação e exprimir assim um juízo sobre a conduta justa a eleger, aqui e agora; tende-se a conceder à consciência do indivíduo o privilégio de estabelecer autonomamente os critérios do bem e do mal e agir em consequência. Esta visão identifica-se com uma ética individualista, na qual cada um se vê confrontado com a sua verdade, diferente da verdade dos outros. Levado às últimas consequências, o individualismo desemboca na negação da ideia mesma de natureza humana. [...] Estas diversas concepções estão na origem das orientações de pensamento que sustentam a antinomia entre lei moral e consciência, entre natureza e liberdade (João Paulo II, 1993).

A forma exposta por Tomás de Aquino acerca da liberdade humana, da vontade, da racionalidade, do agir moral em vista do bem como fim, corresponde a uma antropologia da liberdade firmada no uso da reta razão e contrária a todo voluntarismo desenvolvido pelas filosofias posteriores. Mas, se este cenário é o que torna capaz a constituição da “cultura da vida”, é preciso delinear sua aplicação no meio social, culminando na constituição da lei humana (Vaz, 1999).

A lei humana corresponde às disposições particulares descobertas pela razão humana nos princípios da lei natural. Além da lei eterna e da lei natural, já expostas por Tomás de Aquino, ainda se faz necessário a constituição de uma lei humana que possibilita ao homem dirigir-se pela disciplina e pela prática da virtude. Criar leis, na ótica tomista, é o meio de explicitar uma disciplina que é capaz de restringir uma má ação. Mas é necessário evidenciar que esta disciplina precisa ser pautada na justiça e isso implica o uso reto da razão. Consequentemente, isso torna a lei humana uma lei justa e uma perfeita derivação da lei natural. Tomás de Aquino ainda destaca a exposição de Isidoro acerca das qualidades da lei positiva ou lei humana:

A lei há de ser honesta, justa, possível, natural, conforme aos costumes pátrios, conveniente ao lugar e ao tempo, necessária, útil e também clara, de modo a não iludir pela obscuridade; escrita, não para a utilidade privada, mas para a utilidade comum aos cidadãos (ST II, q. 95, a. 3, 2020b).

Esta caracterização da lei humana ressalta o seu valor e o seu ordenamento ao bem comum, ao mesmo tempo que se apresenta na necessidade de possuir uma validade temporal longa. Sendo assim, se é ordenada para o bem, a lei humana também se sustenta sobre o exercício das virtudes. De igual modo, sendo derivada da lei eterna e estabelecida de modo justo, a lei humana torna-se obrigatória no âmbito da consciência e sujeita a todos sob os seus princípios, uma vez que se destina ao bem em geral (Aquino, 2020b).

Se a sociedade atual pretende reverter o cenário da “cultura da morte”, é preciso resgatar os princípios morais fundados no uso da reta razão que, por sua vez, é sustentado por um princípio ontológico. Construir uma “cultura da vida” é romper com todo reducionismo antimetafísico, que visa apenas a utilidade técnica e produtiva. A perspectiva materialista sujeitou a dignidade pessoal ao critério da eficiência, concedendo a primazia ao mais forte, como pretendido por Haeckel no século XIX. Isso responsabiliza a consciência moral da sociedade como mediadora na consolidação das estruturas que contrariam o valor da vida, confundindo, tanto individualmente quanto socialmente, o valor do bem e do mal em relação ao direito à vida (João Paulo II, 1995).

Reduzir o homem à sua materialidade, ao bem físico, constitui uma ordem moral de cunho fisicista e biologista, desvalorizando a pessoa humana e culminando na divisão do homem. Um princípio moral que verdadeiramente atende a realidade do homem não ignora o elemento espiritual, a alma, e garante a unidade da pessoa:

A alma espiritual e imortal é o princípio de unidade do ser humano, é aquilo pelo qual este existe como um todo — *corpore et anima unus* — enquanto pessoa. Estas definições [...] lembram igualmente a ligação da razão e da vontade livre com todas as faculdades corpóreas e sensíveis. A pessoa, incluindo o corpo, está totalmente confiada a si própria, e é na unidade da alma e do corpo que ela é o sujeito dos próprios atos morais [...]. É à luz da dignidade da pessoa humana — que se afirma por si própria — que a razão depreende o valor moral específico de alguns bens, aos quais a pessoa está naturalmente inclinada. E tendo em vista que a pessoa humana não é redutível a uma liberdade que se autoprojeta, mas comporta uma estrutura espiritual e corpórea determinada, a exigência moral originária de amar e respeitar a pessoa como um fim e nunca como um simples meio, implica também, intrinsecamente, o respeito de alguns bens fundamentais, sem os quais cai-se no relativismo e no arbitrário (João Paulo II, 1993).

Por fim, ficam evidenciadas a consequência do abandono metafísico na sociedade contemporânea e as atualizações do conjunto de teorias que fundamentam a “cultura da morte”. Ao mesmo tempo, o mecanismo para deixar a construção da “cultura da morte” e dar início a uma “cultura da vida” encontra seu principal fundamento na retomada metafísica, sobretudo a metafísica do ser. O discurso atual sobre esta problemática, principalmente no que diz respeito à questão do aborto e da eutanásia, busca fundamentar o problema no elemento da “liberdade”, dando origem às nomenclaturas “pró-escolha” e “pró-vida”, tal como é comumente anunciado. Entretanto, fica evidenciado que o grande problema estabelecido é a ausência de um realismo antropológico, capaz de compreender o homem na sua forma integral, na sua essência, naquilo que é, e não na compreensão técnica, produtiva, mecânica e biológica que abandona a noção de uma dignidade intrínseca (Wiker; DeMarco, 2022). Isto demonstra como o pensamento de Tomás de Aquino, mesmo depois de tantos séculos, se revela em seu caráter atemporal e se atualiza como uma resposta sólida e concreta em relação aos problemas filosóficos ainda existentes.

CONCLUSÃO

É evidente a gravidade da situação gerada pela difusão da “cultura da morte” no ambiente social. Partindo do cientificismo positivista, é preciso retomar que a grande motivação da filosofia de Comte era a necessidade de uma completa reorganização social, tendo em vista as consequências geradas pela Revolução Francesa. Isto explica o porquê ele se voltou de modo particular à Humanidade e a coloca no centro de sua matriz filosófica. O filósofo francês ao constituir uma filosofia aos moldes de uma religião, a Religião da Humanidade, se aplica à tentativa de obter o maior número de adeptos ao seu sistema, permitindo alavancar a sociedade na direção da ordem e do progresso.

A posição comteana é radical. Para o filósofo, a problemática da sociedade do seu período é consequência direta da ineficácia dos modelos anteriores, que se firmavam na perspectiva religiosa e metafísica. Ao propor as leis dos três estados e a necessidade de se estabelecer o estado positivo, Comte abandona rigorosamente tudo o que se relaciona à religiosidade precedente e às noções metafísicas. Para ele, a metafísica foi incapaz de explicar a realidade pois não se pautava no método experimental. Sendo assim, o estado positivo, formado pela física social, a sociologia, funda-se no método experimental, na capacidade de mensuração e na explicação da realidade a partir do que é observável. A pretensão de Comte, a partir deste método, era aplicar no aspecto social a possibilidade de se estabelecer previsões – partindo dos dados obtidos – e, a partir das previsões, tornar-se-ia possível alcançar a regeneração ordenada da sociedade.

Todavia, com tudo o que foi exposto, viu-se que o método positivista se constitui de uma análise reducionista da sociedade, uma vez que parte desta mesma análise no campo antropológico. O homem na sociedade positivista é despersonalizado e desprovido de sua singularidade em benefício do bem da humanidade. A sociedade comteana sacrifica os princípios da liberdade, da autonomia e da vontade, uniformizando-os. Ao mesmo tempo, à medida em que sua análise social se firma sobre os princípios da mensuração e da experimentação, Comte reduz o homem ao seu aspecto material, constituindo, assim, uma antropologia mecanicista.

Ainda que o positivismo sociológico não tenha alcançado grandes avanços na sua execução, segundo o que foi pensado por Comte, a filosofia positivista avançou pelos países da Europa, adquirindo qualidades específicas em cada nação. Se o positivismo de Comte dá início ao processo de despersonalização do ser humano, foi na Alemanha que encontrou sua fundamentação filosófica mais imponente, possibilitando o que foi denominado como “cultura

da morte”. O filósofo e biólogo alemão Ernst Haeckel se assemelha a Comte na configuração de sua filosofia: ele constitui um pensamento que também adquire os moldes de uma religião, o monismo. Mas, é importante ressaltar o seu papel na sintetização das ideias evolucionistas e eugenistas, de Darwin e Galton, respectivamente, em sua filosofia.

Foi a partir de Haeckel que o positivismo assume a sua forma mais radical nos princípios materialistas, imanentistas e cientificistas. Para ele, toda a realidade é construída de uma única substância, e esta substância é desprovida de qualquer caracterização espiritual. Sendo assim, toda a realidade, para ele, se resume à materialidade, podendo ser mensurada, experimentada e, ao mesmo tempo, manipulada. A “cultura da morte” ganha forma, portanto, à medida em que reduz o homem à possibilidade de ser manipulado. Isso se dá pela despersonalização do homem, que o reduz à sua capacidade produtiva e técnica. O cientificismo positivista do final do século XIX adquire, cada vez mais, sua forma tecnocientífica. A grande problemática é a análise antropológica feita a partir desta visão. A vida humana, seguindo esta filosofia, tem o seu valor a partir do que produz e a partir dos resultados que podem ser obtidos. Logo, a vida humana passa a ser instrumento de manipulação aos interesses do progresso, podendo ser, inclusive, exterminada.

A aplicação desta forma filosófica encontrou espaço no século XX com as políticas eugenistas, a segregação racial, as políticas de higienização racial e esterilização, a defesa do aborto e da eutanásia. O ponto alto da “cultura da morte” no século XX foram as práticas do Nazismo, sobretudo com o holocausto. O que começou como uma política que visava o avanço da sociedade, como era pretendido tanto por Comte, quanto por Haeckel, culminou em um dos maiores atentados contra a vida humana. Todavia, os anos posteriores ainda não podem ser considerados como um remédio ao problema verificado. A influência desta corrente filosófica ainda perdura no século XXI a partir de uma nova configuração: a manipulação e instrumentalização da vida humana adquire a formatação de um direito a ser conquistado, possibilitando as discussões favoráveis às práticas do aborto e da eutanásia.

É possível se perguntar como então, mesmo diante do horror causado pelas práticas eugenistas do século XX, esta influência ainda se faz presente na sociedade. Neste sentido, esta pesquisa destacou a filosofia tomista como a solução para o problema apresentado.

O grande dilema filosófico em torno deste cenário é o abandono da metafísica do ser. Enquanto a filosofia de Tomás de Aquino, no século XIII, foi marcada por uma sistematização fundada em um princípio ontológico, a filosofia posterior abandonou progressivamente a adoção deste princípio, culminando no abandono total da metafísica. Todavia, mediante a

perspectiva apontada, a filosofia de Tomás de Aquino constitui-se do fundamento necessário para reverter o cenário da “cultura da morte” e favorecer a construção de uma “cultura da vida”.

A filosofia tomista não está firmada sobre princípios antropológicos, éticos e morais isoladamente, mas o seu sistema filosófico forma uma conjuntura integrada a partir do fundamento ontológico, que é o ser. No que diz respeito à análise antropológica, a filosofia do Aquinate afirma a existência de uma alma imortal que constitui a unidade substancial do homem com o seu corpo. Ao mesmo tempo, destaca que este homem tem sua origem e sustentação não em si mesmo, mas no Ser primeiro, absoluto e perfeitíssimo, que o criou como o mais perfeito entre as coisas criadas. É por isso que, citando Boécio, Tomás de Aquino retoma a definição de pessoa humana. Ao adotar esta definição, ele confere ao homem a mais perfeita caracterização que lhe é possível. De igual modo, firmada no princípio do ser, sua filosofia destaca a convertibilidade entre o ser e os seus transcendentais, ou seja, a verdade, o uno e o bem. Logo, se o homem tem o ser recebido de um Ser primeiro perfeitíssimo, ele mesmo tende à busca da perfeição que, conseqüentemente, tem como fim o bem.

Resgatar a filosofia do ser tomista é destacar que o fim último do homem é o bem e que essa busca não se dá por um simples voluntarismo, mas é impulsionada pela natureza racional do homem. Por essa natureza, o homem se inclina à sua realização que é o bem. Sendo assim, se o homem segue a sua natureza racional, só lhe é possível estabelecer normas e princípios morais e éticos que atendam ao seu fim último. Em uma sociedade, como a contemporânea, em que o problema antropológico se faz tão evidente, destacando as inúmeras situações de desrespeito à dignidade humana, de manipulação e instrumentalização da vida, a retomada da metafísica tomista se faz necessária ao se firmar não no aspecto utilitário, material e produtivo da vida humana, mas no seu valor essencial, na sua dignidade intrínseca que o dirige para um bem que não se realiza, simplesmente, em um bem imanente, mas que tem um caráter superior – metafísico, transcendente – recebido de um Ser primeiro absolutamente perfeitíssimo.

Sendo assim, contraposta as duas matrizes filosóficas apresentadas, verifica-se que na filosofia tomista se encontra a fundamentação necessária para garantir a liberdade do homem, o respeito à sua dignidade, a constituição de princípios morais e éticos que respeitem o seu ser enquanto pessoa, visando sempre alcançar a ordem a partir do bem e da perfeição.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 4. ed. Trad. de Armando da Silva Carvalho; António Ramos Rosa. Lisboa: Editorial Presença, 2000. v. 9. 174 p.

AMERICAN HUMANIST ASSOCIATION. **Humanist Manifesto II**, 1973. Disponível em: <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto2/>. Acesso em: 03 nov. 2025.

AMERIO, Franco. **História da Filosofia: moderna e contemporânea**. 3. ed. Trad. de D'Almeida Trindade. Coimbra: Casa do Castelo, 1961. v. 2. 447 p.

ANTONIOS, Nathalie; RAUP, Christina. Buck v. Bell (1927). **Embryo Project Encyclopedia**, jan., 2012. Disponível em: <https://embryo.asu.edu/pages/buck-v-bell-1927>. Acesso em: 03 nov. 2025.

AQUINO, Santo Tomás de. **Questões disputadas sobre a alma**. Trad. de Luiz Astorga. São Paulo: Realizações, 2014. 463 p.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma contra os gentios**. 2. ed. Trad. de D. Odilão Moura, OSB. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017. 807 p.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma teológica: Ia pars**. 4. ed. Trad. de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2020a. v. 1. 768 p.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma teológica: Ia IIae**. 4. ed. Trad. de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2020b. v. 2. 756 p.

AQUINO, Santo Tomás de. **O ente e a essência**. Trad. de Eduardo Zaratini. Campinas, SP: Ecclesiae, 2022. 107 p.

AQUINO, Santo Tomás de. **Questões disputadas sobre a verdade**. Trad. de Maurílio Camello. Campinas, SP: Ecclesiae, 2023. 982 p.

COMTE, Auguste. **System of positive polity**. Londres: Longmans, Green, and CO., 1875a. v. 1. 387 p.

COMTE, Auguste. **System of positive polity**. Londres: Longmans, Green, and CO., 1875b. v. 2. 618 p.

COMTE, Auguste. **Cours de philosophie positive**. Paris: J. B. Baillièrre et Fills, 1877a. v. 1. 536 p.

COMTE, Auguste. **Cours de philosophie positive**. Paris: J. B. Baillièrre et Fills, 1877b. v. 4. 520 p.

COMTE, Auguste. **System of positive polity**. Londres: Longmans, Green, & CO., 1877c. v. 4. 678 p.

COMTE, Auguste. **Catecismo positivista**. 2. ed. Trad. de Miguel Lemos. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1895. 533 p.

COMTE, Auguste; DURKHEIM, Émile. **Os pensadores**. Trad. de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril, 1973. 550 p.

DARWIN, Charles. **The autobiography of Charles Darwin and selected letters**. Nova York: Dover Publications, 1958. 365 p.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. Trad. de Attilio Cancian; Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1974. 712 p.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Trad. de Ana Afonso. Leça da Palmeira: Planeta Vivo, 2009. 438 p.

EQUADOR. Corte Constitucional del Ecuador. **Sentencia 67-23-IN/24**. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2024. Disponível em: https://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/e2NhcNBLdGE6J3RyYW1pdGUUnLCB1dWlkOidINzVjZThhMS1iMGM0LTQ0OWMtYmEyMy01MTdlYzVkYTY3NGQucGRmJ30=. Acesso em: 03 nov. 2025.

FORMENT, Eudaldo. Notas para la historia de la Filosofía Neoescolástica en el siglo XX. **Espíritu**: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Logroño, v. 52, n. 128, p. 303-316, 2003. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5524028>. Acesso em: 03 nov. 2025.

GALTON, Francis. Hereditary talent and character. **Macmillan's Magazine**, v. 12, p. 157-166, maio/out., 1865. Disponível em: <https://galton.org/essays/1860-1869/galton-1865-hereditary-talent.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2025.

GALTON, Francis. Hereditary improvement. **Fraser's Magazine**, v. 7, p. 116-130, jan./jun., 1873. Disponível em: <https://galton.org/essays/1870-1879/galton-1873-frasers-mag-hereditary-improvement-orig.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2025.

GALTON, Francis. **Hereditary genius**. 2. ed. Londres: Macmillan and CO., 1914. 379 p.

GALTON, Francis. **Inquiries into human faculty and its development**. 2. ed. Londres: J. M. Dent & Sons LTD., 1928. 261 p.

GARCIA-CACERES, Danilo. Francia entre “el derecho a la ayuda para morir” y “la exigencia para dignamente vivir”. **Bridge watch**, jun., 2025. Disponível em: <https://eurolatinstudies.com/en/francia-entre-el-derecho-a-la-ayuda-para-morir-y-la-exigencia-para-dignamente-vivir/>. Acesso em: 03 nov. 2025.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: introdução, lógica, cosmologia. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub; Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013a. 465 p.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia e metafísica. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub; Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013b. 544 p.

GASMAN, Daniel. **The scientific origins of National Socialism**. Londres: Transaction Publishers, 2004. 202 p.

GILSON, Etienne. **La unidad de la experiencia filosofica**. 3. ed. Trad. de Carlos A. B. Fernández. Madri: Rialp, 1998. 368 p.

HAECKEL, Ernst. **The Evolution of man**. Nova York: D. Appleton and Company, 1879. v. 1. 467 p.

HAECKEL, Ernst. **El Monismo**. Trad. de M. Pino G. Madri: Imprenta de Fernando Cao y Domingo de Val, 1893. 50 p.

HAECKEL, Ernst. **The Wonders of life**. Trad. de Joseph McCabe. Londres: Watts & CO., 1904. 501 p.

HAECKEL, Ernst. **História da Criação natural**. Trad. de Eduardo Pimenta. Porto: Chardron de Lello & Irmão, 1930. 590 p.

HAECKEL, Ernst. **The riddle of the universe**. Trad. de Joseph McCabe. Londres: Watts & CO., 1934. 324 p.

HOFF, Aliya R. The International Eugenics Congresses (1912–1932). **Embryo Project Encyclopedia**, jul., 2021. Disponível em: <https://embryo.asu.edu/items/173078>. Acesso em: 21 ago. 2025.

JOÃO PAULO II. *Veritatis Splendor*: sobre algumas questões fundamentais no ensinamento moral da Igreja. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Acesso em: 03 nov. 2025.

JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html. Acesso em: 21 ago. 2025.

LAW FOR THE PREVENTION OF OFFSPRING WITH HEREDITARY DISEASES. **GHDI**, s.d. Disponível em: https://ghdi.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=2422. Acesso em: 03 nov. 2025.

MALTHUS, Thomas Robert. **Ensayo sobre el principio de la poblacion**. Trad. de D. José Maria Noguera; D. Joaquin Miquel. Madri: Estab. Literario y Topografico de D. Lucas Gonzalez y Compañía, 1846. 384 p.

MERCIER, Désiré-Joseph. **Cours de Philosophie: Critériologie Générale**. 7. ed. Paris: Félix Alcan, 1918. v. 4. 408 p.

MERCIER, Désiré-Joseph. **Cours de Philosophie: Métaphysique Générale**. 6. ed. Paris: Félix Alcan, 1919. v. 2. 620 p.

MERCIER, Désiré-Joseph. **Cours de Philosophie: Psychologie**. 10. ed. Paris: Félix Alcan, 1920. v. 4. Tomo 2. 620 p.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente**. 8. ed. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1981. v. 1. 227 p.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente**. 4. ed. Trad. de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. v. 3. 289 p.

OMS. **Abortamento seguro: orientação técnica e de políticas para sistemas de saúde**. 2. ed. Trad. de Silvia Piñeyro Trias. Uruguai: OMS, 2013. Disponível em: <https://iris.who.int/server/api/core/bitstreams/e9fa8cf7-2543-4c56-82e3-0bb92888b44c/content>. Acesso em: 03 nov. 2025.

ONU. **Relatório da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento**, 1994. Disponível em: <http://www.unfpa.org.br/Arquivos/relatorio-cairo.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2025.

PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da Filosofia**. 7. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967. 587 p.

POLETTI, Ronaldo. **Constituições brasileiras**. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. v. 3. 162 p.

PROGRAMA DE EUTANÁSIA E AKTION T4. **Holocaust encyclopedia**, 2023. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/euthanasia-program>. Acesso em: 03 nov. 2025.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica**. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2. 335 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo**. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 5. 382 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. v. 6. 496 p.

SALLES, Sergio de Souza. Os sentidos da dignidade em Tomás de Aquino. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 24., 2015, Florianópolis, **Anais do XXIV Congresso Nacional do CONPEDI**. Florianópolis: CONPEDI, 2015. p. 29-46. Disponível em: <https://site.conpedi.org.br/publicacoes/66fsl345/2p7e8wdv/U6dA48bg0o2t956V.pdf>. Acesso em: 05 out. 2025.

SANAHUJA, Juan Claudio. **El desarrollo sustentable: la nueva ética internacional**. Buenos Aires: Vórtice, 2003. 390 p.

SANAHUJA, Juan Claudio. **Cultura da morte: o grande desafio da Igreja**. Trad. de Lyège Carvalho. São Paulo: Katechesis, 2014. 291 p.

SANTOS, Iveraldo. As origens do neotomismo. **Aquinate**, s.l. v. 13, n. 32, p. 42-53, maio/ago., 2017. Disponível em: <https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2018/01/D-Iveraldo-As-origens-do-neotomismo.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2025.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA, 2016, Porto Alegre, **Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016. p. 1-7. Disponível em: <https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/20.pdf>. Acesso em: 05 out. 2025.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. Nuremberg race laws. **Holocaust encyclopedia**, 2025. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/nuremberg-laws>. Acesso em: 03 nov. 2025.

URUGUAY. **Carpeta nº 133 de 2025**. Comisión de salud pública y asistencia social: muerte digna. Montevideo: Parlamento del Uruguay, 2025. Disponível em: <https://documentos.diputados.gub.uy/docs/L50/Repartid/R0214-A01.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2025.

VANZELLA, José Marcos Miné; RAMPAZZO, Lino. A essência da lei e a diversidade das leis: diálogo entre os paradigmas de São Tomás e Habermas. *In*: ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI/ BRAGA – PORTUGAL, 7., 2017, Florianópolis, **Anais do VII Encontro Internacional do CONPEDI/ Braga – Portugal**. Florianópolis: CONPEDI, 2017. p. 5-30. Disponível em: <https://site.conpedi.org.br/publicacoes/pi88duoz/w3myt039/4Tg15s5BUINDTzqN.pdf>. Acesso em: 05 out. 2025.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Antropologia filosófica II**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992. 273 p.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Antropologia filosófica I**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 289 p.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999. 483 p.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Escritos de Filosofia VII**: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002. 291 p.

WIKER, Benjamin; DEMARCO, Donald. **Os arquitetos da cultura da morte**. Trad. de Giovanna Louise Libralon. Campinas, SP: Ecclesiae, 2022. 360 p.