



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

**O PAPEL DE UM CONCEITO:
A CARIDADE NA SEPARAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E A
TEOLOGIA POR TOMÁS DE AQUINO**

JOANA DUPRE GOMES

Rio de Janeiro
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

**O PAPEL DE UM CONCEITO:
A CARIDADE NA SEPARAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E A
TEOLOGIA POR TOMÁS DE AQUINO**

Monografia submetida à Banca de Graduação
como requisito para obtenção do diploma de
Comunicação Social – Jornalismo.

JOANA DUPRE GOMES

Orientador: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral

Coorientadora: Profa. Dra. Janine Figueiredo de Souza Justen

Rio de Janeiro

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

CIP - Catalogação na Publicação

DG633p Dupre Gomes, Joana
O papel de um conceito: a caridade na separação entre a filosofia e a teologia por Tomás de Aquino / Joana Dupre Gomes. -- Rio de Janeiro, 2021.
54 f.

Orientador: Marcio Tavares d'Amaral.
Coorientadora: Janine Figueiredo de Souza Justen.

Trabalho de conclusão de curso (graduação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola da Comunicação, Bacharel em Comunicação Social: Jornalismo, 2021.

1. Filosofia. 2. Teologia. 3. Caridade. 4. Tomás de Aquino. 5. História dos Conceitos. I. Tavares d'Amaral, Marcio, orient. II. Figueiredo de Souza Justen, Janine, coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

TERMO DE APROVAÇÃO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia a Monografia **O papel de um conceito: a caridade na separação entre a filosofia e a teologia por Tomás de Aquino**, elaborada por Joana Dupre Gomes.

Monografia examinada:

Rio de Janeiro, no dia 23/07/2021

Comissão Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral
Doutorado em Letras (Ciência da Literatura) pela UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Coorientador(a): Profa. Dra. Janine Figueiredo de Souza Justen
Doutora em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Edilson Sandro Pereira
Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz
Doutor em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Rio de Janeiro

2021

AGRADECIMENTOS

A toda minha família, por me acompanhar durante os meus voos.

À Mariana, por me acompanhar durante a vida profissional.

À Janine, por me acompanhar durante esta pesquisa.

Ao Marcinho, por me acompanhar durante o tomar gosto pela filosofia.

À Ana Carolina, Carol Araújo e Mariana, por me acompanharem durante o meu crescimento.

À Bárbara, Bruna, Carol Ávila, Cinthia, Gabriela Benevides, Isabela, Juliana Bittencourt e Nina, por me acompanharem durante estes anos de UFRJ.

À Ana Clara e Ana Luiza Fontenelle, Alice Alves, Duda José, Juliana Amaro e Mirelle Rocha, por me acompanharem durante toda a caminhada de fé.

À Ana Clara Costa, Duda Cunha, Gabriela Brust, Juliana Junto, Marcella e Nathalia, por serem minhas maiores companheiras da vida.

À Ana Clara Pecis, Julya, Laís e Luciana, por serem minhas companheiras.

A Deus, Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio Maria Zaccaria, São Jorge, São Judas Tadeu, Santo Tomás de Aquino e todas as entidades que me acompanham até aqui.

Pois certos nomes que implicam relação de Deus com a criatura, deles se predicam temporariamente e não são eternos. (...) Deve-se saber quem ensinou que a relação não é uma realidade da natureza e sim da razão. (...) Por isso dobro os meus joelhos diante do pai de nosso Senhor Jesus Cristo, do qual toda sua sábia paternidade tomou nome nos céus e na terra. Assim falou Santo Tomás de Aquino.

Jorge Ben Jor

Não se trata de uma história da filosofia porque a religião está junto, não é uma história da religião porque a filosofia está junto, e também não é uma filosofia da história. É uma outra coisa, um campo novo, algo que eu não vejo sendo feito por aí.

Marcio Tavares d' Amaral

GOMES, Joana Dupre. **O papel de um conceito: a caridade na separação entre a filosofia e a teologia por Tomás de Aquino.** Orientador: Marcio Tavares d’Amaral. Coorientadora: Janine Figueiredo de Souza Justen. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo). Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 2021.

RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso tem como tema o valor que o conceito de caridade exerce na separação entre a filosofia e a teologia. O objetivo desta pesquisa é compreender de que forma a caridade influenciou a separação entre esses campos de estudo, ocorrida na obra de Aquino. Para isso, é utilizada a metodologia de análise chamada “História dos Conceitos”, proposta por Reinhart Koselleck e apresentada no início deste trabalho, que leva em consideração a polissemia de uma palavra e a temporalidade que atua sobre ela. Em seguida, são identificadas as bases fundamentais para o estudo de Tomás de Aquino, a saber, o cristianismo e a escolástica ocidental, além de como elas surgiram, como influenciaram o desenvolvimento do aquinate e como se relacionam com o conceito de caridade. A partir dessas informações, por fim, analisa-se a obra de Aquino, principalmente a “Suma Teológica”, para traçar um paralelo entre o conceito de caridade e a sua relevância para a diferenciação entre os campos da filosofia e da teologia.

Palavras-chave: filosofia; teologia; caridade; Tomás de Aquino; História dos Conceitos.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1. INTRODUÇÃO | 9 |
| 2. BASE TEÓRICA DE REINHART KOSELLECK | 13 |
| 2.1 A história dos conceitos | 13 |
| 2.2 Os conceitos para Koselleck | 17 |
| 2.3 Aplicações da metodologia de Koselleck | 20 |
| 3. PRÉ-TOMISMO | 24 |
| 3.1 A Bíblia Sagrada | 24 |
| 3.2 Os cristãos | 27 |
| 3.3 Os filósofos | 30 |
| 4. TOMÁS DE AQUINO | 37 |
| 4.1 Filosofia e Teologia | 39 |
| 4.2 A Caridade | 42 |
| 5. CONCLUSÃO | 48 |
| 6. REFERÊNCIAS | 51 |

1. INTRODUÇÃO

As minhas inquietações pessoais que culminaram no desenvolvimento do presente trabalho partiram de uma autoidentificação enquanto católica apostólica romana progressista, de esquerda, estudante do campo da Comunicação e profissional do terceiro setor (formado por projetos político-sociais, organizações não-governamentais e sem fins lucrativos). Dentre todas, a primeira identificação foi a mais árdua, fruto da necessidade de ocupação de um espaço religioso enquanto mulher lésbica. A partir desse momento, a dissidência sobre o catolicismo e sobre os dogmas religiosos passou a fazer parte de toda a minha trajetória.

Enquanto pessoa alinhada aos ideais de esquerda, sempre tive um olhar inquieto para as desigualdades sociais no país. Parte desse olhar passa por observar criticamente de que forma as desigualdades foram estabelecidas e hoje são perpetuadas. Além disso, cabe uma atenção, também, para as diferentes instituições ou pessoas que mantêm as desigualdades firmes no Brasil, sejam elas políticas, sociais ou religiosas.

Mais uma vez, o catolicismo progressista me permitiu enxergar a Igreja como uma dessas instituições de poder. Sendo personagens principais de momentos cruciais na história mundial, e majoritariamente repletos de opressões, os dogmas da Igreja Católica Apostólica Romana, sua atuação a nível social, em um Estado teoricamente laico, e sua influência, desde o caráter legislativo até o comunicólogo ou filosófico, devem ser problematizados.

Ainda, como parte do terceiro setor desde o início da minha vida profissional, nos últimos quatro anos estive atenta aos formatos da comunicação utilizados por projetos sociais e organizações não-governamentais. No setor, que se estabelece entre um ideal de mudança social e redução das desigualdades *versus* uma realidade de filantropia e manutenção da pobreza, foi possível identificar, na minha vivência, a influência direta do conceito de caridade cristã, apresentado nessa monografia.

O objetivo inicial, no momento em que essa pesquisa começou a ser pensada, era o de compreender de que forma esse conceito foi, e ainda é, utilizado como estratégia de comunicação de organizações do terceiro setor não denominadas cristãs no Brasil. Antes disso, porém, mostrou-se necessário recuperar dois momentos: o de início da aplicação do conceito de caridade, como nos primeiros cristãos do Império Romano, e o de alteração da realidade por parte da caridade, aqui selecionado o momento de separação entre a filosofia e a teologia por Tomás de Aquino. O objetivo do presente trabalho é, portanto, identificar de que forma a caridade, enquanto conceito, influenciou na separação entre estes campos, a partir da utilização da obra de Aquino como objeto de estudo.

A pesquisa parte do entendimento do nascimento da cultura ocidental a partir de uma união entre a cultura grega e a judaica, do que diz respeito tanto a uma realidade filosófica, principalmente aristotélica, quanto a uma realidade religiosa, principalmente cristã (D'AMARAL, 2015). D'Amaral é, ainda, responsável pelo estudo da história da filosofia a partir dos paradigmas filosóficos, e, aqui, serão utilizados os relacionados ao desenvolvimento da escolástica. Para o estudo religioso católico, serão utilizadas fontes primordiais, como as encíclicas papais de Leon XIII (1879) e Bento XVI (2005), além de autores que interpretam outros pontos da teologia, como Zétola (2005), que identifica a elaboração de um novo modelo caritativo por parte do cristianismo, e Bobineau (2010), que analisa a origem da palavra *ágape*.

Como será apresentado, o momento em que se compreendem a filosofia e a teologia como campos individuais, de mesma relevância e com uma necessidade de serem trabalhados para o conhecimento em conjunto, se dá a partir da filosofia/teologia de Tomás de Aquino. Para os estudos tomistas, além da obra do autor como fonte principal, serão retomadas as análises já realizadas por Gardeil (1967), que traz uma análise introdutória à filosofia do aquinate, e Melo (2019), que aponta os caminhos da complementaridade entre filosofia e teologia por parte do autor.

A partir disso, a proposta desta pesquisa é a de compreender de que forma a caridade influenciou nessa separação entre os campos. A noção de que um conceito é capaz de influenciar e até mesmo alterar uma realidade é apresentada por Reinhart Koselleck (VILLACAÑAS, 1997, p. 21), autor escolhido como inspiração metodológica, a partir da História dos Conceitos, para esta argumentação.

A escolha da tese de Koselleck como referencial teórico se deu, também, como será apresentado no primeiro capítulo, por este ser um referencial dentro do campo de estudo da História dos Conceitos, em que o autor identifica a necessidade de uma conjunção de análises polissêmicas: semânticas, históricas e hermenêuticas em busca da definição, mais próxima da realidade e influenciada pela temporalidade, de um conceito. (KOSELLECK, 1996, p.61-62). Dentre os autores que estudam a obra de Koselleck, serão retomadas as análises, principalmente, de Bentivoglio (2010) e de Wolosky (2014), que trazem panoramas gerais da História dos Conceitos.

A monografia está dividida em três capítulos de desenvolvimento, a saber: “Base teórica de Reinhart Koselleck”, “Pré-tomismo” e “Tomás de Aquino”. No primeiro, será retomada a explicação do surgimento da metodologia de estudos da História dos Conceitos, feita principalmente na obra de Da Mata e Assis (2013), e Barros (2016), que analisam esse

momento. Depois, será recuperada a noção de conceito para o próprio Koselleck, principalmente em sua obra. Por último, serão apresentadas três utilizações da metodologia da História dos Conceitos para análise da criação e desenvolvimento de três conceitos: “democracia”, dentro do posicionamento da Igreja Católica Apostólica Romana nos séculos XIX e XX, “cicloturismo” e “esporte”. Essa revisão permite identificar, na prática, o processo metodológico da História dos Conceitos, a saber: a identificação de uma polissemia em uma palavra, o desenvolvimento histórico-temporal do conceito a partir desta e o entendimento da alteração na realidade feita por este.

No segundo capítulo de desenvolvimento, o tema tratado será a construção do conceito de caridade antes de Tomás de Aquino. Primeiramente, dentro da Bíblia Sagrada, compreendida como principal documento da fé cristã, a partir do Novo Testamento, além de fonte primordial para entendimento da cultura judaica, dentro do Antigo Testamento. Além do documento em si, também serão trazidas as considerações de Bobineau (2010), teórico de estudos bíblicos.

Também será recuperada, na obra de Zétola (2005) e Da Silva (2011), alguns aspectos da vivência da caridade, enquanto relação com os menos favorecidos, pelos primeiros cristãos, e como ela se diferenciava da vivência dos gregos e judeus, seus contemporâneos e conterrâneos na Roma Antiga. A especificação dessa vivência é relevante para identificar como o conceito, foi inicialmente colocado em prática. Além desses grupos contemporâneos da Roma Antiga, também será retomado o conceito *Zakat*, explicado pelo autor Jaber (2017), que apresenta um ponto da vivência da caridade por parte dos muçulmanos, povo da religião islâmica, que constitui, junto ao cristianismo e ao judaísmo, as três maiores monoteístas.

Ainda neste capítulo, será identificada a relação de Aquino com a linha filosófica de Aristóteles. Para isso, será necessário passar pelo entendimento do aristotelismo árabe e sua chegada ao ocidente, por meio de Alberto Magno. Para compreender essas relações, serão resgatados os estudos de Silva e Teixeira (2011) e d’Amaral (2017). Por último, no capítulo três, será analisado o conceito de caridade dentro dessa ótica filosófica. Para isso, será identificada a relação da caridade com o vocábulo *carus*, grego, e o conceito de amizade, utilizando principalmente os autores d’Amaral (2017), Ottaviani (2001), além de, é claro, retomando a fonte, o próprio Aristóteles.

O último capítulo se dispõe, primeiramente, a apresentar tanto Tomás de Aquino, sob o estudo de Gardeil (1967), quanto a realidade da religião católica apostólica romana no momento que escrevia o aquinate, a partir da interpretação de Haupt (2008). Além disso, também será identificado como Leão XIII (1879), representante da Igreja Católica Apostólica

Romana no momento de retomada da obra de Aquino, apresentava o aquinate. Feita a apresentação, serão analisadas as questões da “Suma Teológica”, principal obra do autor, que dizem respeito à separação entre a filosofia e a teologia e a definição do conceito de caridade. A partir dessas análises, será compreendido o papel deste conceito na separação destes campos do conhecimento.

2. BASE TEÓRICA DE REINHART KOSELLECK

O segundo capítulo tem como objetivo expor as bases da metodologia de pesquisa da história dos conceitos proposta por Reinhart Koselleck (1992, 2006). Esse estudo começa com um resgate em torno da criação deste campo. Após este primeiro ponto, o capítulo trata do método da história dos conceitos descrito nas obras de Koselleck.

O último tópico demonstra como esse método tem sido empregado por outros pesquisadores para o entendimento acerca de um conceito. Para isso, serão expostos exemplos tanto da área de estudo filosofia quanto de outras, a fim de mostrar a diversidade de conceitos que pode ser estudada a partir de Koselleck. Ao final destes três pontos, será possível esclarecer a importância da dimensão histórica dos conceitos, como defende o próprio Koselleck. Essa definição primordial, proposta no presente capítulo, tem como fim explicar porque a metodologia da história dos conceitos, que considera uma análise temporal dos diferentes vocábulos, foi a escolhida para analisar a caridade como fator primordial na separação entre a filosofia e a teologia em São Tomás de Aquino.

2.1 A história dos conceitos

Reinhart Koselleck foi um historiador alemão do pós-guerra, responsável por desenvolver a tese da “História dos Conceitos” em seu livro de mesmo nome, publicado em 2006, pouco antes do seu falecimento. O início do estudo acerca dos conceitos se deu na Alemanha, a partir do debate em torno do que seria o conceito de história em si mesmo. Esse debate se originou entre os anos 1750 e 1850 (ASSIS; DA MATA, 2013, p. 11).

Ainda para Da Mata e Assis, durante o século XVIII, esse debate, tal como as seguintes discussões em torno dos conceitos, foi influenciado pelo iluminismo, o crescimento de uma classe burguesa e a industrialização por que passava a Europa como um todo, combinados ao espaço cultural desenvolvido na Alemanha.

A alteração do conceito de história teve seu primeiro registro teórico na introdução à “Filosofia da História”, de Hegel, em 1820, ao passo que o filósofo já tratava da transição entre a “história refletida” e a “história universal filosófica”. Para além dele, outros filósofos também se aprofundaram no tema, mas, para Assis e Da Mata (2013, p. 13), é importante ressaltar a originalidade de Koselleck no processo de desenvolvimento da metodologia dos conceitos, visto que o historiador entrecruzou contextos intelectuais, políticos e sociais e fez uso de dicionários e enciclopédias como fonte de estudo dos conceitos.

Após esse momento citado pelos autores, durante o iluminismo, de conceituação da própria história, os conceitos, como um todo, tornaram-se objeto central no campo historiográfico. Em 1878, Rudolf Eucken lança seu livro “História e crítica dos conceitos fundamentais da atualidade”, a primeira publicação que levanta a tese de um desenvolvimento específico de uma história voltada para os conceitos. Ainda segundo Assis e Da Mata (2013, p. 26): “Eucken entende que a história dos conceitos não deve ser uma coleção de curiosidades, mas revelar a história interna de cada termo específico”.

No livro, Eucken afirma que a função da história dos conceitos é identificar qual elemento linguístico se mantém constante mesmo após a passagem do tempo. A partir dessa identificação, então, os historiadores de conceitos devem adequá-los ao tempo presente. Sua tese, portanto, associa diretamente as experiências históricas ao vocabulário conceitual e entende a importância da temporalidade. Neste momento, Eucken cria uma base inicial para os estudos que se dariam dentro da história dos conceitos (ASSIS; DA MATA, 2013, p. 26).

O segundo princípio incluído na história dos conceitos foi a diferenciação entre os termos conceito e palavra/expressão. O livro “Dicionário de conceitos filosóficos”, de Rudolf Eisler, tem como objetivo definir diferentes expressões e palavras do campo da filosofia. Para isso, porém, o autor reconhece as mudanças que cada palavra ou expressão são submetidas ao longo da historicidade. De modo geral, os autores aqui apresentados defendiam que, ainda que a palavra ou expressão se mantenha estática na temporalidade, seu conceito pode sofrer alterações. Mais a frente, Koselleck irá se debruçar sobre essas alterações (ASSIS; DA MATA, 2013, p. 26).

Há argumentações, também, de que a história da linguagem proposta por Ferdinand Saussure influenciou a noção de Koselleck sobre os conceitos. Para ambos, uma palavra é definida por um único significado, enquanto um conceito é uma construção que rompe com essa estrutura exclusiva e propõe uma multiplicidade de significações. Esse rompimento, portanto, torna necessário um entendimento dos diferentes significados de uma palavra, uma polissemia, e suas alterações conforme o tempo (WOLOSKY, 2014, p. 89).

A partir da história da linguagem, para este estudo dos conceitos, destacam-se quatro ideias: a sincronia, a diacronia, a semasiologia e a onomasiologia. Os termos são oriundos do campo de estudo da semiologia. Para Saussure, a semiologia deveria ser desenvolvida como um campo paralelo à linguística, com objetivo de estudar exclusivamente os signos (SAUSSURE, 1995, p. 23-24).

Dentro dessa tese, ele definiu algumas dicotomias, conhecidas como “Dicotomias Saussurianas”. Entre elas, temos a diferença entre sincronia e diacronia, em que a primeira

representa um estudo sobre diferentes assuntos que é feito em um período específico de tempo, e a segunda representa um estudo que é feito através da passagem dos períodos. Além disso, Saussure também diferenciou a semasiologia e a onomasiologia. Para o autor, a semasiologia estuda os significados independentemente de seu tempo ou sistema linguístico inserido. Já a onomasiologia aponta uma perspectiva diferente, e observa as mutações de palavras segundo o tempo e sistema em que são ditas (SILVA, 2011). Essa última dicotomia saussuriana é de grande relevância para Koselleck, que retoma a importância da temporalidade nos processos de conceituação, e, por consequência, a onomasiologia também é importante para o presente estudo da caridade ao longo de alguns momentos históricos.

Ao final do século XIX, portanto, estão definidos diferentes princípios básicos para a história dos conceitos, explicitados acima. Na entrada do século XX, entra em cena, sintetizando as ideias dos filósofos anteriores e teorizando sobre o campo, Reinhart Koselleck. Sua primeira obra, em 1979, de nome "Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos", começa trazendo justamente a conceituação de história como base para o restante dos seus estudos (KOSELLECK, 1979).

Em análise a essa obra, Tereza Cristina Kirschner entende que, a partir de então, Koselleck define a história dos conceitos como um estudo complementar ao trabalho da interpretação histórica. A autora entende que uma condição básica para o conhecimento histórico é o estudo dos conceitos e suas variações de significados. Koselleck, citado por Kirschner, é responsável por definir a História dos Conceitos como o processo de compreender as mudanças e ressignificações de conceitos ao longo do tempo. A História dos Conceitos é, portanto, um instrumento necessário e complementar à interpretação histórica, mais do que um método ou disciplina autônoma (KIRSCHNER, 2008, p. 49).

Para o historiador, portanto, a história dos conceitos deve fazer parte do restante dos campos historiográficos, complementando-os. Essa complementaridade não necessariamente precisa ser harmônica. Sandro Chignola, em "História dos Conceitos e História da Filosofia Política" aponta, inclusive, que o papel de Koselleck foi de criar tensão entre dois campos principais: o da história social e o da história das ideias (CHIGNOLA, 2007, p.45-57).

A primeira tem como objetivo contar a história da sociedade a partir de uma ótica de contradição à história política e militar, que destacava apenas figuras individuais poderosas sem avaliar o aspecto geral das comunidades.

De certo modo, tal como já foi ressaltado no início deste ensaio, a História Social [...] do século XX começaram a ser edificadas a partir de um contraste com a velha História Política que se fazia no século XIX – e isto resultou aliás no provisório abandono de alguns objetos por estas novas sub-especialidades (por longo tempo,

desapareceriam da prática historiográfica profissional do século XX a biografia de personalidades políticas importantes e a história das grandes batalhas, temas que depois retornaram nas últimas décadas do século XX). (BARROS, 2005, p. 5)

A história social se juntou a outros campos historiográficos, tais como a história política e econômica, formando uma linha de estudos preocupada com um novo modo de fazer história (BARROS, 2005, p. 5) Este diferenciava-se do utilizado no século anterior, pois se preocupava com todos os recortes do que antes era considerado apenas como um único e absoluto fato histórico. Porém, esse estudo ainda se debruçava somente sobre acontecimentos, sem atenção aos conceitos, como vai propor Koselleck.

A história das ideias, ao contrário, é compreendida como a responsável por estudar a representação dos acontecimentos, seja nas artes, nas ciências da natureza, na filosofia ou no cotidiano das pessoas e cidades. Essa representação também ficou conhecida como linguagem. Para Da Silva, o campo começou a ser desenvolvido nos Estados Unidos, por Arthur Lovejoy, na década de 1930 (DA SILVA, 2015, p. 10), ou seja, ao mesmo tempo que Koselleck desenvolvia seus estudos sobre a história dos conceitos.

Para Da Silva, Lovejoy é considerado um autor tradicionalista. Por este motivo, a criação do campo da história das ideias foi influenciada por uma significação clássica do conceito de ideia.

Um conceito tradicional propunha a ideia como sendo uma interpretação representacional e imagética de um objeto ou fato, como o legado pela via cartesiana, que defendia que no ser humano o sentido forneceria a existência do corpo, mas a razão evidenciaria a certeza do cogito por meio da transformação da “realidade do mundo exterior” em ideias dessa “realidade” (DA SILVA, 2015, p. 7).

Esse conceito tradicional teve algumas críticas no desenvolvimento da história das ideias. Da Silva aponta duas: a de Quentin Skinner e a de Dominick LaCapra. O primeiro, entre os anos 1960 e 1970, teve como objetivo abrir um campo de reflexão em que a história das ideias estivesse atenta às singularidades de cada situação histórica em que uma ideia está inserida (DA SILVA, 2015, p. 12). Dominick, já nos anos 2000, também traz à tona a necessidade de relacionar textos com contextos para um entendimento do que a ideia realmente significa (DA SILVA, 2015, p. 20).

Antes destes, porém, Koselleck já é o primeiro crítico a Lovejoy. Isso porque, na mesma década de 30, é o historiador quem inova ao relacionar a linguagem a conceitos sociais e políticos, como aponta Bentivoglio. A partir disso, compreende-se que, antes dos estudos do historiador, essa associação não era feita pela história das ideias. A proposta de Koselleck, ao estabelecer uma metodologia para a história dos conceitos, foi a de justamente

atrelar ambos os campos de estudo, história social e história das ideias, desafiando-os e complementando-os.

O autor ressalta que o diferencial de Koselleck foi vincular os conceitos à realidade social e compreensão hermenêutica ao se valer da historicidade dos conceitos e do pensamento sociopolítico. Esse processo fez com que a existência de significados diversos em uma mesma época ou grupo social fosse valorizada e deixou evidente que a constituição e o uso das ideias na História têm caráter formativo e pragmático (BENTIVOGLIO, 2010, p.115).

Sobre essa perspectiva historiográfica, Bentivoglio ainda disserta sobre o papel dos historiadores nesse processo. Para ele, os conceitos podem ser registrados em seu surgimento original, continuados por meio de sua reprodução ou reescritos. A partir disso, compreende-se que aqueles que se destinam a estudar a história dos conceitos devem fazê-lo em processos históricos de curta, média ou longa duração.

José d'Assunção Barros, no artigo "Koselleck, a história dos conceitos e as temporalidades" (2016), se aprofunda ainda mais no trabalho dos historiadores através dos séculos. Para o autor, estes lidam com duas temporalidades: conceitos ou expressões que uma época passada elaborou para refletir sobre si mesma, e conceitos e categorias decorrentes de sua própria atividade científica como produtores de conhecimento historiográfico (BARROS, 2016, p. 43). Assunção foi diretamente influenciado por Koselleck em seu entendimento acerca do papel dos historiadores.

Para o historiador alemão, ou os historiadores analisam fatos históricos que já foram articulados pela linguagem ou reconstróem aqueles que ainda não o foram. A primeira opção, de análise, é realizada a partir de memórias de conceitos tradicionalmente estabelecidos, reveladas a partir de vestígios históricos. A segunda possibilidade, de reconstrução, retoma categorias e conceitos científicos posteriores ao fato em si, sem que haja a possibilidade de retorno às tradições e fontes originárias (KOSELLECK, 2006, p. 305).

2.2 Os conceitos para Koselleck

Após trazer como repertório alguns episódios sobre o desenvolvimento da história dos conceitos, faz-se necessário entender o que, precisamente, significa um conceito para Koselleck. Em resumo, o historiador define os conceitos como vocábulos nos quais se concentram uma multiplicidade de significados (KOSELLECK, 2006, p. 108-109). Os vocábulos, como dito anteriormente, são as palavras em si, na sua forma gráfica, com um

significado fixo em um uso e tempo específico.

Para o autor, porém, as palavras podem se transformar em conceitos quando estas forem capazes de explicar todo o escopo de sentidos derivados de um determinado contexto sociopolítico. Por isso, um conceito é sempre maior que uma palavra (KOSELLECK, 2011, p. 19). Um dos exemplos usados por Koselleck para exemplificar esta transformação é o da palavra Estado. No mundo moderno, pós-iluminista, o termo tradicional *Staat* (Estado) incorporou diferentes significados, como: dominação, território, cidadania, administração, entre outros. A partir dessas incorporações, a palavra deixou de ser apenas palavra, e se transformou em um conceito. Sobre isso, Koselleck conclui: “Portanto, conceitos são concentrações de muitos conteúdos semânticos” (KOSELLECK, 2011, p. 20).

Esses conteúdos semânticos são variáveis devido aos processos de historicização, democratização, ideologização e politização por que passam os conceitos (BENTIVOGLIO, 2010, p. 130). Estes processos significam, respectivamente: a inserção de algo em um contexto histórico, a transformação de algo em popular e acessível, a associação de algo a um conjunto de ideias e valores de um grupo específico e o processo de dar, a algo, um caráter político. Novamente, Koselleck explica o que são os conceitos a partir de uma diferenciação destes em relação às palavras. Para o autor, a palavra é definida em seu uso específico e único, enquanto o conceito se estabelece, justamente, sob uma ótica polissêmica. (KOSELLECK, 2006, p. 108-109). Retomando a análise de Bentivoglio, essa ótica polissêmica inclui não somente os aspectos político-sociais, mas também, hermenêuticos.

Dentro de uma análise linguística, o Koselleck retoma a tese de Saussure, autor que coloca a sincronia, a diacronia, a semasiologia e a onomasiologia como centrais na história dos conceitos. De acordo com Koselleck, é preciso ter como pressuposto teórico a possibilidade de que uma diacronia esteja contida em cada expressão linguística sincrônica, relativa a uma situação específica. A história dos conceitos parte, portanto, da tese de que toda sincronia contém uma diacronia (KOSELLECK, 1992, p. 141). Ou seja, mesmo para aqueles vocábulos que parecem restritos a um momento histórico específico, também há uma análise temporal a ser feita. Koselleck, portanto, acredita que a história dos conceitos deve ter um estudo diacrônico como princípio.

Em relação à semasiologia e à onomasiologia, o autor entende que ambas se complementam na pesquisa da história conceitual. Enquanto a primeira diz respeito ao estudo de todos os significados atribuídos a uma determinada palavra, termo ou conceito, a segunda, ao contrário, é o estudo linguístico de todos os nomes ou termos utilizados para designar uma mesma coisa, neste caso, um conceito.

A importância da onomasiologia e da semasiologia é primária para a metodologia da história dos conceitos. Segundo Koselleck, elas devem ser os passos iniciais nesta pesquisa, para que logo se construa todos os significados possíveis sobre o conceito em cheque e, do mesmo modo, se perceba todos os conceitos que correspondam a um mesmo significado (KOSELLECK, 1996, p. 61-62).

Outra característica primordial dos conceitos é a de transcender o seu contexto original e serem capazes de se projetar no tempo. A essa característica, Koselleck dá o nome de temporalidade. Na obra “Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos”, em retomada aos princípios definidos por Eucken e Eisler no século XIX, o filósofo alemão entende o tempo de forma ainda mais complexa que os seus antecessores. Esse entendimento é explicado de forma clara por Barros.

O autor, por sua vez, destaca o esforço de Koselleck ao compreender o tempo em múltiplas facetas, históricas e historiográficas. Para o autor, a visão de Koselleck tem um diferencial, pois não apenas verifica que o Presente reconstrói o Passado, como propunham correntes anteriores, mas desenvolve uma perspectiva singular sobre o Tempo, ao compreender que cada Presente ressignifica tanto o passado como o Futuro. Ele se refere ao Presente como "campo da experiência" e ao Futuro como "horizonte de expectativas" e vai além ao entender que o Presente concebe uma nova maneira de relação entre o Futuro e Passado por caracterizar uma assimetria entre as duas instâncias da temporalidade (BARROS, 2016, p. 44).

Ainda em seu artigo “Koselleck, a história dos conceitos e as temporalidades” (2016), Barros demonstra como o historiador caracterizava o tempo como uma construção humana, coletiva através do que é estabelecido socialmente e individual através das sensações de cada um em relação à passagem dos anos. Na definição de Passado como “campo da experiência” e Futuro como “horizonte de expectativas”, Koselleck abre, ainda, mais um debate, o da experiência e da expectativa, explicado por Barros.

Segundo Koselleck, explicado por Barros, a experiência é o Passado que se concretiza no Presente de diferentes maneiras tais como a memória, os vestígios e as fontes históricas. Já a expectativa corresponde às antecipações do que ainda virá, através da ansiedade, dos desejos e das incertezas. Os dois tempos, portanto, não se apresentam de forma dicotômica, mas complementar. Isso porque a experiência e a expectativa podem, sempre, repercutir uma sobre a outra, visto que a experiência abre espaços para um horizonte de expectativas e um registro de uma experiência em um passado remoto pode produzir, em outra época, expectativas relacionadas ao futuro (BARROS, 2016, p. 47).

Assim como Barros, José Luís Villacañas também propôs uma análise da obra de Koselleck a partir da noção de temporalidade. Um dos pontos chaves na obra do historiador, para Villacañas, foi a noção de que os conceitos não são apenas registros de uma realidade passada ou presente, mas também fatores de mudança da própria realidade, influenciando diretamente o tempo futuro (VILLACAÑAS, 1997, p. 21). Esse ponto é chave para o desenvolvimento da presente pesquisa, que compreende que o conceito de caridade foi primordial para a separação entre a filosofia e a teologia, ou seja, influenciou diretamente o tempo futuro.

O próprio Koselleck explica como é possível mapear essas mudanças de realidade promovidas por um conceito, expostas por Villacañas. Isso pode ser feito a partir das respostas a uma série de perguntas sobre o conceito estudado, discriminadas em seu livro “Prússia entre Reforma e Revolução” (KOSELLECK, 1967, p. 81). São elas:

- 1) Até que ponto é comum o uso do conceito?
- 2) Seu sentido foi objeto de disputa?
- 3) Qual o espectro social de seu uso?
- 4) Em que contextos históricos aparece?
- 5) Com que outros termos aparece relacionado, seja como complemento ou como oposição?
- 6) Por quem é utilizado, com que propósitos e a quem se dirige?
- 7) Por quanto tempo esteve em uso?
- 8) Qual é o valor do conceito na estrutura da linguagem política e social da época?
- 9) Com que outros termos se sobrepõe?
- 10) Converte com o tempo com outros termos? (KOSELLECK, 1967, p. 81).

Dentre elas, cabe chamar atenção de quatro que serão utilizadas no entendimento do conceito de caridade: seu sentido foi objeto de disputa? Em que contextos históricos aparece? Por quem é utilizado, com que propósitos e a quem se dirige? Com que outros termos se sobrepõe? Os próximos capítulos pretendem responder, também, a essas questões propostas por Koselleck como parte de sua metodologia.

2.3 Aplicações da metodologia de Koselleck

Além do conceito de Estado, estudado pelo próprio Koselleck, a sua metodologia de história dos conceitos foi e é aplicada em diferentes pesquisas, nas mais diversas áreas para além da filosofia e da religião. Embora este estudo trate da análise do conceito específico da caridade dentro dessas áreas, outras pesquisas com utilização da metodologia da história dos conceitos serão utilizadas a título de comparação e exemplificação.

Em um debate sobre o conceito de democracia dentro do posicionamento da Igreja Católica Apostólica Romana nos séculos XIX e XX, Elza Silva Cardoso Soffiatti traz a análise crítica de Koselleck sobre o empirismo, em que não apenas as experiências são responsáveis por uma conceituação, mas também, a temporalidade (SOFFIATTI, 2014, p. 2). A partir de então, a autora busca identificar a polissemia do termo democracia nos documentos oficiais da Igreja Católica Apostólica Romana, nos anos estudados tais como as encíclicas do Papa Leão XIII e do Papa Pio XI.

Soffiatti compreende dois momentos distintos da democracia no catolicismo: durante o século XIX, em que a Igreja entendia um Rei, ungido por Deus, como o governante do povo, e durante o século XX em que, após diversas guerras e regimes autoritários, o catolicismo passa a compreender o papel do povo em um governo. Para a autora, esse deslocamento de sentido da palavra relaciona-se diretamente à metodologia de Koselleck para o nascimento de um conceito (SOFFIATTI, 2014, p. 6).

Na área do turismo, Camila de Almeida Teixeira e Fátima Priscila Morela Edra analisaram a criação do conceito de "cicloturismo". Para isso, elas entendem, primeiramente, a significação da palavra bicicleta: “um objeto, utilizado como meio de transporte, recreação ou lazer, que possui duas rodas sob um quadro e que se move por meio da força humana sobre os pedais” (TEIXEIRA; EDRA, 2019, p. 322). A palavra bicicleta, portanto, tem um significado semântico único, não sendo reconhecida como um conceito.

Sobre o cicloturismo, as autoras resgatam as definições apresentadas pelo próprio campo do turismo, que o definem como uma atividade turística que faz uso da bicicleta como meio de transporte (TEIXEIRA; EDRA, 2019, p. 323). A princípio, o cicloturismo também não seria um conceito, por não haver a polissemia proposta por Koselleck. Através de uma pesquisa de significação, Camila e Fátima apontam para outras significações da palavra, tais como: passeios de bicicleta pela cidade, atividade que ocorre no meio urbano, ciclismo recreativo e até viagem de bicicleta (TEIXEIRA; EDRA, 2019, p. 328). Após a identificação dessa polissemia, com base em Koselleck, as autoras consideram o cicloturismo um conceito.

A partir desse entendimento, compreende-se, também, que, como todo conceito, o

cicloturismo também tem papel de alteração da própria realidade em que está inserido. No caso do artigo citado, as mudanças são notadas em diferentes países. No Brasil, há um decreto que caracteriza a modalidade como parte do turismo de aventura. Na União Europeia, há o reconhecimento da atividade como importante tanto para a saúde da população quanto para a economia de turismo no local, portanto, há projetos de governo que a incentivam (TEIXEIRA; EDRA, 2019, p. 320).

Outro exemplo da aplicação da metodologia de Koselleck para entender o desenvolvimento de um conceito e as mudanças propostas por este é no artigo “Por uma história do conceito esporte”, de Victor Andrade de Melo. No texto, o autor retoma o surgimento de um conceito em Koselleck, afirmando: “uma experiência histórica específica gera a necessidade de um termo que a conceitua; esse termo/conceito torna possível (inclusive enquadrando, mas também apontando desdobramentos) a experiência histórica” (MELO, 2010, p. 45).

A partir, também, de uma análise semântica, desde a origem da palavra esporte, o autor percebe a polissemia a ela atribuída, tal como: noções de competição, prática de atividades físicas, promoção de saúde (MELO, 2010, p. 49). Diferentemente do artigo anterior, porém, Victor não identifica as mudanças políticas e sociais atreladas à conceituação do esporte. Por outro lado, o autor identifica as mudanças linguísticas deste processo. Para isso, recorre a diversos dicionários.

Melo cita como exemplo a mudança conceitual em torno da palavra *sport* em diversos idiomas. Os ingleses realizaram diversas mudanças conceituais ao redor do termo entre os séculos XV e XX; os franceses se apropriaram do termo dos ingleses por volta dos séculos XIX e XX; já os portugueses utilizaram o termo *sport* por um tempo durante século XIX, mas no século XX passaram a utilizar a palavra *desporto*, que existia desde o século XVIII; os brasileiros, por sua vez, usaram o termo *sport* em inglês durante o século XIX, logo passaram a utilizar o novo sentido da palavra *desporto* no século XX, mas a partir da metade do século XX, traduziram e passaram a utilizar “esporte” (MELO, 2010, p. 46).

De todo modo, o autor também reconhece a trajetória de um conceito proposta por Koselleck: criado a partir da identificação de uma polissemia em uma mesma palavra, desenvolvido historicamente e utilizado como fator de alteração de uma realidade. É a partir dessa trajetória, também, que se dará a identificação da influência do conceito de caridade na separação entre filosofia e teologia.

Sintetiza-se, portanto, neste capítulo, que Koselleck propõe uma história de conceitos a partir de um retorno histórico ao surgimento e à aplicação de um conceito. Para acessá-la, é

necessário fazer uso da polissemia de uma palavra, identificada após o trabalho de pesquisa historiográfica, é crucial para a transformação dela em um conceito. Após o entendimento da polissemia em si, de novo entram em cena os historiadores, para entender que forma essa transformação em conceito é fator de alteração de uma realidade.

No capítulo seguinte, o esforço será de identificar o emprego da palavra caridade antes da separação proposta por São Tomás de Aquino, ou seja, dentro dos primeiros estudos filosóficos, de Aristóteles, documentos religiosos, e pesquisas acerca dos primeiros cristãos, que basearam o teólogo. Para isso, recorreremos à Bíblia Sagrada, às pesquisas em torno da vivência dos primeiros cristãos e aos estudos existentes que tenham tanto buscado compreender Aristóteles e Tomás de Aquino, quanto estabelecer um diálogo entre ambos.

3. PRÉ-TOMISMO

O presente capítulo tem como objetivo compreender o sentido aplicado à caridade antes da separação entre a teologia e a filosofia ocorrida em Tomás de Aquino, e a atribuição do surgimento do termo ao cristianismo. Além desse entendimento cristão, o capítulo também traz a explicação da base filosófica em que se desenvolveu Aquino, entre a revisão da escolástica de Aristóteles e a crítica a Averróis, filósofo islâmico.

É necessário compreender o porquê da origem do conceito de caridade ser assimilado ao cristianismo e, para isso, será analisado o berço desse grupo na Roma Antiga, e suas diferenças para com gregos e judeus, conterrâneos e contemporâneos. Explicitadas as influências à filosofia de Aquino, também será possível compreender se a caridade já era retratada em Aristóteles ou em Averróis. A partir das abordagens à base cristã e filosófica, será possível preparar o terreno para o capítulo seguinte, que destrincha a obra do próprio Aquino.

3.1 A Bíblia Sagrada

Com objetivo de entender como se estabelecia a caridade entre os primeiros cristãos, faz-se necessário investigar o documento que, mesmo após suas alterações ao longo dos séculos, é, ainda hoje, a principal referência escrita do cristianismo: a Bíblia Sagrada. No século primeiro, o documento era formado apenas pelo Antigo Testamento, conjunto de livros que retratou a vivência do povo judeu antes do nascimento de Jesus Cristo. Este conjunto foi reconhecido pelo concílio judaico de Jamnia (KLEIN, 2012, p. 165). Posteriormente, no Concílio de Hipona, a Igreja reconheceu também os livros do Novo Testamento, que retratam a vivência durante e após o nascimento de Jesus Cristo (KLEIN, 2012, p. 169).

Por se tratar de uma bibliografia extensa, serão analisados trechos anteriormente conhecidos a partir de uma vivência pessoal do cristianismo e trechos resultados da busca do termo caridade na plataforma online Bíblia Católica.¹ Para a pesquisa, foi selecionada a versão Ave Maria, a primeira versão do documento publicada no Brasil.

Originalmente, porém, o termo caridade não se encontrava nas escrituras, embora hoje possa ser percebido em diferentes versões desta. Portanto, deve-se identificar qual palavra melhor representa o ideal de caridade na Bíblia Sagrada. Frei Osmar Cavaca traz uma proposição sobre o tema: “quero fazer uso do único significado de amor-caridade que a Bíblia

¹ Disponível em <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/>

nos permite conceber: ágape” (CAVACA, 2001, p. 9).

A correlação entre os termos *ágape* e caridade não existe somente para Osmar Cavaca, mas é uma designação dada pela própria Igreja Católica Apostólica Romana, através dos documentos oficiais de seus papas. Esses documentos são chamados de cartas encíclicas, conjunto de mensagens enviadas por Papas sobre assuntos específicos. As encíclicas também são compreendidas como um documento dogmático, visto que são escritas pelas maiores autoridades eclesiais. Bento XVI², na sua carta “Deus Caritas Est”, relembra a definição de “Igreja Católica” feita por Inácio de Antioquia: a Igreja de Roma é a instituição que preside a caridade (*ágape*) (BENTO XVI, 2005, p. 15).

Na encíclica, Bento XVI se propõe a entender justamente a construção de *ágape* como representação do amor de Deus. Outro texto que também busca compreender essa construção é “O que é Ágape? Da exegese a uma síntese antropológica passando pela Teologia”, de Olivier Bobineau. Neste, o autor contabiliza 117 aparições do termo *ágape* no Novo Testamento, parte da Bíblia Sagrada que tem início a partir do nascimento de Jesus Cristo, retratando as vivências históricas a partir disso. Por outro lado, no Antigo Testamento, as escrituras hebraicas sobre as profecias de Deus antes de Jesus, a palavra *ágape* aparece somente três vezes (BOBINEAU, 2010, p. 71).

Essa quantidade reduzida do termo *ágape* no Antigo Testamento pode ser explicada pela significação deste tipo de amor, explicada nas próximas páginas. Para o cristianismo, explica Bento XVI em sua encíclica citada acima, o *ágape* é um dos tipos de amor, dentre outros dois: *eros e philia*. Eros representa um amor humano, carnal, passionai, relacionado ao desejo. Philia também designa um amor humano, mas relacionado à amizade e ao companheirismo. Em um aspecto tradicional, o Eros estaria presente em uma relação de sexos opostos enquanto a Philia na de sexos semelhantes. Ao contrário, o *ágape* denomina um amor divino, de Deus para com os homens e dos homens para com Deus, ou seja, em caráter de fé (BENTO XVI, 2005, p. 3).

Durante o Antigo Testamento, pode-se concluir que já havia a relação de Deus para com os homens, através dos profetas, mas não dos homens para com Deus, *ágape*, visto que, segundo a tradição católica apostólica romana, não houve salvação ou graça humana antes da vinda de Jesus Cristo (BÍBLIA, Hebreus, 1, 1-2). Por isso, o termo está mais presente, mesmo, no Novo Testamento, após essa vinda.

² Papa da Igreja Católica e Bispo de Roma de 19 de abril de 2005, sucedendo ao papado de João Paulo II, até 28 de fevereiro de 2013, quando assinou sua abdicação ao cargo, tornando-se Bispo Emérito de Roma, cargo que possui até hoje.

Bobineau exemplifica com a palavra *dilection* da língua francesa, em português “dileção”, relacionada à fé *ágape*, definida para este como a horizontalidade (relação entre homens) do amor incondicional, e a graça, definida como a verticalidade (relação entre homem e Deus) do amor incondicional. Segundo o autor, etimologicamente dileção é um sentimento, amor tenro e espiritual em relação ao escolhido ou preferido, homem ou Deus (BOBINEAU, 2010, p. 84).

A partir da passagem de Hebreus, portanto, compreende-se que a encarnação de Jesus Cristo foi fator primordial para o estabelecimento da relação entre Deus e os homens, aqui entendida como o amor *ágape*, ou da caridade. Dentro, novamente, da tradição católica apostólica romana, a figura de Jesus representa tanto Deus, quanto homem (BÍBLIA, João, 10, 30). Nessa noção bíblica, ele seria a expressão viva do *ágape*, da relação direta entre o que é divino e o que é humano. Para atingir esse amor, portanto, deve-se dirigir a figura dele, como retratado na passagem: “Ninguém vem ao Pai senão por mim” (BÍBLIA, João, 14, 6).

É também nos Evangelhos, quatro livros principais do Novo Testamento, com autoria atribuída aos autores contemporâneos a Jesus, Marcos, Mateus, Lucas e João que versam principalmente sobre a vida e os ensinamentos de Cristo, que Jesus explicita o que ele chama de caminho que deve ser seguido para ser como ele. A partir desse caminho, também é possível relacionar-se com Deus: “Como eu vos tenho amado, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros” (BÍBLIA, João, 13, 34). Para analisar ainda melhor o caminho proposto por Jesus para um relacionamento com Deus, portanto, deve-se compreender de que forma o conteúdo textual da Bíblia descreve a vivência do amor de Cristo para com os outros.

Nas cartas de Paulo, discípulo de Jesus, seguintes aos Evangelhos, o autor traz diferentes recomendações às comunidades cristãs que ele evangeliza. Dentre elas, Filipos foi a primeira cidade europeia a receber a mensagem de Cristo (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, 16, 6-40). Em sua carta aos filipenses, Paulo diz que para haver uma consolação no amor de Deus é necessário que, como Jesus Cristo, estes se coloquem na posição de servo (BÍBLIA, Filipenses, 2, 1-7). O entendimento de Cristo como servo já estava anteriormente presente em Lucas, quando o próprio Cristo afirma que o maior entre os apóstolos é aquele que, como ele, se dispõe a servir (BÍBLIA, Lucas, 22, 26-29).

O primeiro dos atos de serviço de Jesus também é reconhecido pela Igreja Católica como seu primeiro milagre: as Bodas de Caná, em que, a pedido de sua mãe, Maria de Nazaré, Jesus transforma a água em vinho, com o intuito de auxiliar os donos da festa (BÍBLIA, João, 2, 1-8). A partir da experiência católica, pode-se citar, ainda, como exemplos de serviço de Jesus nos próprios Evangelhos: as curas aos leprosos (BÍBLIA, Lucas, 17,

11-19), coxos (BÍBLIA, Lucas, 5, 17-26), cegos (BÍBLIA, João 9, 1-7), fluxos de sangue (BÍBLIA, Marcos 5, 24-34); o lavar os pés dos seus apóstolos (BÍBLIA, João, 13, 1-15) e a multiplicação de pães e peixes para saciar a fome da comunidade (BÍBLIA, Marcos, 6, 30-56).

Compreende-se, portanto, que o amor *ágape*, ou caridade, aquele que tem sua máxima na encarnação de Jesus Cristo, é o amor que se materializa nos atos de serviço ao próximo. Segundo o evangelista Marcos, o próprio Jesus conclui como a ida até Deus depende do servir:

Então, o Rei dirá aos que estão à direita: “Vinde, benditos de meu Pai, tomai posse do Reino que vos está preparado desde a criação do mundo, porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era peregrino e me acolhestes; nu e me vestistes; enfermo e me visitastes; estava na prisão e viestes a mim”. Os justos lhe perguntarão: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos peregrino e te acolhemos, nu e te vestimos? Quando foi que te vimos enfermo ou na prisão e te fomos visitar?” Responderá o Rei: “Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que fizestes isso a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes”. (BÍBLIA, Mateus, 25, 34-40)

A fala acima foi feita durante um dos sermões de Jesus ao povo, na localidade do Monte das Oliveiras, próximo a Jerusalém, onde o Cristo dá indicações de como alcançar a salvação de suas almas e chegar ao chamado Reino dos Céus. Segundo a fala descrita em Mateus, é através do serviço ao próximo que, também, serve-se a Deus e se estabelece uma relação com ele.

3.2 Os cristãos

Findo o repasse de algumas interpretações sobre a expressão do termo caridade na Bíblia, os possíveis conceitos a ela relacionados e Jesus Cristo como expressão do *ágape*, faz-se necessária uma observação acerca da aplicação do conceito dentro das primeiras comunidades historicamente cristãs. Essa análise tem como objetivo compreender de que forma a mensagem de serviço ao próximo, passada por Jesus foi disseminada por seus discípulos. A partir disso, será possível identificar como, definitivamente, a caridade foi estabelecida, enquanto conceito, pelos cristãos.

Entender o cristianismo primário é entender que viviam, em um mesmo espaço do Império Romano: judeus, pagãos e cristãos. Para os judeus, como explicado anteriormente sobre as escrituras hebraicas, não havia possibilidade de uma relação direta do homem para com Deus. Para os pagãos, a relação com os diferentes deuses se estabelecia através de

devoções e sacrifícios (DA SILVA, 2009 p. 41). O ideal de serviço ao próximo como uma forma de relação do homem para com Deus foi inédito, desenvolvido pela vivência cristã, como explicitado acima. Além da relação com Deus, para compreender a caridade neste primeiro momento, é necessário identificar qual era a relação que cada um desses grupos estabelecia com os “próximos”, os “outros”, os “mais necessitados”, os que precisavam dos atos de serviço.

Em toda construção da sociedade romana, o que estabelecia o reconhecimento de uma pessoa era o estatuto de cidadania (DA SILVA, 2011, p. 53). Dentro desta cidadania, havia as diferenças de camadas sociais, em que os mais pobres eram beneficiados pelo Imperador e pelas camadas sociais mais altas para manter uma força política dentro desses espaços (DA SILVA, 2011, p. 54-55). A questão, porém, estava naqueles que não tinham nenhum tipo de reconhecimento cívico, ou seja, não dispunham de qualquer direito em relação ao Império. Os miseráveis, chamados *pto tchoi*, eram aqueles indigentes, à margem da sociedade, para quem não havia qualquer espécie de benefício pelo Imperador ou pelas camadas sociais mais altas. Estes foram notados, primeiramente, pelos cristãos (DA SILVA, 2011, p. 54-55).

A realidade cristã na Roma Antiga sofreu mudanças bruscas em pouco tempo. O primeiro registro do encontro dos cidadãos romanos com a comunidade cristã é bíblico, ao final do livro do Ato dos Apóstolos, quando Paulo de Tarso chega à cidade, por volta do ano 62 d.C., e ainda é reconhecido como parte da comunidade judaica, onde fica por dois anos. No ano 64 d.C., porém, a relação entre cristãos e judeus começou a se transformar em problemática, visto que houve, em Roma, o grande incêndio atribuído ao Imperador Nero como ato de perseguição ao cristianismo (DA SILVA, 2009 p. 32).

Como da Silva afirma, o fundamento dessa perseguição ainda é objeto de discussão entre os historiadores. Enquanto alguns entendem que ela se deu devido a uma negação dos cristãos em reconhecerem os outros deuses romanos, outros afirmam que a perseguição foi fruto da desobediência cristã na prestação de sacrifícios, que eram parte da cultura local (DA SILVA, 2009 p. 30). Para da Silva, além de Nero, outros três imperadores tiveram políticas de perseguição e até mesmo proibição da religião cristã: Trajano (109 a 111 d.C.), Décio (250 d.C.) e Valeriano (257 a 260 d.C.) (DA SILVA, 2009, p. 33-36).

A passagem do século II para o III é compreendida como o momento de queda do Império Romano. Essa queda é atribuída a diferentes fatores, como as invasões bárbaras, a crise econômica, as pestes e, também, as disputas religiosas. No meio dessa realidade, depois do assassinato de Valeriano, os imperadores buscaram amenizar as batalhas internas, cedendo espaço ao cristianismo. O momento que marca, por fim, essa aceitação cristã é quando

Constantino, um bispo, é declarado Imperador de Roma (DA SILVA, 2009, p. 36-39).

No momento em que Constantino assumiu o poder, restavam na cidade, visto que a maioria da população havia se refugiado das crises nos campos, os miseráveis anteriormente citados, que contavam, apenas, com o auxílio dos bispos, autoridades municipais mais próximas ao cotidiano do povo. Essa proximidade possibilitava, portanto, o exercício de uma mediação política, ocupando um vácuo deixado pelo esfacelamento das instituições do Império Romano (ZÉTOLA, 2005, p. 141).

A relação dos judeus com os pobres era, por outro lado, ambígua. A pobreza era vista tanto enquanto virtude quanto como castigo divino. Até o século terceiro, porém, ela ainda era colocada como provação. No entendimento originário da tradição judaica sobre o conceito de caridade, ele estava atrelado ao termo *sedaqah*, que significa, também, justiça. Por conta disso, as esmolas não eram um ato de vontade mas, sim, um dever social para com aqueles que sofriam com a ira de Deus (DA SILVA, 2011, p. 58).

Na vivência pagã, os serviços às classes sociais mais baixas eram realizados em um regime conhecido como evergetismo. Este praticava, sim, atos de doação, principalmente com grandes festas para toda a cidade, mas com um objetivo: o recebimento, em troca, de honra e poder. Não havia mediação entre o rico e o pobre, apenas uma ação unilateral de um magnânimo. Ao contrário, no cristianismo, o conceito tem como objetivo legitimar a autoridade da Igreja como detentora do acesso aos bens divinos (ZÉTOLA, 2005, p. 147).

Essa relação com os pobres, exigida pelos dogmas da Igreja, portanto, tinha como objetivo final a salvação humana. Como anunciado por Jesus nos Evangelhos, era no serviço aos outros que se alcançava a graça e o acesso direto a Deus. Portanto, o servir ao outro era de grande necessidade aqueles que buscavam a remissão de seus pecados. Neste ponto, Bruno Miranda Zétola, em seu artigo anteriormente citado conclui trazendo uma análise do conceito de caridade no cristianismo: “Uma vez que os pobres eram extremamente necessários à sociedade, a caridade não tem objetivo de suprimir as desigualdades sociais, mas de reproduzi-las” (ZÉTOLA, 2005, p. 145).

Além da relação pagã e judaica, na Roma Antiga, é de suma importância diferenciar a caridade cristã, também, da noção islâmica de doação aos pobres. A necessidade dessa análise parte do Islamismo ser uma das principais religiões monoteístas, junto aos próprios cristianismo e judaísmo, e ter uma influência direta na base filosófica de Aquino, explicitada no próximo tópico deste capítulo.

A doação é traduzida no Islamismo como *Zakat*. Segundo Kunandj (1992, apud JABER, 2017, p. 26-27), o termo representa um dos cinco pilares do Islã, e pode ser definido

como uma purificação e crescimento na religião, e como um imposto, quantia retirada de quem tem uma quantidade de riqueza específica. A partir dessa noção de imposto, compreende-se que na realidade muçulmana, portanto, a doação, *Zakat*, é uma obrigação para fazer parte da religião: “mesmo que não esteja em um Estado ou em uma sociedade muçulmana, devendo entregar a devida parte de sua riqueza àqueles que dela necessitam” (JABER, 2017, p. 12).

Neste momento, compreende-se a relação com os pobres como obrigação religiosa aos muçulmanos; dever social, resultado da justiça moral, para os judeus; e ferramenta de honra e poder para os pagãos. Ainda com suas devidas críticas, como a trazida por Zétola, é a partir disso que se pode desprender o conceito de caridade como fruto de uma realidade cristã. Isso pode ser provado, também, ao se considerar que o próprio termo *caritas* foi primeiramente utilizado na história dentro das traduções latinas da Bíblia Sagrada, em substituição à *àgape*, utilizado pelos gregos (DA SILVA, 2011, p. 56).

3.3 Os filósofos

Tomás de Aquino foi parte da chamada escolástica ocidental, cristã (SILVA; TEIXEIRA, 2011, p. 32-45), ou seja, que colhe frutos tanto da tradição grega quanto da judaica, como apresentado na introdução desta pesquisa. Para d'Amaral, porém, é impossível conhecer este recorte da escola Aristotélica, ocorrido no século XIII, em que Aquino se encontra, sem compreender a Escolástica árabe (D'AMARAL, 2017, p. 172). Para o autor, esse recorte tem início entre os séculos VIII e IX, pela seita muçulmana dos Motazeis, que propõe uma ciência da palavra, que lê, de forma racional, o Corão, livro base da religião (D'AMARAL, 2017, p. 174).

A partir dessa leitura racionalizada, surgiram os primeiros filósofos islâmicos. Uma das primeiras formulações, feita por Al-Kindi, que será criticada por Aquino é a peripatética, que defende que o único Intelecto (ativo) é Deus, enquanto os intelectos humanos são passivos. O primeiro percalço, portanto, está na noção cristã de que Deus é, puramente, amor, e não necessariamente conhecimento. Aquino, porém, ao contrário da maioria dos escolásticos cristãos, aceita Deus enquanto Intelecto, mas, o homem, como sua imagem-semelhança, é tão intelecto e tão ativo quanto (D'AMARAL, 2017, p. 175-176).

Além de Al-Kindi, cabe trazer as considerações de outros dois filósofos islâmicos: Avicena e Averróis. O primeiro defende que a demonstração clara da verdade, divina,

revelada, só pode se dar através da razão. Ponto que é principal, também, para Aquino (D'AMARAL, 2017, p. 180). Outra tese do filósofo, baseada em Aristóteles e retomada por Tomás de Aquino é do intelecto como sempre em ato e, portanto, sempre necessário (D'AMARAL, 2017, p. 183). Para Aristóteles, esse ponto se explica ao passo que tudo que admite contradição na sua própria ideia, é possível, sendo ou não sendo. Avicena vai além, compreendendo que se o possível pode ser, o Ser é necessário, e o possível também. A existência é, portanto, necessária, e tanto nos islâmicos quanto nos católicos, essa existência é Deus (D'AMARAL, 2017, p. 181).

O último filósofo islâmico apresentado por d'Amaral é Averróis, identificado como o Comentador, por ser aquele que mais comenta Aristóteles na história (D'AMARAL, 2017, p. 185). Nele é importante identificar a formulação árabe que responde à questão de fé e razão, estabelecida desde o século I: a de uma união entre a filosofia e a religião, não entre a filosofia e a teologia como propõe Aquino (D'AMARAL, 2017, p. 187). Essa pode ser identificada como a principal diferença entre escolásticos árabes e escolásticos ocidentais.

Em Averróis, há a identificação de uma religião dos filósofos, maior do que a religião popular, por ser baseada em conhecimento, e não só narrativas de fé (D'AMARAL, 2017, p. 188). O ponto mais relevante do Comentador, porém, é sua noção de Intelecto não-correspondida às noções islâmicas anteriores. Enquanto, como explicado por Al-Kindi e Avicena, para estes, o Intelecto agente pertence à esfera de Deus e o intelecto potencial é a parte superior da alma humana sede da razão, para Averróis o intelecto potencial/material não é da ordem da alma, devido à sua limitação (D'AMARAL, 2017, p. 189).

Para Averróis, este intelecto é fruto da imaginação, responsável por preparar e dispor o homem a essa participação no Intelecto agente. A imaginação, porém, é parte do corpo, e, por isso, corruptível. Para entendimento de um intelecto incorruptível, Averróis retorna a Deus como o Intelecto agente, que, por sua vez, não é objeto de corrupção (D'AMARAL, 2017, p. 190). Em uma metáfora, d'Amaral exemplifica: “o Intelecto agente é o sol, que dá ao intelecto potencial a capacidade de ver; as formas inteligíveis que nascem dessa iluminação (...) são as cores, concretude da luz” (D'AMARAL, 2017, p. 191).

A partir dessa identificação dos princípios básicos da escolástica árabe, é possível analisar a aristotélica ocidental, em que se identifica Tomás de Aquino. O aquinate é aluno, na Universidade de Paris, por Alberto Magno, identificado por d'Amaral como seu mestre (D'AMARAL, 2017, p. 227). Necessário, portanto, também, destrinchar a visão escolástica deste. Magno é compreendido como aquele que dá início às discussões, próprias do século XIII e de Aquino, sobre a separação entre a filosofia e a teologia. A construção proposta no

momento era a de que a base para construção filosófica era o conhecimento da natureza, e a teologia se ocupava somente de Deus (D'AMARAL, 2017, p. 229).

Alberto Magno, portanto, tira da filosofia o seu caráter de estudar o que diz respeito ao irracional, ao intelecto, no que d'Amaral chama de um “cavalo de pau”. À filosofia, caberiam os estudos baseados na experiência, e somente (D'AMARAL, 2017, p. 229-230). Nesse momento, portanto, Magno se dispõe a entender o que vem primeiro: as coisas da natureza ou as coisas de Deus. O mais lógico seria responder as coisas de Deus, mas, enquanto homens, a natureza nos é primeiro dada. Para resolver essa questão, o filósofo volta à tese do Intelecto agente, de Averróis, em que o intelecto material nos leva até Deus (D'AMARAL, 2017, p. 232-233).

Cabe, ainda, trazer a análise de Magno sobre os intelectos. Enquanto nos árabes, só há um Intelecto Universal, virtual, ativo, Deus, o pensamento ocidental não pode assimilar esta mesma ideia, pois estaria contra o ideal de alma, e de homem enquanto semelhança de Deus. Compreendido tanto pelos islâmicos quanto pelos ocidentais, Deus, a causa primeira, age, e o que é Universal existe nele, a partir das Ideias, as causas segundas. Das Ideias, nascem as coisas, as causas terceiras, que são, propriamente, conhecidas pelos homens. Assim sendo, os homens, em seu intelecto material, também agem, em conhecer as coisas. Para d'Amaral, este é o ponto revolucionário de Magno (D'AMARAL, 2017, p. 234-235).

Porque agora podemos trafegar sem colisões entre o território da teologia, que trata de Deus como Primeiro, e da filosofia, que toma como primeiras as coisas, sem que seja preciso pôr em suspensão a existência (nem, diga-se a rigor, a cognoscibilidade) de Deus. (D'AMARAL, 2017, p. 235)

Magno, portanto, já admitia a existência de dois campos: a filosofia e a teologia. Para ele, porém, a filosofia se restringia ao entendimento das coisas, o que não agradou aos filósofos, e manteve uma relação tensa entre os campos. Essa tensão é superada finalmente em Aquino, no próximo capítulo, ao afirmar que a filosofia também pode almejar a verdade absoluta, que é, propriamente, Deus. (AQUINO, 1990, p. 19).

Em sua principal obra, a “Suma Teológica”, Tomás de Aquino cita Aristóteles mais de 1.500 vezes. É a partir dele que o santo compreende dois aspectos primordiais ao seu estudo: o da perfeição como meio único para atingir o bem e o das virtudes como formas de desenvolver uma felicidade humana (SILVA; TEIXEIRA, 2011, p. 39-40).

Para Tomás de Aquino, Aristóteles é o Filósofo, em maiúsculo, “em cujo pensamento a razão chegou ao mais extremo limite da possibilidade. A partir dela só resta a verdade sobrenatural da fé” (D'AMARAL, 2017, p. 255). E é o próprio de Aquino que se propõe a

compreender a filosofia aristotélica e a teologia cristã como campos de estudo separados, mas complementares em um caráter não-hierárquico (D'AMARAL, 2017, p. 260).

A complementaridade entre as ciências se dá a partir do entendimento da existência. Para D'Amaral, foi Tomás de Aquino que criou essa complementaridade, essa união (D'AMARAL, 2017, p. 249). Como compreende Koselleck, o conceito deve ser analisado nos seus diferentes usos, e D'Amaral o faz, compreendendo que, antes de Tomás de Aquino, a existência representava apenas aquilo que não tinha importância, aquilo que era abstrato, aquilo que sobrava da essência, elemento primordial nos estudos aristotélicos, que podemos chamar também de substância ou até, Deus (D'AMARAL, 2017, p. 250).

A proposta de existência de Tomás de Aquino é inédita: “Ao composto de forma e matéria, que é a substância, Deus acrescenta a existência em ato” (D'AMARAL, 2017, p. 252). Esse ato, para D'Amaral, é a Criação. E é através dela que se pode compreender a necessidade de uma complementaridade e a separação entre a filosofia e a teologia, propostas por Aquino. Enquanto o Deus de Aristóteles era a única substância imóvel, mas não criador, o Deus de Aquino, Cristão, o é. E enquanto Criador, tem criaturas, que pertencem a este, no momento em que são colocados na existência. Assim sendo, a metafísica, ciência da criatura, não pode ser a única ciência do *ser*. Se assim fosse, deixaria de fora o Criador, Deus, que é a essência da criatura. “É assim que a filosofia, na sua inteireza filosófica, exige a teologia, ciência de Deus” (D'AMARAL, 2017, p. 272).

Uma das assimilações do pensamento de Tomás de Aquino ao de Aristóteles é sobre a ética. Para o primeiro, tudo sempre está ordenado e direcionado para o Sumo Bem, e essa é uma das provas da existência de Deus. Para o Filósofo, do mesmo modo, tudo é, também, ordenado. Essa ordem se dá, primeiramente, porque as criaturas possuem suas próprias essências, também chamadas de almas pessoais, e elas são desenvolvidas em uma lógica de Ser, imortal. Para que elas sejam parte do Ser, devem ser, também, boas e afastadas do caos (D'AMARAL, 2017, p. 284). Faz-se necessário compreender de que forma essa bondade, para Aquino representada pelo Sumo Bem em Deus, era compreendida na filosofia aristotélica.

Como já apontado, o conceito de caridade surgiu em uma realidade cristã. Por isso, não é apontado nos estudos aristotélicos. Ainda assim, o *caritas* tem origem no vocábulo *carus*, e este, é sim, identificado em Aristóteles (OTTAVIANI, 2001, p. 62). Primeiramente, no diálogo de Lísis, em que Sócrates caracteriza Hipótales como ridículo, por estar apaixonado pelo jovem Lísis e lhe dedicar hinos, versos e louvores, sem o ter ainda conquistado, por “forjar e cantar o louvor antes da vitória”, visto que “quem é experiente no

amor não celebra o amado antes de conquistá-lo, evitando que ele se encaminhe em outra direção” (OLIVA, 2017, p. 196-197).

Lísis, que por sua vez é um jovem rico, é confrontado por Sócrates em relação à sua liberdade, cerceada pelos seus pais, que não o deixam guiar os carros de mula ou de luta. Enquanto jovem rico, Sócrates continua, Lísis não quer adquirir cavalos, cães, ouro ou honrarias, mas, sim, amigos (OLIVA, 2017, p.197). Neste ponto, lhe indaga: “Quando alguém ama outrem, qual é que se torna amigo do outro: o que ama, do que é amado, ou o que é amado do que ama?” (PLATÃO, 1995, p. 46, apud OLIVA, 2017, p. 19).

Para a pergunta, referente à amizade, Oliva apresenta três hipóteses: a) o que ama não tem amigo, a não ser que seja correspondido; b) a própria divindade faz os amigos e empurra-os uns para os outros através das semelhanças; c) o que não é bom nem mau e, por esse motivo, torna-se amigo do bom (OLIVA, 2017, p. 197).

Nessa trajetória, defende Oliva, Sócrates identifica que a primeira hipótese é verdadeira, visto que a amizade só pode existir quando há reciprocidade. A segunda, não pode ser verdadeira, pois duas pessoas más não poderiam ser amigas, por ambas serem egoístas. Contra a última proposição, Sócrates afirma que esta só seria possível se existissem três tipos de pessoas: as boas, as más e as que não são nem boas, nem más. Porém, essa não é uma crença do filósofo, que conclui que a amizade existe devido ao desejo do outro, e à reciprocidade (OLIVA, 2017, p. 198.) Platão não retoma a amizade como objeto de estudo nos diálogos de Sócrates, e essa tarefa fica com seu discípulo, principal inspiração filosófica de São Tomás de Aquino: Aristóteles.

Dentre as proposições acima citadas, concluídas por Sócrates em Lísis, Aristóteles se firma em uma: a da reciprocidade como base da amizade. No livro *Ética a Nicômaco*, ele compreende que os amores, *eros*, *philia* e *ágape*, existem por três razões, sendo elas o prazer, a utilidade e a virtude, respectivamente. A última dessas é compreendida como a forma mais real de se amar e se criar uma amizade, conclui Aristóteles: “A amizade de virtude é a verdadeira amizade, a amizade por excelência, pela qual o amigo virtuoso é amável em si e por si” (ARISTÓTELES, 1991, p. 105-106).

Portanto, para o filósofo, a amizade está diretamente relacionada à forma de amor *ágape*. Retomando a proposta de Koselleck, que exige a análise de um conceito a partir de seus diferentes usos em uma certa temporalidade, é interessante notar que a mesma palavra, *ágape*, foi utilizada mais de 300 anos depois, pelos primeiros cristãos, para definir o encontro que realizavam, em nome de Jesus, para a partilha da palavra e do pão (OTTAVIANI, 2001, p. 68).

Parte dessa tradição está retratada no livro bíblico Ato dos Apóstolos, escrito por Lucas: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém dizia que eram suas as coisas que possuía, mas tudo entre eles era comum” (BÍBLIA, Atos, 4, 32). Nesse *ágape* cristão, retoma-se a ideia de caridade e partilha para o desenvolvimento de uma comunidade. Deve-se entender, também, como esse viver comum se expressa na filosofia aristotélica.

No livro VIII da *Ética a Nicômaco* (1991), onde Aristóteles dá o pontapé inicial no debate em torno da amizade, o filósofo compreende, ainda, que as relações entre os homens são primordiais para a vida do ser humano, em uma de suas frases mais conhecidas: “o homem é um animal político, cuja natureza o destina a viver com os outros”. Nesse momento, Aristóteles coloca a amizade também em um campo de discussão social, como uma virtude política.

Em Aristóteles, a figura desse outro é o amigo, e o fruto dessa mediação é a convivência. Além da reciprocidade, portanto, o filósofo estabelece o viver em conjunto como parte essencial da natureza do *ágape*. “A amizade, na relação de reciprocidade que a define, desdobra o desejo de “viver junto” (*συζεν*) em um desejo de “viver bem” e de “viver feliz” (*ευζεν*)” (ROCHA, 2006, p. 73). Para o bem viver, é necessário que os homens estejam dispostos ao bem, e sejam, nas palavras de Aristóteles, homens virtuosos.

Ao instaurar a igualdade como necessária à amizade, Aristóteles delimita dois espaços que precisam de atenção: as comunidades humanas e a relação dos homens com os deuses. Sobre as primeiras, o autor compreende três níveis, a saber, a comunidade política, a comunidade familiar e a comunidade de amizade propriamente dita. A maior expressão da amizade seria, de fato, a última comunidade citada, por abarcar os três pontos primordiais anteriormente citados. Em uma relação familiar, isso não seria possível, principalmente na antiguidade, devido à desigualdade entre os diferentes membros, como um pai e uma filha (ARISTÓTELES, 1991, VIII. 10, apud ROCHA, 2006).

Por último, a comunidade política pode ser definida, para Aristóteles, como o início de uma amizade, nas palavras do próprio filósofo, “da mesma forma que o prazer dos olhos é o começo do amor” (ARISTÓTELES, 1991, IX. 5, apud ROCHA, 2006). É na ação dos homens para com os outros, aqui entendidos como outros não conhecidos, menos favorecidos, membros de uma mesma comunidade, através da filantropia e da benevolência que se pode desenvolver a justiça indispensável à amizade (OTTAVIANI, 2001, p. 61).

Sobre a relação dos homens com os deuses, vale lembrar o entendimento de Aristóteles quanto a estes últimos, explicitada por Rocha. No *livro da Metafísica*, o filósofo define Deus como o Pensamento, que não tem outro objeto senão a si mesmo. A partir daí, já

se compreende que não é possível estabelecer uma relação entre o homem e Deus. Em *Sobre a Alma*, Aristóteles continua com a mesma identificação, e define que a realização humana é atingida somente através da aplicação da virtude da amizade no mundo em que está inserido (ROCHA, 2006, p. 80). Como sem igualdade não há amizade, não é possível estabelecer uma realização humana baseada em uma perspectiva divina.

Neste capítulo, conclui-se que o conceito de caridade cristão está atrelado à encarnação de Jesus Cristo. Mais do que isso, a caridade cristã está presente na vivência de Cristo nas obras para com os menos favorecidos. Também foi identificado de que forma os primeiros cristãos continuaram este legado, diferentemente dos judeus, gregos e árabes. Através de uma análise historiográfica, compreendeu-se o porquê é possível estabelecer Aquino como parte da escolástica ocidental, passando pela escolástica islâmica e por Alberto Magno.

Já em Aristóteles, foi identificado que a bondade, traduzida pelo vocábulo *carus*, usado como definição da amizade, deve se basear em três pontos principais, a saber, a igualdade, a reciprocidade e a convivência. Por conta disso, ela não é atingida somente pelas obras de filantropia. Pelo mesmo motivo, não pode ser estabelecida em uma relação dos homens para com Deus. A partir dessas noções ambíguas, faz-se necessário, no próximo capítulo, compreender de que forma Tomás de Aquino compreendeu o conceito e se desassociou dessas duas análises. Após essa compreensão, também será possível analisar de que forma o conceito, neste filósofo, foi ponto chave na separação entre os campos da filosofia e da teologia.

4. TOMÁS DE AQUINO

Considerando que Tomás de Aquino é o escritor principal analisado nesta pesquisa, cabe uma breve introdução sobre as suas origens tanto em caráter cristão quanto em caráter acadêmico. O aquinate tem seu nascimento registrado próximo a cidade de Aquino, no Reino de Nápoles, provavelmente no ano de 1225. Ele pertencia a uma família rica, afeita ao Imperador e com o desejo de que seu último filho seguisse o caminho da vocação espiritual. Por isso, aos cinco anos, o filósofo foi enviado para estudar em um mosteiro. Sua trajetória com a religião teve seguimento a partir de sua ordenação Dominicana, no ano de 1244. Já academicamente, Aquino se forma bacharel e mestre em Paris e vira professor. Entre 1259 e 1268, Tomás de Aquino vive na Itália, a pedido do Papa, para lecionar teologia no país. (GARDEIL, 1967, p. 86-87).

Sua vivência é, também, filosófica. Um dos principais objetivos cumpridos pelo estudo de Tomás de Aquino foi a de tecer comentários sobre a obra de Aristóteles. Segundo Gardeil (1967), o seu método era mais rigoroso que os demais. À época, as traduções latinas dos textos do Filósofo eram imperfeitas. Por conta disso, Aquino solicitou uma nova tradução a Guillaume de Moerbeke, que a construiu de forma literal e concisa (GARDEIL, 1967, p. 98).

A partir dela, Aquino dedicou quase 10 anos, entre 1265 e 1274, aos comentários sobre Aristóteles. Nestes, o aquinate substituiu a paráfrase e se dispôs a analisar as particularidades dos textos do Filósofo. Para Gardeil (1967), Aquino se diferenciou dos demais escolásticos por construir uma análise sintética sobre a obra de Aristóteles (GARDEIL, 1967, p. 98).

Ainda em vida, Tomás de Aquino já era objeto de contradição, reunindo tanto seguidores quanto adversários. Uma das principais resistências ao seu trabalho foi realizada três anos após a morte do aquinate, em 1277, quando o Bispo parisiense Étienne Tempier condenou 219 de suas teses, principalmente pela aproximação com Aristóteles, um grego (TEIXEIRA, 2008, p. 2).

Ainda assim, a obra do aquinate foi reconhecida pela Igreja que, em 1323 tornou Tomás de Aquino santo (GARDEIL, 1967, p. 107). Seu processo de santificação, menos de 50 anos após ter suas obras condenadas, se deu em duas etapas: a primeira analisou a notoriedade de sua vida, e contou com 32 testemunhas que a comprovaram; o segundo momento provou um milagre de cura atribuído a Tomás de Aquino (TEIXEIRA, 2008, p. 9-10). O resgate à obra do filósofo com uma proposta efetivamente doutrinária só se deu, porém, no final do

século XIX (GARDEIL, 1967, p. 116).

Poucos anos após a ascensão racional proposta pelo Iluminismo, e todas as mudanças, principalmente na França, ocorridas desde então, o catolicismo também sofreu alterações, tais como: “Em 1880, laicizaram os hospitais, mantidos antes pela Igreja; em 1884, o divórcio foi legalizado, e em 1889, uma lei decretava que os sacerdotes eram obrigados a fazer o serviço militar como todos os cidadãos” (HAUPT, 2008, p. 81). Além da realidade francesa, Haupt também usa a Itália e a Alemanha para exemplificar a perda de poder que a Igreja Católica sofreu na Europa durante o final do século XIX (HAUPT, 2008, p. 80).

Na realidade italiana, o enfraquecimento se deu devido à desconfiança da autoridade papal, que se colocou contra o povo no processo de unificação nacional do país. Esse afastamento fez com que o Estado confiscasse bens da Igreja, obrigasse seminaristas e sacerdotes ao serviço militar e não reconhecesse o casamento religioso se não fosse acompanhado do casamento civil (HAUPT, 2008, p. 81). Na Alemanha, a oposição se deu entre o catolicismo e o protestantismo, apoiado pelo Imperador. Por conta disso, foi proibido ao clero criticar a constituição, além de medidas como tornar todos os postos de bispos responsabilidade do Estado (HAUPT, 2008, p. 82-83).

Nesse contexto europeu de instabilidade da Igreja Católica Apostólica Romana, o Papa Leon XIII, que teve seu papado entre os anos 1878 e 1903, buscou desenvolver os ideais de racionalidade e intelectualidade dentro da Igreja com olhos voltados para a teologia de Tomás de Aquino, através da encíclica “AETERNI PATRIS”, de 1879. Nela, o Papa reconhece que: “Em primeiro lugar, a filosofia, se devidamente empregada pelos sábios, pode de alguma forma pavimentar e facilitar o caminho para a fé verdadeira” (LEON XIII, 1879, p. 3). Como anteriormente citado, as encíclicas são documentos de autoridade, escritos em formato de cartas para a comunidade cristã, e representam o posicionamento da Igreja Católica como um todo sobre um assunto em específico.

Dentre todas as linhas teológico-filosóficas, como a de Agostinho de Hipona, Leon XIII reconhece a de Tomás de Aquino como a maior para a Igreja Católica Apostólica Romana. Isso porque ele foi capaz de juntar as diferentes doutrinas dos anteriores Doutores Escolásticos, como Alberto Magno, que já se propunham a fazer teologia e filosofia com atenção à doutrina e às obras dos papas que os antecederam (LEON XIII, 1879, p.8-9).

Como anteriormente apontado, Gardeil (1967) caracteriza Aquino como inédito na análise sobre a obra de Aristóteles. Mais do que isso, o autor aponta que as obras do aquinate são, até hoje, utilizadas para compreensão do Filósofo (GARDEIL, 1967, p. 99). Outra caracterização utilizada por Gardeil que identifica a grandeza da obra de Aquino é “um

imponente monumento, encarado facilmente como uma peça única e fora de todo contexto histórico” (GARDEIL, 1967, p. 78).

Além de Aquino ter inventado a existência (D’AMARAL, 2017, p. 250), ponto que já lhe denotaria importância, o autor ainda o caracteriza como, talvez, o maior teólogo medieval e até os dias de hoje (D’AMARAL, 2017, p. 276). Autor também utilizado para analisar Aquino nesta pesquisa, Melo (2019) afirma: “Tomás acaba sendo o mediador de um momento singular da história da filosofia” (MELO, 2019, p. 88). É notável, portanto, a importância do aquinate tanto para a filosofia quanto para a teologia.

Ainda em Leon XIII, a influência de Tomás de Aquino foi tanta que sua principal obra, a “Suma Teológica”, se uniu à Bíblia como referência de doutrina nos principais Concílios, reuniões de autoridade eclesiais em torno de um assunto em específico, do Vaticano (LEON XIII, 1879, p. 10).

Direcionada às autoridades eclesiais, grupo formado por bispos e padres de todo o mundo, a encíclica “Aeterni Patris” é finalizada com uma indicação de Leon para que todos os que a lerem formem suas comunidades de fé católica renovadas na Sabedoria de Tomás de Aquino, que tem solidez e excelência maior que as restantes justamente por compreender o caráter da filosofia sobre a ótica, também, da fé (LEON XIII, 1879, p. 13-14). Nesse momento, pode-se desprender que Tomás de Aquino é reconhecido oficialmente como o maior dentre os filósofos, devido à sua assimilação entre a filosofia e a teologia.

Como ponto chave dessa pesquisa, é necessário compreender de que forma, em sua própria obra, Aquino retrata essa assimilação entre a filosofia e a teologia, partindo da argumentação identificada no terceiro capítulo, em que o aquinate reconhece a filosofia como ciência capaz de buscar a verdade absoluta, diferentemente dos antecessores cristãos escolásticos.

4.1 Filosofia e Teologia

Neste capítulo, vamos analisar principalmente, dentre toda a obra de Tomás de Aquino, a “Suma Teológica”, manual que responde às questões da religião católica em formato de tese, antítese e síntese. A primeira questão do livro é, justamente: “Do que é e do que abrange a Doutrina Sagrada” (AQUINO, 2017, p. 117). Neste ponto, a nomeação Doutrina Sagrada é dada por Tomás de Aquino para os estudos teológicos.

Para iniciar esse entendimento, Aquino traz à tona a pergunta se outra doutrina, além

das ciências filosóficas, é necessária. Em toda a “Suma Teológica”, a construção dos artigos inicia com uma frase, uma tese inicial, que seria do “senso comum”. A partir dela, são feitas argumentações que, teoricamente, a comprovem. A finalização do artigo, porém, é com Aquino propondo uma antítese, e justificando porque cada uma das argumentações usadas não está correta.

Neste artigo, a tese inicial apresentada é a de que parece desnecessária outra doutrina além das disciplinas filosóficas, com duas argumentações: a de que o homem não deve se esforçar para alcançar conhecimento que ultrapasse a razão; e a de que a filosofia, por tratar do Ser, já trata de Deus, por isso, outra doutrina não se faz necessária (AQUINO, 2017, p. 117).

A antítese apresentada pelo filósofo é a de que: “a Escritura, divinamente revelada, não pertence às disciplinas filosóficas, adquiridas pela razão humana; por onde, é útil haver outra ciência, divinamente revelada, além das filosóficas” (AQUINO, 2017, p. 117). Por conta disso, é, sim, necessária uma doutrina além da filosófica, visto que o homem, na noção de fé cristã, é ordenado a um conhecimento que excede a razão e só se dá por revelação divina (AQUINO, 2017, p. 117).

Nesse ponto, o autor também diferencia o estudo de Deus e do Ser pelas disciplinas filosóficas daquele feito pela Doutrina Sagrada, pois “nada impede que os mesmos assuntos, tratados nas disciplinas filosóficas, enquanto cognoscíveis pela razão natural, também sejam objeto de outra ciência, enquanto conhecidos pela revelação divina” (AQUINO, 2017, p. 118).

O segundo artigo busca compreender se essa aplicação da Doutrina é, em si mesma, ciência, visto que provém da fé, que não pode ser evidenciada. Para Tomás de Aquino, porém, as ciências se dividem em duas: as que partem de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, como a matemática, e as que provém de princípios conhecidos por ciência superior, onde se encaixa a Doutrina, por prover do conhecimento de Deus e dos santos (AQUINO, 2017, p. 118).

A propósito da hierarquia entre a filosofia e a teologia, Tomás de Aquino recorre à Bíblia, que afirma que todas as ciências são escravas da ciência divina (BÍBLIA, Provérbios, 9, 3). Além disso, o autor compreende que a teologia é maior tanto pela ótica da certeza, visto que existe pela luz da razão divina e não humana, por isso, não há possibilidade de erros, quanto pela ótica da nobreza, por versar principalmente sobre matérias que, pela sua profundidade, ultrapassam a razão (AQUINO, 2017, p. 120).

Nessas três questões iniciais, já é possível identificar que o caminho de conhecimento da filosofia inicia pela razão, ao contrário o da teologia, que tem início pela fé. Ainda,

compreende Sávio de Barros Campos, no artigo “Fé e razão e filosofia e teologia em Tomás de Aquino”: “Sem embargo, a doutrina sagrada é mais perfeita, porquanto considera a Deus a partir do que o próprio Deus revelou de Si mesmo. Agora bem, a filosofia, por ser a rainha das ciências naturais, usa das demais ciências para demonstrar as suas próprias teses” (CAMPOS, 2005, p. 4).

No livro “Suma contra os gentios”, Aquino também despende um espaço de discussão sobre a diferença entre a filosofia e a teologia. O aquinate compreende que toda arte se destina à uma finalidade última, e a filosofia, enquanto ciência da razão, se destina ao conhecimento da verdade. Para o autor, essa verdade absoluta é Deus (AQUINO, 1990, p. 19). Ao mesmo tempo, não é possível chegar a Deus diretamente, apenas através do estudo de suas criações, e, por isso, a filosofia tem como função o estudo de todas as coisas (MELO, 2019, p. 75).

Essa função, para Tomás de Aquino, torna a filosofia o saber humano mais perfeito, “porque enquanto o homem entrega-se ao estudo da sabedoria já vai participando, de algum modo, da verdadeira beatitude” (AQUINO, 1990, p. 21); o mais sublime “porque por ele o homem aproxima-se o mais possível da semelhança de Deus” (AQUINO, 1990, p. 21); o mais útil, “porque pela própria sabedoria chega-se ao reino da imortalidade” (AQUINO, 1990, p. 21); e o mais alegre porque torna a vida do sábio “mais alegre e cheia de gáudio” (AQUINO, 1990, p. 21).

Como através somente da filosofia não se chega ao conhecimento de Deus, mas das coisas, visto que o conhecimento divino está além das capacidades puramente humanas, faz-se necessário o desenvolvimento da teologia como ciência inspirada pela revelação divina. Nesse momento, o caminho é inverso: o conhecimento vem de Deus em direção aos homens, que o recebem livremente, sem necessidade de passar pelo estudo de outras criações. De todo modo, ainda que a filosofia não alcance, a ciência, quanto a teologia efetivamente busca um fim comum: o do conhecimento da verdade absoluta.

Como se viu, há duas ordens de verdades referentes às realidades divinas inteligíveis: uma, a das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana; outra, a daquelas que estão acima de toda capacidade desta razão. Ambas, no entanto, são convenientemente propostas por Deus aos homens para serem acreditadas. (AQUINO, 1990, p. 24).

Para Tomás de Aquino, portanto, como teórico tanto no campo da escolástica quanto no do cristianismo, é necessária outra doutrina além da filosófica, a teológica, e ambas são complementares para se alcançar a sabedoria perfeita. Compreendida a diferença entre as

ciências, faz-se necessário entender de que forma o conceito de caridade influencia nessa separação, a começar pelo entendimento do que ele representa para Tomás de Aquino.

4.2 A Caridade

Na “Suma Teológica”, principal obra do aquinate, a palavra caridade é citada mais de 2.000 vezes tendo, inclusive, um tratado inteiramente dedicado a ela. A primeira aparição do termo no livro é ao se tratar das virtudes teologais, onde o conceito começa a tomar forma. Como anteriormente apontado, ele é citado mais de 2.000 vezes. Aqui, o estudo se restringe à conceituação da caridade, como propõe Koselleck. Em outros momentos da “Suma Teológica”, o termo, já conceituado, é utilizado para outros temas, como por exemplo, avaliar se ele pode influenciar a nomeação de anjos.

Para compreender as virtudes teologais, é necessário destrinchar o que representam e quais são as virtudes para Tomás de Aquino. Antes do “Tratado das virtudes em geral”, o aquinate traz argumentações em torno dos hábitos humanos, e os separa em dois: bons e maus. Os maus são relacionados a vícios e pecados e os bons são, propriamente ditos, as virtudes e aquilo que lhes são anexas como os dons e os frutos (AQUINO, 2017, p. 1.256).

Para confirmar a sua hipótese de que as virtudes são hábitos, Aquino volta ao pensamento de Aristóteles de que toda virtude tem como destino a perfeição de uma potência, e, para um objeto ser considerado perfeito, ele deve chegar ao seu fim proposto. O fim proposto da potência é o ato em si. Para Tomás, ainda, todo ato humano pode ser traduzido como um hábito. Logo, a virtude é, também, um hábito (AQUINO, 2017, p. 1.256). Além disso, a virtude é um hábito que se destina para o bem, visto que nada que se destina para o mal é capaz de chegar à perfeição sem alguma interferência de defeitos e, como argumenta Tomás acima, baseado em Aristóteles, a virtude necessariamente se destina ao alcance da perfeição (AQUINO, 2017, p. 1.259).

Para se destinar a esse alcance, as virtudes precisam, também, ser operativas, ou seja, possíveis de serem colocadas em prática. Isso porque a potência até a virtude pode ser realizada por meio do ser ou do agir. Para Tomás, porém, a única coisa que diferencia o ser homem dos outros seres são as faculdades racionais e essas pertencem ao âmbito da alma, e não do corpo. A alma, enquanto aquela que desenvolve o ser homem, age, e, por isso, a potência da virtude é realizada por meio do agir (AQUINO, 2017, p. 1.257).

Compreendida a virtude como uma ação, Aquino analisa se o intelecto, por si só, pode ser sujeito das virtudes e compreende que sim. A justificativa para tal é que, ainda que as faculdades intelectuais não sejam, em si mesmas, ações, elas, se destinadas para o bem, são responsáveis por gerar nos homens o desejo e o hábito de obrar retamente, “assim o Filósofo considera a ciência, a sabedoria, a inteligência e mesmo a arte como virtudes intelectuais” (AQUINO, 2017, p. 1.264). Para além de Aristóteles, Tomás de Aquino compreende a existência de cinco virtudes intelectuais, ou seja, que partem da racionalidade e da vontade humana: o intelecto, a sapiência, a ciência, a arte e a prudência (AQUINO, 2017, p. 1.270-1.273).

A primeira diz respeito ao hábito que aperfeiçoa o homem para busca da verdade e da perfeição. A sapiência diferencia-se do intelecto por relacionar-se ao juízo perfeito e universal. A ciência, por sua vez, aperfeiçoa o intelecto para que os hábitos desenvolvidos por este sejam destinados ao bem (AQUINO, 2017, p. 1.270-1.271). A arte é considerada virtude porque, para um artista, o importante é a perfeição do seu trabalho final, ou seja, a forma com que esse trabalho é desenvolvido. A prudência, também virtude, diferencia-se desta por se tratar, também, da necessidade de um pensamento voltado para o bem antes da produção de um objeto como a arte (AQUINO, 2017, p. 1.272-1.273).

Apresentadas as virtudes intelectuais, o aquinate busca definir as principais virtudes morais, chamadas cardeais. Elas se diferenciam das primeiras pois mesmo um homem munido de razão pode não agir destinado ao bem, por lhe faltar uma potência apetitiva que o faça. A essa potência Tomás de Aquino dá o nome de virtudes morais, e são elas: a prudência, a justiça, a temperança e a fortaleza (AQUINO, 2017, p. 1.297).

A primeira, como anteriormente explicada por fazer parte de dois grupos de virtudes, é aquela que destina o homem ao fazer o bem. Já as três seguintes são relacionadas às ações humanas, e não ao intelecto (AQUINO, 2017, p. 1.297). Para Aquino, a justiça é a retidão da alma; a temperança, a disposição da alma que impõe uma determinada medida a certas paixões ou obras, para não ultrapassarem os devidos limites; e a fortaleza, por fim, a disposição da alma que segundo a razão, contra os ímpetos das paixões ou dificuldades do obrar com limites já impostos pela temperança (AQUINO, 2017, p. 1.299).

Por último, Tomás de Aquino traz à tona as virtudes teologais, e é nelas que encontramos o entendimento do aquinate sobre a caridade. A primeira tese que o autor contesta é a de que essas não existem, visto que as virtudes são algo da natureza humana, e não divina. Nesse momento, Aquino recorre à Bíblia ao compreender que as virtudes aperfeiçoam o homem para a felicidade, que se dá tanto por sua natureza quanto pelo auxílio

divino, mais especificamente pela encarnação de Jesus Cristo (AQUINO, 2017, p. 1.303). A passagem bíblica a que se refere é a seguinte:

O poder divino deu-nos tudo o que contribui para a vida e a piedade, fazendo-nos conhecer aquele que nos chamou por sua glória e sua virtude. Por elas, temos entrado na posse das maiores e mais preciosas promessas, a fim de tornar-vos por esse meio participantes da natureza divina, subtraindo-vos à corrupção que a concupiscência gerou no mundo. Por esses motivos, esforçai-vos quanto possível por unir à vossa fé a virtude, à virtude a ciência, à ciência a temperança, à temperança a paciência, à paciência a piedade, à piedade o amor fraterno e ao amor fraterno a caridade. Se essas virtudes se acharem em vós abundantemente, elas não vos deixarão inativos nem infrutuosos no conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo. (BÍBLIA, II Pedro, 1, 3-8)

Nesse momento, é possível destacar três aspectos sobre as virtudes: o de que elas podem, sim, existir em uma ordem de fé, ou seja, teologais; o de que a caridade é a maior, e final, dentre as virtudes; e, por último, o de que através delas, principalmente a caridade, é possível chegar ao conhecimento da vida de Jesus Cristo. Esse último ponto já foi explicitado no segundo capítulo desta pesquisa, ao identificar como o conceito de caridade foi desenvolvido pelos primeiros cristãos de forma inédita em relação aos seus contemporâneos, a partir de uma ordem de serviço ao próximo por imitação da vivência de Jesus descrita nos evangelhos. Os outros dois pontos são discutidos por Tomás de Aquino.

Para argumentar a favor da existência das virtudes teologais, o aquinate afirma que essas não são necessariamente divinas, no sentido de serem virtudes do próprio Deus, mas, sim, no sentido que, através delas, Deus torna os humanos virtuosos (AQUINO, 2017, p. 1.303). Além disso, as virtudes teologais se distinguem das demais enquanto as morais e intelectuais se referem às relações dos homens uns entre os outros, e a objetos que cabem à compreensão da razão. Já as teologais se referem ao relacionamento dos homens para com Deus, em um formato sobrenatural (AQUINO, 2017, p. 1.304).

A partir da compreensão da existência e diferenciação das virtudes teologais, Aquino busca nomeá-las, a saber a fé, a esperança e a caridade. A primeira se justifica enquanto virtude pois é ela que, somada ao intelecto, leva o homem à inteligência. A segunda, porque é através da vontade do sobrenatural, ou seja, esperança, que o homem busca a relação com Deus. A última, e tema dessa pesquisa, é uma virtude por ser, em si mesma, a relação que o homem estabelece com Deus, em uma união espiritual existente depois da encarnação de Jesus Cristo (AQUINO, 2017, p. 1.305).

Mais uma vez confirmada a caridade como uma expressão da relação do homem com Deus através de Jesus Cristo, cabe analisar se ela é a maior e a última entre as virtudes, como

defende Pedro na passagem acima. Para isso, Aquino traz a discussão se as outras virtudes podem existir sem a caridade. Sobre as virtudes morais, enquanto operativas do bem, e o último fim do bem entendido como a relação com Deus, torna-se, sim, necessária a existência da caridade para a existência delas. “Todas as virtudes morais são infundidas simultaneamente com a caridade, porque Deus não age menos perfeitamente nas obras da graça que nas da natureza” (AQUINO, 2017, p. 1.321).

Sobre as virtudes intelectuais, Aquino não fala especificamente se a caridade pode ser considerada maior. De todo modo, pode-se depreender que sim. Isso porque o autor fala que as virtudes teologais como um todo são maiores que as restantes, visto que tanto as morais quanto as intelectuais podem pecar pela falta ou pelo excesso, enquanto as que vem de Deus não correm risco de cair em pecado de forma alguma (AQUINO, 2017, p. 1.316).

Por último, Aquino argumenta que, dentre as virtudes teologais a caridade é, de fato, a maior. Para o autor, a grandeza de uma virtude depende do seu objeto. Como tanto a fé, quanto a esperança, quanto a caridade, tem Deus como objeto, não é possível assimilar a grandeza a partir disso e, sim, a partir da proximidade com ele. Enquanto a fé se refere a algo que não vemos e a esperança a algo que não temos, a caridade tem como referência uma amizade direta com Deus (AQUINO, 2017, p. 1.332).

O entendimento da caridade como maior não é algo apenas exposto em Tomás de Aquino, mas também, na própria Bíblia, em três momentos: na primeira carta aos Coríntios, quando se diz: “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e a caridade, estas três virtudes; porém a maior delas é a caridade” (BÍBLIA, 1 Coríntios, 13, 13); no primeiro livro de João: “aquele que permanece na caridade permanece em Deus, e Deus nele” (BÍBLIA, 1 João, 4, 16); e em Efésios: “a caridade de Cristo, que excede todo entendimento” (BÍBLIA, Efésios, 3, 19).

Para finalizar o “Tratado das virtudes em geral”, Aquino analisa quais dentre as virtudes permanecem após a morte, sob uma ótica católica da existência de vida eterna. Sobre as virtudes morais, o aquinate compreende que, mesmo em um chamado “novo estado da matéria”, a razão reta e obediente permanece para aqueles que são bem-aventurados, ou seja, os que, segundo a tradição católica, são salvos e vão para o céu. Sobre as virtudes intelectuais, a lógica seguida é a mesma: tudo que é material se desfaz, mas o conhecimento e o entendimento prosseguem (AQUINO, 2017, p. 1.333-1.334).

A respeito das virtudes intelectuais, o aquinate argumenta que a fé não pode perdurar após a morte, por referir-se a algo que não é visto e, na chamada vida eterna, há uma vivência palpável com Deus. O mesmo em relação à esperança, visto que, da mesma forma, refere-se a

algo que ainda há de vir e, no caso da vida eterna, já foi alcançado (AQUINO, 2017, p. 1.336-1.338). Diferentemente, a caridade, maior dentre as virtudes, perdura na vida após a morte. Isso porque ela representa o amor e a amizade entre Deus e os homens, que perdura, também, na vida eterna (AQUINO, 2017, p. 1.340).

Para destrinchar ainda mais o conceito de caridade, Aquino propõe um Tratado da “Suma Teológica” inteiramente para ele, a começar pela confirmação da caridade como amizade entre o homem e Deus. Na primeira questão do capítulo, o aquinate retoma a ideia de Aristóteles sobre os diferentes tipos de amor, e faz memória a caracterização da amizade como o amor pelo qual queremos o bem daquele que amamos, e de forma mútua. Para Aquino, essa mútua benevolência se funda em um ideal de comunicação. Contrariando o Filósofo, porém, o aquinate compreende que essa amizade também pode se dar entre os homens e os deuses (AQUINO, 2017, p. 1.872).

E tal é o caso do homem que comunica com Deus, porque ele nos comunica a sua felicidade; e dessa comunicação, em que há de fundar-se a amizade, diz a Escritura: Fiel é Deus, pelo qual fostes chamados à companhia de seu Filho. Ora, o amor fundado nessa comunicação é a caridade. Por onde é manifesto, que a caridade é a amizade entre o homem e Deus. (AQUINO, 2017, p. 1.872)

Nas páginas seguintes, o aquinate analisa as questões práticas da caridade, tais como a quem deve se destinar, como deve ser praticada e quais sentimentos ela é responsável por desenvolver. Embora essas indicações não sejam de interesse direto da presente pesquisa, um dos seus pontos vale ser salientado: o da esmola, mais especificamente, se ela pode ser considerada um ato de caridade. As quatro hipóteses que argumentam que a esmola não é ato de caridade são a de que dar esmolas podem existir sem a caridade, e nenhum ato de caridade existe sem ela; a de que a esmola é um ato de satisfação; a de que oferecer um sacrifício a Deus, como a esmola, é um ato de latria; e a de que dar, visando o bem, é um ato de liberalidade. A antítese defendida por Aquino é a de que todo ato de bondade depende de uma virtude a ele relacionado, independentemente do fim a que se destina, seja ele de satisfação, de latria ou de liberalidade (AQUINO, 2017, p. 1.949).

A partir dessa argumentação é possível fazer um retorno teórico ao capítulo anterior, em que a realidade dos primeiros cristãos, enquanto detentores do conceito de caridade na Roma Antiga, foi analisada, principalmente no tratamento para com os chamados miseráveis. Pela perspectiva de Aquino, portanto, essa atuação pode ser considerada fruto da caridade, principalmente por se espelhar nas obras de serviço de Jesus Cristo que, na tradição católica,

seria a própria encarnação divina. Novamente, depreende-se que o servir ao outro pode ser considerado uma relação entre os homens e Deus.

Retornando novamente ao terceiro capítulo dessa pesquisa, é possível compreender a caridade como um regime de manutenção de uma ordem eclesial em que a Igreja seria detentora dos meios de salvação. A obra de Aquino retorna a esse pensamento em uma análise por via dupla, ao reconhecer que a obtenção da vida eterna por parte dos homens é fruto da morte de Jesus Cristo e, também, da representação dele como Igreja (AQUINO, 2017, p. 3.256). Essa representação, para Aquino, relaciona as obras de Jesus com a Igreja, ou seja, garante a instituição como espaço de manutenção direto da caridade, assim como ocorria nos primeiros cristãos.

Além do entendimento do amor/caridade nos primeiros cristãos, é importante recordar que Aquino também tem uma base escolástica para tratar o tema. Em Aristóteles, a amizade exige que haja uma semelhança entre os amigos, ou seja, deuses e homens não poderiam ter este tipo de relacionamento. O aquinate, porém, defende que a amizade entre Deus e os homens é possível, e necessária para a salvação humana, ainda que estes sejam diferentes, depois da encarnação de Jesus Cristo.

Disso pode depreender-se que, como Jesus Cristo é considerado a representação de Deus como homem, nesse momento, houve uma certa assemelhação entre a divindade e a humanidade. É a partir da encarnação de Jesus que podemos apontar, a seguir, o porquê da caridade ter sido primordial na distinção entre a filosofia e a teologia.

Como anteriormente exposto, a encarnação de Jesus Cristo é, para a tradição católica, o evento responsável pela salvação humana. É somente através dela que se estabelece uma relação entre Deus e os homens. Na visão aristotélica, como também já explicitado, a amizade tem um caráter de um amigo fornecer, ao outro, aquilo que não pode prover pelo próprio esforço. Assimilando os dois princípios, é possível assimilar que o homem oferece o seu trabalho a Deus e, em troca, recebe a graça da salvação.

A ideia de salvação pela graça está definida, também, na Bíblia Sagrada: “Porque pela graça fostes salvo” (BÍBLIA, Efésios, 2, 8). Para Aquino, é também gratuitamente de Deus que as virtudes teologais, como a caridade, são recebidas. Entendido que a fé e a esperança se referem a algo que não se pode ver ou esperar, apenas a caridade pode ser, além de entregue por Deus, desenvolvida pela vivência humana, assim como as virtudes morais e intelectuais.

Tanto as virtudes morais quanto as intelectuais, por serem relativas apenas à relação dos homens para com os homens, podem ser explicadas e ensinadas pela ótica puramente filosófica. Já a caridade, que define o bem como uma obra efetivamente cristã, exige um

campo de estudo que reconheça, também, as inspirações divinas. Nesse momento, é possível compreender a necessidade do estabelecimento da teologia como um espaço em que se estuda as ações, as relações e os aspectos morais humanos a partir da inspiração da graça de Deus.

5. CONCLUSÃO

O presente trabalho partiu de uma análise teórica do campo da História dos Conceitos, traçando paralelos com os campos da Filosofia e outras áreas de estudo para, enfim, introduzir as noções de caridade e a separação entre filosofia e teologia na obra de Tomás de Aquino. Tal discussão se mostra relevante para o campo da Comunicação por compreender, inspirado na metodologia da História dos Conceitos, como um mesmo conceito, no caso a caridade, pode se ressignificar ao longo do tempo e influenciar uma alteração na realidade.

No segundo capítulo, esclarece-se a importância da dimensão histórica dos conceitos, metodologia que considera uma análise temporal de diferentes vocábulos e suas mudanças e ressignificações ao longo do tempo. Para isso, parte-se da obra de Reinhart Koselleck (1992, 2006), destacando sua importância por ser o primeiro autor a intercruciar os contextos intelectuais, políticos e sociais nesse campo.

Para Koselleck, os vocábulos são as palavras em si, com um significado fixo em um uso e tempo específico. Conceitos são definidos pelo historiador como concentrações de muitos conteúdos semânticos. Palavras podem se transformar em conceitos quando forem capazes de explicar todo o escopo de sentidos derivados de um determinado contexto sociopolítico. Portanto, um conceito é sempre maior que uma palavra. O autor chama de temporalidade a capacidade dos conceitos de transcender o seu contexto original e serem capazes de se projetar no tempo.

Villacañas (1997) se utiliza dessa mesma noção de temporalidade e destaca que conceitos não são apenas registros de uma realidade passada ou presente, mas também fatores de mudança da própria realidade, influenciando diretamente o tempo futuro. É a partir dessa argumentação que a presente pesquisa se estabelece, investigando o conceito de caridade na obra de Tomás de Aquino e concluindo que ela foi primordial para a separação entre a filosofia e a teologia, ou seja, influenciou diretamente o tempo futuro.

No terceiro capítulo, o presente trabalho traça um panorama do emprego da palavra caridade na Bíblia Sagrada e na filosofia de Aristóteles, consideradas obras relevantes para a filosofia e religião antes da separação proposta por Tomás de Aquino, além de terem sido as principais bases de formação para a obra do autor. Sobre essas bases de formação, identifica-se a influência da escolástica árabe em Al-Kindi, Avicena e Averróis, para o desenvolvimento da escolástica ocidental, em Alberto Magno, cujo Aquino foi aluno.

Observa-se que, na tradição da Igreja Católica Apostólica Romana, através dos documentos oficiais de seus papas, há uma relação entre os termos “amor-ágape”,

representação do amor de Deus, e “caridade”. Já na Bíblia Sagrada, nota-se que a expressão do *ágape* é estabelecida na figura de Jesus e se materializa nos atos de serviço ao próximo. Entre os primeiros cristãos e na tradição do cristianismo, o serviço aos pobres era um dos dogmas da Igreja e um meio de alcançar a salvação. Utilizando-se da metodologia da história dos conceitos, é importante ressaltar que o mesmo termo *ágape* também é retomado por esses primeiros cristãos com a ideia de caridade e partilha para o desenvolvimento de uma comunidade, como forma de continuar o legado de Jesus Cristo.

Além disso, é necessário compreender o momento temporal em que se estabeleceram os primeiros cristãos, a saber, a Roma Antiga. Ainda no terceiro capítulo, portanto, identifica-se de que forma os contemporâneos aos cristãos, pagãos e judeus, viviam a relação com os pobres, para, assim, poder afirmar qual foi a relevância do cristianismo para o desenvolvimento do conceito de caridade no ocidente. Nos pagãos, a relação era estabelecida em troca de poder e honras. Nos judeus, era enxergada como uma obrigação religiosa. O mesmo acontecia com os árabes, responsáveis por dar início ao que se chamaria de escolástica árabe, já identificada como relevante, principalmente, enquanto influência filosófica de Aquino.

Tal trabalho considera fundamental que se analise, também, a obra de Aristóteles, visto que influenciou profundamente a obra de Tomás de Aquino, através da escolástica árabe e, por fim, ocidental. Para isso, identifica-se a utilização do conceito de caridade nos primórdios da filosofia como correlato à noção de amizade em Sócrates, que é retomada também por Aristóteles. O último compreende que as relações entre os seres humanos são primordiais para a vida, introduzindo a amizade também como virtude política. Ele estabelece que reciprocidade, convivência e igualdade são pontos primordiais da amizade, por isso não pode ser estabelecida por obras de filantropia, tampouco em uma relação com o divino, visto que na visão aristotélica nesta não seria possível alcançar igualdade.

No quarto capítulo, adentramos finalmente na obra de Tomás de Aquino, considerado o maior dentre os filósofos pela Igreja Católica Apostólica Romana devido à sua assimilação da filosofia e da teologia, a fim de analisar de que forma o conceito de caridade contribuiu para a separação entre tais campos. Para tal análise, partimos da “Suma Teológica”, manual em que Tomás de Aquino responde às principais questões da religião católica.

Observando as noções de Tomás de Aquino sobre filosofia e teologia, percebe-se que, para o autor, todas as ciências são escravas da ciência divina. A filosofia torna o saber humano mais perfeito, mais sublime, mais útil e mais alegre, mas a teologia é maior porque existe pela luz da razão divina e porque suas matérias ultrapassam a razão. Entretanto, a

filosofia permite apenas que o ser humano chegue ao conhecimento das coisas, não ao conhecimento de Deus, daí a necessidade da teologia como ciência inspirada pela revelação divina, a partir da qual o conhecimento vem de Deus em direção aos homens.

Para o autor, todo ato humano pode ser traduzido em hábitos, portanto ele sugere a separação dos hábitos humanos em bons e maus, sendo os bons considerados virtudes e, os maus, pecados e vícios. Ele considera como diferencial do ser humano a capacidade racional, que provém da alma, portanto, a potência da virtude é realizada por meio do agir; além disso, caracteriza as virtudes entre virtudes intelectuais, morais ou cardeais e teologais. As virtudes teologais se diferenciam das outras pois, enquanto as duas primeiras se referem ao relacionamento dos homens uns com os outros, as virtudes teologais dizem respeito à relação dos homens para com Deus. Tomás de Aquino entende ainda que as virtudes teologais são maiores que as restantes, pois não correm risco de cair em pecado de forma alguma.

Na “Suma Teológica”, principal obra de Tomás de Aquino e fonte principal deste trabalho, a palavra caridade é citada mais de 2.000 vezes. Tal conceito se caracteriza como a maior entre as virtudes teologais, isso porque, segundo o autor, a caridade é a relação que o homem estabelece com Deus, tendo como referência uma amizade direta com Deus, em uma união espiritual existente depois da encarnação de Jesus Cristo. Essa noção está em concordância com a Bíblia Sagrada, em que a caridade também aparece como a maior das virtudes. Aquino retoma o conceito de amizade presente em Aristóteles, como o amor pelo qual queremos mutuamente o bem de quem amamos, e entende que nisso há um ideal de comunicação. Destacamos, ainda, a noção sobre esmola e a noção de Aquino de que todo ato de bondade depende de uma virtude a ele relacionado.

Conclui-se, portanto, que, na obra de Tomás de Aquino, as virtudes morais e intelectuais podem ser explicadas pela filosofia, pois dizem respeito à relação entre homens entre si mesmos. Por outro lado, as virtudes teologais exigem que se reconheça a relação entre Deus e os homens e, sobre elas, faz-se necessário o estabelecimento de uma ciência para estudá-las, no caso a teologia. A partir do entendimento da caridade enquanto primordial nesta relação entre os homens e Deus, verificou-se que este conceito foi fundamental na separação entre filosofia e teologia na obra de Tomás de Aquino, objetivo central dessa pesquisa.

Este trabalho partiu de uma análise teórica a respeito do conceito de caridade, em um estudo de Comunicação em um sentido mais amplo, que diz respeito à construção e partilha de significados. Para fins futuros desta pesquisa, torna-se possível analisar de que forma o conceito de caridade foi difundido em outros momentos históricos, como por exemplo: nas principais reformas da Igreja Católica Apostólica Romana, na ascensão do catolicismo no

Brasil e na comunicação de organizações de terceiro setor nos dias de hoje.

6. REFERÊNCIAS

- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma contra os gentios**. 1990. Disponível em: <https://obrascaticas.com/editorarealeza/download/suma-contra-os-gentios-volume-i-livro-1/> Acesso em: 7 maio 2021.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. 2017. Disponível em <https://alexandriacatolica.blogspot.com/2017/04/suma-teologica-traducao-de-alexandre.html#more> Acesso em: 27 maio 2021.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Disponível em <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/%C3%89tica-a-Nic%C3%B4maco.pdf> Acesso em: 10 maio 2021.
- ASSIS, Arthur Alfaix; DA MATA, Sérgio. **O conceito de história e o lugar dos Geschichtliche Grundbegriffe na história da história dos conceitos**. KOSELLECK, R., et al. O conceito de história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. Disponível em https://www.academia.edu/download/49193713/Assis_Mata_O_conceito_de_historia_e_o_lugar_dos_GG_na_historia_da_historia_dos_conceitos.pdf Acesso em: 6 abr. 2021.
- BARROS, José D'Assunção. **A História Social: seus significados e seus caminhos**. LPH-Revista de História, v. 15, p. 1-23, 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/321024813_A_Historia_Social_seus_significados_e_seus_caminhos Acesso em: 3 abr. 2021.
- BENTIVOGLIO, Julio. **A história conceitual de Reinhart Koselleck**. Dimensões, n. 24, 2010. Disponível em: <https://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/download/2526/2022> Acesso em: 6 abr. 2021.
- BENTO XVI. **Deus Caritas Est**. 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html Acesso em: 12 maio 2021.
- BÍBLIA**. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/genesis/1/> Acesso em: 8 maio 2021.
- BOBINEAU, Olivier. **O que é Ágape?** Da exegese a uma síntese antropológica passando pela Teologia. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 10, 2010. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2010/t_bobineau.pdf Acesso em: 8 maio 2021.
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **Fé e razão e filosofia e teologia em Tomás de Aquino**. 2005. Disponível em: http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/fe_razao_filosofia_teologia_tomas_d_e_aquino.pdf Acesso em: 1 jun. 2021;
- CAVACA, Frei Osmar. **Caridade e Salvação**. Revista de Cultura Teológica, n. 35, p. 9-23, 2001. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/viewFile/24160/17354> Acesso em: 6 maio 2021.
- CAZES, Leonardo. **Marcio Tavares d'Amaral lança primeiro de oito livros da sua**

original história dos paradigmas filosóficos. O Globo. 25 abr. 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/marcio-tavares-damaral-lanca-primeiro-de-oito-livros-da-sua-original-historia-dos-paradigmas-filosoficos-15970608> Acesso em: 20 jun. 2021.

CHIGNOLA, Sandro, **História dos Conceitos e História da Filosofia Política** in Jasmin, Marcelo e Feres Jr., João (orgs.), História dos Conceitos – diálogos transatlânticos, PUC, Rio de Janeiro, 2007, p.45-57.

D'AMARAL, Marcio Tavares. **Os Assassinos do sol**, vol.3: uma história dos paradigmas filosóficos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

DA SILVA, Diogo Pereira. **As Perseguições aos Cristãos no Império Romano (Séc. I-iv): Dois Modelos de Apreensão.** 2011. Disponível em: <https://www.klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos7/ARTIGO-DIOGO-DA-SILVA.pdf> Acesso em: 8 maio 2021.

DA SILVA, Fernando Moreno. **As dicotomias Saussureanas e suas implicações sobre os estudos linguísticos.** 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/download/54466829/AS_DICOTOMIAS_SAUSSUREANAS_E_SUAS_IMPLICACOES SOBRE OS ESTUDOS LINGUISTICOS_.pdf Acesso em: 7 abr. 2021.

DA SILVA, Gilvan Ventura. **Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus.** 2011. Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos6/Artigo%20Gilvan%20Ventura.pdf> Acesso em: 9 maio 2021.

DA SILVA, Ricardo Oliveira. **História das Ideias:** abordagens sobre um domínio historiográfico. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, v. 7, n. 13, p. 6-26, 2015. Disponível em: <https://seer.furg.br/rbhcs/article/view/10630> Acesso em: 6 abr. 2021.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino.** Duas Cidades, 1967. Disponível em http://www.documenta-catholica.eu/d_Gardeil,%20HD%20-%20Inicia%C3%A7%C3%A3o%20%C3%80%20Filosofia%20De%20S.%20Tom%C3%A1s%20De%20Aquino%20-%20PT.pdf Acesso em: 2 jun. 2021.

HAUPT, Heinz-Gerhard. **Religião e nação na Europa no século XIX:** algumas notas comparativas. Estudos avançados, v. 22, p. 77-94, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/RBg6BrgeVrWSt7WsTbBWzcl/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 2 jun. 2021.

JABER, Larissa Aloao Deulefeu Barbato et al. **Zakat, o imposto islâmico sobre o acúmulo de riquezas.** Niterói, 2017. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/11755> Acesso em: 6 maio 2021.

KIRSCHNER, Tereza Cristina. **A reflexão conceitual na prática historiográfica.** Textos de História: revista do programa de pós-graduação em história da UnB, Brasília, v. 15, n. 1/2, p. 49-61, 2008. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/textos/article/view/5752/4759> Acesso em: 19 abr. 2021.

KLEIN, Carlos Jeremias. **O cânon do antigo testamento nas igrejas cristãs.** Correlatio, v. 11, n. 21, p. 163-181, 2012. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/3246> Acesso em: 11 maio 2021.

KOSELLECK, Reinhart. **Uma história dos conceitos:** problemas teóricos e práticos. **Revista Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1945> Acesso em: 17 abr. 2021

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Contraponto Editora, 1979.

LEON XIII. **Aeterni Patris.** 1879. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html Acesso em: 27 maio 2021.

MELO, Marco César De Souza. **A complementaridade entre filosofia e teologia no pensamento de Tomás de Aquino.** Revista Ideação, v. 1, n. 40, p. 73-88, 2019. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/4419> Acesso em: 28 maio 2021.

MELO, Victor Andrade de. **Por uma história do conceito esporte:** diálogos com Reinhart Koselleck. Revista Brasileira de Ciências do Esporte, v. 32, p. 41-57, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbce/a/bVYTXDxvjymyBB536Nht6sr/abstract/?lang=pt> Acesso em: 10 abr. 2021.

OLIVA, Osmar Pereira. **Do conceito de Amizade em Platão, Aristóteles e Cícero.** Revista ContraPonto, Belo Horizonte, v. 7, n. 10, p. 192-200, 2017. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/contraponto/article/download/16675/12604/0> Acesso em: 11 maio 2021.

OLIVEIRA, Terezinha. **O ensino da caridade: uma virtude para o bem comum sob o olhar de Tomás de Aquino.** Notandum, São Paulo, n. 18, p. 67-80, 2008. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand18/ensincarid.pdf> Acesso em: 26 maio 2021.

OTTAVIANI, Pe Dr Edélcio Serafim. **A caridade na história da filosofia.** Revista de Cultura Teológica, n. 35, p. 61-78, 2001. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/viewFile/24163/17357> Acesso em: 10 maio 2021.

ROCHA, Zeferino. **O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles.** Psyché, v. 10, n. 17, p. 65-86, 2006. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/307/30701705.pdf> Acesso em: 10 maio 2021.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral.** São Paulo: Cultrix, 1995.

SILVA, Antonio Wardison C.; TEIXEIRA, César. **Premissas do pensamento ético de Tomás de Aquino.** Revista Eletrônica Espaço Teológico. ISSN 2177-952x, v. 5, n. 7, p. 32-45, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/view/7696> Acesso em: 11 maio 2021.

SOFFIATTI, Elza Silva Cardoso. **Democracia–compreensão do conceito com base no posicionamento da igreja católica nos séculos XIX e XX.** Congresso História Jataí, v. 20, p. 68. 2014. Disponível em: [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20\(68\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20(68).pdf)
Acesso em: 6 maio 2021.

TEIXEIRA, Igor. **Hagiografia e canonização:** a santidade de Tomás de Aquino e o reconhecimento papal (1318-1323). In: Encontro Estadual de História - Vestígios do Passado: a história e suas fontes, 9., 2008, Porto Alegre. Anais do IX Encontro Estadual de História. Porto Alegre: ANPUH/RS, 2008. Disponível em:
<https://guiamedieval.webhostusp.sti.usp.br/hagiografia-e-canonizacao-a-santidade-de-tomas-d-e-aquino-e-o-reconhecimento-papal-1318-1323/> Acesso em: 01 jun. 2021.

TEIXEIRA, CAMILA DE ALMEIDA; EDRA, Fátima Priscila Morela. **Cicloturismo:** Origem e conceito da palavra a partir de Koselleck. Turismo: Visão e Ação, v. 22, p. 318-333, 2020. Disponível: <https://www.scielo.br/j/tva/a/S6456j3TdKnSMwCJtOfriqz/?format=html>
Acesso em: 6 maio 2021.

VILACAÑAS, José L. & ONCINA, Faustino. **Introducción.** In: KOSELLECK, R. & GADAMER, Hans-Georg. História y hermeneutica. Barcelona: Paidós, 1997.

WOLOSKY, Alejandro Cheirif. **La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck.** Historiografías: revista de historia y teoría, n. 7, p. 85-100, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4741525> Acesso em: 8 maio 2021

ZÉTOLA, Bruno Miranda. **Da antiguidade ao medievo:** o cristianismo e a elaboração de um novo modelo caritativo. Tempos Históricos, v. 7, n. 1, p. 131-154, 2005. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6798432> Acesso em: 20 maio 2021.