



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO ADRIANO DO AMARAL FERNANDES

**INTELECTO E VONTADE NA CONSTITUIÇÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO
EM TOMÁS DE AQUINO.**

MARINGÁ, PR

2016

PAULO ADRIANO DO AMARAL FERNANDES

**INTELECTO E VONTADE NA CONSTITUIÇÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO
EM TOMÁS DE AQUINO.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora.

MARINGÁ, PR

2016

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos os que partilham comigo a confiança na autêntica liberdade, possibilitada ao ser humano, na medida em que, dotado de intelecto e vontade, é capaz de trilhar o caminho da felicidade, fazendo o bem, e escolhendo bem o agir capaz de tornar possível a realização humana, ainda que por meios diversos, e assim tornando-se melhor, tonar o mundo melhor.

RESUMO

FERNANDES, Paulo Adriano do Amaral. *Intelecto e vontade na constituição do livre-arbítrio em Tomás de Aquino*, 2016. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Humanas, Artes e Letras. Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

O tema da liberdade foi estudado no período patrístico e medieval a partir do conceito de “livre-arbítrio”, que se torna uma noção destacada, sobretudo a partir de Agostinho. O presente estudo visa pesquisar como se dá a participação do intelecto e da vontade na constituição do livre-arbítrio segundo Tomás de Aquino, tal como formulado na sua obra mais importante, a *Summa Theologiae*, especialmente na Questão 83, da Primeira Parte, na Questão 13, da primeira parte da segunda parte e na Questão 06 das *Questões disputadas sobre o mal*. A partir dessa discussão buscamos compreender o que é o livre-arbítrio, se há diferenças entre liberdade e livre-arbítrio, se houver, quais são e ainda como se posiciona o Doutor Angélico em relação às posturas éticas mais intelectualistas ou voluntaristas. Apresentamos, no capítulo primeiro desta dissertação, algumas noções da antropologia tomásica, pois é na natureza humana, composta de alma e corpo, que se articulam importantes conceitos pelos quais podemos compreender o ser humano que pensa, quer e age. Desse modo, é no interior das Questões 82 e 83, tema do nosso segundo capítulo, que abordaremos as potências apetitivas, sensitivas e intelectivas, para daí falarmos em livre-arbítrio. O terceiro capítulo abordará o problema da escolha (*electio*) a partir de dois textos de Tomás: a Questão 13 da *Prima Secundae* da *Summa Theologiae* e a Questão 6 do *De Malo*, lugar privilegiado da obra de Tomás de Aquino para abordar o tema liberdade e sua relação com o intelecto.

Palavras-Chave: Livre-arbítrio; vontade; intelecto; escolha.

ABSTRACT

FERNANDES, Paulo Adriano do Amaral. **Intellect and will in the formation of free will in Aquinas**, 2016, 119 f. Thesis (MS) - Center for Human Sciences, Arts and Letters. Department of Philosophy, State University of Maringa, Maringá, 2016.

The theme of freedom has been studied in patristic and medieval period from the concept of "free will", which becomes an outstanding idea, especially from Augustine. This study aims to research how is the participation of the intellect and the will in the formation of free will according to Thomas Aquinas as expressed in its most important work, the *Summa Theologica*, especially in Question 83, the First Party in Question 13, the first part of the second part and in Question 06 of the disputed issues over evil. From this discussion we try to understand what is free will, if there are differences between freedom and free will, if so, what are and also how stands the Angelic Doctor on the ethical attitudes more intellectualist or proactive. We present the first chapter of this dissertation some ideas of Thomas Aquinas anthropology as it is in human nature, composed of soul and body, that articulate important concepts by which we can understand the human being who thinks, wills and acts. Thus, it is within Questions 82 and 83, subject of our second chapter, we cover the appetitive, sensitive and intellective powers, for there we talk about free will. The third chapter will deal with the problem of choice (electio) from two Thomas texts: Question 13 of the *Præsecundæ* the *Summa Theologica* and Question 6 *De Malo*, privileged place of Aquinas's work to address the issue freedom and its relation to the intellect.

Keywords: Free will; will; intellect; choice.

SUMÁRIO

RESUMO.....	05
LISTA DE ABREVIATURAS	08
INTRODUÇÃO	09
1. A <i>SUMA DE TEOLOGIA</i> E O TRATADO SOBRE O SER HUMANO.....	12
1.1 A <i>Suma de Teologia</i> de Tomás de Aquino.....	12
1.2 O “Tratado sobre o homem”: o ser humano como um composto de alma e corpo na <i>Prima Pars</i> da <i>Suma de Teologia</i>	18
2. “VONTADE” E “LIVRE-ARBÍTRIO” NO TRATADO DAS POTÊNCIAS APETITIVAS NA PRIMEIRA PARTE DA <i>SUMA DE TEOLOGIA</i>	40
2.1 A “vontade” como apetite racional.....	40
2.2 Implicações da relação entre a vontade e o intelecto na Questão 82.....	48
2.3 A interação entre as potências cognoscitiva e apetitiva na constituição do livre-arbítrio segundo a Questão 83.....	58
3. A CONFLUÊNCIA DO INTELECTO E DA VONTADE NA “ESCOLHA”, ATO PRÓPRIO DO LIVRE-ARBÍTRIO.....	74
3.1 A Questão 13: “ <i>De electione</i> ”, da <i>Prima Secundae</i> da <i>Suma de Teologia</i>	79
3.2 A conjunção do intelecto e da vontade no problema da escolha a partir da Questão seis do <i>De Malo</i>	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
BIBLIOGRAFIA.....	112

LISTA DE ABREVIATURAS

SCG. – Suma Contra os Gentios

In Sent. – Comentário às Sentenças

ST. – Suma de Teologia

INTRODUÇÃO

O objetivo do nosso trabalho é refletir sobre a natureza do livre-arbítrio para Tomás de Aquino. Segundo o Doutor Angélico, o ser humano é dotado de livre-arbítrio por ser racional, portanto a partir desta afirmação, podemos entender que somos livres, enquanto somos racionais. Seria, portanto, o pensamento tomásico sobre a liberdade uma vertente racionalista ou intelectualista? Porém, na mesma questão 83, o Aquinate ensina que a escolha é o ato próprio do livre-arbítrio. Somos livres na medida em que podemos escolher, portanto, deve-se considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha, mas para a escolha atuam tanto a parte cognoscitiva, quanto a parte apetitiva. Por isso pretendemos refletir como se dá, para o livre-arbítrio, a participação tanto do intelecto, quanto da vontade, averiguando até que ponto podemos considerar o pensamento tomásico sobre o livre-arbítrio um “intelectualismo moral” e como a vontade contribui para o exercício da liberdade humana.

O trabalho pretende contribuir com a reflexão de questões clássicas, e ainda tão pertinentes e atuais. O que é liberdade? E como entendê-la? Por que encontramos no pensamento patrístico e medieval, especialmente no tomásico, a noção de livre-arbítrio? Se há, quais seriam as diferenças entre liberdade e livre-arbítrio? Como podemos entender, a partir de Tomás, o que é “livre” e o que é “arbítrio”?

O texto tomásico referencial, escolhido para refletir essas questões, é a *Suma de Teologia*. O tratamento de Tomás de Aquino ao livre-arbítrio, e a imbricada relação entre a vontade e o intelecto e a vontade e o livre-arbítrio, aparece em outras importantes obras, como nas *Questões disputadas sobre o mal*, na qual o Aquinate dedica uma das questões, quando aborda a escolha e, nas *Questões disputadas sobre a verdade* onde estuda o livre-arbítrio.

O que pretendemos é compreender a natureza do livre-arbítrio, a partir da interação que se estabelece entre a vontade e o intelecto, possibilitando a escolha. Parece-nos também que, compreender o agir livre, a partir do intelecto e da vontade, pode nos levar a um melhor entendimento do ser humano que, na medida de suas relações consigo mesmo, mas também aberto ao mundo e ao que lhe transcende, por meio de suas potências do intelecto e da vontade, é capaz de fazer-se e fazer o mundo propriamente humano.

A questão da concepção do livre-arbítrio, a partir da relação entre as potências da alma e, na alma, especialmente entre o intelecto e a vontade é um problema antigo e clássico, já exaustivamente enfrentado, porém não esgotado, através das diversas perspectivas éticas, como em Sócrates e sua visão intelectualista do agir humano; na discussão sobre a liberdade, o mal e o livre-arbítrio em Santo Agostinho e Santo Anselmo, alcançando Tomás de Aquino e as reflexões de Duns Scotto até Descartes, Schopenhauer e outros pensadores modernos e contemporâneos. Parece-nos que quando o pensamento tomásico é assumido de modo unilateral, em uma perspectiva meramente intelectualista, desconsidera-se no Aquinate a sua interessante contribuição na reflexão sobre o livre-arbítrio, justamente a partir da confluência da vontade e do intelecto, não da primazia do intelecto sobre a vontade.

O nosso trabalho é organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, inicialmente fazemos algumas considerações sobre a *Suma de Teologia*, sua importância, um breve histórico sobre seu objeto e método. Na sequência, expomos algumas noções da visão tomásica a respeito do ser humano, sobretudo a partir das questões 75 a 79, da primeira parte do Tratado sobre os seres humanos. No segundo capítulo, destacamos especialmente as questões 82 e 83 do Tratado sobre as potências apetitivas, que referem-se à vontade e ao livre-arbítrio. Procuramos refletir sobre a interação entre a vontade e a potência do intelecto, no intento de uma melhor compreensão do livre-arbítrio. A partir do termo latino *liberum arbitrium* uma coisa a investigar é qual o sentido deste *arbitrium*: relaciona-se ele com a ideia de decisão do árbitro que julga determinada questão? Refere-se a um julgamento ou decisão relativa às nossas ações?

No terceiro capítulo, abordamos o tema da escolha (*electio*), a partir da questão 13 da Segunda parte da *Suma de Teologia*, pois como a escolha é o ato próprio do livre-arbítrio, a natureza do livre-arbítrio, sua essência deve ser compreendida a partir do que significa a escolha. Também nos apoiamos em outra importante obra do Aquinate, as *Questões disputadas sobre o mal* que, na questão seis discute sobre a escolha. Nesta questão temos uma importante contribuição do Doutor Angélico para a temática, pois expressa não somente o modo como Tomás entende a liberdade e como entende as relações entre liberdade e intelecto. Quando julgamos algo e escolhemos entre uma coisa e outra, essa escolha pertence ao intelecto que julga ou à própria vontade que escolhe? Ou ao intelecto que julga e aconselha e à vontade pode escolher ou não?

O tema do nosso trabalho, portanto, é o livre-arbítrio, pensado a partir da relação entre o intelecto e a vontade. Tomás de Aquino entende que a escolha é substancialmente um ato da vontade, mas está intimamente ligada ao juízo da razão. Parece-nos importante destacar a interação e a conexão que se estabelece entre essas potências - o intelecto e a vontade, a fim de que possamos compreender melhor o fundamento da vontade e sua interação com o intelecto no exercício do livre-arbítrio. Trata-se de um complexo processo que implica a deliberação ou conselho, o julgamento, a escolha, na constituição do agir livre.

Como todos os outros seres, o homem também interage com o mundo, porém de forma essencialmente própria, como um ser que pensa e quer. Ao estabelecer relações com o mundo e consigo mesmo, desencadeia o processo do conhecimento das coisas e também de suas vontades, por isso o ser humano que pode conhecer é o mesmo que pode querer e escolher.

1. A SUMA DE TEOLOGIA E O TRATADO SOBRE O SER HUMANO.

1.1 A *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino.

A *Suma de Teologia*¹ é considerada a mais importante obra de Tomás de Aquino, escrita a partir de 1265, quando em Roma tem a missão de instruir seus confrades, de modo que, “...os estudiosos concordam em considerar que, durante sua estadia em Roma, Tomás escreveu a primeira parte da *Suma*”². Neste período em que está em Roma, o Aquinate escreve justamente a Primeira Parte da *Suma*, que trata de Deus em si mesmo e da criação dos anjos, das coisas materiais e do ser humano. A Segunda Parte, que trata da Moral, o Doutor Angélico a redige quando está em Paris, entre 1268 e 1272. Inicia ainda em Paris, a Terceira Parte, à qual dará continuidade em Nápoles, porém não chega a concluí-la, pois morre em 1274, e esta parte é completada por seus secretários.

As sumas eram um gênero literário muito difundido na época³, sendo que o próprio Tomás também escreveu outra suma, denominada *Suma contra os gentios*. Segundo Torrel:

Tomás conseguiu também terminar em Orvieto, sua *Suma contra os gentios*. Essa obra de grande porte é talvez o escrito de Tomás mais acessível ao mundo contemporâneo, pelo menos por causa de seu modo de composição, sendo seu texto escrito sequencialmente e dividido em quatro livros, cada um dos quais é subdividido em capítulos. Foi apenas iniciada em Paris e continuada em Nápoles, sendo levada a termo em Orvieto⁴.

¹ Para Paul E. Sigmund, “...a expressão mais completa da síntese tomista é fornecida pela *Suma teológica*, que expõe 512 questões, 2669 artigos, mais de 10 mil objeções e réplicas.” **Dicionário de Ética e Filosofia Moral, org. por Monique Canto-Sperber**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, Verbete “Tomismo”, de Paul E. Sigmund (trad. De Maria Vitoria Kessler), p. 712, 1782 pp., 2 vols , 2003.

² **NASCIMENTO**, Carlos Arthur Ribeiro. **Um mestre no ofício, Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2011, p.37.

³ **GARDEIL**, Henri-Dominique. **Iniciação à Filosofia de São Tomás. Introdução, Lógica, Cosmologia**. São Paulo : Paulus, 2013, p. 44.

⁴ .; **TORREL**, Jean-Pierre, OP. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra**. São Paulo: Loyola, 2011, pp. 32 e 45.

Havia diversos tipos de sumas⁵, porém a *Suma de Teologia* é o que melhor representa o estilo e é caracterizada, sobretudo por ser, concomitantemente, uma “...obra enciclopédica, sistemática e pedagógica”⁶. Por isso, afirma Josaphat:

...nesse amplo movimento de elaboração doutrinal, de que as *Sumas*, primeiro as “sentenciarias”, depois as “teológicas”, constituem o modelo exemplar, se vem inserir Mestre Tomás, em sua opção totalmente inovadora⁷.

Na sua vida de docência, Tomás adere ao método das questões disputadas⁸, e é desse modo que ensina e fundamenta a sua teologia, sem abandonar os outros variados modelos exercitados na vida acadêmica de seu tempo.

O Doutor de Aquino inova⁹ ao dar mais vivacidade e sagacidade ao debate acadêmico, buscando construir uma postura dialógica com seus interlocutores a partir das mais variadas correntes de pensamento de seu tempo, já classicamente estabelecidas. Dessa inovadora atitude, resultam as famosas “questões”, que “... irão constituir o tecido e a articulação de suas obras de síntese, sobretudo as duas grandes Sumas, a primeira, denominada *Suma contra os Gentios*, e a segunda que será a definitiva *Suma Teológica*”¹⁰.

⁵ A “*summa*” era “uma coleção de sentenças...que...tinha um plano próprio e constituía uma das formas de expressão sistemática das principais proposições teológicas e dos problemas implicados nelas”. MOURA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo : Loyola, 2001, p. 2794.

⁶ NASCIMENTO, C., *op. cit.*, 2011, p.63. A exposição sistemática, pedagógica e enciclopédica da *Suma de Teologia* tem uma perspectiva triádica, assim Per Erik Persson discorre sobre uma apresentação na *Suma* de uma tríplice presença de Deus no mundo, como fundamento de todo ser, através da graça como conhecido e amado pelo ser humano e como presença pela encarnação em Jesus Cristo. PERSSON, Per Erick, Le plan de la **Somme Théologique et le rapport ratio-revelatio**, Revue Philosophique de Louvain, 56: 545-572, 1958.

⁷ JOSAPHAT, Frei Carlos. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, Escola Dominicana de Teologia, 2012. pp. 29-30.

⁸ O método das Disputas, ou seja, do debate das diversas teses conhecidas, ganha notoriedade com Pedro Abelardo (1079-1142), que o aprimora e o desenvolve, caracterizando-o assim como um dos principais métodos de exercício filosófico medieval, sobretudo a partir de sua adoção por Tomás de Aquino.

⁹ TORREL, J., *op. cit.* 1999, p. 69.

¹⁰ JOSAPHAT, C. *op. cit.* p. 30. Interessa-nos ainda registrar também a ideia de uma filósofa contemporânea sobre a *Suma de Teologia*, como Arendt, que afirma: “A grande obra-prima não-terminada de Tomás, a *Summa Theologica*, pretendia originalmente servir para objetivos pedagógicos, como manual para as novas universidades. Ela enumera de maneira rigorosamente sistemática todas as questões e todos os argumentos possíveis e pretende dar respostas finais a cada um deles. Nenhum sistema posterior que eu conheça pode rivalizar com essa codificação de verdades supostamente estabelecidas, com esse apanhado de conhecimentos coerentes. Todo sistema filosófico visa a oferecer ao espírito inquieto uma espécie de habitat espiritual, uma casa segura; nenhum deles, porém, jamais teve tanto êxito quanto este, e nenhum, acho eu, esteve tão livre de contradições”. ARENDT, Hannah.

Em sua estadia em Roma, entre 1259 e 1268¹¹, Tomás inicia sua docência a partir da explicação dos quatro livros das *Sentenças*¹² de Pedro Lombardo, “... mas, parece não ter ficado satisfeito com essa retomada das *Sentenças* e decidiu mudar de vez o ensino das questões de moral, necessárias aos frades para sua atividade de pregadores e confessores”.¹³ Tomás critica os manuais existentes, por se concentrarem demais nas questões morais, transformadas em casuísmos¹⁴, considerando pouco o contexto mais amplo, integral da existência humana e cristã.

A reflexão desenvolvida na *Suma Teológica* se dá como num movimento, que vai de uma origem a um retorno, passando por um caminho, como uma via que possibilite esse retorno, como entendem Chenu¹⁵ e Nascimento¹⁶.

Cada parte da *Suma* não tem um nome próprio, são chamadas apenas de: Primeira parte ou “*prima pars*” que trata de Deus em si mesmo e como a origem e meta final de todas as criaturas, especialmente dos seres humanos. A segunda parte ou “*secunda pars*”, que é organizada em duas partes: a primeira parte da segunda parte ou “*prima secundae*” e a segunda parte da segunda parte ou “*secunda secundae*”, tratam do movimento da criatura racional para Deus, e a Terceira parte ou “*tertia pars*” aborda o caminho histórico da humanidade para Deus

A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. [Tradução Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins]. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.379.

¹¹ Segundo Gardeil, nesse período, “...sua atividade intelectual é das mais intensas: ensina as Sagradas Escrituras [curso magistral ordinário], disputa numerosas questões, termina o *Contra Gentiles*, compõe a *Catena aurea*, comenta Aristóteles, principia a *Suma de Teologia etc.*” GARDEIL, H., *op. cit.*, 2013, p. 32.

¹² “Se o primeiro autor das *Sentenças*, parece ter sido Guilherme de Champeaux, o verdadeiro fundador da teologia sistemática foi Pedro Lombardo (+ 22 de julho de 1160), bispo de Paris (1159), que redige as suas próprias *Sententiae* nos anos 1155-1157 após participar do Concílio de Reims em 1148. Composta em quatro livros, as *Sentenças* redistribuem segundo uma ordem temática o saber acumulado pelos Padres da Igreja.” DELIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 339.

¹³ NASCIMENTO, C., *op. cit.*, 2011, p. 36.

¹⁴ Segundo Porro, “Tomás não está contente com os manuais em uso para a formação teológica dos seus jovens confrades (manuais desordenados ou centrados somente na casuística, ou seja, no exame de casos pastorais e morais) e pretende propor um instrumento mais ordenado, mais simples, mais breve”. PORRO, P. *op. cit.*, p. 195.

¹⁵ Chenu apresenta a estrutura da *Suma Teológica* numa perspectiva de um movimento “*exitus et reditus*”, por isso Tomás, de forte influência aristotélica, também busca livremente fontes para construir seu pensamento no tema neoplatônico da emanação e do retorno. CHENU, O.P., M.-D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin*. Montreal, Institut d'Études Médiévales; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 261.

¹⁶ NASCIMENTO, C., *op. cit.*, 2011, p. 65.

que é Jesus Cristo¹⁷. Nas palavras do próprio Tomás: “No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. De Deus; 2. do movimento da criatura racional para Deus; 3. Do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus”¹⁸.

Cada uma das três partes é organizada, em diversas questões¹⁹. As questões são problemas a serem refletidos e debatidos, são perguntas para as quais existem diversas respostas, que vão sendo averiguadas. A questão é organizada em diversos artigos, e ao refletir sobre o objeto da fé, na Segunda Parte da Segunda Parte da *Suma*, o próprio Tomás explica:

O nome de “artigo” parece derivado do grego, pois “*arthron*” em grego, que se diz “*articulus*” em latim, significa certa adaptação de algumas partes distintas. Por isso, as pequenas partes do corpo adaptadas entre si são chamadas de “articulações dos membros”. Semelhantemente, na gramática, entre os gregos, são chamados de “artigos”, certas partes da frase adaptadas a outras palavras para expressar o seu gênero, número ou caso²⁰.

Dessa forma, as questões se compõem de vários artigos e cada artigo²¹ tem uma estrutura própria. Primeiro, há um tema ou uma pergunta, à qual se dá uma resposta (*Videtur quod*, parece que...). Em seguida, são apresentados alguns argumentos que sustentam a resposta, em terceiro lugar vem um argumento, chamado *sed contra*, argumento em sentido contrário, frequentemente provém de alguma autoridade, o quarto passo apresenta a posição de Tomás, é a sua resposta à pergunta do começo do artigo e sua argumentação, conhecida também como o corpo do artigo e,

¹⁷ Gardeil apresenta a disposição da Suma da seguinte forma: a Primeira parte, abordando sobre Deus uno e trino, e a processão das criaturas a partir de Deus; a Segunda Parte, sobre o retorno da criatura para Deus, distribuída em duas partes: a primeira, em seus princípios gerais e a segunda, segundo as virtudes particulares; e a Terceira Parte, sobre o Cristo que, enquanto homem, é para nós o caminho do retorno para Deus. **GARDEIL, H., op. cit.**, 2013, p. 47.

¹⁸ **ST, I, Q. 2, Pról.**

¹⁹ O número de questões é assim distribuída: na primeira parte, contamos apenas 119 questões, já na segunda parte temos 303 questões, sendo 114 na primeira parte da Segunda e 189 na Segunda parte da Segunda, e a terceira parte, Tomás redigiu apenas 90 questões, sendo outras 99 ou 100, acrescentadas por seus secretários. **NASCIMENTO, C., op. cit.**, 2011, p. 75.

²⁰ **ST, II, II, Q. 1, a. 6.** Uma referência para esta temática, encontramos em: **BIRD, O. Como ler um artigo da Suma.** Tradução de Pereira, G. Textos didáticos. Campinas: IFCH-Unicamp, n. 53, 2005 e em **NASCIMENTO, C., op. cit.**, 2011.

²¹ **GARDEIL, H., op. cit.**, 2013. pp. 39-40.

em quinto lugar, Tomás responde a cada um dos argumentos iniciais. Essa é a estrutura básica dos artigos²². Finalmente, para Gardeil:

São Tomás se propõe a expor a verdade cristã com brevidade e clareza (*breviter ac dilucide*), segundo o que a matéria permite. É fácil constatar que a apresentação exterior da *Suma* é perfeitamente adaptada a esses fins: divisão simples e regular em partes, questões, artigos; redução do número de objeções a três em geral, com um único argumento *sed contra* (mas ao contrário); determinação de forma condensada e luminosa da doutrina no corpo do artigo; enfim, breve resposta às objeções²³.

No período em que escreve a *Suma de Teologia*, também redige outros textos e diversos comentários a importantes obras teológicas e filosóficas muito presentes na época do Aquinate, demonstrando o interesse e o método de construção do seu pensamento a partir de um profundo diálogo com a tradição filosófica, teológica e bíblica. Quando escreve a *Prima Pars*, durante o período de Roma até 1268, também produz o *Comentário aos Nomes divinos*, do Pseudo-Dionísio, as *Questões disputadas sobre o poder de Deus, sobre as criaturas espirituais e sobre a alma*, ainda comenta o *De anima* de Aristóteles e escreve a primeira parte do *Compêndio de Teologia*. No período da redação da *Secunda pars*, em sua segunda estadia em Paris, entre 1269 e 1272 redige diversos comentários de obras aristotélicas, iniciados com o *Comentário ao De Anima* ainda em Roma. Em Paris, comenta a *Física*, uma primeira parte de um comentário aos *Analíticos posteriores* e especialmente se destacam os comentários à *Ética a Nicômaco* e à *Tabula libri ethicorum*, um índice dos temas principais da *Ética a Nicômaco* e dos comentários a seu respeito realizados por Alberto Magno. O Aquinate comentou ainda a *Política*, a *Metafísica*, o *De caelo et mundo*, o *De generatione et corruptione*. De Boécio comentou o *De Trinitate*.

É importante ressaltar que Tomás comentou grande parte da obra de Aristóteles²⁴, sendo importante para nós, no que toca a sua visão antropológica, o *De Anima*²⁵ e a *Ética à Nicômaco*, comentadas pelo Doutor Angélico e muito influentes em sua antropologia e ética²⁶.

²² Tais artigos têm a estrutura básica de um artigo da questão disputada, apresentado de uma forma mais simples. NASCIMENTO, Carlos Arthur. Santo Tomás de Aquino. **O boi mudo da Sicília**. São Paulo: Educ, 2003, p. 69; BIRD, O. *op. cit.*, 2005, 34 pp.

²³ GARDEIL, H., 2013, *op. cit.* p. 46.

²⁴ Segundo Porro: “Nem todos os comentários são completos, e alguns deles foram concluídos por discípulos de Tomás. Se, se considera, portanto, o modo como Tomás aborda a leitura e a explicação dos textos aristotélicos, não se pode deixar de ressaltar que Tomás é um ótimo comentarista (indicado, muitas vezes, nas glosas como Expositor, para o distinguir do Comentador Averróis), respeitoso da *intentio auctoris*, mesmo que o objetivo da

Recorda-nos Porro, no entanto, que “a *Sententia*, porém, é o verdadeiro comentário à Ética a Nicômaco, composto entre 1271 e 1272, em preparação ou até em paralelo à redação da *secuda pars*....toda ética é posta sob o signo da racionalidade”²⁷. Pois é característica própria da razão conhecer a ordem das coisas, e esta ordem pode ser compreendida de quatro modos. No primeiro, há uma ordem que a razão não cria, mas se limita a reconhecer e considerar, ou seja, o que é próprio das coisas naturais. No segundo modo há uma ordem que é criada autonomamente pela razão, ou seja, o que ela institui entre os próprios conceitos e entre as palavras (os termos proferidos) usadas para exprimir tais conceitos. Um terceiro tipo de ordem é o que a razão determina nas operações da vontade. O quarto é o que a razão produz nas próprias coisas externas, enquanto é causa dos artefatos. O terceiro modo, o relativo às ações voluntárias, é próprio da moral. A filosofia moral tem, portanto, a tarefa de considerar as ações humanas enquanto são ordenadas entre si e a um fim, e enquanto provêm da vontade ou apetite racional. O sujeito da filosofia moral é o agir humano ordenado a um fim, é o ser humano enquanto age voluntariamente para um fim. Toda *secunda pars* da *Summa*, tanto no que diz respeito à descrição geral do agir moral, a partir, portanto, da relação entre intelecto e vontade e ao papel da

filosofia não consiste em conhecer o que pensam ou pensaram os homens, mas em conhecer na verdade como estão as coisas...Tomás, enfim, fez um trabalho particularmente escrupuloso e meticuloso para apreender tudo o que Aristóteles havia escrito, trabalho que dá testemunho de uma seriedade científica impressionante”. **PORRO, P., op. cit.**, 2014, pp. 271-273. Para Gardeil: “Não há dúvida de que, comentando Aristóteles, São Tomás quis penetrar ao mesmo tempo o pensamento autêntico do filósofo e descobrir, sob sua direção, a verdade objetiva”. **GARDEIL, H. op. cit.**, 2013, p.42.

²⁵ Para Porro, “Tomás decidiu retomar as obras aristotélicas e comentá-las com grande cuidado não somente para tornar Aristóteles mais inteligível aos outros (como a publicação demonstra), mas também, senão sobretudo, para adquirir pessoalmente um domínio dele ainda mais perfeito e seguro, a ser utilizado e explorado na redação das próprias obras teológicas. A decisão de comentar o *De anima* nesse sentido, poderia ter sido tomada em vista da redação da seção (q.75-89) da primeira parte da *Summa theologiae* dedicada precisamente à alma humana - tendo como certo que da *Summa*, concebida, como nos lembraremos, como um manual voluntariamente simples, ficariam excluídos todos os detalhes exegeticos mais técnicos e complexos”. **PORRO, P. op. cit.** pp. 226-228.

²⁶ Também Torrel destaca o comentário ao *De Anima* e seus três livros, um dos temas centrais desta obra, em Aristóteles e por Tomás comentado, é justamente a relação entre o corpo e alma. “A obra pode ser datada com precisão entre o final de 1267 e o verão de 1268, antes que o autor deixasse Roma por Paris. Esse comentário é contemporâneo das qq. 75 a 89 da *Prima Pars* dedicadas ao estudo da alma humana”. **TORREL, J., op. cit.**, 1999, p. 397. O *Comentário à Ética a Nicômaco* ou *Sententia*, composto em Paris em 1271-1272, trata-se de uma *sententia*, como uma exposição sumária e de caráter mais doutrinal do texto de Aristóteles, contemporânea da redação da *Secunda Secundae* a qual prepara. **TORREL, J.P., op. cit.**, 1999, p. 266 e p. 400.

²⁷ **PORRO, P. op. cit.** pp. 263-265.

prudência, como também no que se refere à própria análise extensa e pormenorizada das virtudes e dos vícios, apoia-se numa estrutura fundamentalmente aristotélica.

No Prólogo da *Suma Teológica*, o próprio Tomás indica que seu propósito é instruir os principiantes, expondo o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado. O método assumido se compreende a partir do que afirma o Aquinate:

Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão²⁸.

A *Suma Teológica* torna-se uma obra referencial para o pensamento filosófico, seu conteúdo denso e sua estrutura e método chamam a atenção. Por isso, o Doutor Angélico recorda Nascimento, pode ser considerado um “arquiteto de ideias”, tanto que a *Suma de Teologia* foi considerada uma catedral gótica²⁹.

1.2 O “Tratado sobre o homem”: o ser humano como um composto de alma e corpo na *Prima Pars* da *Suma de Teologia*.

O Tratado sobre o ser humano, inserido na Primeira Parte da *Suma de Teologia*, é organizado em duas partes: na primeira, trata da natureza humana, quase que abstraindo da graça, são as questões 75 a 89. A segunda parte apresenta a reflexão sobre como o ser humano foi criado e sua elevação sobrenatural, correspondendo às questões 90 - 102.

Ainda não se trata de uma antropologia completa, mas de reflexão da natureza do ser humano como criatura de Deus, composto de alma e corpo, intermediário entre a realidade espiritual e material.

²⁸ **ST, I, Pról.**

²⁹ Nascimento comenta sobre o historiador e teórico da arte, o alemão Erwin Panofsky, que escreveu *Arquitetura gótica e escolástica*, na qual procura mostrar como há regras comuns de construção presentes nos dois tipos de obras, fazendo da catedral uma suma de pedras e da suma uma catedral de palavras. Indo mais adiante, Nascimento ousa considerar a *Suma de Teologia* como uma espécie de ciberespaço, ou como um programa computacional, então Tomás de Aquino é o programador. **NASCIMENTO, C.**, op. cit., 2011, p.61.

No “Tratado sobre o ser humano”, destacamos a sua primeira parte³⁰, na qual o Doutor Angélico trata do ser humano como um composto de alma e corpo. Depois de discorrer sobre como se dá a união da alma e do corpo, o Aquinate ensina sobre as potências da alma, em geral e em particular, posteriormente aborda sobre as potências intelectivas e apetitivas.

A Questão 75, que abre o que chamamos “Tratado sobre o homem”, aborda o ser humano como um composto de substância espiritual e corporal e a essência da alma. Seus artigos visam responder “se a alma é corpo” (a.1), se a alma humana é algo subsistente (a.2), se as almas dos animais irracionais são subsistentes (a.3), se a alma é o homem, ou antes, o homem é algo composto de alma e corpo (a.4), se a alma é composta de matéria e forma (a.5), se a alma humana é incorruptível (a.6) e, finalmente, o artigo sétimo pergunta se a alma é da mesma espécie que o anjo (a.7).

Na discussão se a alma é o corpo, no primeiro artigo da Questão 75, Tomás afirma que a alma:

...é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos chamamos de animados, e aos carentes de vida de inanimados. São duas as obras que, sobretudo manifestam a vida: o conhecimento e o movimento. Os filósofos antigos..., afirmavam que o princípio dessas ações era algum corpo..., e que nada existia que não fosse corpo..., diziam que a alma é um corpo... É evidente que a alma não é um princípio qualquer de operação vital. Se assim fosse, os olhos seriam alma, já que são o princípio da visão;...o primeiro princípio da vida é a alma. Embora algum corpo possa ser um princípio de vida, como o coração é princípio da vida animal, um corpo não pode ser o primeiro princípio da vida... cabe a um corpo ser vivo, ou princípio de vida, enquanto ele é tal corpo. Mas o que é tal em ato, o é em razão de um princípio que é chamado seu ato... a alma que é o primeiro princípio da vida não é corpo, mas ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo³¹.

³⁰ Começa refletindo sobre o ser humano como um composto de alma e corpo (Q.75). Para isso, explica como se dá a união da alma com o corpo (Q.76), sobre as potências da alma em geral (Q.77), as potências da alma em particular (Q. 78), as potências intelectivas (Q.79), as potências apetitivas em geral (Q. 80) e em particular a sensibilidade (Q.81), a vontade (Q.82) e o livre-arbítrio (Q.83).

³¹ **ST, I, Q. 75, a.1, corpus.**

Para Wilkinson e Campbell, “Tomás não está dizendo que a alma sou eu, e sim um princípio vital, assim como Aristóteles argumentou. Uma vida precisa de corpo para ser animada”³².

No artigo quarto da Questão 75, Tomás considera que o ser humano não é somente alma, mas que “...é composto de alma e de corpo”³³, apoia-se em Agostinho que também afirmara na obra *Cidade De Deus*, citando Varrão³⁴ que “...o homem não é só alma, nem só corpo, mas afirmamos que ele é simultaneamente alma e corpo”³⁵.

Nas diversas questões elencadas desse Tratado sobre o ser humano, compreendemos como é apresentada a visão tomásica do ser humano. A reflexão se dá, não em um debate sobre a alma, mas da alma e sua relação com o corpo, assim se entende o ser humano, como um composto de alma e corpo.

O Doutor Angélico já havia discutido sobre a alma na *Quaestio disputata De Anima*, conforme Torrel, provavelmente entre 1265-66, antes das qq. 75 a 89 da *Prima Pars*. Nesta questão em 21 artigos, sete artigos refletem sobre a essência da alma, sete à composição da alma com o corpo e sete à alma no seu estado de separação. Em seu estudo sobre a alma humana em Tomás de Aquino, especialmente nesta Questão disputada, AmatuZZi³⁶ distribui os 21 artigos em cinco partes: a alma em si mesma (aa. 1-7); o corpo em relação à alma (aa.8-11); as capacidades operativas humanas, em condições normais de funcionamento (aa.12-13) e em condições extraordinárias de funcionamento (aa.14-15); o alcance possível do conhecimento humano (aa.16-20) e a capacidade afetiva em condições extraordinárias (a.21). Para Porro,

³² WILKINSON, Michael B., CAMPBELL, Hugh N. **Filosofia da religião: uma introdução**. [Tradução Anoar Jarbas Provenzi]. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 441.

³³ ST I, Q. 75, a. 4, *corpus*.

³⁴ Marcos Terêncio Varrão (116-27 a.C) Filósofo e enciclopedista romano de expressão latina nascido em Reate, citado por Agostinho, sobretudo em sua obra *Cidade de Deus*. RAMOS, Angelo Zaroni, **Ciência e sabedoria em Agostinho: estudo do De Trinitate**, São Paulo, Baraúna, 2009, pp. 29-34. Sobre Varrão também nos informa: RUY, Maria Lucília. **Formação de palavras, livro VIII da Gramática de Varrão** [Dissertação de Mestrado], São Paulo: USP, 2006.

³⁵ ST, I, Q. 75, a. 4, *sed contra*.

³⁶ AMATUZZI, Mauro Martins. **A alma humana em Tomás de Aquino. Um debate antigo e atual**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2008. p. 20.

No conjunto, as *Quaestiones de anima* permitem reconstruir alguns dos pontos fundamentais da antropologia de Tomás, a partir da convicção da fundamental unidade do composto humano, um dos verdadeiros traços característicos do pensamento tomasiano. Com efeito, é difícil encontrar no pensamento ocidental um pensador mais radicalmente antidualista do que Tomás: o homem não é a sua alma, ou não é principalmente a sua alma, mas é sempre o composto de alma e corpo. Nisso, Tomás é absolutamente fiel ao hilemorfismo aristotélico, contra toda possível tentação platonizante³⁷.

Nas Questões 75 e 76, Tomás apresenta o ser humano como um ser criado, composto de alma e corpo, mas unitário, integral e integrado³⁸. Trata-se do mesmo ser que sente, pelo corpo e que pensa pela alma intelectual, “... por conseguinte, esse princípio, pelo qual por primeiro, conhecemos, é a forma do corpo. – Tal é a demonstração de Aristóteles”³⁹.

Essa visão antropológica se dá a partir do pensamento grego, sobretudo aristotélico e na sua confluência com o pensamento cristão, semítico e bíblico, apresentando-nos assim a visão de um ser humano composto⁴⁰, porém, não de uma forma a cair em um dualismo⁴¹. São duas dimensões de uma única realidade: a realidade da existência humana.⁴² Contudo, permanece a

³⁷ **PORRO**, P. *op. cit.* 213

³⁸ Os estudiosos do pensamento tomásico Ruedi Imbach e Adriano Oliva, também entendem no pensamento do Aquinate esta concepção unitária do ser humano, “en premier lieu, il convient de mettre en exergue une conviction thomasiennne, celle de l’unité de l’homme; elle commande une conception de l’homme comme être constitué d’un corps et d’une âme.” **IMBACH**, Ruedi e **OLIVA**, Adriano. **La philosophie de Thomas d’Aquin. Repères**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 50.

³⁹ **ST I**, Q, 76, a. 1, *corpus*.

⁴⁰ Discorrendo sobre a longa tradição antropológica grega, baseada na visão de Platão ou de Aristóteles, afirma Gilson, “Os pensadores cristãos experimentaram sucessivamente uma e outra, e foi só depois de doze séculos de hesitações que a questão encontrou sua resposta quando, superando ao mesmo tempo Platão e Aristóteles, a filosofia medieval revelou a sua originalidade criadora no sistema de São Tomás de Aquino”. **GILSON**, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. [Tradução Eduardo Brandão]. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 235.

⁴¹ Conforme explica Lucas. “É necessário insistire sul fato che ‘dualità’ non è sinônimo di ‘dualismo’ È una grave semplificazione confondere questi termini e accusare di platonismo ogni antropologia dela ‘dualità’. Il dualismo implica um’antropologia nella quale il corpo è extrínseco all’anima; la situazione di unione viene considerata umiliante, e l’ideale viene posto nella liberazione dell’anima dal corpo. L’antropologia unitária dela dualità, per contro, afferma fortemente l’unità dell’uomo; la separazione dell’anima dal corpo sarebbe ontologicamente deficiente e in-naturale.” **LUCAS**, Ramón Lucas. **Orizzonte verticale. Senso e significato dela persona humana**. Milano : Edizioni San Paolo, 2007, p.257.

⁴² “Corpo e anima no sono pertanto due sostanze separate, ma due principi interni costitutivi, che uniti in modo sostanziale (*unio substantialis*), costituiscono la sostanza totale dell’uomo, uno e intero.” **POMBO**, Kipoy, **Chi è l’uomo? Introduzione all’antropologia filosófica in dialogo con le culture**, Roma : Armando, 2009, p. 37.

questão de como se dá esta integração capaz de tamanha unidade, e quais são as consequências dessa intrínseca interação.

Buscando superar o forte dualismo enraizado na tradição antropológica, sobretudo a partir da concepção antropológica platônica, que privilegiava a alma em detrimento do corpo, que é visto como um cárcere⁴³, Tomás reflete a respeito do ser humano a partir do hilemorfismo⁴⁴ aristotélico.

O Doutor Angélico apoia-se na tese aristotélica do hilemorfismo, por exemplo, quando discute na Questão 75, da Primeira Parte, ao tratar o ser humano como substância espiritual e corporal e a essência da alma. Para explicar que a alma não tem matéria, mas é a forma de um corpo, utiliza-se das categorias aristotélicas de matéria e forma, ato e potência. A esse respeito, afirma:

É da razão da alma ser forma de um corpo. E assim ou é forma em sua totalidade, ou em alguma parte sua. Se em totalidade, é impossível que uma parte sua seja matéria, se se toma como matéria um ente somente em potência, porque a forma, enquanto forma, é ato. Ora, o que está somente em potência não pode ser parte de ato, porque a potência repugna ao ato, uma vez que a ele se opõe. Se, porém, a alma é forma em alguma parte sua, chamamos a essa parte alma, e à matéria, da qual é imediatamente ato, chamamos o primeiro animado⁴⁵.

O ser humano é concebido, em sua própria substância, a partir de uma relação fundamental⁴⁶ entre o corpo e a alma. Na concepção hilemórfica⁴⁷, todo ser composto, é

⁴³ “Enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver a nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo das nossas aspirações: e esse, dizemos nós, que é a verdade.” **PLATÃO, Fédon** 66b. O Doutor Angélico discorda diretamente de Platão, ao afirmar que “...as sensações não são obra da alma somente. Como, então, as sensações são uma função do homem [como um todo]...está claro que o homem não é alma somente, mas algo composto de alma e corpo. Platão, por pensar que as sensações fossem apenas da alma, manteve-se convicto de que o homem era uma alma fazendo uso do corpo”. **ST I, Q. 75, a.4, ad.3**

⁴⁴ Aristóteles, discorrendo sobre o hilemorfismo na Física, afirma: “É necessário que a geração e corrupção tenham lugar no nível do ser que pode existir e não existe. ‘Esta possibilidade’ é para os seres susceptíveis de geração, a causa material. Por outro lado, a figura e a forma são (sic) causa final, e esta figura e esta forma são a noção lógica e a essência de cada ser”. (*Física* II 335 a/ 335b). Essa doutrina tomou o nome de hilemorfismo, em grego “*hylé*” significa matéria e “*morphé*”, forma.

⁴⁵ **ST I, Q. 75, a. 5 corpus.**

⁴⁶ Por relação fundamental, entendemos constitutiva, pois o ser humano é “ser humano” na medida em que se dá por relação, o composto: alma e corpo. Do mesmo modo como a criatura somente existe na medida em que foi criada por Deus, por isso existe em íntima relação com o Criador, assim também pesquisamos neste trabalho sobre o livre-arbítrio, como uma ação decorrente da íntima relação intelecto e vontade, portanto, nem intelectualismo, nem voluntarismo.

composto de matéria⁴⁸ e forma. A matéria é puro princípio de indeterminação, pluralidade, dispersão, corrupção e mudança, por isso, movimento. A forma é princípio de determinação, atualização e especificação, quanto mais ela domina a sua matéria, mais se eleva na escala dos seres, conforme explica Tomás, na Questão 76 da Primeira Parte da *Suma* em seu artigo primeiro.

Nos seres vivos, a forma é “... a alma, princípio vital que dá à multiplicidade que ela informa uma unidade, uma autonomia, uma interioridade, uma espontaneidade que representam uma vitória sobre a matéria pura”.⁴⁹ Segundo Rassam, “a fim de evitar qualquer equívoco, convém especificar que, por alma, S. Tomás, tal como Aristóteles, designa o *principium vivendi*, ou seja, aquilo que distingue o ser animado do ser inanimado”⁵⁰.

Nos animais, essa forma, já é um princípio psíquico que torna a sensibilidade possível e atualizada no ser vivo; interiorizada ao princípio vital, tornando-o apto a captar as qualidades das coisas sem ser modificados por elas, porém, sem retirá-las de seu condicionamento material. Dotado dos sentidos, os animais ouvem, cheiram, veem, tocam, no entanto, por exemplo, ao sentir determinado cheiro, não sabem que é cheiro e nem que tipo de cheiro.

Em relação ao ser humano, a forma, a alma, é também espiritual, é o princípio de uma atividade que não é material, transcende toda a ordem material, pois é pensamento, liberdade e amor. Ao compreender a natureza humana a partir da doutrina do hilemorfismo aristotélico⁵¹,

⁴⁷ “A *Suma* inscreve o pensamento moral de São Tomás num plano teológico geral, que toma emprestado de Aristóteles suas análises da matéria e forma (hilemorfismo), assim como também sua distinção dos quatro modos de causalidade-material, formal, eficiente (ou instrumental), final (ou intencional). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**, [org. por Monique Canto-Sperber], São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003, 1782 pp., 2 vls., p. 712.

⁴⁸ Mas afirma o Aquinate “...não é possível haver uma só e mesma matéria para as realidades espirituais e corporais...uma é a parte da matéria que recebe a forma corporal e outra a que recebe a forma espiritual...é impossível, portanto, haver uma única matéria para as realidades corporais e para as espirituais.” (ST I, Q. 50, a. 2, *corpus*)

⁴⁹ **ST**. Introdução à *Suma Teológica*. Marie Joseph-Nicolas, pp. 46-47 (Vol. 1)

⁵⁰ **RASSAM**, Joseph, **Tomás de Aquino**. [Tradução de Isabel Braga, do original Thomas d’Aquin], Lisboa: Edições 70, p. 47.

⁵¹ Segundo Hugo Filgueiras de Araújo, “...é com a novidade de tratar da relação corpo e alma com as noções matéria e forma e potência e ato, que Aristóteles no *De anima* vence as questões divergentes que existiam. Ele chega a estabelecer uma relação de unidade entre essas duas categorias dos seres animados, mostrando que não são separáveis (413^a4), que as duas juntas constituem o animal, assim como a pupila (relacionada ao corpo) e a visão (relacionada à alma) constituem o olho (412b27). Desse modo percebe-se que a relação corpo/alma no *De Anima* é mais do que uma relação entre realidades distintas, mas uma constituição de uma unidade. Aristóteles vence assim as duas teorias outrora aqui apresentadas a dualista platônica e a demócrita”. **ARAÚJO**, Hugo Filgueiras. **Relação**

Tomás fornece à antropologia cristã, radicalmente unitária, uma formulação racional. A posição tomásica sobre a relação entre corpo e mente é decisiva para o pensamento medieval:

Essa explicação unitária foi primeiramente articulada por Tomás de Aquino. Ela foi, talvez, sua mais original e marcante contribuição à filosofia. Um crítico, Pedro João de Olivi, referiu-se a ela como um ‘erro brutal’, e ela foi condenada por sucessivos bispos da Cantuária⁵².

O pensamento antropológico de Tomás, “...parte de um núcleo, denso e transbordante de sentido, que é a noção básica da filosofia do ser, insistindo na dupla semântica do ato e da potência, do chamado hilemorfismo”⁵³. Portanto, a teoria aristotélica do hilemorfismo e sua consequente noção de movimento nos ajuda a compreender melhor a antropologia tomásica em seu caráter relacional⁵⁴. Desse modo, para Manser, na medida em que o Aquinate desenvolve a doutrina do ato e da potência, tornou cientificamente possível também explicar a harmonia entre a fé e o saber, o mundo espiritual e sensível, o objeto e o sujeito do conhecimento, o entendimento e a vontade e entre a multiplicidade e unidade das coisas no mundo⁵⁵.

O ser humano, composto de forma e matéria, tem uma essência, mas não está pronto, também é dotado de potencialidades, por isso suscetível de mudanças. Conforme entende Josaphat:

O ponto de partida do Filósofo, a quem o Mestre Tomás adere aqui com toda a fidelidade, vem a ser a análise do movimento, dessa característica de cada coisa e da totalidade das coisas do universo, de estar sempre aliando permanência e mudança, de ter um elemento de persistência e um elemento de alteração⁵⁶.

Corpo e Alma, no De Anima, de Aristóteles. Artigo em [file:///C:/Users/user/Downloads/artigo-filosofia-08%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/artigo-filosofia-08%20(1).pdf), p. 8.

⁵² PASNAU, Robert. **Filosofia Medieval** [Medieval Philosophy – Tradução André Oídes]. A. S. McGrade (org.). [cap. 9. Natureza humana]. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008, p. 253.

⁵³ JOSAPHAT, *op. cit.*, p.312.

⁵⁴ Por caráter relacional, entendemos o destaque que podemos demonstrar no pensamento tomásico às relações entre alma e corpo, forma e matéria, criaturas e Criador e na alma humana entre intelecto e vontade. Este caráter relacional se dá pela visão tomásica da hierarquia dos seres, herdada especialmente do pensamento patrístico.

⁵⁵ MANSER, Gallus. **La esencia del tomismo**. [Traducción de la segunda edicione alemana por Valenti G, Yebra]: Madrid, : Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1947, p. 117.

⁵⁶ JOSAPHAT, *op. cit.* pp.312-313

No caso do ser humano, estas teorias expressam o quanto estamos diante de um ser marcado por uma complexidade e unidade, desde a sua natureza, como sua realização como pessoa, “...persistindo na imutabilidade de sua essência, mas mostrando-se suscetível de mudanças, seja de perfectibilidade, seja de defectibilidade, mediante as ações exercidas ou sofridas”⁵⁷.

A reflexão aristotélica sobre o hilemorfismo e o movimento, na teoria do ato e da potência, à qual Tomás se mantém fiel, influi de forma decisiva na composição da antropologia tomásica. Por isso, afirma Pombo:

Con la sua dottrina della matéria (Ylé) e della forma (Morfé), quali principi interni essenziali delle cose, Aristotele concepisce l’anima come forma del corpo, cioè come principio di attività che, dando la forma e determinando la realtà nella sua essenza, fa della matéria un corpo umano, anima e vivifica il corpo, ne fa appunto un corpo umano vivente. In tal modo è fondata in Aristotele quella dottrina dell’uomo che, nelle espressioni classiche dell’anima *forma corporis* e dell’ *unio substantialis* tra anima e corpo, influirà profondamente sul pensiero Cristiano, soprattutto grazie alla scolastica aristotélica del Medioevo⁵⁸.

O ser humano é esse complexo composto, radicalmente unido, de matéria e forma. Há um espírito no homem, mas por essência, esse espírito é a forma de um corpo, é a alma, é o princípio que pensa e quer, e ao mesmo tempo, é o princípio que faz da matéria um corpo⁵⁹ e do corpo um animal vivo.

Do mesmo modo, o ser humano também é um ser que se move, está disposto ao movimento. Como para Aristóteles, cada coisa e todas as coisas do universo alternam mudança e permanência, alteração e persistência, e assim entende o movimento, explica Josaphat:

⁵⁷ **Idem**, p. 313.

⁵⁸ **POMBO**, Kipoy. **Chi è l’uomo? Introduzione all’antropologia filosofica in diálogo com le culture**, Roma: Armando, 2009, p. 29.

⁵⁹ O pensamento cristão, de matriz semítica, mas transmitido através da cultura grega, expressa a complexidade do tema da relação entre o corpo e a alma, perceptível inclusive na maneira como trata os conceitos corpo e alma. A partir de suas etimologias greco-latinas, distingue-se “*soma*” e “*sarx*”, em relação ao corpo, sendo “*sarx*” no sentido de “carne” e “*psique*” e “*pneuma*” em relação à alma, sendo “*psique*” o correspondente à mente ou alma e “*pneuma*” correspondendo ao “espírito”, porém, como demonstramos neste trabalho, distingue para unir, visando enfatizar a dimensão integral do ser humano, composto de corpo e alma e o caráter essencial da relação que se estabelece entre o corpo e a alma. Uma reflexão referencial para esta temática, encontramos na tese doutoral: **O corpo como parâmetro antropológico na bioética**, de Pedro Alonso Puentes **Reyes**. Escola Superior de Teologia. Instituto ecumênico de pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, RS.

Se a mudança é total e a transformação introduzida permanece, cessa um ser particular e surge um outro, dando lugar à famosa sentença aristotélica, tão repetida por Tomás: a corrupção (a destruição, o deixar de ser) de um é geração (o novo ser) de outro⁶⁰.

Por isso, entendemos que a concepção antropológica tomásica, expressa a unidade, mas também a complexidade do ser humano que, composto de alma e corpo, constitui um mesmo ser, aquilo que é, e o que pode ser. Há, portanto, algo permanente, porém também a capacidade de mudar, ser sujeito da mudança e estar sujeito a mudanças, essa realidade constitui a originalidade complexa que modernamente é chamada “condição humana”⁶¹.

A relação entre a alma e o corpo, seja compreendida na perspectiva aristotélica ou na bíblica⁶², ambas assumidas e harmonizadas por Tomás, parece-nos incidir de modo decisivo na forma de existir própria do ser humano e, conseqüentemente, na ação humana livre. O Doutor Angélico tem uma postura muito clara quanto à unidade no ser humano, entende que como em qualquer outro ser vivo, há um só princípio que anima tudo o que existe nele: “A unidade que se

⁶⁰ **JOSAPHAT**, *op. cit.* p. 313.

⁶¹ Em sua obra *A condição humana*, Arendt interpreta a modernidade como a era que colocou em perigo a condição mais básica da vida humana que é a pluralidade, uma síntese entre igualdade e diferença, todo ser humano é único mas sua singularidade somente se constitui numa teia de relações entre seres humanos iguais. **ARENDR**, Hannah. **A condição humana**. [Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer] 10ª. ed. Rio de Janeiro, RJ : Forense universitária, 2007.

⁶² A reflexão tomásica sobre o ser humano a partir da Bíblia aborda, sobretudo, a temática do ser humano criado por Deus à sua imagem e semelhança, esta reflexão se dá numa vertente mais teológica, porém supõe uma filosofia do ser humano e sua relação com Deus. No *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, o Aquinate entende que a criatura, ainda que **de** modo imperfeito, pode ser imagem de Deus, porém, somente a criatura intelectual é imagem de Deus. Na Questão 93 do Tratado sobre o homem na *Suma Teológica*, o Aquinate afirma que “...só as criaturas dotadas de inteligência são, falando propriamente à imagem de Deus” (Q. 93, a. 2, *corpus*). Por isso, como imagem e semelhança de Deus, participante da perfeição divina, pode desenvolver sua capacidade de conhecer a verdade e agir moralmente segundo o bem, entende Pombo. **POMBO**, K. , *op. cit.*, pp.132-133). E, ainda afirma o Aquinate, no Prólogo da *Prima Secundae*, seguindo João Damasceno que “...o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procedera do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações”. (*ST, I-II, Prólogo*). Segundo Torreil, “o inesgotável Prólogo da *Prima Secunda* é provavelmente o texto que resume de maneira mais exata essa grandeza do homem: à imagem de Deus, a pessoa humana, dotada de livre-arbítrio e do senhorio de seu agir, é chamada a alcançar seu Exemplar na partilha de sua bem-aventurança.” **TORREIL**, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino. Mestre espiritual**, [2ª. ed. revista e acrescida de um posfácio. Trad. de J. Pereira]. São Paulo : Edições Loyola, 2008, pp. 369-370.

forma entre uma substância espiritual e a matéria corporal não é menor que a de qualquer forma com a sua matéria e, talvez, mais forte ainda⁶³.

O ser humano, composto de corpo e alma, com toda a sua complexidade, surge como o que há de mais nobre no universo e, à medida em que, toma consciência dessa nobreza, como um dom, aprimora sua missão e agir no mundo. Afirma Torrel:

Tomás não ignora que, se por toda uma parte de si mesmo, o homem está em continuidade com o reino animal, ele está também, por toda uma outra parte – e não hesita em dizer: a melhor -, em continuidade com o universo dos espíritos⁶⁴.

Para Lima Vaz, o Doutor Angélico realiza a melhor síntese da antropologia medieval, pois nela convergem as grandes teses da antropologia clássica e bíblico cristã, encontrando finalmente um ponto ideal de equilíbrio⁶⁵. Por isso, o que temos no Tratado sobre o ser humano, é uma perspectiva antropológica integradora, muito distinta das posturas que explicavam o mundo e o próprio ser humano, ora somente a partir da matéria, ora somente a partir de uma ideia ou espírito⁶⁶.

Algumas tendências do pensamento, presentes no mundo moderno⁶⁷ podem ter empobrecido uma visão antropológica integradora, com consequências para o campo da ética e mesmo nas teorias do conhecimento. Desse modo, pode-se considerar o “Tratado sobre o ser humano” como exemplo de uma antropologia que compreende o ser humano de forma integrada

⁶³ SCG, II, 68, 4.

⁶⁴ TORREL, J. *op. cit.*, 2008, p. 369.

⁶⁵ VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Antropologia Filosófica**. Vol.1, São Paulo : Loyola, 1991, p. 68.

⁶⁶ Diz Pombo: “...che l’uomo è un essere spirituale-materiale, nel quale il principio spirituale e quello materiale sono così profondamente uniti da formare un solo essere. Questi non è perciò composto di anima e di corpo, ma è unità di anima-corpo, è una realtà única, in cui l’anima dà realtà al corpo e questo è l’attuazione spaziotemporale dell’anima, è il suo “essere-nel-mondo”. Non si deve dunque dire che l’uomo “há” ‘un’ anima e un corpo, ma “è” tutto intero “anima” e tutto intero “corpo”, è anima incorporata e corpo animato”. POMBO, K. , *op. cit.*p.41

⁶⁷ Dentre as quais podemos citar o racionalismo e o empirismo modernos, em suas diversas variações. Mesmo em uma visão integral do ser humano, no próprio ser humano integrado, devemos considerar uma articulação bem-ordenada de suas dimensões, como recorda Lima Vaz ao afirmar que, para o estudo do ser humano, considerando tratar-se de um ser complexo, sugere-se considerar três polos epistemológicos fundamentais, o polo das formas simbólicas, o polo do sujeito e o polo da natureza. “Uma antropologia integral deve tentar uma articulação entre estes três polos que não ceda ao reducionismo e não se contente com simples justaposição, mas proceda dialeticamente, integrando os três polos da natureza, do sujeito e da forma na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem...” VAZ, H., *op. cit.*, 1991, pp. 12-13.

e em sua totalidade, não o reduzindo, seja à dimensão material, seja a dimensão espiritual, ao afirmar a união substancial do composto corpo e alma, como diz Forment:

En el hombre, el espíritu está unido substancialmente a un cuerpo, a la materia con la primera actualización o determinación de la forma del alma, composición que es el sujeto de las otras perfecciones conferidas también por el alma espiritual humana. Se trata, por tanto, de un cuerpo, tomado como la parte material y las actualizaciones formales superiores, que le siguen, como la parte formal. El alma espiritual, única forma del compuesto humano, confiere todas las determinaciones a la materia, incluida la de la corporeidad⁶⁸.

Entendemos que, assim como a alma e o corpo formam uma unidade, possibilitando ao ser humano sentir, pensar, querer e agir; o intelecto e a vontade, que é o apetite racional, se articulam de modo especial, possibilitando ao ser humano pensar, querer, escolher e agir. Parece-nos que são estas as propriedades que fundamentam e explicam o livre-arbítrio do ser humano. Sem compreender a complexidade da natureza humana, corremos riscos de uma compreensão superficial e limitada do agir humano.

O posicionamento teórico de Eudaldo Forment, expressa com clareza a concepção tomásica de ser humano, mostrando como se dá de modo integrador e relacional o composto entre alma e corpo. No ser humano há uma única substância, mesmo que composta substancialmente de alma e corpo, pois a substância “alma” necessita unir-se essencialmente ao corpo. A união da alma com o corpo, do espiritual com o material não se trata de justaposição, nem absorção de um pelo outro, mas autêntica unidade. Afirma Forment:

Ambos componentes estan referidos mutuamente. El alma es alma de un cuerpo y el cuerpo lo es de una alma. El uno es para el otro. De ahí que todo lo que llega al alma lo hace por medio del cuerpo, e igualmente todo lo que há surgido del alma há sido por medio de alguna intervención de lo corpóreo. Por separado, ni el cuerpo ni el alma constituyen al hombre. El cadáver no es el hombre, ni el alma separada tampoco⁶⁹.

A partir do ser humano, emerge na escala dos seres que constituem o universo, uma “conexão admirável”, como afirma Tomás, na *Suma contra os gentios*⁷⁰, como uma espécie de

⁶⁸ **FORMENT**, Eudaldo. **Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica**. Edición, introducción y notas de Eudaldo Forment. Madrid: Editorial Tecnos, 2003. p.89.

⁶⁹ **FORMENT**, E., *op. cit.*, 2005,

⁷⁰ **SCG**, II, 68, 4, assim diz: “Com efeito, conforme o modo de ser, pode-se considerar a admirável conexão das coisas”.

elo que une o espírito e a matéria, ligados, mas não confundidos. O ser humano não é espírito, nem separado, nem unido à matéria; é um composto, uma unidade de alma e corpo, de um espírito que é forma do corpo, não se dá nenhum dualismo, nem reducionismo.

Neste composto de alma e corpo, possibilitando o existir humano, a alma possui uma relação essencial com o corpo, mesmo que haja um ser próprio, que a converta em substância, a alma necessita unir-se ao corpo, pois “como o entender da alma humana precisa de potências que agem mediante órgãos corpóreos, como a imaginação e o sentido, por isto mesmo se compreende que, naturalmente, se una ao corpo para completar a espécie humana”⁷¹.

Para o Aquinate, “sendo o sentir uma operação do homem, embora não própria, é claro que o homem não é só alma, mas é algo composto de alma e corpo”⁷². E ainda:

...nem toda substância singular é hipóstase ou pessoa, mas somente aquela que possui a natureza completa da espécie. Consequentemente, nem mãos, nem pés podem ser chamados de hipóstase ou pessoa. E nem a alma, pois ela é uma parte da espécie humana ⁷³.

Segundo Forment, “por su relación esencial al cuerpo, el alma recibe el ser en el momento que se une al mismo; no existe antes de la unión”⁷⁴.

Ao considerarmos a união da alma ao corpo, para que participe de seu ser próprio, poderíamos entender que a alma é uma substância incompleta, mas segundo Forment, a alma por si mesma já é uma substância, por possuir um ser próprio, mas precisa unir-se substancialmente ao corpo para realizar suas operações próprias: o entender e o querer⁷⁵.

A alma humana precisa do corpo para entender e querer livremente, e, pelo corpo, além dessas operações próprias, realiza as ações sensitiva e vegetativa da alma. Devido a possuir o ser do homem, a alma penetra todo o ser humano, qualificando-o e dignificando-o⁷⁶. Quando

⁷¹ SCG, II, 68, 5.

⁷² ST I, Q. 75, a. 4, *corpus*.

⁷³ ST I, Q. 75, a.4, *ad. 2.*

⁷⁴ FORMENT, E., *op. cit.*, 2005, p. 56.

⁷⁵ *Idem*, p.57.

⁷⁶ Entende Pasnau que: “Essa concepção de forma rende uma explicação excepcionalmente clara da unidade substancial: uma vez que a forma é o que individua e causalmente sustenta todas as partes de uma substância, nenhuma substância pode existir ou durar separada da forma. Portanto, se a alma humana é a forma substancial do

compreendemos no pensamento de Tomás, que a alma humana é ‘naturalmente unível’ ao corpo, não se trata de uma relação sem nenhum fundamento em sua natureza própria, como se fosse algo acidental, “...a sociabilidade com o corpo é, ao contrário, essencial para a alma e característica de sua natureza”⁷⁷.

A alma humana ou uma forma corporal, mesmo que apta para se completar, é uma perfeição incompleta que necessita ou deseja buscá-la. Assim, a forma, impulsionada pelo que lhe falta, é o princípio da operação das coisas naturais, por isso recorda Gilson⁷⁸, que cada ato de existir, na medida em que é, quer ser; e não faz senão para manter-se na existência e afirmar-se mais completamente.

Portanto, o ser humano, marcado essencialmente por sua faculdade intelectual, é um ser composto, pois a alma que pode conhecer e querer, incompleta em si mesma, é radicalmente incapaz de completar-se. Desse modo, busca um componente, também incompleto, o corpo, que, pela alma, será animado e organizado, permitindo-lhe entrar em relação com um inteligível que lhe seja assimilável. Segundo Gilson:

Para que adquira consciência do que lhe falta e, estimulada pelo sentimento de sua privação, busca o inteligível incluído no sensível, é necessário que a inteligência humana seja uma alma, e se beneficie com as vantagens encontradas em sua união com o corpo...⁷⁹.

Para desenvolver o seu pensamento antropológico, Tomás apoia-se, sobretudo, em Aristóteles e Agostinho, mas “...mesmo com a utilização dessas fontes, Tomás de Aquino se mostra extremamente original”⁸⁰, ao retomar, reler e interpretar as tradições, em um cenário

ser humano, o corpo revela-se inseparável da alma no sentido mais forte. Não surpreendentemente, dado seu poder explicatório (e a maneira como ainda deixa espaço para a alma existir separada do corpo), a explicação unitária de Tomás viria a se tornar a visão dominante no fim do período”. PASNAU, R., *op. cit.*, 2008, p. 256.

⁷⁷ **GILSON**, Etienne. **El tomismo. Introduccion a la filosofia**. Version castellana de Alberto OteizaQuirno. Buenos Aires, Ediciones Desclée, de Brower, p.268.

⁷⁸ **Idem**, pp. 270-271.

⁷⁹ **Idem**, p. 271.

⁸⁰ **JOSAPHAT**,C. *.op. cit.*, 2012, pp. 308.

interessante do método das disputas e diante das diversas interpretações, especialmente do pensamento aristotélico, como nos casos dos filósofos de língua árabe, Avicena e Averróis⁸¹.

Assim, entendemos que, segundo Tomás, o ser humano, composto de corpo e alma, torna-se uma criatura diferenciada, está imerso no mundo corpóreo, material, mas é também dotado da alma intelectual, por isso busca conhecer, compreender o mundo e a si mesmo. Da mesma forma, por ser um ser de vontade, tende para as coisas, “criatura privilegiada de Deus, o ser humano emerge como um ser inserido no mundo, no tempo, mas dotado em si e por si mesmo das capacidades espirituais de se afirmar e crescer”⁸². Afirma o Doutor Angélico:

Deve-se, pois, admitir algo supremo no gênero dos corpos, a saber, o corpo humano, possuidor de temperamento uniforme, que atinja o ínfimo do gênero superior, isto é, a alma humana, que ocupa o último grau das substâncias intelectuais, como se pode verificar pelo seu modo inteligente de conhecer. E, por isso, se diz que a alma intelectual é como o horizonte e a fronteira entre o corpóreo e o incorpóreo, enquanto substância incorpórea e, no entanto, forma do corpo⁸³.

Como todos os outros seres, o homem também interage com o mundo, porém de forma essencialmente própria, como o ser que pensa e quer. Ao estabelecer relações com o mundo e consigo mesmo, desencadeia o processo do conhecimento das coisas e também de suas vontades, por isso o ser humano que pode conhecer é o mesmo que pode querer e escolher.

Segundo Carlos Josaphat, o Mestre Tomás ocupa-se muito do tema da interação das coisas e pessoas no mundo, especialmente da mútua influência dos seres humanos no plano corporal e espiritual.⁸⁴ O ser humano se faz, agindo sobre a realidade e sofrendo a ação da realidade sobre ele, porém a partir de suas potencialidades próprias.

O ser humano, por isso, é visto não em uma vertente dualista, que torna proeminente, ora a alma, ora o corpo, não tem uma alma ou um corpo, mas é um corpo animado por uma alma ou é

⁸¹ Avicena (980-1037) foi para os escolásticos um dos grandes iniciadores ao pensamento de Aristóteles; mas introduzindo temas neoplatônicos, por isso criticado por Averróis (1126-1198) que entre suas teses, a partir de comentários à Aristóteles, defendia a ideia da eternidade da matéria ao lado de Deus. Para ele o intelecto agente, é numericamente único e idêntico para todos os seres humanos, sua união em cada indivíduo é acidental.

⁸² **JOSAPHAT, C. *op. cit.* p. 310**

⁸³ **SCG, II, 68, 4.**

⁸⁴ **JOSAPAHAT, C. *op. cit.* p. 310.**

uma alma animando um corpo. Há, entre a alma e o corpo, uma conexão tão intensa e essencial que compõe somente uma realidade: a do ser humano. Dessa forma, “...‘animar’ tem aqui o sentido preciso e técnico de ‘informar’, de ser a forma interior, que faz ser, viver e agir”⁸⁵.

Para Joseph Rassam, o ser humano não é puro espírito, o corpo é com a alma uma parte, por ele denominada, coessencial da natureza humana. O ser humano é o mais nobre entre os seres corporais, por causa de sua alma espiritual e, de seu corpo, o último na fileira dos seres espirituais. A esse respeito, afirma: “Esta composição duma alma e dum corpo não estabelece nenhuma divisão no homem: a união da alma e do corpo é tão natural como substancial. A alma, substância incorporeal, é a forma do corpo”⁸⁶. Completa o historiador: “...é espiritual toda a forma que tem diretamente, isto é, sem o intermédio duma matéria, poder para existir. Ora, em todo o ser, o existir pertence à forma. E é, neste sentido que, no ser humano, a alma, substância incorporeal, é a forma ou o acto do corpo”⁸⁷.

Por isso, reportando ao próprio Tomás, ao afirmar que “a alma está unida ao corpo num único existir”⁸⁸, entende Rassam que, no composto humano, a alma comunica o seu próprio existir ao corpo, de forma que a união entre o corpo e a alma não deixa marcas. Dessa forma, entendemos que esclarecendo melhor a união entre a alma e o corpo, podemos compreender melhor o ser humano e, especialmente, suas potências intelectivas e apetitivas, que se relacionam, e possibilitam o agir propriamente humano⁸⁹.

O Doutor Angélico com um considerável esforço nos proporciona maior esclarecimento sobre a união da alma e do corpo, em um profundo, intenso e profícuo diálogo entre diversas

⁸⁵ JOSAPAHAT, C. *op. cit.* p. 313

⁸⁶ RASSAM, J. *Op. cit.* p. 47. **Deve-se frisar aqui que a perspectiva do pensamento de Rassam se constrói a partir de sua reflexão sobre o ato de existir, pois é assim que compreende a união da alma e do corpo, sendo que o ser corporal é um composto de matéria e forma, mas o ser espiritual é uma forma sem matéria.**

⁸⁷ *Idem*, p. 48.

⁸⁸ SCG, II, 81.

⁸⁹ Conforme explica Manser: “Ambos, alma e corpo, se relacionam entre si, como a forma e a matéria, como o ato e a potência...com a unicidade da forma substancial no homem, que Tomás foi o único em defender, excluiu da matéria, como tal, toda atualidade, a concebeu como pura potência em si e converteu a alma, como forma *substancialis* do corpo, em princípio de todo ser atual no homem, inclusive do ser atual corpóreo”. MANSER, Gallus, *op. cit.*, 1947, p. 191

correntes do pensamento, cuja temática é o ser humano, de forma especial o aristotelismo e o agostinismo. Para Lima Vaz, essas duas correntes confluem na antropologia do Aquinate, com destaque para o aristotelismo, que Tomás procura retomar e reconstruir, por meio de seus diversos comentários aos textos de Aristóteles⁹⁰.

Ao apresentar a concepção medieval de ser humano e destacar a posição tomásica, Lima Vaz observa um espaço conceptual delimitado por três coordenadas: a concepção clássica do ser humano, como *animal rationale*; a concepção neoplatônica do ser humano na hierarquia dos seres, na qual se destaca o caráter fronteiriço entre o espiritual e o corporal, encontrado no ser humano; e a concepção bíblica do ser humano, como imagem e semelhança de Deus⁹¹.

É, na abordagem da perspectiva clássica do ser humano como *animal rationale*, que se dá a problemática da sua unidade e da relação entre a alma racional e o corpo. Nesse debate, Lima Vaz afirma que Tomás assume a postura aristotélica da unidade da forma substancial e, portanto, a rigorosa unidade hilemórfica do homem, porém ressaltando a estrita espiritualidade da alma e, por conseguinte, sua essencial transcendência sobre a matéria e a criação imediata por Deus⁹².

O que o Doutor Angélico elabora, portanto, é a base filosófica para assegurar a unidade antropológica exigida pela tradição bíblico cristã, a *anima intellectiva*, é a única forma substancial do composto humano, a diferença específica *rationale* da definição clássica, determina todo o homem.⁹³ O racional, característica especificamente presente no ser humano, é primeiramente a razão discursiva, “*ratio*”, a forma do conhecimento intelectual inferior à inteligência propriamente dita, “*intellectus*”, própria dos espíritos puros, mas da qual o ser humano também participa. Nas palavras de Lima Vaz, “a alma intelectiva é, pois, a entelúquia do corpo ou o ato

⁹⁰ VAZ, H. *op. cit.*, 1991.p. 69.

⁹¹ **Idem.**

⁹² **Idem.**

⁹³ Entre os textos de Tomás, sobre a “*anima intellectiva*” destacamos ST I, I, Q. 76; SCG, II, caps. 56, 57, 59; *Questão disputada sobre a Alma*, a.a. 1 e 2.

que o integra na perfeição essencial do ser homem e da sua unicidade deriva a unidade do agir e do fazer humanos, conclusão de grande importância para a ética tomásica”⁹⁴.

Tomás, ao refletir sobre a união da alma com o corpo, na Questão 76, da Primeira parte da Suma, afirma:

Deve-se, pois, dizer que nenhuma outra forma substancial existe no homem, senão a alma intelectual. E que ela, assim como virtualmente contém a alma sensitiva e a alma vegetativa, assim também contém todas as formas inferiores; e ela realiza, por si, só tudo o que as formas menos perfeitas realizam nas outras⁹⁵.

A alma, portanto, está como princípio da unidade e da perfeição do ser humano sempre em ato. Nesta unidade profunda do ser humano, emergem entre as suas potências ou faculdades, as potências intelectivas e apetitivas. No “Tratado sobre o homem”, a natureza humana, compreendida como intermediária entre o espiritual e o material, é estudada a partir de sua integração e relação com o mundo. O Aquinate procura aprofundar, especialmente, o conhecimento destas potências ou faculdades próprias do ser humano⁹⁶.

Como a alma é “...o princípio pelo qual vivemos, somos movidos e entendemos”⁹⁷, e comporta uma unidade em cada indivíduo, para Tomás, não há pluralidade de almas, o que existe na alma humana é uma variedade de potências⁹⁸, dada a diversidade de operações. Segundo o Doutor Angélico, as potências da alma se distinguem, portanto, por seus atos e objetos:

⁹⁴ VAZ, H., *op.cit.*, 1991, p. 69. O entendimento da alma como enteléquia do corpo, desencadeou controvérsias na patrística, Nemésio de Emesa critica o conceito aristotélico de “enteléquia”, “julga Nemésio que, ao aplicar à alma a designação de enteléquia, Aristóteles alinha-se com aqueles que tomam a alma por uma qualidade, o que implica na negação de sua substancialidade. O Padre da Igreja censura a separação estabelecida por Aristóteles entre a parte racional e a própria alma, pois, segundo Nemésio, desta separação se segue que somente a parte inferior pode ser chamada alma, o erro do Estagirita seria não levar em conta a alma integral, mas apenas a sua parte inferior. GILSON, E. e BOEHNER, P. *História da filosofia cristã*. 12 ed. Petrópolis, Vozes: 2009, p. 109.

⁹⁵ ST, I, I, Q. 76, a.4.

⁹⁶ Javier-Garcia Valino Abós apresenta uma reflexão sobre os conceitos de potência e faculdades em Tomás, em sua tese doutoral “La voluntad humana em Tomás de Aquino, un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas.” Para Abós, a “faculdade” é a mesma potência, enquanto operativa, enquanto princípio de operações, a potência disposta para operar. ABÓS, Javier-Garcia Valino. *La voluntad humana em Tomás de Aquino, un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas.* Tese de Doutorado. Mala, Universidad de Malaga, 2010. pp. 225-226.

⁹⁷ *De anima II, 1.4*: “...anima est primum quo et vivimus est movemur et intelligimus”.

⁹⁸ ST, I, Q. 77, a.2, *corpus*.

A potência, enquanto tal, é ordenada para o ato. Deve-se, portanto, tomar a razão da potência pelo ato para o qual ela está ordenada. Consequentemente, é necessário que a razão da potência seja diversificada, para que seja diversificada a razão do ato; mas a razão do ato se diversifica pela diversidade de razões dos objetos, pois toda ação é ou de uma potência ativa ou de uma potência passiva. Ora, o objeto se refere ao ato de uma potência passiva, como princípio ou causa motora; assim, a cor é princípio da visão na medida em que move a vista. Ao ato de uma potência ativa, o objeto se refere como um termo ou fim...as potências, portanto, se diversificam necessariamente de acordo com os atos e os objetos⁹⁹.

A diversidade e multiplicidade das potências da alma¹⁰⁰ é uma das características da visão tomásica do ser humano, esta variedade, porém, comporta uma ordem entre as potências da alma, segundo a dependência de uma potência a outra, e conforme a ordem dos objetos. No entanto, Gardeil destaca a doutrina da especificação das potências por seus atos e objetos, pois:

...terá uma importância de primeiríssima ordem: dependerão dela toda a ordenação da psicologia e, ligada ao mesmo princípio a distinção de hábitos ou das virtudes, toda aquela da moral. As profundas análises do tratado das virtudes da *Secunda secundae* em particular, não serão mais do que uma aplicação contínua dessa verdade¹⁰¹.

O Aquinate explica ainda que “...uma potência superior se refere por si, a uma razão mais universal do objeto, do que uma potência inferior. Porque quanto mais superior uma potência, tanto mais coisas abrange ...”¹⁰². Os gêneros de potências da alma se distinguem segundo os objetos, pois “quanto mais uma potência é elevada, tanto mais seu objeto é universal”¹⁰³.

Desse modo o objeto da operação da alma é considerado em três graus: quando é somente o corpo unido à alma, trata-se da potência vegetativa, que somente age em um corpo ao qual está unida a alma. O segundo grau é o sensitivo, cujo objeto é mais universal, é todo corpo sensível e

⁹⁹ ST I, Q. 77, a. 3, *corpus*. .

¹⁰⁰ São cinco os gêneros de potências da alma, três se dizem almas: a vegetativa, a sensitiva e a intelectual, e quatro se dizem modos de viver: o modo vegetativo, o sensitivo, o locomotivo e o intelectual. A potência apetitiva não constitui um grau dos seres vivos, porque em todo ser em que haja potência sensitiva, há o apetite.

¹⁰¹ GARDEIL, H.D. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino. Psicologia, Metafísica**; prefácio de François-Xavier Putallaz; [tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira]. 2ª.ed. São Paulo: Paulus, 2013, p.42.

¹⁰² ST, I, Q. 77, a.3, *ad.4*.

¹⁰³ ST I, Q. 78, a.1*corpus*.

não somente o corpo unido à alma. E o terceiro é o intelectivo, cujo objeto é ainda mais universal, não é mais somente todo corpo sensível, mas todo o ente tomado em sentido universal¹⁰⁴.

As potências sensitiva e intelectiva possuem uma operação que se relaciona não somente com o que está unido à alma, mas também com o que lhe é exterior. Considerando que o sujeito operante esteja unido ao seu objeto, é necessário que o exterior, objeto da operação da alma, se refira à alma de duas maneiras: a primeira, enquanto é apto para se unir à alma e nela estar por semelhança. Para isso, há as potências sensitivas, em relação aos objetos menos comuns, aos corpos sensíveis; e as intelectivas, em relação ao objeto comuníssimo, que é o ente universal. Na segunda maneira temos outras duas potências, a apetitiva, na medida em que a alma se refere a algo exterior como ao fim, e a locomotora, visto que a alma se refere a algo exterior, como ao termo da operação e do movimento.

É importante ressaltar o que nos recorda Meneses, ao entender que há uma união profunda das potências com a alma e das potências entre si, que é uma “...composição ontológica no sujeito concreto; união duma diversidade de funções, mas que é o contrário de amontoamento, dispersão, impermeabilidade”¹⁰⁵. Por isso, as potências espirituais, o intelecto e a vontade, têm como sujeito o espírito, por outro lado as potências vegetativas e sensitivas se localizam no composto de alma e corpo¹⁰⁶.

O Doutor de Aquino se empenha em compreender tudo o que procede de Deus, a partir de uma criatura específica - o ser humano, inserido no universo como um elemento integrante, coroamento de toda a obra criada, tanto em sua dimensão histórica, quanto em sua especial abertura ao transcendente, possibilitada pelas potências próprias do intelecto e da vontade.

A partir dessa condição especial, dotado de potências intelectivas e apetitivas, o ser humano encontra-se na natureza capaz de realizar seu fim, a *beatitudo* ou a *eudaimonia*¹⁰⁷, a

¹⁰⁴ **Idem**

¹⁰⁵ **MENESES**, Paulo Gaspar. **O conhecimento afetivo em Tomás de Aquino**. São Paulo: Loyola, 2000. pp. 13-15.

¹⁰⁶ **ST**, I, Q. 77, a.5, *corpus*.

¹⁰⁷ “*Ευδαιμονία*”, termo grego que pode ser traduzido por “felicidade”. Segundo Antônio Manuel Martins, “...o texto fundamental para a análise da doutrina aristotélica da *eudaimonia* é, sem dúvida, o livro I da *Ética* a Nicômaco. Contudo, apesar das dificuldades que tem causado a muitos intérpretes, não podemos excluir desta

felicidade. Em relação à felicidade, a *eudaimonia*¹⁰⁸, o bem buscado pelo ser humano, é possível a partir de suas potencialidades próprias, como um ser dotado de intelecto e vontade, razão e livre-arbítrio.

Comentando o livro I da *Ética*, Tomás, em sua Lição I, discorre sobre o que versa a ética ou filosofia moral e como toda a atividade humana se ordena aos fins e ao fim que é a felicidade¹⁰⁹ e o Sumo Bem. Afirma:

Há de considerarse que dos son los principios de los actos humanos: el intelecto o razón y el apetito, que son principios que mueven, como se disse en el libro *Del Alma*. En el intelecto o razón, se distingue el especulativo y el práctico. En el apetito racional, se consideran la elección y la ejecución. Todo está ordenado a algún bien como fin¹¹⁰.

Portanto, na base do pensamento antropológico tomásico, está a compreensão da unidade radical presente no ser humano, que existe, enquanto composto de corpo e alma, matéria e forma. Parece-nos que esta unidade se compreende melhor, na perspectiva relacional, a partir do entendimento do corpo e da alma em relação, não somente pela alma ou pelo corpo. E, entendemos que essa dualidade e relacionalidade, portanto nem dualismo e nem relativismo, perpassam as outras dimensões da existência humana, como as potências próprias do ser humano e, especialmente a vontade e o intelecto.

Ao refletir sobre a relação da alma humana com o corpo, encontramos a importante temática do ser humano como pessoa, no entanto a alma humana, individual e espiritual, não pode ser chamada de pessoa, pois mesmo sendo um princípio subsistente, ainda não é um ser

análise os textos dos últimos capítulos do Livro X da mesma obra”. MARTINS, Antônio Manuel. **A doutrina da eudaimonia em Aristóteles. Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética**. Revista Humanitas. XLVI, 1994. Universidade Coimbra.

¹⁰⁸ O Aquinate reflete de forma especial sobre a noção de *eudaimonia* em seu *Comentário da Ética a Nicômaco*, especialmente, o Livro I, que se refere ao bem humano, à felicidade, ao fim e ao Sumo Bem do homem, às partes da alma e à divisão das virtudes. O Aquinate comenta este livro em vinte lições. AQUINO, Tomás. **Comentario a la Ética a Nicomáco de Aristóteles**. Traducción Ana Mallea. Estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza. Ediciones Universidad de Navarra, S.A: Pamplona, 2001, pp.60-126.

¹⁰⁹ Trata também da felicidade, no comentário ao Livro X, sobre o deleite da vida humana, o fim da virtude: a felicidade, contemplativa e ativa, e a vida política, em dezesseis lições. **E ainda discorre acerca da felicidade**, no comentário ao Livro X, a respeito do deleite da vida humana, o fim da virtude: a felicidade, contemplativa e ativa e a vida política, em dezesseis lições *Comentario a la Ética a Nicomáco de Aristóteles*, **op. cit., 2001, pp 541-594**.

¹¹⁰ AQUINO, Tomás. *Comentario a la Ética a Nicomáco de Aristóteles*. **op. cit., 2001. p. 61.**

subsistente, segundo Rassam, “...nem o nome nem a definição da pessoa convém à alma humana, porque ela não é uma substância completa, mas apenas uma parte da natureza humana”¹¹¹. Uma das características fundamentais para a noção de pessoa, atribuída ao ser humano, é ser dotado das faculdades da inteligência e da vontade, possibilitando-lhe a liberdade. Assim, parece-nos que é importante compreender como interage no composto humano, a alma e o corpo, pois “o homem não é uma pessoa unicamente porque tem uma alma espiritual”¹¹², desse modo, “é preciso dizer que o ser humano é uma pessoa, não somente pela alma, mas pela alma e pelo corpo, uma vez que é através deles que subsiste”¹¹³.

Para Tomás, o estudo das potências da alma deve considerar o ser humano como um composto de corpo e alma, ainda que seja especialmente dotado das potências intelectivas e apetitivas, pois:

À consideração do teólogo pertence pesquisar, de modo particular, somente a respeito das potências intelectivas e apetitivas, entre as quais se encontram as virtudes. Mas, como o conhecimento dessas potências depende, de certa forma, das outras, nossa consideração em torno das potências da alma em particular será dividida em três partes: primeiro, sobre as potências que são prévias ao intelecto; segundo, sobre as intelectivas; e finalmente, sobre as apetitivas¹¹⁴.

Portanto, observamos que, em sua densa reflexão sobre as potências da alma, o Aquinate discorre sobre as potências da alma, em geral e em particular. Na Questão 79, discute sobre as potências intelectivas, e na Questão 80 trata das potências apetitivas em geral, sendo que as potências apetitivas são a sensibilidade, abordada na Questão 81, a vontade na Questão 82 e o livre-arbítrio na Questão 83.

Essa estrutura para expor e refletir sobre as potências da alma, chama-nos a atenção. Parece-nos interessante a dedicação similar a cada uma das potências, intelectivas e apetitivas, no sentido de enfatizar que é a articulação bem ordenada dessas potências da alma, que podem possibilitar ao ser humano o agir livre, ético e responsável.

¹¹¹ RASSAN, J. *op. cit.* p. 52

¹¹² *Idem.* p.51.

¹¹³ *Idem.* p. 51, citando: *III Sent.*, d. 5, q. 3, a.2.

¹¹⁴ ST I, Q. 78, *Pról.*

O mesmo ser humano que é capaz de conhecer, é o que se inclina para os objetos por sua capacidade apetitiva, porém de um modo próprio, por ser dotado de intelecto, possui um apetite intelectual. Ao tender é capaz de escolher, por isso o agir humano pode ser um agir livre. Dessa forma, compreender a natureza do ser humano, como um composto de alma e corpo em profunda e intrínseca interação, na qual a alma é a sua forma e dotada de potencialidades próprias, ajuda-nos a assimilar o agir humano e sua capacidade de liberdade.

Assim, considerando que o ser humano, dotado de intelecto e vontade, potências intelectivas e apetitivas, sendo a vontade e o livre-arbítrio potências apetitivas intelectivas, passamos a considerar no Tratado das potências apetitivas, na perspectiva de compreender melhor o livre-arbítrio, a noção de vontade e sua relação com o intelecto, e assim, os conceitos tomásicos de livre-arbítrio e de escolha.

2. “VONTADE” E “LIVRE-ARBÍTRIO” NO TRATADO DAS POTÊNCIAS APETITIVAS NA PRIMEIRA PARTE DA *SUMA DE TEOLOGIA*.

2.1 A “vontade” como apetite racional.

O Doutor Angélico herda uma vasta e rica tradição a respeito do conceito de vontade. Ainda implícito na noção aristotélica de *proairesis*, vem a ser desenvolvido no decurso do pensamento cristão, desde a concepção de vontade encontrada na literatura bíblica do Segundo Testamento, especialmente nas cartas paulinas e, sobretudo a partir de Agostinho e sua teoria da vontade cindida.

O conceito de *proairesis* (προαιρεσις) é relevante para uma aproximação histórica da noção de vontade. Segundo Arendt, este conceito significa o que é intermediário entre a faculdade cognoscitiva e a apetitiva. Aristóteles trata da προαιρεσις, especialmente quando aborda o problema do voluntário e do involuntário, explica o caráter voluntário da προαιρεσις, distinguindo de apetite, impulso e desejo racional (βουλησις). A *proairesis* é a eleição e, segundo o Estagirita, é possível escolher aquilo que depende de nós, podendo agir por nós mesmos, porém a principal diferença entre a βουλησις e a προαιρεσις é que “...o desejo se refere melhor ao fim; a eleição, aos meios que conduzem ao fim”, portanto, notamos como é importante estes conceitos aristotélicos, depois retomados por Tomás, para a compreensão da noção de vontade, do livre-arbítrio e da escolha, pois a eleição deliberada é a chave para se compreender a origem do agir humano.

Ao abrir o Tratado das potências apetitivas¹¹⁵, o Aquinate afirma que, depois de ter considerado as potências intelectivas, deve-se levar em conta no mesmo sujeito, o ser humano¹¹⁶,

¹¹⁵ O termo “apetite” tem sua etimologia no latim, “*appetitus*”, derivado de “*ad-petere*”, ou seja, “*appetere aliquid*”, o que significa ter uma inclinação ou propensão a um fim, a uma direção ou a um objeto, como afirma o próprio Tomás, “*Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum*” (*De Veritate* 22, a.1).

¹¹⁶ Portanto, o ser humano em profunda unidade, composto de alma e corpo, tem a alma superior, assumindo as funções das inferiores, como diz Gardeil: “...assim, no homem, a alma racional, única, é simultaneamente princípio da vida intelectual, da vida sensitiva e da vida vegetativa”. GARDEIL, H.D., *op. cit.*, p. 43.

as potências apetitivas¹¹⁷, faz-se essa reflexão, abordando o apetite em geral, o apetite sensitivo ou a sensibilidade, a vontade e o livre-arbítrio.

O Aquinate distingue o apetite natural e o elícito, pois “...toda forma segue certa inclinação”¹¹⁸, assim há distinção no apetite dos seres que são capazes de conhecimento e os que não são capazes de conhecimento. Nos seres que não conhecem, nem são capazes de conhecimento, encontra-se apenas a forma que determina o ser próprio de cada um, a que lhes é natural. Nos seres dotados de potência cognoscitiva, especifica-se o seu ser natural também segundo a sua forma natural, no entanto, com uma característica própria, que é ser capaz de receber em si mesmos as espécies, enquanto inteligíveis, dos demais entes.

Por conseguinte, o Doutor Angélico, afirma que a alma é em certo modo todas as coisas¹¹⁹, pois é capaz de receber em si as espécies de todas as coisas, tanto as sensíveis, pelos sentidos, como as inteligíveis, pelo intelecto.

Desse modo, os seres capazes de apreensão, possuem, além de um apetite natural, que os faz tender à permanência no seu ser e ao seu fim natural; um apetite da alma que os faz inclinar àquelas coisas que apreendem. Como diz Tomás,

É necessário afirmar na alma uma potência apetitiva. Para prová-lo, deve-se considerar que a toda forma segue-se uma inclinação. Por exemplo, em virtude de sua forma, o fogo tende a subir e a produzir algo semelhante a si. Ora a forma encontra-se de um modo superior naqueles que participam de conhecimento do que nos que carecem de conhecimento. Nesses últimos, se encontra somente a forma que determina cada um deles a um único ser que lhes é natural. A essa forma natural segue-se uma inclinação natural que se chama apetite natural. Nos que tem conhecimento, cada um deles é determinado em seu próprio ser natural por sua forma natural, de tal modo que pode receber as imagens das outras coisas. Por exemplo, os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis. Dessa maneira, a alma humana torna-se de certo modo todas as coisas pelos sentidos e pelo intelecto... Como as formas que conhecem existem de um modo superior ao das simples formas naturais, assim é preciso que sua inclinação seja superior à inclinação natural, chamada apetite natural. Essa inclinação superior pertence à potência apetitiva da alma; por ela o animal pode tender para aquilo que conhece, e não somente para as coisas às

¹¹⁷ Na terminologia escolástica, que se inspira na *órekisis* de Aristóteles, apetite é a tendência de um ente ao seu bem e ao seu fim. Distinguem-se duas espécies de apetite: o *appetitus naturalis*, que inclina todo ente ao próprio fim, sem que a inclinação seja provocada por um conhecimento desse mesmo fim; o *appetitus elicitus*, por meio do qual o bem exerce atração, enquanto é atualmente conhecido. **ENCICLOPÉDIA FILOSÓFICA**. Centro de Studi Filosofici de Gallarate, Roma, 1979, t. 1, col. 389. Appetite. Ainda **ABÓS, J., op. cit., p. 86-87 sobre “órekisis”**.

¹¹⁸ **ST, I, Q. 80, a. 1, corpus:** “*quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*”.

¹¹⁹ **ST I, Q. 80, a. 1, corpus:** “*...ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum.*”

quais se inclina por sua forma natural. É necessário, portanto, afirmar na alma uma potência apetitiva¹²⁰.

A natureza do apetite está estreitamente relacionada ao grau de conhecimento do qual procede, e, conseqüentemente, com o qual se relaciona, por isso, na alma humana, temos quanto aos sentidos, um apetite sensitivo, e em relação ao intelecto, um apetite intelectual, distintos, porém relacionados, enquanto são apetites no mesmo sujeito. Segundo Tomás,

Uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido. Em consequência, o objeto desejável apreendido é princípio de movimento sem ser movido, enquanto o apetite move sendo movido, como se diz no livro III da *Alma* e no XII da *Metafísica*. O que é passivo e o que é móvel se distinguem segundo a diversidade dos princípios ativos e motores: pois é preciso que haja uma proporção entre o motor e o móvel, entre o que é ativo e o que é passivo, e a própria potência passiva tem sua razão própria tirada de sua relação com o princípio ativo. Visto que o objeto apreendido pelo intelecto é de gênero diverso do objeto apreendido pelo sentido, segue-se que o apetite intelectual é uma potência distinta do apetite sensitivo¹²¹.

Para Gardeil, as potências apetitivas podem ser chamadas também de afetivas, pois ao lado de nossos atos de conhecimento, podemos distinguir na nossa vida psíquica um conjunto de atos, desejos, volições, sentimentos e afecções diversos e de outra ordem. Além de nossas potências cognoscitivas, temos também um “...um grupo de faculdades que denominamos apetitivas se colocarmos o peso no caráter tendencial de sua atividade e afetivas se quisermos, ao contrário, sublinhar seu comportamento com relação ao sujeito¹²²”.

O ser humano, portanto, dotado de potências intelectivas, é também marcado por estas potências chamadas apetitivas ou afetivas, é o mesmo que pensa, entende e age, tendendo para os objetos, sendo afetado por estes e afetando-os. Segundo o pensamento tomásico, o homem, por suas potências do intelecto e da vontade, integradas e, em íntima relação, está apto a escolher bem e a agir livremente, porém, esta condição não lhe é plena, considerando as próprias limitações de um ser criado, composto de alma e corpo e também dotado do apetite sensitivo.

Na Questão 81, sobre a potência apetitiva da sensibilidade, o Aquinate explica que “o movimento sensível é o apetite que segue uma apreensão sensível... a sensibilidade é o nome do

¹²⁰ ST, I, Q. 80, a. 1, *corpus*.

¹²¹ ST, I, Q. 80, a. 2 *corpus*.

¹²² GARDEIL, H. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino. Psicologia, Metafísica*, 2013, p. 75.

apetite sensitivo” (a.1, *corpus*). O apetite sensitivo se divide em duas potências que são suas espécies: a irascível e a concupiscível. O Aquinate entende que na natureza há uma inclinação para conseguir o que convém e fugir do que é nocivo, resistir às causas da corrupção e obstaculiza a aquisição do que se convém. Considerando a apetite sensitivo uma inclinação que segue a apreensão dos sentidos, deve haver na parte sensitiva duas potências apetitivas: por uma alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos e a fugir do que pode prejudicar, é a potência concupiscível, pela irascível resiste aos que lhe ataca, combatendo o que lhes convém e causam danos. Há também profunda interação entre estas potências, “...todas as paixões irascíveis tem origem nas paixões concupiscíveis, e nelas terminam.” (a.2, *corpus*).

O artigo terceiro da Questão 81 sobre o apetite sensitivo, discute se as potências irascível e concupiscível obedecem à razão. Segundo o Aquinate, a potência irascível e a concupiscível “...obedecem à parte superior da alma, na qual está o intelecto ou a razão e a vontade”¹²³, de duas maneiras. Primeiro, obedecem à razão quanto aos seus atos, há no ser humano a cogitativa ou razão particular, que compara entre si as representações individuais e move o apetite sensitivo humano, portanto, obedecem à razão, não ao intelecto. Segundo, em relação à vontade, o apetite sensitivo submete-se à vontade por meio da potência motora. No ser humano, diante de uma situação em que se exigirá o movimento, não há um movimento imediato ao apetite irascível ou concupiscível, mas espera-se a ordem do apetite superior, a vontade.

No entanto, ao responder aos argumentos, o Doutor de Aquino esclarece como se dá a obediência natural dos apetites inferiores à razão, a partir de uma comparação extraída do livro I da *Política* de Aristóteles, entre um poder despótico e um poder político¹²⁴.

Assim, Tomás explica a possibilidade desse conflito entre a razão e os apetites inferiores:

Sabemos, por experiência, que o irascível e o concupiscível se opõem à razão, quando sentimos ou imaginamos uma coisa agradável que a razão proíbe, ou

¹²³ ST, I, Q. 81, a. 3, *corpus*

¹²⁴ Partindo dessa comparação, a alma domina o corpo por um poder despótico e o intelecto controla o apetite por um poder político e régio. Pelo poder despótico alguém comanda os escravos que não podem resistir ao comandante, quanto ao poder político e régio é aquele pelo qual se subjugam homens livres que, embora submetidos ao comandante, têm algo próprio que lhes permite resistir as suas ordens. Por isso, a razão comanda o irascível e o concupiscível com um poder político, pois o apetite sensitivo tem algo próprio que lhe permite resistir à ordem da razão.

uma coisa desagradável que a razão prescreve. Assim, o fato de que essas duas potências se oponham em certos casos à razão, não impede que elas lhe obedeam¹²⁵.

Desse modo, o Doutor Angélico expõe os motivos pelos quais o ser humano, dotado de intelecto e apetite racional, às vezes pode escolher mal,¹²⁶ pois “...não está em nosso poder impedir totalmente todos os movimentos desordenados da sensualidade, embora possamos impedir no particular, como fica claro pelo dito no artigo 12 da questão sobre O livre-arbítrio”¹²⁷.

Por isso, mesmo a vontade sendo livre, em relação ao objeto, ao ato e da sua ordem ao fim¹²⁸, quanto à ordem ao fim, “...pode querer o fim último verdadeiro ou um fim só aparentemente verdadeiro”¹²⁹.

Um dos problemas recorrentes a partir do pensamento tomásico, se refere à predominância entre as potências da alma, do intelecto ou da vontade, parece-nos que o mais importante não é a predominância de uma potência sobre a outra, mas a relação estabelecida entre ambas¹³⁰,

¹²⁵ ST I, Q. 81, a.3, *ad.2*.

¹²⁶ Destacamos entre os textos tomásicos que abordam o problema do mal, da escolha pelo ser humano do que é aparentemente bom, porém não bom, os seguintes: *Questiones disputatae De Malo*, Questão seis; ST, I, Q. 83, a.1; ST, Q. 81, a.3; ST I, Q. 82, a.5; *Questiones disputatae De Veritate* Q. 22, sobre o apetite do bem, a.4; Q.24, sobre o livre-arbítrio.

¹²⁷ *Questiones disputatae De veritate*. Q. 25; a. 4, *ad 1*. A sensualidade. Tradução, edição e notas Paulo Faitanin Bernardo Veiga. São Paulo : Edipro, 2015. p. 72. O artigo 12 da Questão sobre o livre-arbítrio discute se o livre-arbítrio pode, sem auxílio da graça, em estado de pecado mortal, evitar o pecado mortal. Nesta passagem, afirma o Doutor Angélico: “...O homem não pode ter livre-arbítrio se se sente necessariamente atraído a fazer o bem ou o mal...dado que o ato do livre-arbítrio é a eleição, que vem depois do conselho ou deliberação da razão, segue-se que o livre-arbítrio não pode alcançar o que escapa à deliberação da razão, como são todas as coisas que sucedem de modo imprevisto”. *De veritate*, Q. 24, a.12.

¹²⁸ ALVES, Anderson Machado R. **O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino**. Revista do Centro de Teologia e Humanidades. Universidade Católica de Petrópolis. *Synesis*, v. 3, n.2, Petrópolis, 2011, p. 13.

¹²⁹ *Idem*. No corpo do artigo sexto do da Questão 22 do *De Veritate*, a reflexão se dá a partir do problema se a vontade quer necessariamente tudo o que quer, o Doutor Angélico explica que “...a vontade pode apetecer o que ordena ao fim devido segundo a verdade ou que ordena somente segundo a aparência e esta indeterminação ocorre por dois motivos, a saber, por indeterminação acerca do objeto nas coisas que conduzem ao fim e também por indeterminação da apreensão, que pode ser reta ou não reta”. *De Veritate*, Q. 22, a.6, *corpus*

¹³⁰ Como entende Abós, a primazia do intelecto sobre a vontade se deve em geral à decisiva influência da filosofia grega no pensamento cristão, porém Tomás retoma e completa esta tradição, “...sin dejar de ser “intelectualista”, em um sentido que hay que precisar y matizar muy bien y que no está exento de problemas, corrige el acendrado intelectualismo de Pláton y el intelectualismo moderado de Aristóteles y logra um notable equilibrio entre ambas facultades”. ABÓS, J., *op. cit.*, 2010, p. 27.

tornando possível o agir humano livre, por intermédio da potência do livre-arbítrio, cuja natureza deve ser considerada a partir do ato da escolha.

Quando refletimos, ora sobre a potência intelectual, ora sobre a potência apetitiva intelectual, sem relacioná-las, podemos comprometer a visão unitária da antropologia tomásica, pois a concepção do ser humano como uma realidade unidual¹³¹ em toda a sua existência e agir, é muito presente no Aquinate¹³², e expressa ainda uma compreensão própria do ser humano, não de uma maneira unilateral, nem simplesmente bilateral¹³³, mas complexa e marcada por intensas relações.

Por isso, a alma que é capaz de conhecer, também tem a capacidade de desejar. Esta característica é compartilhada com todas as formas naturais, o que na alma adquire um aspecto peculiar é que a alma humana é uma forma dotada de conhecimento¹³⁴. O ser humano ao conhecer um objeto, o descobre como verdadeiro, bom e belo, por conseguinte pode também tender para os objetos conhecidos, pois os querendo, pode escolhê-los ou não.

Também Meneses, em sua reflexão sobre o conhecimento afetivo em Santo Tomás, aborda essa temática sobre o envolvimento da inteligência e a vontade e todas as suas implicações para a vida humana.¹³⁵ O agir humano livre expressa o quanto é interessante o que acontece no interior da alma humana, especialmente entre o intelecto e a vontade, uma potência intelectual apetitiva, e ainda como estas potências superiores interagem com as inferiores.

¹³¹ **BOFF**, Clodovis. **Escatologia, breve tratado teológico-pastoral**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012, p.17.

¹³² Para Porro, a convicção fundamental da unidade do composto humano é um dos traços característicos do pensamento tomasiano. “Com efeito, é difícil encontrar no pensamento ocidental um pensador mais radicalmente antidualista do que Tomás; o homem não é a sua alma, ou não é principalmente a sua alma, mas é sempre o composto de alma e corpo”. **PORRO**, P., *op. cit.*, p.213.

¹³³ A maneira unilateral seria entender o ser humano apenas como alma ou como corpo, e a bilateral, como uma simples justaposição de alma e corpo. O ser humano é um composto de alma e corpo em intensa e complexa relação, o que torna também a sua existência e seu agir uma realidade bastante complexa.

¹³⁴ **GILSON**, Etienne. El Tomismo. **Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**, p.335. **ARAYA**, Eval. **Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino**. In: Revista de Filosofía da Universidade Costa Rica, XXXV (86), 253-261, 1997.

¹³⁵ **MENESES**, P., *op. cit.*, 115 p.

Desse modo, o intelecto e a vontade, potências espirituais da alma, são compreendidas pelo Aquinate, como distintas, porém no seio de uma união que é quase uma unidade. É justamente esta habilidade do Aquinate em distinguir para buscar compreender a união, que nos faz buscar entender o modo como se relacionam estas potências espirituais, que, interagindo nos possibilita arbitrar, julgar e escolher, podendo, assim, agir livremente.

Entendemos o livre-arbítrio, a partir da concepção tomásica, considerando que não há primazia nem do intelecto, nem da vontade, mas a interação estabelecida entre estas potências¹³⁶, pois “como podem ser estanques as potências, se são coprincípios mútuos, essencialmente relativos, definidos, portanto, e existindo uns pelos outros...”¹³⁷, questiona Meneses, e conclui “é uma metafísica que só ‘distingue para unir’ e, quando considera as partes, é para entendê-las no todo que faz a sua unidade”¹³⁸. Como compreender este conceito tomásico de vontade como um apetite, mas um apetite intelectual?

Como a natureza racional é mais próxima de Deus, não somente tem inclinação para algo, como os demais seres, nem é apenas movida por algo exterior, mas tem em si mesma a inclinação. Por isso não é necessário que se incline ao apetecível apreendendo-o, mas pode inclinar-se ou não. Assim, esta inclinação não é determinada por nada distinto da própria natureza racional.

Dessa maneira, para que algo possa determinar a sua própria inclinação para um fim, é necessário conhecê-lo e às relações com o fim das coisas que conduzem a este fim, que é uma faculdade da razão. Assim, o Aquinate entende que um apetite que se inclina para um fim determinado e que busca conhecer os meios e as relações destes conduzindo ao fim, deve ser o

¹³⁶ Elenore Stump no texto *Aquinas's account of freedom, intellect and will*, destaca diversas vezes a interação entre o intelecto e a vontade para a liberdade, segundo a autora, na pesquisa sobre a liberdade humana do Aquinate se concentra a reflexão sobre a natureza do intelecto e da vontade “...the interactions between them, and the emergence of freedom from their interaction.” O termo “*interaction*” é usado diversas vezes, demonstrando como Stump destaca a importância dessa interação entre as faculdades para o livre-arbítrio. **STUMP**, Eleonore. *Aquinas's account of freedom, intellect and will*. In: **DAVIES**, David (edited). **Thomas Aquinas, Contemporary philosophical perspectives**. Oxford University Press, 2002, pp. 275-290.

¹³⁷ **MENESES**, *op. cit.* p. 15.

¹³⁸ **Idem**.

resultado de uma apreensão da razão e “...por ele, o apetite racional, que chamamos vontade, é uma potência distinta do apetite sensível”¹³⁹.

O agir humano movido pela vontade, deve ser uma conjunção do querer e do conhecer o que se quer, com qual finalidade, com que meios e a relação que há entre os meios e o fim, por isso ainda que de modo relativo, tendemos aos objetos de forma consciente. No entanto, Tomás também reflete sobre as potências apetitivas sensitivas que podem, de certo modo, interferir na vontade, o apetite intelectual. Porém são inferiores e pertencem ao apetite sensitivo, assim explica na Questão 81, Primeira parte da *Suma Teológica*, artigo terceiro quando discorre sobre a potência irascível e concupiscível e na Questão 82, no artigo quinto ao refletir se há no apetite superior distinção entre a potência irascível e concupiscível. Para o Aquinate, irascível e concupiscível, não são partes do apetite superior que é o apetite intelectual ou vontade.

Desse modo, o agir humano pode ser movido por outras potências inferiores que nem sempre se submetem e obedecem à razão e ao apetite superior, a vontade. Segundo Silva,

Para S. Tomás as paixões, como movimentos do apetite irracional, são indiferentes moralmente. Somente quando submissas ao influxo da razão e da vontade é que são sujeitos do bem e do mal e a partir de então passam a ter uma relevância moral. Os movimentos do apetite sensitivo serão moralmente bons ou maus se forem voluntários, em outras palavras, ordenados pela vontade ou então não reprimidos por ela. E isto implica ao mesmo tempo ser conformes ou não à razão¹⁴⁰.

Inclinamo-nos a um objeto apreendido pelo intelecto e deliberamos por escolhê-lo ou não, por isso, deliberamos e escolhemos¹⁴¹, mesmo podendo não o escolher ou ainda mudar a escolha¹⁴².

¹³⁹ “...por ello, el apetito racional, que llamamos voluntad, es una potencia distinta del apetito sensible”. **AQUINO**, Santo Tomás. *De Veritate, Q. 22. Opúsculos y Cuestiones selectas*. Edición Bilingüe Ii. Filosofia. Edición promovida por los superiores provinciales dominicos de las provincias de España. Coordinador de la obra Antonio Osuna Fernandez-Largo. Bac Maior. Serie Biblioteca Clásica. Madrid, 2003. p. 322.

¹⁴⁰ **COSTA E SILVA**, João Batista. **Breve introdução ao estudo das paixões em S. Tomás de Aquino (I)**. In: www.institutumsapientiae.org, pp. 244-245.

¹⁴¹ Como diz Pombo: “Abbiamo dimostrato che quando, con l’ aiuto dela coscienza, operiamo consapevolmente e deliberatamente, siamo veramente arbitri dele nostre volizioni (atti di teneza cosciente che si dirige verso un oggetto proposto dalla conoscenza intelletiva), e dipende da noi scegliere una cosa piuttosto che un’altra.” **POMBO**, Kpoy. *op. cit.* p. 174.

¹⁴² Assim afirma o Aquinate na Questão 64 da Primeira parte da *Suma Teológica*: “Todavia, nisto diferencia-se o conhecimento dos anjos e dos homens, em que os anjos conhecem pelo intelecto de uma maneira imutável, como também nós conhecemos de maneira imutável os primeiros princípios, que são objeto próprio do intelecto. O homem, porém, conhece pela razão de maneira mutável, discorrendo de um para o outro, com a possibilidade de

A vontade, portanto, é uma inclinação natural para algo, seguindo ou não o intelecto, por isso é chamada apetite do intelecto ou da razão¹⁴³. Da mesma forma como se chama natural o que é segundo a inclinação da natureza; se chama voluntário, o que é segundo a inclinação da vontade, ainda que deseje algo de maneira necessária.

2.2 Implicações da relação entre a “vontade” e o “intelecto” na Questão 82 sobre a “vontade”.

Há entre a vontade e o intelecto uma intensa e interessante aproximação e conjunção, quando se trata do livre-arbítrio. Por isso, antes de abordar sobre as potências apetitivas e, entre estas a vontade e o livre-arbítrio, o Doutor Angélico trata na Questão 79 da *Prima Pars* da *Summa de Teologia* sobre “as potências intelectivas”.

Nessa complexa questão em treze artigos, Tomás ensina que o intelecto é uma potência passiva da alma, na qual se afirma, da parte do intelecto, uma potência que abstraindo as espécies das condições da matéria, as faz inteligíveis em ato, portanto existe um intelecto agente que faz parte da alma e que, portanto, “...é necessário admitir tantos intelectos agentes, quantas almas, que se multiplicam segundo a multiplicidade dos homens”¹⁴⁴.

O Aquinate trata das diversas funções do intelecto, discorre sobre a memória (aa. 6 e 7), sobre a razão (aa. 8 e 9), afirma que a inteligência não se distingue do intelecto como uma potência de outra potência, mas como o ato se distingue da potência, que o intelecto prático e o especulativo não são potências diferentes e nos dois últimos artigos (aa. 12 e 13), explica que a *sindérese* é um *habitus* e não uma potência, é uma intuição dos primeiros princípios da lei moral, distinta da consciência, que é um ato, pelo qual se julga um ato que se realizou ou que será realizado.

chegar a uma ou outra das conclusões opostas. Por isso, também a vontade humana adere a seu objeto de maneira mutável, podendo mesmo afastar-se de um objeto para aderir ao contrário...por isso, costumou-se que o livre-arbítrio do homem é flexível diante de coisas opostas, antes ou depois da escolha.” (ST I, Q. 64, a.2 *corpus*).

¹⁴³ Para Gilson: “A vontade é ‘dona de si mesma’, está sempre ‘em seu poder’ querer ou não querer; nada está ‘mais imediatamente à disposição da vontade do que ela mesma’: são fórmulas que atestam a inseparabilidade natural do querer e do seu ato. É por nascer dela e exprimi-la que o ato da vontade é sempre livre.” GILSON, E. *op. cit.*, 2006, p. 372.

¹⁴⁴ ST, I, Q. 79, a. 5.

Na Questão 82, sobre a vontade, são apresentados cinco artigos, os quais perguntam: se a vontade deseja alguma coisa de maneira necessária (a.1), se deseja todas as coisas necessariamente (a.2), se é uma potência superior ao intelecto (a.3), se move o intelecto (a.4) e se a potência irascível e a concupiscível são distintas e se estão no apetite superior (a.5).

No artigo primeiro, portanto, é colocada a discussão se a vontade deseja alguma coisa de maneira necessária. A problemática se dá, pois, se a vontade é livre, não deve desejar nada necessariamente, por isso “parece que a vontade nada deseja por necessidade”¹⁴⁵. Ao responder a esta questão, o Aquinate distingue os vários sentidos de necessidade¹⁴⁶ e afirma que “a necessidade natural não tira a liberdade da vontade...”¹⁴⁷, visto que “a vontade não quer por necessidade tudo o que ela quer.”¹⁴⁸

Segundo o Aquinate, a necessidade natural e a necessidade do fim não repugnam a vontade. Quanto à necessidade natural, da mesma forma como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adere necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança¹⁴⁹. Quanto à necessidade para um fim, quando para atingir um fim somente temos um meio, escolher este meio não significa violentar a vontade, por exemplo, escolher um navio, para se atravessar o mar.

Nessa discussão sobre a relação entre a vontade e a necessidade, se a vontade deseja alguma coisa impulsionada por uma necessidade e, se quer necessariamente tudo o que ela aspira,

¹⁴⁵ ST, I, Q. 82, a.1. Pois necessário é o contrário de voluntário e a vontade somente deseja o voluntário, como diz Agostinho no *Civitate Dei* (*cap. 10: ML 41, 152*), ainda como a vontade é uma faculdade racional se refere a objetos contrários, por isso não está determinada necessariamente a nada, como afirma Aristóteles no *De Anima* (III, 9, 432, b, 3-7) e como somos senhores dos nossos atos pela vontade e não somos senhores do que é necessário, o ato da vontade não pode ser necessário. Porém, o Aquinate apresenta o *sed contra* tirado de Agostinho afirmando que todos desejamos a felicidade (*De Trinitate, XIII,4, 42, 1018*), assim ao menos alguma coisa, a felicidade, é desejada pela vontade por todos.

¹⁴⁶ Necessidade natural e absoluta; Necessidade de fim ou de utilidade; Necessidade de coação. Arendt entende a necessidade de fim ou utilidade como necessidade relativa, por exemplo, a de que a comida é necessária à vida e a de que um cavalo é necessário para a viagem. ARENDT, H. *op. cit.*, 2000, p. 273.

¹⁴⁷ ST, I, Q. 82, a. 1, *ad. 1*, Citando Agostinho, *De Civitate Dei*, Livro V, C. 10.

¹⁴⁸ ST, Q. 82, a.2, *corpus*: “*Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.*”

¹⁴⁹ A tradição clássica grega denomina “felicidade” por “*eudaimonia*” (ευδαιμονια), como Aristóteles e ευτυχία. A tradição cristã, conforme os relatos neotestamentários chama “felicidade” de “*makariós*” (μακαριοι) traduzido por “bem-aventurados” ou felizes. (Mt 5, 1-12 e Lc 6,22.)

emerge a noção do ser humano que, pela potência da vontade, deseja necessariamente ser feliz, esse é o fim ou a finalidade natural ao qual tende¹⁵⁰, por isso deseja necessariamente ao menos esse fim.

Porém, a vontade não quer necessariamente tudo o que deseja, assim explica Tomás:

Há bens particulares que não tem relação necessária com a bem-aventurança, porque se pode ser bem-aventurado sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que tem uma relação necessária com a bem-aventurança...pelos quais o homem adere a Deus...todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes. É evidente, portanto, que a vontade não quer necessariamente tudo o que ela quer¹⁵¹.

Portanto, a teoria do livre-arbítrio está fundada numa relação entre a vontade necessária por um fim último para o ser humano, que é ser feliz e a possibilidade de escolher os meios para atingir tal finalidade. Há uma abertura da vontade à totalidade do bem, porém, que somente se realiza em Deus, por isso todo meio possível para buscar o fim é limitado e o homem pode escolher entre vários meios para se atingir o mesmo fim, o que fundamenta o livre-arbítrio e possibilita a escolha, porém também implica riscos, erros, equívocos.

O Doutor Angélico apresenta dois tipos de atos da vontade, a *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*¹⁵² Esta interessante dualidade conceitual revela que há dois modos de querer algo, como fim ou como meio, há o ato de querer o fim e o ato de querer o que é para o fim. O ato de querer o fim é a *voluntas ut natura* e o de querer os meios para o fim é chamado *voluntas*

¹⁵⁰ “Tende” ou “deve tender” necessariamente a vontade humana à felicidade? Seria uma discussão entre os paradigmas éticos de uma ética da felicidade ou virtudes, teleológica; uma ética do dever, deontológica ou uma ética da utilidade ou pragmática? Esses paradigmas estão presentes na história da filosofia na reflexão ética.

¹⁵¹ **ST**, I, Q. 82, a.1 *corpus*. Nas *Questiones disputada De Veritate*, a questão 22 trata sobre o apetite do bem, no artigo seis o Aquinate estuda o mesmo problema, “se a vontade quer necessariamente o que quer”, em sua resposta afirma: “... como a vontade se relaciona de um modo indeterminado com respeito a muitas coisas, não tem necessidade a respeito de todas, somente a respeito ao que está determinado com inclinação natural... agora bem, falamos de indeterminação da vontade em relação a três coisas: a respeito do objeto, a respeito do ato e a respeito da ordem ao fim”. (*De Veritate*, Q. 22, a. 6, *corpus*).

¹⁵² Encontramos essa conceituação tomásica na reflexão sobre a vontade de Cristo (**ST**.,III, q. 18, a. 4, co) e também no *Comentário às Sentenças (III Sent.*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1). Cf. ainda, **ABÓS**, J., *op. cit.*, pp. 207-211.

ut ratio. A simples vontade equivale, portanto à vontade, como natureza, enquanto que a eleição se identifica com a vontade como razão e é um ato próprio do livre-arbítrio¹⁵³.

Ainda na Questão 82, ater-nos-emos, especialmente aos artigos terceiro e quarto que expressam mais diretamente a interação entre a vontade e o intelecto¹⁵⁴, quando no artigo terceiro pergunta se a vontade é uma potência superior ao intelecto, e no artigo quarto, se a vontade move o intelecto.

O artigo terceiro começa com três argumentos, nos quais parece que a vontade é superior ao intelecto. Um dos argumentos inclui uma discussão sobre o *habitus*¹⁵⁵. Em sentido contrário, apresenta um argumento aristotélico extraído do livro X da *Ética*¹⁵⁶, afirmando que o intelecto é a mais elevada das potências da alma.

O primeiro argumento segundo o qual, a vontade é superior ao intelecto, afirma que o bem e o fim são objetos da vontade e o fim é a primeira e a mais alta das causas, a vontade então é a primeira e mais alta das potências. O segundo argumento diz que, nas coisas naturais, há uma procedência do imperfeito para o perfeito, assim como ocorre nas potências da alma, por isso se

¹⁵³ ABÓS, J., *op. cit.*, p. 99; ALVES, Anderson Machado Rodrigues Alves. Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo. São Paulo : Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2015, p. 293. Também Juan Fernando Sellés discorre sobre a *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* na Introdução ao *De Veritate*, *Questão 22 Sobre o apetite do bem. De Veritate, Cuestión 22 El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. Cuadernos de Anuario Filosófico : Navarra, Universidad de Navarra, 2001, pp. 64-74

¹⁵⁴ Também no *De Veritate*, na Questão 22 sobre o Apetite do Bem, Tomás pesquisa sobre esta relação entre o intelecto e a vontade. No artigo décimo estuda se a vontade e o intelecto são uma única potência, no décimo primeiro se a vontade é uma potência mais elevada que o intelecto e no décimo segundo se a vontade move o intelecto e as demais potências da alma.

¹⁵⁵ “A noção de *habitus* é antes de tudo metafísica e ligada à natureza e liberdade. Ela se encontra especialmente em I-II, q. 49-54. É uma disposição estável a agir facilmente, de modo feliz e, portanto, livre, para o bem ou para o mal, isto é, conforme ou não aos fins de uma natureza. Um *habitus* nasce e se desenvolve pelos atos e sua repetição; mas, diferentemente do hábito, não é por automatismo adquirido, mas pelo aperfeiçoamento de uma inclinação natural com respeito à qual o sujeito permanece livre (segundo o dito de Aristóteles, o sujeito usa livremente seus *habitus*). Está claro que esta definição de *habitus* vale antes de tudo para as potências espirituais”. *SUMA TEOLÓGICA*, [vol. I,], Vocabulário da *Suma Teológica*, 2001. p. 84.

¹⁵⁶ *Ética à Nicômaco*, X, c. 7: 1177, a. “Mas se a felicidade consiste na atividade, conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige...não somente o intelecto é nossa melhor parte, mas também os objetos com os quais o intelecto se relaciona são os melhores objetos passíveis de ser conhecidos...”

procede dos sentidos para o intelecto, que é mais nobre. Como há um processo natural do ato do intelecto para o ato voluntário, a vontade é uma potência mais perfeita e mais nobre que o intelecto. O terceiro argumento discorre sobre os *habitus* proporcionados às potências, como as perfeições às coisas perfectíveis. Segundo este argumento, o *habitus* que aperfeiçoa a vontade é a caridade, mais nobre do que aquele que aperfeiçoa o intelecto, citando um trecho da escritura bíblica em Paulo¹⁵⁷, concluindo, portanto, que a vontade é uma potência superior ao intelecto.

Ao iniciar a sua resposta, Tomás distingue a superioridade de uma coisa, de dois modos: um modo absolutamente e outro modo relativamente, algo pode ser considerado absolutamente, quando é o que é em si mesmo, e relativamente quando o é em relação a outro.¹⁵⁸ Desse modo o intelecto, em si mesmo, é superior em relação à vontade. O objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o objeto da vontade, pois “...o objeto do intelecto é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade”.¹⁵⁹

A razão do bem “...consiste em que alguma coisa seja atrativa”¹⁶⁰ e assim aparece como principal, porém a verdade, afirma o Aquinate, se diz de maneira mais absoluta, pois exprime a razão do próprio bem. Notamos, no entanto, como Tomás articula as potências intelecto e vontade e seus objetos, verdade e bem, exprimindo de forma considerável essa interação. Por isso, “...a própria verdade é uma espécie de bem, na medida em que o intelecto tem como seu fim a verdade.”¹⁶¹

Para Tomás, quanto mais uma coisa é simples e abstrata, mais é em si mesma nobre e superior. Por isso, o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade, assim “...como a razão

¹⁵⁷ **1Cor 13,2:** “*Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum*”. **Biblia Sacra Vulgate Editionis.** Paris : Librairie Garnier Frere.

¹⁵⁸ **ST I, Q. 82, a.3, respondeo.** “Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.”

¹⁵⁹ **ST I, Q. 82, a., corpus.**

¹⁶⁰ Na Questão 5 da *Prima Pars*, o Aquinate trata sobre o bem em geral, no *corpus* do artigo afirma que “...a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa”. (Q. 5, a.1, *corpus*)

¹⁶¹ **ST I, Q. 82, a.3, ad. 1.** Mas segundo Arendt, “...a primazia do intelecto sobre a vontade não está tanto na relação de primazia entre os seus respectivos objetos, a Verdade e o Bem, mas sim no modo como as duas faculdades ‘concorrem’ dentro do espírito humano...” **ARENDRT, H. op. cit.** p. 277.

própria de uma potência está na relação com o objeto, resulta que o intelecto, em si mesmo e absolutamente, é uma potência superior e mais nobre que a vontade”.¹⁶²

Mas a superioridade de uma coisa também pode ser compreendida de um modo relativo. Para exprimir essa situação, a expressão latina utilizada é “*secundum quid autem, et per comparationem ad alterum*”, e desse modo, a vontade pode ser superior ao intelecto, quando o objeto da vontade é algo superior ao objeto do intelecto. Para Tomás, somente em relação a Deus, é melhor amá-lo do que conhecê-lo¹⁶³, e em relação às coisas materiais, é preferível conhecê-las que as amar. Portanto, no modo absoluto, o intelecto é mais nobre que a vontade.

O Doutor Angélico exemplifica essa situação, comparando a audição com a visão, de forma que, relativamente, o ouvido pode ser mais nobre do que a vista, pois o que produz o som é mais nobre do que o que é colorido, ainda que a cor seja mais nobre e mais simples do que o som. Porém apenas relativamente e por comparação, “*secundum quid autem, et per comparationem ad alterum...*”¹⁶⁴.

Segundo Tomás, “a ação do intelecto consiste em que a razão da coisa conhecida esteja em quem conhece; ao contrário, o ato de vontade se perfaz quando a vontade tende para a coisa tal qual ela é em si mesma”¹⁶⁵. O Aquinate recorda o que diz Aristóteles, no livro VI da *Metafísica*¹⁶⁶, que o bem e o mal; objetos da vontade estão nas coisas e a verdade e a falsidade, objetos do intelecto, estão na mente. Por isso:

¹⁶² ST I, Q. 82, a.3, *corpus*.

¹⁶³ “Solo *secundum quid* e come rapporto ad altro e solo qualche volta (*interdum*) la volontà può dirsi superiore all’intelletto ossia quando essa tende a Dio”. FABRO, C. *op. cit.*, 2004, p. 25.

¹⁶⁴ O Aquinate explica que: “O sentido da visão, porém, que não precisa de nenhuma mutação natural do órgão e do objeto é, dentre todos os sentidos, o mais espiritual, perfeito e comum; em seguida, vem o sentido da audição, e depois, o olfato, que sofrem mutação natural por parte do objeto. E, quanto ao movimento de alteração, é anterior a este, como já se provou. Sendo o tato e o gosto os sentidos mais materiais, de cuja distinção a seguir se tratará”. ST, I, q. 78, a. 3.

¹⁶⁵ ST I, Q. 82, a.3, *corpus*.

¹⁶⁶ “...pois falsidade e verdade não estão nas coisas – o bom, por exemplo, sendo verdadeiro e o mau, falso – mas no pensamento; e no tocante a conceitos simples e essências, não há verdade ou falsidade nem no pensamento.” ARISTÓTELES, *Metafísica*. Livro VI. C. 4: 1027, b, 25-29. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini – Bauru, SP: EDIPRO, 2006. Esta é a passagem a qual se refere Tomás, observamos, no entanto, que o Aquinate interpreta o Estagirita, pois Aristóteles como os gregos antigos, não refletem explicitamente, sobre a noção de “vontade”.

Quando, pois, a coisa na qual está o bem é mais nobre que a própria alma em que se encontra a razão dessa coisa, então, relativamente a essa coisa, a vontade é superior ao intelecto. Quando, porém, a coisa na qual está o bem é inferior à alma, então relativamente, também a essa coisa, o intelecto é superior à vontade¹⁶⁷.

Nesse artigo terceiro, apesar de Tomás ter concluído que, “...de maneira absoluta, o intelecto é mais nobre que a vontade”¹⁶⁸, esta constatação também exprime a relação entre a vontade e o intelecto, segundo Mansur, “Tomás distingue rigorosamente entre entendimento e vontade; mas não os separa entre si; advoga melhor em favor de uma colaboração harmônica, mutuamente subordinada”¹⁶⁹.

O artigo quarto, propõe a discussão se a vontade move o intelecto. Como no artigo precedente, novamente se destaca esse processo interativo e relacional entre a vontade e o intelecto. A proposição colocada por Tomás para ser refletida é a seguinte: parece que a vontade não move o intelecto.

São apresentados três argumentos, visando demonstrar que a vontade não move o intelecto: o primeiro¹⁷⁰ afirma que o que move - o agente, é mais nobre e anterior ao que é movido, o paciente. Portanto, o intelecto, sendo anterior e mais nobre que a vontade, não deve ser movido por ela. O segundo recorda que o que move não se move pelo que é movido, a não ser acidentalmente. Então, o intelecto move a vontade, “...porque o apetecível apreendido pelo intelecto é o que move sem ser movido, e o apetite é o que move sendo movido. Logo, o intelecto não é movido pela vontade”¹⁷¹. E o terceiro é ainda mais contundente ao afirmar que somente queremos aquilo que conhecemos, para conhecer, a vontade move, querendo conhecer, mas, se somente queremos o que conhecemos, “...será preciso que o ato de querer preceda o ato de

¹⁶⁷ ST I, Q. 82, a.3, *corpus*.

¹⁶⁸ ST I, Q. 82, a.3 *corpus*.

¹⁶⁹ Segundo Manser, “Tomás distingue rigorosamente entre entendimento e vontade; mas não os separa entre si; advoga melhor em favor de uma colaboração harmônica, mutuamente subordinada”. MANSER, Gallus, *op. cit.*, p. 211.

¹⁷⁰ Apoia-se em Aristóteles que, na obra *De Anima*, livro III, capítulo IX, afirma que: “El deseo tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento: prueba de ello es que los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto” e, em Agostinho na obra *De Genesi ad litteram libri duodecim*, c. 16, segundo Tomás.

¹⁷¹ ST I, Q. 82, a. 4, *prol.*

conhecer, e o ato de conhecer preceda a esse querer, e assim ao infinito. O que é impossível.”¹⁷²
Então, a vontade não move o intelecto.

As três argumentações, portanto, sustentam que a vontade não move o intelecto. Mas Tomás apresenta um argumento contrário extraído de Damasceno na obra *De Fide orthodoxe*¹⁷³: “...está, em nós, conhecer ou não conhecer qualquer arte que queiramos”¹⁷⁴, assim, pela vontade algo está em nós e pelo intelecto as conhecemos, então, a vontade move o intelecto.

Para o Doutor Angélico, há dois modos de mover: à maneira de um fim, quando a causa final move a causa eficiente¹⁷⁵ e à maneira do agente. À maneira de um fim “... o intelecto move a vontade, pois o bem conhecido é o objeto da vontade, e a move enquanto fim”.¹⁷⁶ À maneira de um agente, a vontade move o intelecto, pois “...na ordenação de todas as potências ativas, a potência que tende a um fim universal move as potências que têm por objeto os fins particulares¹⁷⁷. Tomás ilustra com dois exemplos, um tirado da natureza e outro da vida política¹⁷⁸.

¹⁷² ST I, Q. 82, a.4, *prol.*

¹⁷³ A obra *De Fide Orthodoxa*: para uma exata exposição da fé ortodoxa, de João Damasceno (650-754), é organizada em quatro livros, nos quais aborda os temas: Deus, a criação, Jesus Cristo, sacramentos e outras doutrinas. Segundo Gilson, “Esta ‘Exposição da verdadeira fé’, tantas vezes citada pelos escolásticos sob o nome de *De Fide orthodoxa*, compreende 100 capítulos e costuma ser organizada, em quatro livros, à imitação dos quatro livros das Sentenças do Lombardo, a quem a obra de João Damasceno serviu de modelo.” GILSON, Ethiene e BOEHNER, Philoteus. **História da filosofia cristã, op. cit.**, p.128.

¹⁷⁴ “Amongst equal possibilities also are included the arts, for we have it in our power to cultivate these or not as we please.” *De Fide Orthodoxa*: An exact exposition of the orthodox faith. Book II, Chapter XVI. This is a MBS Livrary best viewed by micro book studio. You may download ad it at <http://www.microbookstudio.com>. A obra organizada em quatro livros, no segundo livro tem 30 capítulos, a parte citada por Tomás está no capítulo 26, que trata dos acontecimentos ou eventos, da ação humana voluntária ou involuntária. Tomás cita a passagem na língua latina: “*in nobis est percipere quamcumque voluntas artem, et non perciper.*”

¹⁷⁵ Aristóteles na *Metafísica* fala das causas, apontando quatro tipos reconhecidos de causa. “Destes, afirmamos que um deles é a essência ou natureza essencial da coisa (uma vez que o ‘porquê’ em última instância, reduzível à sua fórmula, e o ‘porquê’ em última instância é uma causa e princípio); um outro é a matéria ou substrato; o terceiro [tipo de causa] é o princípio do movimento; e o quarto é a causa que se opõe a isso, nomeadamente a finalidade ou ‘bem’ (visto ser isso o fim de todo processo gerador e motriz.) *METAFÍSICA*, I, 3, 983b1.

¹⁷⁶ ST I, Q. 82, a.4, *corpus*.

¹⁷⁷ **Idem.**

¹⁷⁸ Na natureza, o céu move todos os corpos inferiores que agem visando à conservação da espécie e mesmo do indivíduo. Na vida política, um rei, que tem por fim o bem comum de todo o reino, move por suas ordens, cada um dos governadores das cidades que se empenham na administração de cada uma delas, em particular.

Como o objeto da vontade é o bem e o fim universal, e cada uma das potências se refere a um bem próprio que lhe convém, a vontade, como causa eficiente, move todas as potências da alma e seus atos, menos as potências da alma vegetativa, que não são submetidas ao nosso querer¹⁷⁹.

Segundo Tomás, o intelecto e a vontade são considerados também de duas maneiras. O intelecto, primeiro, enquanto apreende o ente e a verdade universal e depois como uma potência particular, tendo um ato determinado. Do mesmo modo, a vontade, primeiro em relação à universalidade de seu objeto, pois deseja o bem universal e como uma potência da alma tendo um ato determinado¹⁸⁰.

Quando comparamos a vontade e o intelecto, sob o aspecto da universalidade de seus objetos, a verdade e o bem, o intelecto é absolutamente superior e mais nobre do que a vontade. Se, comparamos o intelecto sob o aspecto da universalidade do seu objeto, e a vontade, como uma determinada potência, o intelecto é ainda superior e anterior à vontade, “porque na razão do ente e da verdade, que o intelecto apreende, está contida a própria vontade, seu ato e seu objeto.”¹⁸¹ Para o Aquinate, o intelecto conhece a vontade, seu ato, seu objeto, como conhece as coisas particulares.

No entanto, quando consideramos a vontade, sob o aspecto da universalidade de seu objeto, que é o bem, e o intelecto como certa coisa, uma potência especial, na razão universal de bem, estão contidos o intelecto, seu ato e seu objeto, que é a verdade, sendo cada um deles um bem particular, assim a vontade é superior ao intelecto e pode movê-lo¹⁸².

¹⁷⁹ Savian Filho assim explica: “Esta intercausalidade, entre razão e a vontade, na estrutura do ato livre, mostra-se, em linguagem aristotélica, da seguinte maneira: a razão goza de prioridade na ordem das causas formal e final, enquanto a vontade tem prioridade na ordem da causa eficiente. A causa formal é a que determina a essência de algo; nesse caso, a essência daquilo que se busca ou da ação que se pretende fazer. A causa final refere-se à finalidade de algo; nesse caso, a finalidade da ação. Por sua vez, a causa eficiente representa o início do movimento que leva à produção de alguma coisa ou ação”. **SAVIAN FILHO**, Juvenal. **O tomismo e a ética: uma ética da consciência e da liberdade**. Revista *Bioéticos* (2,2). São Paulo, SP: Centro Universitário São Camilo, 2008. p.182.

¹⁸⁰ **ST I**, Q. 82, a.4, *ad. 1*.

¹⁸¹ **Idem**

¹⁸² **Idem**

Nesse momento de sua exposição e arguição, Tomás nos oferece uma sólida base para o que nos parece ser decisivo, na compreensão daquilo que virá a ser o livre-arbítrio. Ao responder se a vontade move o intelecto, ensina-nos como estas duas potências se implicam mutuamente, assim diz:

Por aí, se pode ver por que essas duas potências se implicam mutuamente em seus atos: pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça. Por igual razão, o bem está incluído na verdade, enquanto é uma verdade conhecida, e a verdade está incluída no bem, enquanto é um bem desejado¹⁸³.

Entre a vontade e o intelecto há uma relação em que, mesmo sendo de forma diferente, o intelecto move a vontade e a vontade ao intelecto. O intelecto pode ser considerado o ponto de partida, porém não isolado, mas sim em uma perspectiva relacional. O movimento da vontade é precedido pela apreensão, ainda que nem toda apreensão seja precedida pelo movimento da vontade.

Portanto, a partir da reflexão sobre a existência dessas potências na alma humana, o intelecto e a vontade e a interação entre estas para o agir humano livre, é difícil compreender o livre-arbítrio, reduzindo a vontade ao intelecto ou o intelecto à vontade, pois como afirma Lucas:

Tale argomento si fonda sul fatto dell'unità dell'uomo e dell'esistenza in lui di un'attività conoscitiva spirituale. Nell'uomo le diverse attività formano un tutto e collaborano perché l'uomo raggiunga la perfezione del suo essere. Con l'attività intellettuale l'uomo conosce la realtà e percepisce il bene ed i valori, ma non può possederli e non si arricchia se non intenzionalmente...La volizione tende verso l'oggetto, non con il semplice scopo di rappresentarmelo, bensì per abbracciarlo e possederlo...È impossibile, dunque, confondere la tendenza verso un oggetto con la mera conoscenza dell'oggetto stesso¹⁸⁴.

Ao discorrermos sobre a vontade na Questão 82, já observamos como estão imbricados elementos fundamentais a respeito do livre arbítrio e na discussão acerca da escolha ou eleição. A interação entre a vontade e o intelecto parece-nos cada vez mais clara, e compreendê-la é

¹⁸³ **ST I, Q. 82, a.4, ad. 1.** Ainda, em outra passagem, o Aquinate assevera que “o intelecto, portanto conhece o ato de vontade, não só enquanto alguém percebe que quer, mas também enquanto alguém conhece a natureza desse ato, e por conseguinte a natureza de seu princípio...” (ST, I, Q. 87, a.4, *corpus*). Por isso, para Nicolas, em nenhum outro lugar Tomás mostrou com maior força a imanência mútua entre a inteligência e a vontade, a inseparabilidade ontológica e psicológica dessas duas faculdades, “...o que está na vontade, está também de certa maneira no intelecto.” Cf. nota c.

¹⁸⁴ **LUCAS, Ramón Lucas. L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo.** Milano : Edizioni San Paolo, 1993, p.157.

fundamental para se entender o livre-arbítrio. É nessa perspectiva que abordamos a Questão 83 sobre o livre-arbítrio.

2.3 A interação entre a potência cognoscitiva e a apetitiva na constituição do livre-arbítrio segundo a Questão 83.

O Doutor Angélico investiga o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), na Questão 83 na Primeira Parte da *Suma de Teologia*, a partir de quatro perguntas: se o ser humano é dotado de livre-arbítrio (a.1); se o livre-arbítrio é ato, potência ou *habitus* (a.2); se é potência, é apetitiva ou cognoscitiva (a.3); e, se é apetitiva, será a mesma potência que a vontade, ou é outra (a.4). Como são pertinentes e desafiadoras as questões¹⁸⁵.

Na reflexão desenvolvida, especialmente, no artigo terceiro, cuja indagação é se o livre-arbítrio for potência, se é apetitiva ou se é cognoscitiva; e, no artigo quarto, se for apetitiva, se é a mesma potência que a vontade; podemos compreender como o pensamento tomásico explica a relação entre a vontade e o intelecto e as consequências para a noção de livre-arbítrio.

No artigo primeiro, Tomás propõe a discussão a partir da tese, segundo a qual, parece que o ser humano não é dotado de livre-arbítrio. Esta proposição é demonstrada a partir de cinco argumentos, sendo três extraídos da literatura bíblica¹⁸⁶ e outros dois do pensamento aristotélico, especialmente nas obras *Metafísica* e *Ética a Nicômaco*.

Na literatura bíblica, a tese de que o ser humano não é dotado de livre-arbítrio encontra, sobretudo, nos argumentos paulinos, segundo os quais, o ser humano não faz o que quer, “não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (*Rm* 7,15) e ainda, “nem o querer cabe àquele que quer, nem a corrida àquele que corre” (*Rm* 9,16). Como aquele que é dotado de livre-

¹⁸⁵ Para Gilson, “A própria complexidade da fórmula *liberum arbitrium* os convida a se indagar onde está o elemento que faz a escolha – *arbitrium* - seja ao mesmo tempo uma escolha livre-*liberum*-, e todos concordaram em situá-la, por uma primeira determinação na aptidão do querer a se determinar a si próprio de dentro”. GILSON, E. 2006, p. 371.

¹⁸⁶ Da Carta de Paulo aos Romanos: “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto”, (*Rm* 7,15); “Não depende, portanto, daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus, que faz misericórdia”, (*Rm* 9,16), e Jeremias: “Eu sei, Iahweh, que não pertence ao homem o seu caminho, que não é dado ao homem que caminha dirigir os seus passos!” (*Jr* 10,23), *Bíblia de Jerusalém*.

arbítrio pode querer e não querer, agir e não agir, assim o ser humano, segundo o texto paulino, não possui o livre-arbítrio.

No texto veterotestamentário, em Jeremias diz que, “não está no homem o seu caminho, nem cabe ao homem dirigir seus passos.” (*Jr* 10,23). Como todo aquele que é dotado de livre-arbítrio é senhor de seus atos, segundo esta passagem, portanto, o ser humano não o é. A tradição bíblica ainda afirma que é Deus quem move a vontade, esta arguição se sustenta assim: “o coração do rei está nas mãos de Deus e Deus o dirige para onde quiser” (*Pr* 21,1)¹⁸⁷ e, em um texto paulino, afirmando que “é Deus que opera em nós o querer e o agir”. (*Fl* 2,13).¹⁸⁸

Também o Doutor de Aquino apresenta um argumento de Aristóteles, do livro I da *Metafísica*, segundo o qual “é livre o que é causa de si mesmo”.¹⁸⁹ Por isso, o que é movido por outro não é livre. Uma quinta argumentação, sustentando a tese de que o ser humano não é dotado de livre-arbítrio, é apresentada a partir do livro III da *Ética*¹⁹⁰, em que se lê: “Como é cada um, assim lhe parece ser o fim”, como não temos o poder de ser isso ou aquilo, isso nos é dado pela natureza, é natural que sigamos um fim determinado, mas não por livre-arbítrio. A partir destes argumentos extraídos da tradição bíblica e aristotélica, parece que o ser humano não é dotado de livre-arbítrio.

¹⁸⁷ “Como ribeiro de água, assim o coração do rei não mão de Iahweh, este, segundo o seu querer, o inclina”, (*Pr*. 21,1), *Bíblia de Jersusalém*.

¹⁸⁸ “Pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade”, (*Fl* 2, 13), *Bíblia de Jersusalém*.

¹⁸⁹ *METAFÍSICA*, I, 2, 982b 25.

¹⁹⁰ O livro III da *Ética a Nicômaco* trata das ações voluntárias e involuntárias, o problema é que Aristóteles desconhece a noção de vontade, então se fala de “aspiração”, de “eleição” e de “deliberação”. No número 1114b, deste livro III se diz: “O fim a que se visa não é escolhido automaticamente, mas cada pessoa deve ter nascido com uma espécie de visão moral, graças à qual a pessoa forma um juízo correto e escolhe o que é realmente bom, e será naturalmente bem dotado quem for bem dotado sob este aspecto...para a pessoa boa e para a má, os fins aparecem e são fixados pela natureza ou seja pelo que for, e é relacionando tudo mais com os fins que as pessoas praticam todas e quaisquer ações”. **ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco***. [Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury], Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 4ª. edição, 2001, p. 59.

Tomás, no entanto, nos apresenta um argumento contrário, tirado da literatura bíblica em que se afirma: “Deus criou o homem no começo e o deixou na mão de seu conselho” (*Eclo* 15,14)¹⁹¹, aqui se entendeu “conselho” como “livre-arbítrio”¹⁹².

Como responde Tomás, a estes argumentos? Inicia, justamente, afirmando que o ser humano é dotado de livre-arbítrio, pois se não fosse, todos os conselhos, exortações, preceitos, proibições, castigos e recompensas, seriam em vão. Portanto, parte de uma constatação observada na vida prática: a existência de conselhos, normas, regras. Se não houvesse o livre-arbítrio, tudo isso seria dispensável e como agiria o ser humano?

Para o Doutor de Aquino, certas coisas agem sem julgamento, são todas aquelas que não possuem conhecimento, outras agem com julgamento, mas não são livres, é o caso dos animais, cujo julgamento é natural, mas não livre, pois não julgam por comparação, mas por instinto natural.

O ser humano age com julgamento, pois com a sua potência cognoscitiva, julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la, mas não como efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, porém através da capacidade da razão de poder comparar uma coisa com outras. Em decorrência disso, o homem julga livremente, podendo orientar-se para diversos objetos, tendo em vista um fim ou finalidade e o fim último para o qual tende a vontade que é a felicidade.

¹⁹¹ “Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.” (*Eclo* 15,14). No texto na língua grega se diz: αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ. Segundo a Bíblia Tradução Ecumênica: “Ao vocábulo grego διαβουλίου traduzido por “conselho”, corresponde o hebraico “yéser”. Nesta passagem do Eclesiástico, temos ainda o sentido neutro de vontade livre que pode optar pelo bem ou pelo mal. Na literatura rabínica, o termo tomará o sentido claramente pejorativo de instinto, inclinação má. Do Talmud (Qidd. 30b), da Carta de Tiago (1,13-17) a Erasmo (*Tratado do livre-arbítrio*), este versículo serviu para muitos desenvolvimentos sobre a liberdade humana”. **Bíblia. Tradução ecumênica**, São Paulo, SP : Loyola, 1994.

¹⁹² Trata-se de um texto bíblico, não incluso na tradição hebraica, pois foi transmitido nas línguas grega, latina e siríaca, mesmo tendo sido composto em hebraico. Segundo a tradução bíblica da Bíblia de Jerusalém, “este versículo é muitas vezes invocado para sustentar a doutrina da liberdade. No hebraico, seria: “...ele o entregou a seu inimigo e o deixou à sua inclinação”, tornando este texto, antes de tudo uma explicação para a origem do mal, para o suposto autor Ben Sirac, a “inclinação” não é má em si, como o será nos textos rabínicos, mas designa a orientação livre da vontade para o bem ou para o mal, como afirma o versículo 15,15, “se quiseres...” **Bíblia de Jerusalém**, São Paulo, SP: Paulus, 2008.

Esse julgamento livre, possível para o ser humano, refere-se ao que é contingente, por isso a razão pode seguir direções opostas¹⁹³. Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas, refere-se a diversas ações e não é determinada apenas a uma. Finalmente, conclui Tomás: “...é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo mesmo fato de ser racional”¹⁹⁴. No entanto, nas respostas aos argumentos contrários à tese de que o ser humano é dotado de livre-arbítrio, o Aquinate considera também algumas situações particulares nas quais se apresentam algumas dificuldades para o exercício do livre-arbítrio. Por exemplo, Tomás afirma que, mesmo o apetite sensitivo obedecendo à razão, há em certos casos uma resistência à ela. Assim, mesmo que a razão escolha bem, não pode impedir sempre o desejo do apetite sensível, não impede o desejo, mas pode impedir a sua realização. E, ainda, não basta o livre-arbítrio, para querer ou correr livremente, é necessário que o ser humano, dotado de livre-arbítrio, também seja movido e ajudado por Deus¹⁹⁵.

Para Tomás de Aquino, o ser humano, pelo livre-arbítrio, se move para a ação, porém: “Não é, entretanto, necessário à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo; nem, tampouco, é requerido para ser a causa de alguma coisa, ser sua causa primeira”¹⁹⁶. Para o Doutor Angélico, Deus é a causa primeira, que move tanto as causas naturais, quanto as causas voluntárias, mover as causas naturais, não impede que seus atos sejam naturais; da mesma forma, mover as causas voluntárias, não impede que seus atos sejam voluntários. Para Tomás, é justamente o que faz neles, pois Deus opera em cada um, segundo a natureza que lhe é própria. Deus como causa primeira, não é obstáculo para o livre-arbítrio, mas é sua condição, enquanto cria o ser humano capaz de exercer o livre-arbítrio.

¹⁹³ Como afirma Stump, “Aquinas supposes that human beings have control over their own actions and that this control is manifest, perhaps even specially evinced, in certain acts of *election* involving the ability to do otherwise. It is also important to recognize that for Aquinas the powers that give a human being control over her actions aren’t themselves grounded in an ability to do otherwise. What produces such control is the nature of human intellect and will and their interaction. STUMP, Eleonore. *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives. op. cit.* pp. 286-287.

¹⁹⁴ ST, Q. 83, a. 1, *corpus*. “*Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.*”

¹⁹⁵ ST, I, Q. 83, a. 1, *ad.1; ad. 2.*

¹⁹⁶ ST, Q. 83, a.1, *ad. 3.*

Mesmo quando os seres humanos, são impedidos de fazer suas escolhas, seja por coerção, seja por falta de meios, permanecem livres. O ser humano pode ser impedido de executar a sua escolha, mas jamais de poder escolher¹⁹⁷. As escolhas, segundo Tomás, são sempre nossas, supondo o auxílio de Deus.

O Doutor de Aquino, ainda respondendo aos argumentos propostos, que sustentariam a ideia de que o ser humano não seria dotado do livre-arbítrio, explica que há no homem duas qualidades, uma natural e outra que é acrescentada à natureza humana¹⁹⁸. A qualidade natural se dá tanto na parte intelectual, no corpo e nas potências que lhe são anexas. Pela qualidade natural o homem deseja naturalmente o fim último, a bem-aventurança, é um apetite natural, não submetido ao livre-arbítrio. Quanto ao corpo e às suas potências o ser humano sofre influência de causas corpóreas, porém, que não influem na parte intelectual, pois a potência intelectual não é ato de um corpo. Considerando a busca pelo fim, o ser humano está sempre inclinado a escolher ou rejeitar a alguma coisa, inclina-se aos objetos, no entanto, essas inclinações são submetidas ao julgamento da razão e devem segui-la, logo não fica prejudicada a liberdade de arbítrio¹⁹⁹.

Em relação às qualidades acrescentadas à natureza, segundo Tomás²⁰⁰, são como os *habitus* e as paixões, pelas quais se inclina mais a uma coisa que a outra, também essas inclinações estão submetidas ao julgamento da razão, pois está em nosso poder adquiri-las, causando-as, dispondo-nos para elas, ou mesmo rejeitando-as, por isso não implica numa rejeição à liberdade do arbítrio.

¹⁹⁷ Porém Sellés recorda-nos que, em diversos de seus escritos o Aquinate ensina que “...no todo hombre puede usar el libre albedrío; los niños, por ejemplo, tanto em el seno materno como ya nacidos carecen de tal uso; asimismo todo hombre carece de él mientras duerme o está gravemente enfermo, y también los furiosos o dementes, etc”. Por isso já no *Comentário às Sentenças* (IV Sent., d.25, q.2, a.1, qc.b, ad3), o Aquinate afirmara que o livre-arbítrio precede a seu uso, pode-se usá-lo bem ou mal, pode-se usá-lo de modo parcial (IV Sent. d. 36, q.1, a.5, ad5.) ou perder ocasionalmente seu uso de modo completo (De Ver., q.29, a.8, co.) *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. [introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés]. Cuardenos de Anuario Filosofico, 165. Universidad de Navarra: Navarra, 2003, p. 14.

¹⁹⁸ ST I, Q. 83, a. 1, ad.5.

¹⁹⁹ *Idem*

²⁰⁰ *Idem*

O Artigo segundo da questão 83 discute se o livre-arbítrio é uma potência. A proposição apresentada para a discussão é a seguinte: parece que o livre-arbítrio não é uma potência. São três os argumentos visando afirmar isso. Primeiro, o livre-arbítrio é um julgamento livre e julgamento é um ato e não uma potência; segundo, o livre-arbítrio é uma faculdade da vontade e da razão²⁰¹, sendo que faculdade significa facilidade da potência, dada por *habitus*, então, o livre-arbítrio é um *habitus*, como afirma Bernardo, no *Tratado da graça e do livre-arbítrio*, ‘o livre-arbítrio é um *habitus* da alma que é livre em si mesma’; e, terceiro, a partir de Agostinho²⁰², dizendo que o “homem usando mal do livre-arbítrio, o perdeu e a si mesmo”, como nenhuma potência natural é supressa pelo pecado e o livre-arbítrio foi suprimido, logo, não é uma potência.

Ao apresentar o *sed contra*, segundo o qual, “parece que não há outro sujeito do *habitus*, que não seja a potência...”²⁰³, como o livre-arbítrio é o sujeito da graça, com a ajuda da qual escolhe o bem, conclui-se portanto que o livre-arbítrio é uma potência.

Para Tomás, embora o livre-arbítrio designe um ato, ele é o princípio deste ato²⁰⁴, pelo qual o ser humano julga livremente, sendo que o princípio de nossos atos é a potência e o *habitus*, pois conhecemos ou por meio da ciência, ou pela potência intelectual, então, o livre-arbítrio deve ser ou uma potência, ou um *habitus*, ou uma potência com um *habitus*.

No entanto, explica o Aquinate²⁰⁵, o livre-arbítrio não é um *habitus*, nem uma potência com *habitus*, por duas razões: se fosse um *habitus*, seria um *habitus* natural, pois é natural ao ser humano ser dotado de livre-arbítrio, no entanto, as coisas para as quais nos inclinamos naturalmente não estão submetidas ao livre-arbítrio, como foi dito em relação ao desejo de felicidade, por isso é contrário à razão do livre-arbítrio ser um *habitus* natural e contrário à sua

²⁰¹ ST, I, Q. 83, a. 2, *pról.* “*Praterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis*”.

²⁰² Tomás cita *O Enchiridion* de Santo Agostinho, capítulo 30.

²⁰³ ST, I, Q. 83, a. 2 *sed contra*

²⁰⁴ ST I, Q. 83, a. 2, *corpus*.

²⁰⁵ **Idem**

naturalidade, ser um *habitus* adquirido, por isso não é um *habitus* de modo algum, assim é uma potência²⁰⁶.

Para Duarte Souza-Lara, o Aquinate aperfeiçoa seu conceito de livre-arbítrio, justamente nessa concepção de que “não é um *habitus* e deve ser uma potência”, pois:

De Odon Rigaud o Aquinate fará seu conceito de livre-arbítrio. Rigaud ‘sustém que o livre-arbítrio não é nem um *habitus* nem uma *potentia habitualis*, mas uma faculdade, a saber, a vontade enquanto impregnada pela razão; o acto próprio do livre-arbítrio é a escolha, acto da vontade, todo penetrado, ele também pela razão. Muitos elementos que São Tomás irá cedo recuperar para se separar, seja de seu Mestre Alberto, seja de Boaventura²⁰⁷.

Considerando, portanto, que o livre-arbítrio é uma potência, Tomás busca explicar no artigo terceiro, se o livre-arbítrio é uma potência apetitiva ou cognoscitiva e, no artigo quarto, se é uma potência distinta da vontade.

O artigo terceiro, parte da tese de que o livre-arbítrio não é uma potência apetitiva, mas cognoscitiva. Tomás apresenta três argumentos que tentam justificar esta tese e um argumento contrário a estes. O primeiro argumento, em favor da ideia de que o livre-arbítrio não é uma potência apetitiva, é encontrado em João Damasceno, ao afirmar que o “livre-arbítrio acompanha imediatamente a razão”.²⁰⁸ Como a razão é uma potência cognoscitiva, o livre-arbítrio então também o é. O segundo argumento é que o livre-arbítrio é um julgamento livre, e julgar é um ato da potência cognoscitiva, assim, o livre-arbítrio é uma potência cognoscitiva. O terceiro afirma que o principal ato do livre-arbítrio é a escolha, e a escolha parece ser da ordem do conhecimento, porque requer a comparação de uma coisa com outra, sendo isso próprio da potência cognoscitiva, o livre-arbítrio, dessa forma, é uma potência cognoscitiva.

²⁰⁶ A partir do Livro II da *Ética* de Aristóteles que diz, os *habitus* são aquilo “pelo que estamos dispostos bem ou mal com relação às paixões e atos”, o Aquinate nos propõe dois exemplos. Primeiro, pela temperança estamos bem em relação à concupiscência; e mal, pela intemperança. Segundo, pela ciência, estamos bem em relação ao intelecto quando conhecemos a verdade; e mal, pelo *habitus* contrário. No entanto, o livre-arbítrio é indiferente a escolher bem ou mal, por isso não é um *habitus* e deve ser uma potência. *ST I, Q. 83, a.2, corpus*.

²⁰⁷ **SOUZA-LARA, Duarte.** *A especificação moral dos atos humanos segundo São Tomás de Aquino.* Edizioni Università Santa Croce, Roma 2008. p 105.

²⁰⁸ **JOÃO DAMASCENO.** *De Fide Orthodoxa.* Livro II, c. 27, assim afirma no texto em inglês: “And if this is so, free-will must necessarily be very closely related to reason”. Neste capítulo, o Damasceno apresenta as razões pelas quais possuímos o livre-arbítrio.

Porém, ao apresentar o *sed contra*, Tomás recorda que Aristóteles, no Livro III da *Ética*, afirma que a escolha é o “desejo das coisas que estão em nós”.²⁰⁹ Como o desejo é um ato da potência apetitiva, também deve ser a escolha. Sendo que é pelo livre-arbítrio que escolhemos, daí que o livre-arbítrio é uma potência apetitiva.

Como para o Doutor de Aquino, a escolha²¹⁰ é o ato próprio do livre-arbítrio, somente somos livres, se podemos aceitar uma coisa ou rejeitar outra, e isso significa poder escolher:

Deve-se, portanto, considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha. Ora, para a escolha concorre algo da parte potência cognoscitiva e algo da parte da potência apetitiva. Da parte da cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva requer-se que, ao desejar, aceite o que conselho julga²¹¹.

O Aquinate diz que, no Livro VI da *Ética*²¹², o Filósofo deixa em dúvida se a escolha pertence à potência apetitiva ou à cognoscitiva, afirmando que a escolha é “ou um intelecto que deseja, ou um desejo que julga”²¹³. Segundo Zingano, para Aristóteles existe o desejo natural e o desejo animal, o desejo animal é determinado pela imaginação sensitiva, por isso tem uma função

²⁰⁹ “O objeto da deliberação é o mesmo que o da eleição, exceto se o da eleição está já determinado, já que se elege o que se escolheu depois da deliberação. Pois todos cessamos de buscar como atuaremos quando reconduzimos o princípio (do movimento) a nós mesmos e a parte diretiva de nós mesmos, pois esta é a que elege...E como o objeto da eleição é algo que está em nosso poder e é deliberadamente desejado, a eleição será também um desejo deliberado de coisas a nosso alcance, porque, quando decidimos depois de deliberar, desejamos de acordo com a deliberação. Esquemáticamente, então, temos descrito a eleição, sobre que objetos trata e que estes são os meios relativos aos fins”. *Ética a Nicômaco*, Livro III, cap. 5, 1113, a,

²¹⁰ **Ao responder a esta questão**, inicialmente Tomás introduz outro tópico relacionado ao nosso trabalho, a questão da escolha ou da eleição (*electio*) que refletiremos na próxima parte de nosso trabalho.

²¹¹ **ST I, Q. 83, a. 3, corpus.** O grifo é nosso.

²¹² “O princípio da ação é, pois, a eleição, como fonte de movimento e não como finalidade, e o da eleição é o desejo e a razão por causa de algo. Daí que sem intelecto e sem reflexão e sem disposição ética não há eleição, pois agir bem e o seu contrário não podem existir sem reflexão e caráter. A reflexão por si mesma nada move, mas a reflexão por causa de algo e prática; pois esta governa, inclusive, o intelecto criador, porque todo o que faz uma coisa a faz com vistas a algo, e a coisa feita não é fim absolutamente falando (já que é fim relativo e de algo), mas a ação mesma, porque o fazer bem as coisas é um fim e isto é o que desejamos. Por isso, a eleição é ou a inteligência desejosa ou o desejo inteligente e tal princípio é o homem”. *Ética à Nicômaco*, Livro VI, 1139 b.

²¹³ Kury traduz a expressão aristotélica “ορεκτικός νοῦς” por razão desiderativa e ορεξις διανοητική por desejo raciocinativo, daí que a escolha, portanto, é a razão desiderativa ou desejo raciocinativo. *Ética a Nicômaco, Aristóteles*; tradução de Mário da Gama Kury – Brasília : Ed. Univ. de Brasília, c 1985, 4ª. ed. 2001. Livro VI, 1139.

limitada de conhecimento, não é uma faculdade de conhecimento de contrários e de outro lado está o desejo humano, sempre proposicional. Por isso entende Zingano, que segundo o Estagirita:

Há assim *επιθυμία* que são acompanhadas de razão, a saber, as humanas, além daquelas irracionais dos animais; o mesmo vale para o *θυμος*. O ponto é que o recorte está entre o desejo animal e o humano, na medida em que o segundo somente é proposicional (e dos contrários, conseqüentemente). Há três tipos de desejos humanos: o impulso, o apetite e o querer, todos eles proposicionais e a todos eles se aplicando à deliberação ou *προαιρεσης*²¹⁴.

No entanto, a afirmação aristotélica, no livro III da *Ética*²¹⁵, destacada por Tomás, que a escolha é “...um desejo que tem relação com o conselho”²¹⁶, parece-nos importante. Por isso, para o Aquinate, o pensador grego, inclina-se mais para o segundo sentido proposto, a escolha é um desejo que julga²¹⁷. E como se dá esse complexo processo do desejo que julga, culminando na escolha? Como interagem o intelecto e a vontade nessa situação?

Ao ato de escolher, precedem o conselho ou deliberação e o juízo ou julgamento, pois as ações humanas referem-se sempre ao particular e ao contingente, no entanto, passar do universal ao particular é deixar o imóvel e o certo e adentrar-se ao incerto e variável, por isso, conhecer o que se deve fazer implica muitas incertezas. Desse modo a razão para emitir um juízo sobre questões duvidosas e incertas, primeiramente delibera. Esta deliberação é chamada *consilium* e a deliberação ou conselho deve concluir em juízo, sem o qual jamais haveria decisão. O intelecto, portanto, demonstra e propõe uma pluralidade de ações como possíveis, aos quais a vontade pode consentir. Mas são vários os juízos que suscitam na vontade diversos consentimentos, pois a vontade encontra-se na presença dos resultados obtidos pela deliberação. Como a razão prática trata do particular e contingente, produz geralmente dois ou mais juízos, pelos quais uma ação

²¹⁴ ZINGANO, Marco. *op. cit*, p.185-186. *Επιθυμία* (impulso); *θυμος* (apetite); *προαιρεσης* (deliberação)

²¹⁵ *Ética à Nicômaco*, Livro III, 1113 a.

²¹⁶ “...electionem desiderium consiliabile.”

²¹⁷ No *Comentário a Ética a Nicômaco* (*Léccion IX 1113 a 2-a 14, nn. 315-319*), que compara a deliberação ou conselho e a eleição, e mostra de que modo coincidem e como um precede ao outro, o Doutor Angélico diz que: “...como o elegível não é senão algo que se conta entre o que está em nosso poder e que é desejado a partir do conselho, em consequência, a eleição não é outra coisa que o desejo do que está em nosso poder e que provém da deliberação. Pois a eleição é um ato do apetite racional, que se chama vontade. Por isso, digo que a eleição é o desejo sujeito à deliberação, porque o homem, por deliberar, chega a julgar sobre o que encontrou por sua deliberação; cujo desejo é a eleição.”

parecerá boa em certo aspecto. Por isso é necessário que por um ato decisivo, a vontade escolha um em preferência a outros. Desse modo, a *electio* o ato próprio do livre-arbítrio deriva uma parte da razão ou do intelecto e outra da vontade. A escolha é o ato completo no qual a vontade se determina, e que inclui a deliberação ou o conselho da razão e a decisão da vontade.

A razão e o intelecto são requeridos para que possa haver a deliberação ou o conselho e seja possível o julgamento entre os meios possíveis e preferíveis, a vontade é necessária para que se dê consentimento a estes meios e possa ser escolhido o preferível. Por isso, entendemos que a liberdade não está em escolher este ou aquele objeto como meio visando um fim, mas em poder escolher entre este e aquele, nesse “poder escolher” está a potência apetitiva do livre-arbítrio.

Esta conexão entre o intelecto e a vontade, potência cognoscitiva e potência apetitiva intelectual, expressa a complexidade da liberdade, suas potencialidades e limites. Desse modo enfrentamos esta problemática, considerando, portanto, que para o Aquinate, o livre-arbítrio é uma potência apetitiva:

A razão disso é que a escolha tem por objeto próprio o que conduz ao fim. Ora, o meio, enquanto tal tem a razão do bem, que se chama útil. Por conseguinte, sendo o bem, enquanto tal, objeto do apetite, segue-se que a escolha é, sobretudo, um ato da potência apetitiva. Assim o livre arbítrio é uma potência apetitiva²¹⁸.

Assim “...a escolha é, sobretudo, um ato da potência apetitiva”²¹⁹, no entanto, não é simplesmente um ato da potência apetitiva, é sobretudo, pois já afirmara que para escolher concorre algo tanto da potência cognoscitiva, quanto da apetitiva. Por isso, segundo Nicolas: “Há, portanto, uma interação entre as causas. Inteligência e vontade são inseparáveis no ato do livre-arbítrio”²²⁰.

Nas respostas aos argumentos iniciais desse artigo, que visavam sustentar a tese, segundo a qual, parece que o livre-arbítrio não é uma potência apetitiva, mas cognoscitiva, Tomás afirma que “as potências apetitivas caminham de par com as apreensivas”, por isso o Damasceno teria afirmado que “o livre-arbítrio acompanha imediatamente a razão”.

²¹⁸ **ST I**, Q. 83, a. 3, *corpus*.

²¹⁹ “...sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis.” **ST I**, Q. 83, a. 3, *corpus*.

²²⁰ **ST I**, Q. 83, a. 3 *corpus*. Nota g., p. 492.

Partindo do argumento aristotélico encontrado no livro III da *Ética*, de que “tendo os conselheiros julgado, desejamos de acordo com eles”, Tomás recorda que o julgamento é a conclusão e a determinação do conselho, sendo este, primeiramente, determinado pela razão e depois aceito pelo apetite. A própria escolha então é considerada como um certo julgamento, a comparação que está implicada na escolha, faz parte do conselho que a precede e que é um ato da razão. O apetite, mesmo não fazendo comparação, na medida em que é movido por uma potência cognoscitiva que compara, apresenta uma semelhança com a comparação, ao preferir uma coisa à outra.

Parece-nos que, se acentuarmos a importância maior seja da potência do intelecto, seja da vontade no ato próprio do livre-arbítrio que é a escolha, emerge uma confusão entre liberdade e livre-arbítrio. A liberdade ou “ser livre” sem a possibilidade do arbítrio a partir do conselho ou julgamento da razão pode ser prejudicada por uma mera imposição da vontade. O julgamento ou o arbítrio, desconsiderando a vontade, pode reduzir a liberdade a um mero formalismo ou cumprimento legal de normas. Portanto, entendemos que a autêntica liberdade se dá no ato de poder escolher ou não, de poder escolher entre isso e aquilo, possibilitado pela capacidade propriamente humana do livre-arbítrio.

O quarto e último artigo desta Questão 83, pergunta se o livre-arbítrio é uma potência distinta da vontade. A tese colocada para a reflexão é a seguinte: “...parece que o livre-arbítrio é uma potência distinta da vontade”. Para discutir este problema, Tomás apresenta três argumentos que buscavam sustentar esta tese e também um em sentido contrário a estes:

O primeiro argumento, que sustenta a ideia de que o livre-arbítrio é uma potência distinta da vontade, é encontrado em João Damasceno²²¹, que distingue *thelesis* de *boulesis*. Para Damasceno, *thelesis* é a vontade e a *boulesis* parece ser o livre-arbítrio, pois *boulesis* é a vontade que quer alguma coisa, e, comparando uma coisa com outra, então, o livre-arbítrio é uma potência distinta da vontade²²².

²²¹ ST I, Q. 83, a.4, *prol.*, cita *De Fide Orth.*, I, II, c. 22.

²²² “Further note, that will (*thelesis*) and wish (*boulesis*) are two different things: also the object of will (the theleton) and the capacity for will (theleticon), and the subject that exercises will (the theleon), are all different. For will is just the simple faculty of willing, whereas wish is will directed to some definite object. Again, the object of will is the matter underlying the will, that is to say, the thing that we will: for instance, when appetite is roused for

O segundo argumento afirma que, considerando que as potências são conhecidas pelos atos, sendo que a escolha - o ato do livre-arbítrio -, é algo distinto da vontade, como pode se encontrar no Livro III da *Ética*, “a vontade tem por objeto o fim, e a escolha o que conduz ao fim”²²³, entende-se que o livre-arbítrio é uma potência distinta da vontade.

O terceiro argumento se dá a partir da compreensão de que a vontade é o apetite intelectual, e, como no intelecto há duas potências, o intelecto agente e o intelecto possível²²⁴, também no apetite intelectual é possível que haja uma potência distinta da vontade, que só pode ser o livre-arbítrio. No *sed contra*, temos um argumento do Damasceno que na obra *De fide orthodoxa* afirma que o livre-arbítrio nada mais é do que a vontade²²⁵.

Para o Doutor de Aquino, “as potências apetitivas devem ser proporcionadas às potências cognoscitivas”²²⁶, da mesma maneira que o intelecto está para a razão, quando se trata da apreensão intelectual; tratando-se do apetite intelectual, a vontade está para o livre-arbítrio que nada mais é do que a potência de escolha.

O Doutor Angélico faz comparação entre os objetos e os atos de tais potências. Em relação à potência cognoscitiva, conhecer implica a aceitação simples de alguma coisa, assim os princípios são conhecidos de modo próprio, por si mesmos, sem comparação. Enquanto que raciocinar é passar de um ao conhecimento do outro, por isso raciocinamos sobre as conclusões

food. The appetite pure and simple, however, is a rational will. The capacity for will, moreover, means that which possesses the volitional faculty, for example, man. Further, the subject that exercises will is the actual person who makes use of will.” *De Fide Orthodoxe*. João Damasceno. Livro II, capítulo XXII.

²²³ “Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar a salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos (serlo), porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros.” *Ética à Nicômaco*, Livro III, 1111b.

²²⁴ Sobre estas duas potências presentes no intelecto, a agente e a possível, trata o Aquinate na *Suma de Teologia, Prima Pars*, Questão 79, artigos segundo a quinto.

²²⁵ “If, then, nourishment belongs by nature to the vegetative life and impulse to the sentient, freedom of will by nature belongs to the rational and intellectual life. But freedom of will is nothing else than volition.” *DE FIDE ORTHODOXIA*. Livro III, c. 14. *St. John of Damascus: An exact exposition of the orthodox faith*. The St. Pachomius Orthodox Library, Third Week of Great Lent, 2004. Neste capítulo de sua obra, João Damasceno reflete sobre a liberdade e a vontade, a partir da Vontade e do livre-arbítrio de Jesus Cristo.

²²⁶ *ST*, I, Q. 83, a. 4, *corpus*.

que se tornam conhecidas pelos princípios. De modo similar, no apetite, o querer implica um simples desejo de alguma coisa, por isso, a vontade tem como objeto o fim, desejado por si mesmo, enquanto que escolher é desejar alguma coisa, por causa de outra, que se deseja conseguir, referindo-se aos meios ordenados ao fim. No entendimento de Tomás, “...assim, o que é na ordem do conhecimento, o princípio em relação à conclusão, a que assentimos por causa dos princípios; isso mesmo é, na ordem do apetite, o fim em relação às coisas que são para o fim, as quais são desejadas em razão do fim”²²⁷.

Da mesma forma como o intelecto se refere à razão, a vontade se refere à potência de escolha, ao livre-arbítrio. E, como já se afirmou, é próprio da mesma potência conhecer e raciocinar, repousar e mover-se, também querer e escolher. Por isso, conclui Tomás que a vontade e o livre-arbítrio, não são duas potências, mas somente uma e a mesma.

Para Tomás, *boulesis* e *thelesis*²²⁸ se distinguem não por causa da diversidade das potências, mas pela diferença dos atos. Quanto à vontade (*βουλησις*) e a escolha (*προαιρεσις*), “querer” e “escolher”, são atos diversos, mas que pertencem a uma só e mesma potência, a potência da vontade, como conhecer e raciocinar pertencem à potência do intelecto. Finalmente, para Tomás, em relação à vontade, é o intelecto que a move, por isso na vontade, não se deve distinguir agente e possível.

Ainda, comparando o intelecto e a vontade a partir de seus objetos e atos, o Aquinate explica que as potências apetitivas devem ser proporcionadas às cognoscitivas, por isso do mesmo modo em que o intelecto está para a razão tratando-se da apreensão intelectual, quando se trata do apetite intelectual, a vontade está para o livre-arbítrio. O objeto do intelecto é a verdade e da vontade é o bem, tanto uma como outra potência, buscam estes objetos, a verdade e o bem, em sua universalidade. Quanto à potência apetitiva intelectual, na medida em que se apresentam objetos particulares, contingentes, temos o querer este ou aquele e a escolha disto ou daquilo.

²²⁷ ST, I, Q. 83, a.4, *corpus*.

²²⁸ A noção de vontade a partir dos conceitos gregos de “*boulesis*” e “*thelesis*”, refletida por São João Damasceno, é bastante complexa. Javier Garcia-Valiño Abós, em sua tese doutoral: “A vontade humana em Tomás de Aquino, um estudo desde suas fontes gregas, patrísticas e escolásticas”, aprofunda esta reflexão, a partir de Aristóteles e do pensamento patrístico e medieval. “*Θελησις*” é a simples vontade (*voluntas ut natura?*) e *βουλησις* é a vontade em razão de algo (*voluntas ut ratio?*). ABÓS, J. *op. cit.*; pp. 174-177. Ainda, seguindo Aristóteles, distingue *βουλησις* de *προαιρεσις*.

Parece-nos que assim também fica clara a relação de proporcionalidade entre as potências cognoscitivas e apetitivas, intelecto e vontade, sobretudo quanto ao livre-arbítrio.

No agir humano livre, portanto, a relação de proporcionalidade entre as potências apetitivas e cognoscitivas, parece-nos se destacar. Desse modo, nos recorda Savian:

Uma ação nunca é fundada num mero raciocínio nem num mero desejo. Razão e vontade mostram-se entrelaçadas na ação moral, e Tomás ainda que dê prerrogativa à razão, prefere apontar tal entrelaçamento ou enovelamento...²²⁹.

Buscamos compreender se o agir humano é um ato razoável e livre, pois por um lado contém suas próprias razões que o agente as faz suas, quaisquer que sejam as suas origens, e ainda, o sujeito sendo livre, determina os fins de o próprio agir. Por isso afirma Lima Vaz:

Racionalidade e liberdade são os dois atributos do espírito que especificam os dois princípios constitutivos da sua atividade, a inteligência e a vontade. Conquanto a análise antropológica distinga esses dois princípios em razão da distinção dos seus objetos formais, ao considerarmos a sua presença na estrutura da razão prática, convém levar em conta a consigna maritainiana do distinguir para unir²³⁰.

Como no ser humano há um composto de corpo e alma, matéria e forma, porém não divergentes, mas convergentes, e essa convergência também se dá na unidade no espírito, que é decisiva para a possibilidade do agir humano livre. Afirma Lima Vaz que “Com efeito, inteligência e vontade distinguem-se analiticamente do ponto de vista antropológico justamente na medida em que operam sinteticamente na unidade do ato total do espírito”²³¹.

O intelecto e a vontade, são compreendidos como duas faces da autoexpressão do ser humano que, “...se entrecruzam na unidade da atividade espiritual, pois o espírito teórico conhece o Bem e o espírito prático realiza a Verdade”²³².

²²⁹ SAVIAN, Filho. *op. cit.* 181. Ainda observamos a dificuldade no trato conceitual da noção tomásica de “vontade”, problema acenado por nós, oriundo da lacuna deixada por Aristóteles. Também Savian fala de “mero raciocínio” e “...mero desejo, depois de “razão” e “vontade”, parecendo-nos que a vontade no sentido tomásico precisa ser compreendida como um desejo racional, o apetite intelectual, que, de certa forma, segue a complexidade desta temática.

²³⁰ VAZ, Henrique Cláudio. *Introdução à Ética Filosófica*. Vol. 2. 2ª. ed. São Paulo, SP : Edições Loyola, 2004, p. 33.

²³¹ *Idem*, p. 54.

²³² *Idem*, p. 54.

Ao refletir sobre o “querer e o intelecto”, Arendt aponta a emergência desta problemática da relação entre a vontade e a razão ou intelecto, na passagem do pensamento agostiniano para o pensamento de Tomás, e Duns Scotus, assim diz:

A mudança mais impressionante que se observa quando se passa de Agostinho para Tomás e Duns Scotus é que nenhum dos dois últimos está interessado na problemática da estrutura da Vontade, vista como faculdade isolada; o que está em jogo para eles é a relação entre a Vontade e a Razão ou o Intelecto; e a questão dominante é qual dessas faculdades é a mais “nobre e, portanto, qual delas tem o direito de primazia sobre a outra”²³³.

Mas, entendemos que uma compreensão da liberdade como livre-arbítrio, a partir da consideração do caráter interacional que se dá entre o intelecto e a vontade, ajuda-nos a superar uma visão que coloque a primazia ou no intelecto ou na vontade, com todas as consequências dessas posturas seja para a antropologia, seja para a ética.

As distinções entre as faculdades expressam antes de tudo, o profundo caráter interacional, por isso afirma Arendt:

Com clareza insuperável, Tomás estabelece a distinção entre duas faculdades de “apreensão”: o intelecto e a razão; as duas têm suas correspondentes faculdades intelectualmente apetitivas, vontade e *liberum arbitrium* ou livre escolha. O intelecto e a razão lidam com a verdade²³⁴.

Assim sendo, ressaltamos que, ao distinguir na potência intelectual de apreensão, o intelecto, para a condição universal da verdade e a razão para a verdade em sua condição particular, Tomás apresenta a mesma distinção na potência apetitiva. A vontade proporcionada ao intelecto, tende ao bem universal, e o livre-arbítrio, proporcionado à razão, possibilita a escolha entre bens particulares, como meios, tendo em vista o bem último.

Esses dois modos se dão no mesmo sujeito, o ser humano capaz de conhecer e querer, por isso capaz de escolher. Na potência intelectual, a faculdade da apreensão, o intelecto e a razão e, na potência apetitiva, faculdade da vontade, o intelecto apetitivo e o livre-arbítrio, o que afirma a

²³³ ARENDT, H. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. [tradução, Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins; revisão técnica Antônio Abranches; copidesque e preparação de originais Ângela Ramalho. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2 v., 2000, p.274.

²³⁴ ARENDT, H. *op., cit.*, 2010, p. 273.

complexa interação das faculdades do intelecto e da vontade para o livre-arbítrio, possibilitando a ação humana livre.

Ainda, recorda-nos Mondin,

Mediante la conoscenza intelletiva l'uomo già supera infinitamente la condizione degli animali ed entra nel mondo dello spirito ma egli è in grado di fare altrettanto anche mediante la volontà. Questa è la facoltà del desiderare, dello scegliere, del fare; essa conduce l'uomo oltre la sfera della contemplazione e lo inserisce in quella dell'azione. Diversamente dagli animali che agiscono per istinto e quindi sono determinati all'azione dalla natura stessa, l'uomo può scegliere, può agire liberamente, può autodeterminarsi. Si è soliti tacciare S. Tommaso di intellettualismo; ma questa è un'accusa del tutto ingiustificata. Basta vedere con quale vigore egli afferma l'assoluta eccellenza della libertà, attività in cui confluiscono sia l'intelletto sia la volontà, per constatare che S. Tommaso non è affatto un difensore dell'intellettualismo²³⁵.

Portanto, considerando que o objeto do intelecto é a verdade e da vontade, o bem - ambos em sua universalidade -, e o objeto da razão é a verdade - apreendida em suas particularidades - e do livre-arbítrio, o bem, no entanto, também em suas particularidades, temos desenvolvido esta reflexão a partir de uma perspectiva ou de um paradigma que considere de forma mais contundente a relação estabelecida entre intelecto e razão, vontade e livre-arbítrio e, conseqüentemente, entre intelecto e vontade, para se compreender melhor o agir humano a partir de escolhas livres.

²³⁵ **MONDIN, BATTISTA. Storia dell'antropologia filosófica.** Vol. 1. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2001, p.287.

3. A CONFLUÊNCIA DO INTELLECTO E DA VONTADE NA “ESCOLHA”, ATO PRÓPRIO DO LIVRE-ARBÍTRIO.

Ao refletirmos sobre o livre-arbítrio, foi ressaltado o papel da vontade e sua íntima relação com o intelecto, pois a vontade é uma potência apetitiva intelectiva e é também a mesma potência do livre-arbítrio. Como vimos, o Doutor Angélico afirma que “...é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional”²³⁶, no entanto ainda ensina que:

A escolha é o ato próprio do livre-arbítrio. Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher. Deve-se, portanto, considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha. Ora, para a escolha concorre algo da parte da potência cognoscitiva e algo da parte da potência apetitiva. Da parte cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva requer-se que, ao desejar, aceite o que o conselho julga²³⁷.

Considerando a natureza do livre-arbítrio, segundo a escolha, como ensina Tomás, será que podemos afirmar uma primazia do intelecto ou da vontade no agir livre? Admitir a ideia de compreender o livre-arbítrio não a partir da razão ou da vontade, mas sim da razão e da vontade, em uma perspectiva relacional, trará que consequências para a noção de liberdade? Com estas inquietações, adentremos ao *Tratado dos atos humanos*, na *Prima Secundae* da *Suma de Teologia*, focando especialmente a questão treze sobre a eleição. Ainda abordaremos o problema da “escolha” a partir da questão seis das *Questões disputadas sobre o mal*²³⁸, que também é tratada pelo Doutor Angélico.

²³⁶ ST, Q. 83, a.1, *corpus*.

²³⁷ ST, Q. 83, a.3, *corpus*. O grifo é nosso.

²³⁸ Sobre o gênero das questões disputadas afirma Porro: “...disputar é uma das tarefas fundamentais do *magister escolástico* junto com as de *legere* (ler e explicar os textos previstos nos próprios cursos) e de *praedicare*...as aulas e disputas constituem o binário do ensino medieval”. PORRO, P., 2014, p. 60. A estrutura clássica da disputa é composta por argumentos *pro* e *contra*, pela *solutio* e pela resposta aos argumentos. A *Questão disputada sobre o mal* é constituída por 101 artigos em dezesseis questões, foram disputadas entre 1269 e 1270, ou entre 1270 e 1271, leva o nome da primeira questão Sobre o mal em geral, trata ainda do pecado e suas causas, do pecado original e castigo, da liberdade humana, pecados veniais, vícios capitais e sobre o diabo. É importante para o nosso trabalho a questão seis sobre a escolha.

O Tratado sobre os atos humanos é formado pelas questões 6 a 48²³⁹, em duas partes, uma primeira estuda os atos humanos propriamente ditos, ou seja, os atos voluntários e uma segunda parte aborda a temática das paixões (QQ. 22-48). Os atos humanos voluntários são analisados, primeiro em sua natureza e múltiplos componentes; segundo, em sua diferenciação moral, como ato bom e ato mau. A questão 13, sobre a escolha, portanto, está inserida na reflexão sobre a natureza dos atos humanos e seus diversos componentes.

Conforme entende Nascimento, nesta segunda Parte da *Suma*, o Aquinate aborda o ser humano:

Não na medida em que é considerado como saído pronto das mãos de Deus, mas à medida que é capaz de se fazer e de fazer o seu mundo, de escolher o que ele quer ser e fazer ser. Ora, isso o ser humano o pode, porque é dotado de intelecto e decisão livre, isto é, de autodomínio²⁴⁰.

Depois de discorrer sobre a meta e a finalidade da existência humana, que é a felicidade, Tomás estuda as ações humanas pelas quais se pode chegar ou não ao fim desejado. O ser humano é apresentado como criatura, porém como imagem de Deus o imita ou imita o seu modelo ou exemplar, por isso pode agir livremente, pois “... é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações”²⁴¹, é dinâmico, não está pronto, por isso em certa medida se faz e faz o seu mundo, também segundo a sua inteligência e vontade, evidentemente não de maneira absoluta, mas em sua condição criatural.

O ser humano, que se expressa e se faz, interagindo com o que lhe é outro, o diferente, consigo mesmo e com Deus, mediado pelo intelecto e vontade, que lhe possibilita exercer a liberdade, também é marcado por uma relação fundante como princípio e fundamento de tudo, a relação com Deus²⁴². Essa referência a um princípio ou fundamento transcendente, não esvazia,

²³⁹ Segundo Pinckaers, “... englobando o tratado das paixões, que estuda a colaboração da sensibilidade no agir voluntário. Assim constituído, consiste na análise mais minuciosa e mais completa jamais efetuada sobre o agir humano no plano moral”. *ST*, I-II, Int.

²⁴⁰ **NASCIMENTO**, C. *op. cit.*, 2011, p. 80.

²⁴¹ **ST** I, II, *Pról.*

²⁴² “Una delle verità fondamenalli della rivelazione Cristiana è che l’uomo è immagine di Dio e, come tale, è fundamentalmente relazione-a-Dio. Il concetto e il termine stesso di ‘persona’ manifestano bene questa struttura relazionale dell’uomo come immagine di Dio. Il πρόσωπον è il volto, il guardare-a (προς-ώπου= ὡψ [nominativo], ὡπος [genitivo] = aspetto, volto, sembiante). **LUCAS LUCAS**, R. *op. cit.*, 2007, p. 217.

enfraquece ou anula a criatura humana, ao contrário, é essa relação originária que fundamenta, impulsiona e possibilita a autonomia própria no seu modo de ser.

A Segunda Parte da *Suma de Teologia* começa justamente pelas perguntas, tão antigas e atuais, formuladas de diversos modos e pelos mais variados saberes: O que é a realização humana? O que é a felicidade? Qual a finalidade da existência, especialmente, da existência humana?²⁴³

Após inquirir sobre o que é a bem-aventurança e como alcançá-la, abre-se o Tratado sobre os atos humanos, sua natureza, estrutura e dinamismo, pois como afirma o Doutor Angélico:

Porque é necessário chegar à bem-aventurança por alguns atos, é preciso consequentemente considerar os atos humanos, a fim de que saibamos com que atos se chega à bem-aventurança ou quais impedem o caminho para ela... E porque a bem-aventurança é um bem próprio do homem, são mais próximos da bem-aventurança os atos que são propriamente humanos do que os atos que são comuns ao homem e a outros animais. Portanto, primeiro devem-se considerar os atos que são próprios do homem; em seguida os atos que são comuns ao homem e aos outros animais e se chamam paixões da alma²⁴⁴.

Para Tomás, as ações propriamente humanas, são aquelas que dependem das faculdades próprias do homem, o intelecto e a vontade, como o querer, a intenção, a escolha. Como afirma Nascimento, “...todo esse conjunto de questões que trata das ações propriamente humanas, isto é, das ações que procedem diretamente da vontade e da inteligência (comandada pela vontade) tem grande semelhança com o que se chamou mais recentemente ‘lógica da ação’.”²⁴⁵

Na Primeira Parte da *Suma de Teologia*, Tomás trata das faculdades da alma e, na Primeira Parte da Segunda Parte, trata da qualificação dessas faculdades, do que tornam as faculdades habilitadas para determinadas ações, que podem ser boas ou más, por isso para Nascimento, “...não seria impossível ver aí uma distinção entre aquilo com que já somos dotados

²⁴³ Nas cinco primeiras Questões, da Segunda Parte da *Suma Teológica*, chamada: “Tratado da Bem-aventurança” ou poderíamos chamá-lo “Tratado da Felicidade”, Tomás examina a complexa questão da meta da existência humana, a felicidade ou beatitude final. Em cinco questões, reflete se há ou não um fim ou uma finalidade última para a existência humana. Por isso pergunta se há um fim último (Q.1); o que é a bem-aventurança do ser humano (Q.2); o que é a bem-aventurança (Q.3); o que se requer para a bem-aventurança (Q.4) e como adquirir ou não a bem-aventurança (Q.5).

²⁴⁴ ST II-I, Q. 6, *Pról.*

²⁴⁵ NASCIMENTO, C., *op. cit.*, 2011, p. 83.

de nascença e aquilo em que podemos nos tornar, através de nossas escolhas, agindo de um modo ou outro”²⁴⁶.

Para o Aquinate, os atos da vontade relacionados com o que é para o fim, são três²⁴⁷: o escolher, o consentir e o executar. Desse modo, é interessante notar como evita qualquer visão unilateral ou desintegrada. O agir humano exprime uma natureza basicamente relacional, pois integra o intelecto que proporciona o juízo visando à escolha e a vontade que pode consentir ou não quanto ao objeto apresentado e, finalmente, o ser humano pode executar a ação, tendo escolhido ou não o objeto. Segundo Souza-Lara, “No acto humano, a razão e a vontade (apetite racional) trabalham muito unidas e ainda que sejam convenientes várias distinções conceptuais, seria errado separar a dinâmica própria de cada uma destas faculdades da alma na realidade”²⁴⁸.

A moral em Tomás, não se reduz àquilo que é permitido ou proibido, ao dever ou à norma, aos mandamentos e preceitos, nem à consciência ou ao prazer e à utilidade e, conforme nos assegura Nascimento, “A moral em Tomás de Aquino se apresenta como uma moral da liberdade (tal como se anuncia no prólogo da I, II.), das virtudes (entendidas como habilitações para o bem agir) e das situações (tal como se anuncia no prólogo da II-II)”²⁴⁹.

Os atos humanos, por isso, são compreendidos desde a base antropológica tomásica, que entende o ser humano, como um ser composto de corpo e alma, das potências intelectivas e apetitivas, do intelecto e da vontade²⁵⁰, que, em profunda interação, torna o homem, consciente e

²⁴⁶ **Idem**, p. 85. Também Macintyre entende que: “A teoria de Sto Tomás do desenvolvimento humano é, portanto, aberta à possibilidade de que os seres humanos possam se desenvolver em mais de um modo...entretanto todo ser humano tem dentro de si o potencial para formular os princípios que constituem os preceitos mais fundamentais da lei divina, tal como apresentada à razão humana pela razão humana, e de atualizar esse conhecimento de tal modo e a tal ponto que todo indivíduo torne-se responsável por não agir de acordo com ela”. **MACINTYRE, ALASDAIR. Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Edições Loyola, 196-197.

²⁴⁷ **ST I, II. Q. 13, Pról.**

²⁴⁸ **SOUZA-LARA, D. op., cit.,** p. 188-189

²⁴⁹ **NASCIMENTO, C., op. cit., 2011,** p. 91.

²⁵⁰ Assim diz Manser: “Como explicar, sem esta união de alma e corpo, a efetiva cooperação das diversas forças físicas e psíquicas, a mútua dependência das potências superiores e inferiores? Como conceber, sem elas, o homem como um todo? Como falar, sem elas, de um ser pessoal independente e completo? Como concebê-lo como um ser capaz de direitos e responsável individual e socialmente? E, sobretudo, a importância teológica desta unidade essencial! Não é exagero, no mínimo, se dizemos: a unidade essencial de alma e corpo é o único fundamento sólido

livre, capaz de exercitar o livre-arbítrio. E isso é decisivo para se compreender o ser humano e, no agir humano, a liberdade, como livre-arbítrio. Afirma Savian Filho:

...a reflexão sobre os dois temas fundamentais da consciência e da liberdade, vistos sob a perspectiva da articulação íntima entre a razão e a vontade, permitirão ao leitor um contato direto com o núcleo do pensamento ético de Tomás de Aquino, possibilitando-lhe, inclusive, aquilatar o valor filosófico-cultural desse pensamento não apenas para o contexto do século XIII, mas também para o contexto atual²⁵¹.

Assim as interações, intelecto-vontade e razão-livre-arbítrio, atuam no processo da *electio*, presente de forma decisiva no agir humano e que possibilita ao ser humano poder escolher, neste processo se dá, como afirma o próprio Tomás, algo da potência cognoscitiva e algo da parte da potência apetitiva.

Para o Aquinate, o ato humano é livre, pois é um ato sob o qual o homem tem senhorio em virtude da sua razão e da sua vontade, por isso no ato voluntário, o ser humano é verdadeiramente senhor dos seus atos. No entanto, explica:

...segundo a definição de Aristóteles, Gregório de Nissa e Damasceno, é voluntário não somente naquilo cujo princípio é intrínseco, mas com o acréscimo de ‘ciência’. Portanto, como o homem conhece ao máximo o fim de sua ação e move a si mesmo, é nos seus atos que o voluntário se manifesta ao máximo²⁵².

Este ato livre procede de uma vontade deliberada que se concretiza no ato da *electio*. Por isso procuramos compreender o que torna livre o arbítrio e como o arbítrio é livre. O caráter relacional das potências do intelecto e da vontade ajuda a responder as estas questões.

As distinções conceituais entre o intelecto e a vontade, na compreensão do agir humano livre, não podem ofuscar a unidade que há entre essas potências, nem suas dinâmicas próprias, para que não corramos os riscos, seja de um intelectualismo moral, seja de um voluntarismo

para uma razoável e serena concepção de homem no aspecto pessoal, jurídico, social e pedagógico!”. **MANSER, G. op. cit.**, 1947, p. 233. Como refletimos no primeiro capítulo de nosso trabalho.

²⁵¹ **SAVIAN FILHO, J. op. cit.**, 2008, (pp-177-184), p.183.

²⁵² **ST, I-II, Q. 6, a. 1., corpus.**

moral²⁵³. Ao poder escolher, e, ao escolher entre isso e aquilo, o agir humano expressa mais do que uma ação que pode ser analisada apenas em sua exterioridade. Para melhor ser compreendida, devemos nos voltar ao processo que envolve as variadas potencialidades humanas, sobretudo suas potências da alma, intelectivas e apetitivas.

3.1 A Questão 13: “*De electione*”, da *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma de Teologia*.

O ser humano, imagem de Deus, dotado de intelecto e de livre-arbítrio, é revestido por si de poder, “*intellectuale et arbítrio liberum et per se potestativum...*”. A partir dessa compreensão do ser humano é que se apresenta a reflexão sobre os atos humanos, sua natureza, estrutura e dinamismo.

Como nos recorda Souza-Lara²⁵⁴, logo no início da Primeira Parte da Segunda Parte da *Suma de Teologia*, Santo Tomás faz uma distinção entre atos do homem e atos humanos. Nos atos do homem, ele não exercita o domínio sobre o próprio agir de que é capaz em virtude de sua razão e vontade, potências ou faculdades em que brilham de maneira especial o seu ser *imago Dei*. Por isso são diferentes os atos humanos, dos atos do homem, diz Tomás,

O homem diferencia-se das criaturas irracionais porque tem o domínio de seus atos. Por isso, somente são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio. Ora, o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade. Donde será chamada de livre-arbítrio a faculdade da vontade e da razão. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada.²⁵⁵

²⁵³ O pensador Manser desenvolve uma interessante reflexão sobre o “intelectualismo” e o “voluntarismo” (pp. 200-229). Afirma que “Tomás não é nem um intelectualista nem um voluntarista no sentido exposto. Dá ao entendimento e à vontade uma primazia desde um ponto de vista diverso; ao entendimento, em absoluto, “*simpliciter*”; à vontade, em um sentido especial “*secundum quid*” (p. 211). MANSER, G., *op. cit.*, 1947, pp. 200-229. Também Lima Vaz, a partir de um texto clássico que discutiu o tema do intelecto no Aquinate, a obra de Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, sobre o possível intelectualismo de Tomás, afirma que “Nada há, pois, na acepção que Rousselot dá ao termo, que lembre um árido sistema de abstrações ou uma versão de cunho racionalista, ao gosto da época, do pensamento de Tomás de Aquino. Ao contrário, a leitura tomásica de Rousselot constitui justamente o exorcismo definitivo de um fantasma que teimava em perseguir teólogos e historiadores, o de um Tomás de Aquino ‘racionalista’ *avant la letre* raciocinador impenitente e aristotélico sem originalidade. ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. São Paulo, SP: Loyola, 1999, p.15.

²⁵⁴ SOUZA-LARA, D., *op. cit.*, 2008, pp. 149-150.

²⁵⁵ ST I-II. Q. 1, a.1, *corpus*.

Quanto aos atos que são próprios do homem, segundo o Doutor Angélico, devem ser feitas duas considerações, primeiro sobre a condição dos atos humanos e, segundo, sobre a distinção entre eles, pois os atos humanos propriamente ditos são os voluntários, pois a vontade - o apetite racional - é inerente ao homem, por isso o Aquinate considera o voluntário e o involuntário em comum. Depois são considerados os atos que são voluntários, produzidos pela mesma vontade, como existindo na mesma vontade e terceiro, os atos que são voluntários, imperados pela vontade, que são da vontade mediante outras potências²⁵⁶.

Segundo Servais Pinckaers²⁵⁷, a distinção entre os atos humanos e os atos do homem é muito importante para a moral. Os “atos do homem” são aqueles que não o distinguem dos seres vivos inferiores, como a digestão, a percepção do som, os automatismos. Os “atos humanos” são aqueles que procedem das faculdades propriamente humanas, o intelecto e a vontade. Sobre estes atos, o ser humano exerce domínio e, portanto é responsável por eles, por isso, para o Aquinate, o pecado é definido como um “ato humano mau”²⁵⁸.

Pinckaers também entende que o ato humano, segundo Tomás, procede da vontade esclarecida pela inteligência. Como a vontade é uma potência, e é impossível a uma potência agir fora de seu objeto, todo ato voluntário é realizado, tendo em vista um fim, pois o fim é o objeto da vontade. Afirmar Tomás: “O objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, é necessário que todas as ações humanas tenham em vista o fim”²⁵⁹.

Sendo assim, o bem ou o ente percebido como bom é o que toda coisa deseja. O bem se apresenta ao intelecto ou é apreendido pelo intelecto como verdadeiro e à vontade como apetecível, suscitando o desejo, exercendo uma atração sobre a vontade que é o amor, por isso o bem coloca a vontade em movimento²⁶⁰.

²⁵⁶ ST II-I, Q. 6, *Pról.*

²⁵⁷ ST, I-II, Q. 13, a. 1, *corpus*, Nota e.

²⁵⁸ ST I-II, q.71, a. 5 e 6.

²⁵⁹ ST, I-II, Q. 13, a. 1, *corpus*.

²⁶⁰ Também nas *Questões disputadas sobre a verdade*, o Doutor Angélico trata da vontade e do livre-arbítrio. São 29 questões organizadas em 253 artigos, o título se dá a partir da primeira questão sobre a verdade, tema que com o conhecimento, abrange as questões 1 a 20, a segunda parte, as questões 21 a 29 é dedicada ao bem e ao apetite

Ao colocar a vontade em movimento, o bem, em íntima interação com o intelecto, poderá ser escolhido ou não. Dessa maneira, a escolha é uma ação complexa e com implicações tanto no âmbito da moral, quanto no do conhecimento. O ser humano não escolhe apenas o que deseja ou tem vontade, mas o que conhece, ou pode conhecer, pode, justamente por conhecer, não escolher. E, ainda, por desconhecer ou não conhecer o suficiente o objeto para o qual tende, pode escolher de forma equivocada ou má.

A Questão 13 elabora um denso estudo sobre a eleição do que é para o fim, pela vontade, “*de electione, quae est actus voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem*”, que nos ajuda a refletir como os meios, podem nos conduzir ou não ao fim²⁶¹. Portanto, ainda que o fim último esteja dado, o ser humano, na medida em que pode escolher os meios para atingir o fim, permanece livre, e a escolha destes meios se dá a partir do apetite intelectual ou a vontade que é a mesma potência do livre-arbítrio.

A reflexão a respeito da escolha é apresentada depois de discorrer acerca do voluntário e do involuntário (q.6), sobre as circunstâncias dos atos humanos (q.7), da vontade e seu objeto (q.8); o que move (q.9) e como se move a vontade (q.10), sobre a fruição (q.11) e a intenção (q.12). É interessante observar aqui nessa divisão que o Aquinate volta ao tema da vontade em quatro questões²⁶².

A Questão 13 contém seis artigos: se a eleição é uma potência do ato da vontade ou do ato da razão (a.1). Se, convém ou não aos animais irracionais (a.2). Se a eleição é só do que é para o fim ou também, às vezes, do fim (a.3). Se, é somente do que é feito por nós (a.4). Se, é somente

que tende para ele. Na questão 24, o Aquinate trata do livre-arbítrio, na 25 sobre a sensibilidade e na 26 sobre as paixões da alma, procurando diagnosticar o caráter estrutural destas realidades presentes no homem de um modo peculiar. Na Questão 22 do *De Veritate* o Doutor Angélico ao tratar do apetite do bem explica: “Há que dizer que todas as coisas apetece o bem, não somente as que tem conhecimento mas também as que carecem dele”. No caso do ser humano apetece ao bem por si mesmo, pois pode não apenas inclinar-se ou tender ao bem, mas conhecendo, pode escolhê-lo ou não.

²⁶¹ Recordemos que no Prólogo da questão sobre o voluntário e o involuntário (I-II, Q. 6), o Doutor Angélico fala da necessidade de se chegar à bem-aventurança, porém por meio dos atos humanos e é preciso saber quais são os atos pelos quais se chega e quais são os que impedem o caminho para ela.

²⁶² Portanto outras quatro questões sobre a vontade (questões 8 a 11, I^a, II^{ae}), pois Tomás já abordara sobre a vontade na Primeira Parte da *Summa*, sobre a vontade de DEus na Questão 19, em doze densos artigos no Tratado sobre Deus e na Questão 82 em cinco artigos no Tratado sobre as potências apetitivas do ser humano.

das coisas possíveis (a.5). E, finalmente, o artigo seis pergunta, se o ser humano elege necessária ou livremente. Ao introduzir a questão, Tomás afirma que “...devem-se considerar os atos da vontade que estão em relação com o que é para o fim”²⁶³, que são: a eleição, o consentimento e a execução.

Já vimos que a eleição ou escolha é o ato próprio do livre-arbítrio²⁶⁴, e o ser humano é dotado de livre-arbítrio, porque é dotado de razão²⁶⁵. Ao afirmar que a eleição é um dos atos da vontade, outra vez observamos como é pertinente a questão da relação entre a vontade e o intelecto, para se compreender a liberdade, pois para a escolha concorre algo da potência cognoscitiva e algo da potência apetitiva, e a vontade é a potência apetitiva intelectual²⁶⁶. Para Macintyre:

...Sto Tomás considera o componente da ação que expressa a *proairesis*, o desejo racional, como sendo um ato da vontade. E a vontade é sempre livre, no sentido de que age baseada em julgamentos contingentes quanto ao que é bom ou mau e está sempre aberta a algum julgamento contingente alternativo proposto, por exemplo, por uma paixão desordenada, pela qual pode ser movida, e não pelo julgamento racional considerado. A vontade não é movida a um fim pela necessidade (S.T. Ia-IIae, 10,2)²⁶⁷.

Ainda na Questão 13, destacamos o artigo primeiro, que discorre se a eleição é **ato da** potência da vontade ou da razão; o artigo terceiro, que estuda se a eleição refere-se, somente ao que é para o fim, portanto aos meios, ou também se, às vezes, refere-se ao próprio fim; e o artigo sexto, que busca responder à pergunta, se o ser humano elege necessária ou livremente.

Interessa-nos compreender como para a eleição concorre algo da potência cognoscitiva e algo da potência apetitiva, portanto não é um ato puramente da razão ou do intelecto ou

²⁶³ ST II^a I^a, Q. 13, *Pról.*

²⁶⁴ ST I, Q. 83, a.3, *corpus*. “A escolha é o ato próprio do livre-arbítrio. Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher.”

²⁶⁵ ST I, Q. 83, a.1, *corpus*. “Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional.”

²⁶⁶ Afirma o Aquinate: “As potências apetitivas devem ser proporcionadas às potências cognoscitivas, como foi dito acima. Assim como o intelecto está para a razão, tratando-se da apreensão intelectual, da mesma forma, tratando-se do apetite intelectual, a vontade está para o livre-arbítrio, que nada mais é do que a potência de escolha”. (ST, I, Q. 83, a.4, *corpus*).

²⁶⁷ MACINTYRE, Alasdair. *op. cit.* p. 208.

puramente da vontade, que é um apetite intelectual, desse modo não podemos afirmar no pensamento tomásico um intelectualismo moral. Esclarecendo se a escolha é ou não um ato decorrente da conjunção do intelecto e da vontade, passa-se a discutir sobre o que podemos escolher: somente os meios para se alcançar o fim ou o próprio fim.

No Primeiro artigo, a discussão se faz em torno da proposição, segundo a qual parece que a eleição não é ato da vontade, mas da razão. São três os argumentos favoráveis a essa tese. O primeiro, parte da afirmação de que a eleição implica uma comparação entre uma coisa e outra, e, a partir dela, se escolhe uma em detrimento de outra. Como comparar pertence à razão, conclui-se que a eleição é um ato próprio da razão e não da vontade. O segundo argumento é encontrado no Livro VII da *Ética* de Aristóteles²⁶⁸, ao afirmar que a eleição é como uma conclusão nas coisas práticas, como um raciocinar por silogismo nas coisas práticas, o que é próprio da razão e não da vontade. O terceiro argumento diz que a ignorância não pertence à vontade, mas à potência cognoscitiva, conforme Aristóteles no livro III da *Ética*²⁶⁹, que pode haver uma ignorância da eleição, então a eleição não pode pertencer à vontade, mas deve pertencer à razão.

Buscando aprofundar o debate e revisando algumas posições sobre o tema, é apresentado o *sed contra*, a partir de Aristóteles no livro III da *Ética*, que afirma: “A eleição é o desejo do que há em nós”.²⁷⁰ Considerando que desejar é um ato da vontade e não da razão, e a eleição é o desejo, então a eleição deve ser um ato da vontade e não da razão.

A resposta tomásica é muito importante para a nossa reflexão, corroborando com a compreensão que temos da importância do aspecto relacional, na compreensão do livre-arbítrio. Afirma Tomás:

O termo eleição implica algo que pertence à razão, ou ao intelecto, e algo que pertence à vontade, pois, segundo o Filósofo no livro VI da *Ética*: ‘Eleição é o intelecto apetitivo, ou o apetite intelectual’. Quando duas coisas concorrem para constituir uma, uma delas é formal com relação à outra²⁷¹.

²⁶⁸ *Ética à Nicômaco*, Livro VII, 1147, a.

²⁶⁹ *Ética à Nicômaco*. Livro III C. 2: 1110, b, 3

²⁷⁰ **Idem**, C. 5: 1113, a.11.

²⁷¹ **ST I- II**, Q. 13, a.1, *corpus*.

Para compreender essa imbricada relação entre a vontade e o intelecto, bastante explícita no ato da escolha, demonstrando como se dá a possibilidade e a capacidade do ser humano para a liberdade, o Doutor de Aquino recorre também a Gregório de Nissa, que afirma em sua obra *De natura hominibus*: “A eleição não é apetite em si mesmo, nem somente deliberação, mas algo composto de ambos. Assim dizemos ser o animal composto de alma e corpo, mas não dizemos que é corpo em si mesmo, nem só alma, mas as duas coisas; o mesmo se dá com a eleição”²⁷².

Por sua vez, o Doutor Angélico distingue na eleição, uma dimensão material e outra formal, mas indica a precedência da razão sobre a vontade de algum modo. A vontade tende para seu objeto, segundo a ordem da razão, visto que a razão é a potência apreensiva que apresenta à apetitiva o seu objeto. O ato pelo qual a vontade tende para o que lhe é proposto como bem, ordenado para o fim pela razão, materialmente é da vontade, mas formalmente é um ato da razão.

Contudo, a complexidade do problema sobre a eleição persiste²⁷³. Ainda que seja um ato materialmente da vontade e formalmente da razão, a substância do ato refere-se materialmente à ordem que lhe é imposta pela potência superior. Então, a eleição substancialmente não é um ato da razão, mas da vontade, pois a eleição termina no movimento da alma para o bem escolhido.

O que podemos concluir é que a eleição não é ato isolado da razão, nem da vontade, mas da interação entre a razão - que aponta para um bem apetecível -, para a vontade, que ao desejar se requer que aceite o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido, possibilitando a escolha ou não de tal bem. E, conclui Tomás: “é evidente que a eleição é ato da potência apetitiva”²⁷⁴.

²⁷² ST, I, II, Q. 13, a. 1, *corpus*. A obra de Gregório de Nissa é aqui citada por Tomás de Aquino.

²⁷³ Como observa Servais Pinckaers, “...a escolha é a chave do ato humano, mas também o nó de todas as dificuldades da análise do agir, tanto em teologia como em filosofia. Aristóteles vê nisso um desejo e um juízo tão intimamente ligados, que prefere não atribuir a escolha seja ao apetite, seja à razão. Sto Tomás corta o nó górdio: para ele, a escolha é substancialmente um ato da vontade, mas tão estreitamente associado ao juízo da razão que se unem como matéria e forma, como corpo e alma, de maneira vital. A teologia posterior não manterá essa união vívida entre escolha e juízo prático. O intelectualismo fará da escolha mera consequência e execução do juízo. O voluntarismo atribuirá toda decisão à vontade.”. ST, I, II, Q. 13, a. 1 *corpus*, nota b de PINCKAERS, S.

²⁷⁴ ST I^a- II^a. Q. 13, a.1, *corpus*. Tomás também afirma: “Há que dizer que a eleição tem em si algo da vontade e algo da razão...do apetite relacionado com o entendimento, ou do entendimento apetitivo, dizendo, do entendimento relacionado com o apetite. Mas o primeiro, é mais verdadeiro, que é ato da vontade relacionada com a razão. *De Veritate*, Q. 22, a. 15, *corpus*.”

A escolha é um elemento essencial na distinção entre os atos humanos e outras formas de agir dos seres. No entanto, talvez por ser de difícil compreensão, Aristóteles via na escolha um desejo e um juízo tão estreitamente ligados, preferindo não atribuir à escolha, nem ao apetite, nem à razão, fala então de um intelecto apetitivo ou de apetite intelectual²⁷⁵. Assim, propomos a compreensão da escolha, a partir da interação entre o intelecto e a vontade, afastando-se seja do intelectualismo, seja do voluntarismo. Parece-nos que na natureza do livre-arbítrio, que deve ser considerada segundo a escolha, precisa ser destacado um caráter interacional.

O artigo terceiro da Questão 13, discute se a eleição é somente do que é para o fim ou também, às vezes, é possível escolher o fim. A tese colocada para a reflexão é que a eleição não é somente do que é para o fim. São dois os argumentos colocados: O primeiro argumento é encontrado no livro VI da *Ética* que diz: “A correta eleição é obra da virtude; porém as demais coisas feitas por causa dela não são obras da virtude, mas de outra potência”. Assim, aquilo por cuja causa algo é feito é o fim, então a eleição é do fim. O segundo argumento afirma que, como a eleição implica a preferência de uma coisa em detrimento de outra, dos meios que são para o fim, um meio pode ser preferido a outro, pode-se escolher este ou aquele, visando a diversos fins, então, a eleição pode ser tanto do fim, como também dos meios que são para o fim. Para buscar esclarecer esta questão, Tomás apresenta o argumento contrário encontrado no livro III da *Ética*, que afirma: “...a vontade é do fim, a eleição das coisas que são para o fim”²⁷⁶.

Em sua resposta, Tomás ensina que a eleição ou a escolha segue a um juízo ou a uma sentença, pois é como a conclusão de um silogismo prático. Portanto, é objeto de escolha, aquilo que se tem como conclusão de um silogismo prático. O Aquinate segue Aristóteles que, no livro II da *Física*²⁷⁷, entende que o fim nas ações práticas se tem como um princípio, e não como a conclusão. Por conseguinte, o fim enquanto fim também entende Tomás, não é objeto de eleição.

²⁷⁵ *Ética a Nicômaco*, VI, c. 2: 1139, b,4-5

²⁷⁶ *Ética a Nicômaco*, III, c. 4: 1111, b, 26-27. Já expusemos a complexa discussão sobre a noção de “vontade”, entendida pelo Aquinate como vontade, o que em Aristóteles é o “desejo”, “afecções” ou “anseios”, assim algumas traduções da *Ética* a esse respeito entendem “vontade” como desejo ou anseios e, dessa forma, “...anseiam-se pelos fins, e decidem-se dos meios...” p. 61.

²⁷⁷ Neste livro II da *Física*, Aristóteles investiga sobre as causas, pois “das coisas que são, umas são por natureza e outras por outras causas...”, no livro nono, discute a questão do “para quê” ou para o qual existe cada coisa.

O que está em uma ação como fim, deve ser ordenado para algo como para o fim e somente assim pode ser objeto de escolha. O exemplo dado na resposta é interessante. No trabalho médico, a saúde é considerada como um fim e não é objeto de escolha do profissional, mas é entendida como um princípio. É possível escolher entre diversos meios, que tem como fim a saúde, mas não se pode escolher o fim último.

A escolha é um dos meios para se alcançar o fim, ou tudo o que pode possibilitar ou favorecer atingir ao fim último desejado, o que pode incluir uma variedade de fins, que são como meios, menos o fim último, ao qual devem estar subordinados todos os meios, mesmo se entendidos como fins, pois estão no âmbito das singularidades em vista da universalidade do fim último.

Assim diz o Aquinate, “...há um só fim último. Logo, quando ocorrem muitos fins, poderá haver eleição entre eles, enquanto se ordenam a um fim ulterior.”²⁷⁸ Para Manser, há uma relação entre as potencialidades dos bens parciais e o Bem comum, e, é neste sentido que se entende a teoria tomista da livre escolha²⁷⁹.

Ainda nesta Questão 13, no artigo quinto, Tomás afirma que, somente se escolhe o que é possível, como já dizia Aristóteles na *Ética*²⁸⁰: “A eleição não é de coisas impossíveis”. Nossas eleições referem-se sempre às nossas ações, somente fazemos o que é possível. Ao escolher isto e não aquilo, a escolha é feita pela razão de escolher algo que conduz ao fim. O que é para o fim, enquanto objeto de escolha, se refere ao fim, como a conclusão está para os princípios, uma conclusão impossível não segue um princípio possível. Não existe fim possível a não ser que aquilo que é para o fim - o meio -, seja possível. Por isso, ninguém tenderia para o fim, se não percebesse que as coisas que são para o fim, fossem possíveis. Não se escolhe o que é impossível, conclui Tomás²⁸¹.

²⁷⁸ ST I, II, Q. 13, a. 1 *ad.2*

²⁷⁹ “Toda la teoría tomista sobre la libertad de elección radica en la potencialidade de los bienes parciales em su relación con el bonum commune, el único que puede actualizar a la voluntad”. MANSER, G. *op. cit.*, 1947, p. 228.

²⁸⁰ *Ética a Nicômaco* Livro III, 4, 1111, b, 20-21

²⁸¹ ST I, II, Q. 13, a.5 *corp.* .

Respondendo aos argumentos colocados para defender a ideia de que a eleição também inclui a escolha do impossível, Tomás discorre sobre o papel da vontade, como intermediária entre o intelecto e a ação exterior, e explica que:

...deve-se dizer que a vontade é intermediária entre o intelecto e a ação exterior, pois o intelecto propõe à vontade o seu objeto, e esta causa a ação exterior. Assim sendo, o princípio do movimento da vontade está no intelecto, que apreende algo como bem universal. Mas o termo, ou a perfeição do movimento da vontade, considera-se em ordem à ação, pela qual alguém tende para conseguir a coisa, já que o movimento da vontade é da alma para as coisas²⁸².

A vontade é perfeita enquanto potência que possibilita alguém escolher algo bom para fazer na medida em que seja possível. A vontade se inclina para o bem daquele que quer. A vontade, enquanto potência que possibilita que alguém escolha o que é impossível, é imperfeita, pois se deseja algo impossível como se fosse possível, é o que se pode chamar de veleidade.

O sexto e último artigo da Questão 13, discute o problema se a escolha, própria do agir humano, é necessária ou livre. Já vimos o quanto é complexa esta questão quando refletimos se a vontade quer alguma coisa necessariamente ou não²⁸³. Considerando que, a vontade e o livre-arbítrio são a mesma potência e a escolha é o ato próprio do livre-arbítrio, é importante refletir se o homem elege necessária ou livremente. A partir deste artigo, surgem diversas questões: O ser humano quando escolhe, escolhe por necessidade ou livremente? Escolher é uma necessidade para o ser humano? O ato de poder escolher revela a liberdade própria da natureza humana? Mas, se o ser humano é livre para escolher, pode escolher não escolher, o que significa isso? Como enfrentar este paradoxo?

A problemática colocada por Tomás, no contexto medieval, é tão atual e pertinente, como observamos em pensadores contemporâneos, como Sartre, que afirmou: “A escolha é possível num sentido, mas o que não é possível é não escolher”.²⁸⁴ Pode-se dizer que o problema antigo e

²⁸² ST I^a- II^a. Q. 13, a. 5, *corpus*.

²⁸³ Na Questão 82, a. 2 da *Prima Pars* da *Suma de Teologia* no capítulo segundo do nosso trabalho, p. 40.

²⁸⁴ SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. [Trad. Vergílio Ferreira]. São Paulo: Abril S.A., 1973. p.23.

medieval se apresenta ainda contundente e sem perder sua atualidade. Como Tomás de Aquino enfrentara tal problema?²⁸⁵.

Este sexto artigo apresenta três argumentos que sustentam a tese de que os seres humanos não possuem outra escolha, senão a de escolher necessariamente. O primeiro argumento afirma que o fim está para as coisas que podem ser escolhidas, como os princípios para aquilo que os segue. Esta ideia é afirmada a partir do livro VII da *Ética*²⁸⁶, entendendo que, como as conclusões são necessariamente deduzidas dos princípios, é sempre a partir do fim que alguém se move, necessariamente para a eleição. O segundo argumento parte da comparação com a razão, pois a eleição segue o juízo da razão, sobre o que se deve escolher. Como a razão julga necessariamente algumas coisas, por causa da necessidade das premissas, a eleição também deve ser uma escolha necessária. O terceiro argumento apresenta a ideia segundo a qual, diante de duas coisas totalmente iguais, uma não move o ser humano mais do que a outra. O exemplo dado é o do faminto que tendo o alimento desejado igualmente nas diversas partes e na mesma distância, não se dirigirá mais para um do que para outro. Se, são propostos dois ou mais bens, dos quais um aparece como o melhor, é impossível escolher algum dos outros. Então, quando escolhemos, elegemos compulsoriamente o que aparece como melhor, como toda escolha é do que aparece de algum modo como o melhor, toda eleição é por necessidade, conclui o argumento.

No entanto, Tomás apresenta argumento contrário aos citados acima encontrado em Aristóteles, na *Metafísica*²⁸⁷, no qual se afirma que a eleição é ato da potência racional, pois se refere a coisas opostas²⁸⁸.

O Doutor Angélico reconhece que o ser humano “...não elege necessariamente, porque o que é possível não ser, não é necessário ser.”²⁸⁹ O ser humano pode escolher ou não, pois possui

²⁸⁵ Já refletimos em nosso trabalho que Tomás na Questão 82 da *Prima Pars* da *Suma de Teologia* enfrentou o problema se a vontade quer necessariamente tudo o que ela quer. Como a vontade é a mesma potência que o livre-arbítrio e a escolha é ato próprio do livre-arbítrio, também pesquisa se a escolha ou eleição é necessária ou livre. Escolhemos necessariamente ou livremente as coisas? Todas as coisas ou algumas coisas?

²⁸⁶ **Ética à Nicômaco**, Livro VII. C. 9: 1151, a, 16-17.

²⁸⁷ *Met.*, IX, 2: 1046, b, 4-7: “Toda potência racional admite igualmente resultados contrários”.

²⁸⁸ Em seu texto *Aquinas account of freedom, intellect and will*, Elenore Stump faz um interessante estudo sobre esta relação entre a liberdade e a capacidade da vontade de escolher entre contrários. **STUMP. E. op. cit. p. 286.**

um duplo poder: o de querer e não querer, fazer e não fazer e ainda, querer isto ou querer aquilo, e fazer isso ou fazer aquilo.

Esse duplo poder do ser humano de querer ou não querer, querer isso ou aquilo, isto é, o ato livre do ponto de vista de sua indeterminação, apresenta dois importantes aspectos; assim indicados nos termos de Tomás de Aquino: o exercício e a especificação. Nem um, nem outro se apresenta como necessitante. Do ponto de vista da especificação, posso escolher isto ou aquilo, para atingir tal finalidade, dois meios se me apresentam, nenhum dos dois se impõe, e assim meu ato é livre. No entanto, se houver apenas um meio, permaneço livre, pois o escolher não é absolutamente necessário, ainda posso querer ou não querer, tal capacidade de escolha é a chamada liberdade de exercício. Ao apresentar estes dois aspectos no ato livre, Gardeil explica:

Ambas dessas liberdades, a da especificação e a de exercício, fundam-se sobre a contingência dos bens que se propõem a mim; mas do ponto de vista do sujeito, a mais radical delas, que basta por si mesma para assegurar a liberdade, é a de exercício; sempre, para que haja liberdade, ela se acha requerida, enquanto, no caso do meio único, a especificação se impõe a mim de modo constringedor²⁹⁰.

A vontade pode tender para o que o intelecto pode apreender como bem, e o intelecto pode apreender como bem, não somente querer ou agir, mas também não querer e não agir. Em relação aos bens particulares, pode considerar a razão de bem de um e a falta de algum bem que tem razão de mal, pode apreender cada um desses bens, como capaz de ser eleito ou rejeitado.

Apenas o bem perfeito, a bem-aventurança, não pode o intelecto apreender sob a razão de mal, ou com alguma deficiência, por isso o ser humano necessariamente quer a bem-aventurança, não pode querer não ser feliz, ou querer ser infeliz. A não ser que a vontade seja conduzida por potências inferiores que o afete e lhe impossibilite escolher bem. Assim afirma Valori:

La volontà non cerca dunque il male in quanto male, ma un bene deficiente che appare parzialmente appetibile. In conclusione, facciamo il male *sub specie boni* e questo avviene per colpa della volontà che può offuscare la visione chiara della intelligenza facendogli costruire una visione deformata della realtà. In altre parole, la deliberazione è atto della intelligenza che pondera i motivi e adotta quel partito che le appare migliore, ma la volontà influisce sulla intelligenza sia nell'apprezzamento dei valori sia nella decisione ultima che interrompe la

²⁸⁹ ST I^a- II^a. Q. 13, a. 6, *corpus*.

²⁹⁰ GARDEIL, H.D., *op. cit.*, 2003, p. 176-177.

deliberazione per passare all'azione. In tal modo san Tommaso pensa di poter salvare sia la razionalità sia la libertà delle nostre scelte²⁹¹.

Nesse sentido, também explica Leme: “...após a razão deliberar a vontade consente”²⁹², para Leme o consentimento da vontade é um ponto importante para a análise do agir humano, pois o consentimento da vontade é sempre do bem se o apetite for reto. Mas é possível que em um agente guiado por suas paixões, a vontade consinta ao meio mais agradável, não ao racional e moralmente melhor.

Por isso o consentimento é um dos pontos nevrálgicos para que a ação seja moralmente boa. Esse age de acordo com aquilo que agrada a vontade. Se o apetite for reto, haverá uma coincidência com o bem, se não for, pode ser que se afaste do bem²⁹³.

O Aquinate afirma, portanto, que a eleição não é do fim, entendido como fim último, já dado, mas dos meios, do que é para o fim, não é do bem perfeito, mas dos bens imperfeitos. Portanto, o ser humano não elege necessariamente, mas livremente.

Ainda, explica Tomás, não é necessário que, por causa do fim, o ser humano precise necessariamente escolher o que é para o fim, pois nem tudo o que é para o fim, é tal que sem esse meio, não se possa alcançá-lo. Os meios são diversos e singulares, por isso podem ser escolhidos. Assim, o ato da escolha é, portanto, inteiramente um ato livre no ser humano, quanto ao que escolhe e como executa ou exercita a escolha.

Desse modo, entendemos que o ser humano escolhe pela condição natural de sua vontade a bem-aventurança, pois a bem-aventurança é um desejo natural no ser humano, e pode escolher os meios, pois mesmo a felicidade sendo um desejo natural, parece-nos que o caminho razoável e possível para se atingir a bem-aventurança, é a liberdade²⁹⁴.

²⁹¹ **VALORI**, Paolo. **Il libero arbitrio. Dio, L'uomo, La libertà**. Milano: RCS Rizzoli Libri, 1987, p.35.

²⁹² **LEME**, Carlos Tafarelo. **A estrutura da ação humana segundo Santo Tomás de Aquino. Algumas considerações a partir das questões 6 a 17 da I-II**. Porto : Universidade do Porto, Convent Internacional 17 jan-abr 2015, Comoroc-Feusp. p. 47.

²⁹³ **Idem**.

²⁹⁴ Para Fabro, “... o fim último (da existência) não pode ser o *bonum in communi* ou felicidade no sentido indeterminado, mas deve ser determinado que se escolha um bem que o homem pode conhecer, conseguir e desfrutar ... o fim último, portanto, que é a felicidade, é bem como um objeto e definido existencialmente como

O ser humano, compreendido como uma realidade unidual²⁹⁵, formando uma substância, a matéria e a forma que se concretiza numa só realidade, assim existe e vive de um modo relacional. Parece-nos que essa característica perpassa toda a existência e o agir humano, incluindo as potências na alma do intelecto e da vontade.

Assim, também entende Elders, quando reflete sobre a perspectiva tomásica dos atos humanos, afirmando que a escolha, o centro do Tratado dos atos humanos, por expressar a moralidade dos atos humanos, é o resultado de uma série de atos do intelecto e da vontade. Por isso, essas faculdades não estão uma ao lado da outra, ou uma distante da outra, mas se incluem mutuamente²⁹⁶. Com este comentador do Aquinate, voltamos a afirmar o caráter relacional das potências do intelecto e da vontade, não a primazia de uma sobre a outra.

Ao refletirmos sobre o processo desencadeado no interior das potências do intelecto e da vontade e compreender que o ato de escolher ou não escolher, se dá a partir das potências cognoscitivas e apetitivas concluímos que é o ser humano inteiro que é capaz de arbitrar.

Para Macintyre, em toda essa discussão sobre a escolha, na *electio* ou *proairesis*, o Doutor Angélico integra uma concepção agostiniana da vontade, introduzindo elementos agostinianos no esquema aristotélico. Desse modo explica Macintyre:

Sto. Tomás retira de Alberto Magno e de Grosseteste a palavra ‘*electio*’ como tradução do termo aristotélico ‘*proairesis*’. A palavra ‘escolha’, com suas conotações modernas, é uma tradução equívoca de ‘*proairesis*’, como já observei anteriormente. Mas quando ‘*proairesis*’ é traduzida por ‘*electio*’, nós nos aproximamos muito mais do termo moderno ‘escolha’...Sto Tomás segue Aristóteles ao caracterizá-lo como desejo racional ou razão desejante enfatizando (Comentário sobre a Ética VI, lect.2) que apenas o desejo, enquanto disciplinado e dirigido pelo hábito moral reto, entra em acordo com a razão...mas Sto Tomás considera o componente da ação que expressa a *proairesis*, o desejo racional, como sendo um ato da vontade...Portanto, a

tarefa e um projeto de vida e, portanto, "objeto de escolha" pela vontade criada. **FABRO, C., *op. cit.*, 2004, pp. 64-65.**

²⁹⁵ **BOFF, Clodovis. Escatologia. Breve tratado teológico-pastoral.** São Paulo: Ed. Ave-Maria, 2012. p. 16

²⁹⁶ Elders em todo o capítulo dois de sua obra trata dos “atos humanos”, que aborda a discussão tomásica, incluindo o “livre-arbítrio”, a relação entre a vontade e o intelecto, a execução da escolha comandada pelo intelecto e pela vontade, os atos comandados pela vontade e a liberdade, segundo Tomás. **ELDERS, L. J. La vie morale selon saint Thomas d’Aquin, Une éthique des vertus.** Paris: Les Presses universitaires de l’IPC, 2011.

voluntas de Agostinho é introduzida no esquema de Aristóteles e não apenas no momento da *proairesis*²⁹⁷.

Também Arendt nos oferece uma interessante contribuição, pois compreende a escolha como uma faculdade intermediária, partindo de Aristóteles, entende a escolha, a “*proairesis*”²⁹⁸, como a capacidade de escolher entre uma coisa ou outra:

Os *archai*, começos e princípios dessa escolha, são desejo e logos: o logos fornece-nos o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações. A escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois.²⁹⁹

No entanto, a relação entre razão e desejo ou entre o intelecto e a vontade revela ainda mais sua complexidade, pois segundo a autora alemã:

Em latim, a faculdade de escolha em Aristóteles é *liberum arbitrium*. Toda vez que com ela nos deparamos nas discussões medievais sobre a vontade não estamos lidando com o poder espontâneo de começar algo novo nem com uma faculdade autônoma, determinada por sua própria natureza e obediente a suas próprias leis³⁰⁰.

Ao refletir sobre a causalidade do intelecto no ato da escolha, Federica Bergamino³⁰¹ reconhece que Garrigou-Lagrange, entende a liberdade segundo Tomás, em termos de simultaneidade. O intelecto e a vontade oferecem, ao mesmo tempo, a própria contribuição ao ato. Por isso, o ato da vontade que move o juízo e o ato da vontade que é movido pelo juízo, trata-se de um único ato. Para Garrigou-Lagrange, o juízo em questão é o último juízo prático e o ato da vontade, que move e que é movido ao mesmo tempo, é a escolha.

²⁹⁷ MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 207-208.

²⁹⁸ O conceito grego e, sobretudo aristotélico de “*proairesis*”, interessa-nos, pois, como afirma Zingano, “o ‘problema’ da vontade está localizado em Aristóteles não no voluntário, mas na escolha deliberada, *προαιρεσις*: é condição da escolha deliberada o caráter voluntário do ato, mas nem todo ato voluntário é uma escolha deliberada.” ZINGANO, Marco, *op. cit.* p. 178.

²⁹⁹ ARENDT, H., *op. cit.*, 2010, p. 231.

³⁰⁰ ARENDT, H. *op. cit.*, 2010, p. 232.

³⁰¹ BERGAMINO, Federica. **La causalità dell’intelletto nell’atto di scelta**. Congresso Tomista Internazionale. L’umanesimo Cristiano nel III millennio: Prospettiva Di Tommaso D’Aquino. Pontificia Academia di San Tommaso. Società Internazionale Tommaso d’Aquino. Roma, 2003. p.3, citando GARRIGOU-LAGRANGE, Intellectualisme et liberte chez Saint Thomas, “Ver. Sc. Phil. Theol.” I parte (1907), pp 648-673; II Parte (1908) pp, 5-32.

Em nosso trabalho, estudamos sobre o livre-arbítrio, tal como formulado por Tomás de Aquino, buscando oferecer elementos que ajudem na superação de posições filosóficas que acabam sustentando seja um relativismo ético e gnosiológico, sejam dogmatismos. Portanto, sugerimos uma possível superação de posturas oriundas do relativismo ou dogmatismo, a partir da compreensão do caráter relacional da existência e do agir humano, na perspectiva antropológica de um paradigma relacional³⁰².

3.2 A conjunção intelecto e vontade no problema da “escolha” a partir da Questão Seis do *De Malo*.

Na questão seis das *Questões disputadas sobre o mal*³⁰³, o Aquinate discute a partir da temática do mal, o problema da responsabilidade humana em relação ao mal e ao pecado, por isso insere no desenvolvimento dessa reflexão uma questão, com um artigo único dedicado à eleição, segundo Porro:

Trata-se de um dos lugares privilegiados para compreender não somente o modo como Tomás entende a liberdade humana mas, mais ainda, o modo como entende as relações entre liberdade e intelecto - um tema que justamente naqueles anos ia se exacerbando, para explodir definitivamente depois da condenação de 1277. A questão poderia ser simplificada nestes termos: qual é a faculdade mais elevada e hierarquicamente mais importante, a vontade ou o intelecto...para Tomás, a liberdade da vontade é um pressuposto indispensável não somente para a fé, mas também para a moralidade em geral...é preciso considerar que em todas as coisas existe um princípio ativo e que no homem tal princípio é representado, ao mesmo tempo, por intelecto e vontade³⁰⁴.

³⁰² Segundo Klubertanz, em sua reflexão sobre “a raiz da liberdade nas obras posteriores de Tomás”, num estudo sobre a teoria do *liberum arbitrium* de Odon Lottin, “...em St Thomas, há uma liberdade dupla: a liberdade de escolha e liberdade de vontade... escolha não é apenas livre, mas relacional, e por isso necessita de uma atenção especial e, na verdade, St Thomas conclui que a escolha não é apenas um tender livre da vontade, mas um composto de intelecto e vontade.” (...from a remark of Dom Lotin, that in St Thomas there is a double freedom: freedom of choice and freedom of will... choice is not only free but relational, and so it needs special consideration, and indeed St Thomas concludes that choice is not merely a free tending of the will, but a composite of intellect and will.) p. 713. **KLUBERTANZ**, George P. *Gregorianum* Vol. 42, No. 4 (1961), pp. 701-724.

³⁰³ A primeira questão da série deu nome ao conjunto; as outras tratam de problemas específicos ligados ao problema do mal: o pecado e suas causas (qq. 2-3), o pecado original e sua causa (qq. 4-5), a escolha humana (q.6), o pecado venial (q.7), os vícios capitais (qq. 8-15), e enfim, os demônios (q.16). Conforme Torrell, a Segunda Parte da *Summa theologiae* foi redigida em Paris entre 1271 e 1272, portanto a discussão sobre a escolha e o livre-arbítrio no *De malo* é muito próxima da reflexão sobre a “escolha” na *Prima Secundae da Summa theologiae*. **TORREL**, J. *op. cit.*, 1999, p. 389.

³⁰⁴ **PORRO**, P., *op. cit.*, pp. 238-239.

A Questão seis do *De malo*, parte do problema se a eleição é ou não necessária³⁰⁵. Para o Doutor Angélico, se a eleição fosse uma necessidade, o que parece contraditório, não haveria mais condições sustentáveis para a moral, pois “...desaparecem a deliberação, a exortação, o castigo, o louvor e a reprovação”³⁰⁶, e, do mesmo modo, afirma a reflexão apresentada quando se estuda a existência ou não do livre-arbítrio na *Suma de Teologia* e na Questão 24 das *Questões disputadas sobre a verdade*³⁰⁷.

A questão emerge nas disputas a partir das discussões sobre a incompatibilidade entre o voluntário e o violento e entre o natural e o violento, porém não entre o necessário e o voluntário ou entre o natural e o voluntário. Entre os diversos questionamentos, oriundos dessa problemática, destacamos: como o ser humano, dotado de intelecto e vontade, escolhe de maneira livre? É possível algum tipo de escolha quando há uma coerção ou violência? Quando se trata da própria ordem natural, há espaço para a escolha? Quando se escolhe algo, naturalmente, ainda se trata de escolha? Se, é escolha, que tipo de escolha, estamos compreendendo? Nesse contexto, o Aquinate desenvolve essa Questão disputada.

Desse modo, o Doutor Angélico discute o seguinte problema: “...parece que o homem não elege livremente, mas necessariamente”³⁰⁸. E, são apresentados vinte e quatro argumentos para esta tese, sejam da autoridade bíblica, sejam dos filósofos, entre os quais se destacam Aristóteles, Agostinho, Dionísio - Pseudo Areopagita, Pedro Lombardo e Avicena.

³⁰⁵ Na Questão 82 da *Prima Pars* da *Suma de Teologia* ao tratar da “vontade” em cinco artigos, o primeiro artigo também pergunta se “a vontade deseja alguma coisa de maneira necessária”, na Questão 13 da *Prima Secundae* sobre a “escolha” desenvolvida em seis artigos, o último artigo inquirir se “o homem elege necessária ou livremente”, na Questão 22 do *De Veritate* sobre o apetite do bem, no artigo quinto é debatido problema se a vontade quer algo necessariamente. Portanto o problema se as escolhas humanas são necessárias ou livres é crucial para a compreensão do conceito tomásico de livre-arbítrio, escolha e vontade.

³⁰⁶ *De Malo, Sol.* Assim como o Doutor Angélico afirma na Questão 83 da *Prima Pars* da *Suma de Teologia* quando responde que “o homem é dotado de livre-arbítrio, do contrário os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos”. *ST, I, Q. 83, a.1.* Na Questão 24 das *Questões disputadas sobre a verdade* que trata do “livre-arbítrio” o Aquinate afirma também que “...sem nenhuma dúvida, que o homem é livre no arbítrio. Pois a respeito disto também obriga a fé, já que sem livre-arbítrio não pode existir mérito ou demérito”. *Questões disputadas sobre a verdade, Q. 24, a. 1, corpus.*

³⁰⁷ Na *Suma de Teologia* na Q. 83, a. 1, *corpus* e no *De Veritate*, na Q. 24, a.1, *corpus*.

³⁰⁸ *De malo*, Q. 6, a. único, *arg.*, p. 583.

Os cinco primeiros argumentos, baseados na autoridade das Escrituras, de Aristóteles e Agostinho, explicam que o ser humano não escolhe livremente, pois sua vontade é movida por Deus³⁰⁹, não é dono de seus caminhos nem pode escolher seu próprio caminho, assim como não depende do homem nem o querer, como uma eleição interior, nem o correr, como uma execução externa de atos, portanto nem seus atos internos e nem externos estão em seu poder, mas dependem de Deus.

O ser humano não pode fazer outra coisa senão a vontade de Deus, por isso as escolhas humanas não são livres, mas necessárias. Também o argumento vinte³¹⁰ tirado de Agostinho afirma que nada é causa de si mesmo segundo a existência, do mesmo modo, nada é causa de si mesmo enquanto movimento. Portanto, a vontade não se move a si mesma e deve ser movida por outro, o que é movido por outro, precisa necessariamente deste outro, então a vontade quer necessariamente, não livremente.

Nos argumentos seis e sete, é defendida a tese de que o ser humano não faz escolhas livres, pois o objeto da vontade é o bem, e “...a vontade não pode querer senão o bem”³¹¹, não há escolha livre entre o bem e o mal, pois a vontade é movida necessariamente pelo objeto apetecível e não pode querer ou não querer.

Os argumentos oito e nove tratam do problema da escolha livre ou necessária, considerando o fim ou a finalidade da existência humana. Como todo ser humano quer necessariamente ser feliz, quer também o que ordena ao fim, pois tanto o fim quanto os meios têm razão de bem, portanto, se a vontade se move necessariamente ao fim, também se move necessariamente ao que conduz ao fim, pois se quer necessariamente o fim, quer também inevitavelmente o que leva ao fim.

³⁰⁹ Assim encontramos em Jr 10,23 e em Rm 9,16. Aristóteles na *Ética a Eudemo* (1248^a17-32) fala de um instinto interior proveniente de Deus mesmo de modo inamovível, portanto que move a vontade não a permitindo ser livre na eleição de seus atos, na *Ética à Nicômaco* (1110^a1) o Estagirita afirma é violento tudo aquilo cujo princípio é externo, como princípio da vontade é Deus, a vontade então é movida necessariamente. Para Agostinho a vontade do ser humano não pode contrariar a vontade de Deus, como a vontade de Deus é imutável, as escolhas do homem também não podem mudar.

³¹⁰ *De malo*, Q. 6, a. único, *arg.20*, p. 588.

³¹¹ *Idem*, *arg.*, seis, p. 584.

Os argumentos dez a quatorze apresentam uma comparação entre o intelecto e a vontade e entendem que, do mesmo modo como o intelecto é movido necessariamente por seu objeto, pois deve assentir ao que é verdadeiro, também a vontade deve ser movida obrigatoriamente por seu objeto. Entre estes argumentos, destacamos o doze, pois segundo o qual:

Um objeto real move mais intensamente que uma representação do mesmo. Mas, segundo o Filósofo na *Metafísica 6*, o bem está nas coisas, enquanto que a verdade está na mente. Daí que o bem seja o objeto mesmo e a verdade a sua representação. Por isso o bem, por sua mesma natureza, move mais que a verdade. Mas esta move necessariamente o entendimento, como dissemos acima. Logo o bem move necessariamente a vontade³¹².

O argumento treze discorre sobre o amor, como sendo próprio da vontade e com um movimento mais forte e intenso que o conhecimento, próprio do intelecto, pois o conhecimento cria semelhança e o amor transforma³¹³, assim a vontade é mais móvel que o intelecto, se o intelecto se move necessariamente pela verdade, a vontade mais ainda deve ser necessariamente movida pelo bem. Como o intelecto assente invariavelmente ao que é verdadeiro, a vontade consente sempre ao que é bom e ao bem.

Nos argumentos quinze ao vinte é discutido, sobretudo, se a vontade pode tender a coisas opostas. Afirmam que a vontade se move necessariamente a querer algo, mas como a vontade não tem por objeto coisas opostas, obrigatoriamente escolhe apenas uma, “...não podemos sustentar que haja no homem uma potência ativa que tenha por objeto coisas opostas”³¹⁴. O argumento vinte e um afirma que os movimentos humanos são vários e múltiplos, por isso devem se reduzir a um movimento uniforme que é o movimento celeste, como explica Aristóteles³¹⁵, como o que é causado pelo movimento celeste é por necessidade, parece que os movimentos humanos, portanto, procedem da necessidade e não da livre escolha.

³¹² *Ibidem*, arg., 12, p. 586.

³¹³ O autor cita Dionísio Pseudo-areopagita e sua obra *De divinis hominibus*; c. 4, 13.

³¹⁴ *De malo*, Q. 6, a. único, arg., dezoito. p. 588.

³¹⁵ Aristóteles na *Física* entende que tudo o que é multiforme deve ser reduzido a algo uniforme (*Phys.*, 8, c.19; 4 c. 23) como aparece em Tomás na *Prima Secundae* (q. 9, a.5, ad 11).

Dos vinte e quatro argumentos, os últimos três retomam a tradição bíblica e Agostinho. Segundo um texto paulino³¹⁶, o ser humano faz o que não quer, por isso não escolhe livremente. Agostinho afirmara que o homem se perdeu e assim perdeu o livre-arbítrio ao usá-lo mal³¹⁷, como escolher livremente é próprio de quem tem o livre-arbítrio, o homem não pode eleger livremente. Nas *Confissões*³¹⁸, diz que o homem ao não resistir ao costume, age por necessidade, por isso ao menos naqueles que agem por costume, a vontade é movida necessariamente.

Aos vinte e quatro argumentos apresentados para afirmar que o ser humano não escolhe livremente, mas necessariamente, é apresentado um argumento contrário, a partir de um texto bíblico que diz: “O Senhor criou o homem ao princípio e o entregou ao poder de sua própria deliberação” (Eclo 15,14)³¹⁹ e outro de Aristóteles que, na *Ética a Nicômaco*, fala da eleição, que é o apetite da escolha deliberada³²⁰, por isso o ser humano possui livre escolha de seus atos. Ainda são expostos outros argumentos aristotélicos, segundo os quais as potências racionais se referem a coisas opostas e a vontade é uma potência racional, está na razão, por isso se refere a coisas opostas, não se move apenas a uma coisa necessariamente. O ser humano, por isso, é senhor de seus atos, escolhe por si mesmo agir ou não agir³²¹.

Para o Doutor Angélico, “...se não existe algo dentro de nós, senão a necessidade a que nos move querer, desaparece a deliberação, a exortação, o castigo, o louvor e a reprovação sobre os quais tratam a filosofia moral”³²². Portanto, o ser humano pode escolher livremente, foi criado capaz de poder querer e escolher entre uma coisa e outra.

³¹⁶ **Rm 7,5**

³¹⁷ **Enchiridion c. 30**

³¹⁸ ***Confissões*, 8, c.5, 10.**

³¹⁹ O mesmo texto bíblico é usado por Tomás no *sed contra* do artigo primeiro da Questão 83 da *Prima Pars*, que discute se o homem é dotado de livre-arbítrio e no *De Veritate, Questão 24, a. 1, sed contra*.

³²⁰ ***Ética*, 3, c. 6 (1112a14-15).** A discussão sobre a “*proaierisis*”, que é a escolha deliberada e o problema da relação entre desejo e intelecto, se a escolha é um intelecto que deseja ou um desejo que julga, fizemos no capítulo dois quando tratamos da noção tomásica de vontade na Questão 82 da *Prima Pars*.

³²¹ **No *De Anima* (3, c. 8, 432b5)** Aristóteles afirma que a vontade está na parte racional da alma e na *Ética a Nicômaco* (3, c.1 1110ª17-18 e c. 6 1112ª14-15) que o homem é senhor de seus atos.

³²² ***De malo*, Q. 6, a. único, *corpus*.**

Na resposta dada por Tomás a esta complexa questão, destacamos alguns aspectos: Primeiro, Tomás busca definir os termos com precisão, “...para mostrar a evidência da verdade sobre esta matéria”³²³, consciente da dimensão própria do agir humano, na submissão da vontade à necessidade no exercício do querer, mas não a respeito das coisas que quer. A vontade, por exemplo, quer necessariamente ser feliz, mas pode escolher entre os mais diversos meios para atingir essa finalidade. Um segundo aspecto é a compreensão tomásica da eleição, como um tipo particular de ação do ser humano, pois o que caracteriza precisamente o agir humano são as ações a partir das potências do intelecto e da vontade:

Com brevidade e eficácia, utilizando os conceitos de forma, apetite e ação, Tomás distingue claramente entre o entender e querer humanos, considerados em mútua relação, e as ações próprias dos seres inanimados, vegetais e animais. A liberdade aparece aqui como a marca operativa fundamental do homem frente aos seres naturais; tem em suma um marcado acento ontológico, raiz de todas as diferenças entre o ser humano e os seres do cosmos³²⁴.

Ainda neste segundo aspecto, é importante destacar que no agir humano, especialmente a partir das potências do intelecto e da vontade, deve-se distinguir o exercício mesmo do ato e o objeto alcançado pela ação, o que o especifica ou o determina. Assim, se busca ter consciência sobre o entender e o entendido, entre o querer e o querido. No primeiro caso, se trata do simples exercício do ato, entender ou querer; no segundo, se trata do conteúdo específico, diferenciador ou determinante do mesmo.

Os diversos atos do querer são todos exercícios próprios da vontade, mas se determinam ou especificam pelos objetos. Na ordem da especificação do ato do querer, o intelecto tem toda a primazia sobre a vontade, pois esta tende aos objetos apresentados por aquele, mas na ordem do exercício, a vontade impera sobre si mesma, sobre o intelecto e sobre as demais potências.

Como é interessante essa relação entre o intelecto e a vontade, entre o exercício e a especificação do ato de querer! Como o intelecto e a vontade estão complexamente imbricados, não de modo supérfluo, mas essencial, possibilitando o agir humano livre! Por isso, conclui o

³²³ *De malo*, Q. 6, a, único, *corpus*.

³²⁴ **AQUINO, Tomás. Opusculos y cuestiones seletas.** Edición biligüe II. Edición promovida por los superiores provinciales dominicos de las provincias de Espana. Coordinador de la obra: Antonio Osuna Fernández-Largo. BAC Maior – Série Biblioteca Clásica : Madrid, 2003. p.580. **Segundo** Eladio Chávarri López de Dicastillo. p. 580.

Aquinate: “para demonstrar que a vontade não se move por necessidade há que considerar seu movimento não somente enquanto o exercício do ato, mas também enquanto a determinação do mesmo”.³²⁵ Assim sendo, a vontade é livre não apenas por ser possível querer, o exercício do ato, mas também por ser possível querer isso ou aquilo, possibilitando escolher entre isso e aquilo.

Um terceiro aspecto diz respeito ao ato da vontade, que busca um fim e, devido a isso, se move a muitos atos de querer, que são escolhidos, tendo em vista o fim, atos que se identificam com várias eleições e que são precedidos pela deliberação, em uma busca do que é mais apropriado para alcançar o fim desejado, são diversas as opções a serem escolhidas e que conduzem ao mesmo fim. Ainda, mesmo quando é Deus, Aquele que move a vontade, a move “...segundo a natureza da vontade, não por necessidade, mas mantendo sua indeterminada relação a muitas coisas”³²⁶.

Já o quarto aspecto aborda o problema do movimento da vontade do ser humano na ordem da especificação ou determinação do ato de querer. Para Tomás, as coisas somente movem a vontade enquanto são boas e convenientes para o ser humano. O bem e o conveniente são propostos para a vontade pelo intelecto. Assim diz o Aquinate: “...se algo é captado como bom e conveniente, conforme todas as particularidades que podem ser consideradas, moverá necessariamente a vontade”³²⁷. Deve-se notar que esse algo, bom e conveniente em todas as particularidades, de que fala o Aquinate, é a felicidade.

No entanto, se o intelecto apresenta para a vontade algo que não é bom, nem conveniente em todas as suas particularidades, então não moverá necessariamente a vontade e poderá livremente escolher o oposto. Isso ocorre, pois a vontade elege às vezes uma de duas ou mais particularidades de bem e conveniência que se apresentam, devido a ter mais peso de bondade e conveniência que outras. De outro modo, por causa da circunstância na qual se evidencia alguma particularidade de bem ou conveniência. E, ainda, o indivíduo que deve escolher tem a disposição de inclinar-se mais por umas particularidades de bem ou conveniência que outras.

³²⁵ *De Malo*, Q. 6, a. único, *corpus*.

³²⁶ **Idem.**

³²⁷ **Ibidem.**

E, finalmente, um quinto aspecto considera que a vontade é sempre livre no exercício de seu ato, pois ainda ante a coisa que se apresenta como a felicidade, a vontade tem poder para que o intelecto não pense nela, subtraindo assim a necessidade de desejá-la. A vontade é livre na especificação de seu ato a respeito daquelas coisas boas ou convenientes que não se apresentam como tais em todas as suas particularidades, porém, quer necessariamente a coisa apresentada como boa e conveniente em todas as suas particularidades, que é a bem-aventurança ou felicidade.

Das respostas dadas por Tomás a cada um dos 24 argumentos apresentados, que sustentavam a ideia de que a escolha não é livre, destacamos as seguintes:

Quanto aos textos bíblicos, devem ser entendidos no sentido de que Deus é um princípio superior, por isso move todas as coisas de acordo com a sua natureza, inclusive a vontade. Porém, é da natureza da própria vontade poder escolher, ainda que tenda naturalmente a um fim último, “...graças à natureza da vontade movida, que se mantém indiferente ante coisas diversas, sucede que ela não atua necessariamente, mas de modo livre.”³²⁸

Quanto ao argumento seis, que destaca o bem como objeto da vontade para a qual deve tender necessariamente, explica o Doutor Angélico, que há muitas e distintas coisas sob a razão de bem, por isso não se pode deduzir que a vontade se mova necessariamente a uma razão de bem em particular.

O Aquinate responde ao sétimo argumento³²⁹, dizendo que a vontade está em potência na relação com o bem universal, nenhum bem supera a força da vontade, a não ser o bem perfeito que é a felicidade, assim diz:

A vontade não pode deixar de querer este bem, de tal modo que passe a querer o contrário. Pode, não obstante, não desejá-lo em ato, porque é capaz de separar

³²⁸ *De malo*, Q. 6, a. único, resp. ad. 3.

³²⁹ O sétimo argumento sustentando a tese de que o ser humano escolhe necessariamente e não livremente, afirma que a vontade é uma potência passiva e toda potência passiva é movida necessariamente por seu princípio ativo, por isso a vontade é movida necessariamente pelo objeto apetecível, então o ser humano não é livre em querer ou não querer.

no mesmo entendimento da atual consideração de felicidade e, sob este aspecto, não quer por necessidade nem mesmo a felicidade³³⁰.

Afirma Tomás que, ainda que o ser humano queira necessariamente a felicidade, não quer necessariamente nenhum dos meios que podem conduzir à felicidade, na resposta ao argumento nono³³¹.

Sobre a questão da escolha e a relação entre o intelecto e a vontade, o Aquinate, na resposta ao argumento dez, afirma que há entre o intelecto e a vontade, semelhança e diferença. A diferença se dá no exercício do ato, pois o intelecto é movido a agir pela vontade e a vontade é movida a agir por si mesma. A semelhança se dá por parte do objeto, pois a vontade é movida necessariamente por um objeto bom sob todos os aspectos, do mesmo modo o intelecto é movido necessariamente pela verdade necessária, que não pode ser tomada por falsa e nem contingente. Porém, tanto a vontade não pode ser movida necessariamente por um objeto com aparência de bondade, como o intelecto por uma aparente verdade.

Na resposta ao argumento dezoito³³², quando fala do princípio do conhecimento e a relação com os sentidos, Tomás ensina que o intelecto compreende a si mesmo mediante seu próprio ato, que não está sujeito aos sentidos. Da mesma maneira, compreende o ato interno da vontade, enquanto que esta é movida de certo forma pelo ato do intelecto. Assim, de certo modo, o ato do intelecto é causado pela vontade como o efeito é conhecido por meio da causa, e esta é conhecida por meio do efeito. Por isso, destacamos nessa resposta tomásica a sua compreensão de uma profunda e complexa cadeia de relações entre intelecto e sentidos e o intelecto e a vontade.

Finalmente, respondendo aos três últimos argumentos, um a partir do texto paulino e outros dois de Agostinho; o Doutor Angélico afirma que quem faz o que não quer, não realiza uma ação livre, mas pode ter uma vontade livre. Da mesma forma, quanto ao argumento agostiniano de que o ser humano ao pecar perde o livre-arbítrio, segundo Tomás “o homem, ao

³³⁰ *De malo*, Q. 6, a. único, *ad 7*.

³³¹ O nono argumento afirma que quem quer necessariamente o fim, também deve querer necessariamente o que se ordena a este fim, portanto aos meios.

³³² *De malo*, Q. 6, resp., *ad 18*.

pecar, perdeu o livre-arbítrio no tocante a perca da liberdade procedente da culpa e da miséria, não no tocante a liberdade de coação”³³³. No artigo segundo, da Questão 83 da *Prima Pars*, o Aquinate diz que ao pecar o ser humano perde o livre-arbítrio, “...não a liberdade natural, que é a de coação, mas a liberdade que é isenção da culpa e do sofrimento”³³⁴.

Assim, o modo como se encontra a situação de cada ser humano, expressa graus de liberdade, oriundos da mesma liberdade, porém não se pode falar de graus de liberdade na liberdade de coação, pois se alguém está afetado pela liberdade de coação³³⁵ em algum aspecto, perde totalmente a liberdade.

Considerando ainda, que a liberdade do agir humano é possibilitada pela condição da natureza humana ser dotada de intelecto e vontade, liberdade e verdade deve ter forte e complexa implicação. Por isso, também a verdade, parece-nos que, segundo Tomás, tem um caráter relacional³³⁶. Afirma o Aquinate:

Fica claro do que foi dito que a verdade se encontra propriamente no intelecto humano ou divino, como a saúde no animal; nas outras coisas, porém, a verdade encontra-se pela relação ao intelecto...portanto a verdade está primeiramente e propriamente no intelecto divino; própria, mas secundariamente no intelecto humano; nas coisas, todavia, imprópria e secundariamente, porquanto se encontra somente por relação a uma das duas verdades. Portanto a verdade do intelecto divino é uma apenas, desta derivam no intelecto humano muitas

³³³ *De malo*, Q. 6, resp. ad. 23.

³³⁴ *ST*, I, Q. 83, a.2, ad. 3.

³³⁵ Explica Alves: “Em primeiro lugar, podemos dizer que a liberdade de escolha implica duas dimensões, uma negativa e uma positiva. Como dimensão negativa se pode dizer que o livre arbítrio indica a ausência de constrição externa, nos atos tipicamente humanos. É a “liberdade de” coações externas, constrições, ameaças externas, violência. A dimensão positiva, por outro lado, manifesta que o homem é livre para fazer isso ou aquilo, para atuar ou não, ou seja, indica a diversidade de escolhas possíveis que se apresentam antes da realização de cada ato humano. Nesse sentido a liberdade de escolha indica a “liberdade para”, ou a capacidade de autorrealização que o ser humano tem nos seus atos.” **ALVES**, Anderson Machado R. **O fundamento da liberdade humana em Tomás de Aquino**. Revista Synesis. Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis. Vol. 3, 2002, n. 11. Petrópolis, RJ : Universidade Católica de Petrópolis, 2002. p. 6.

³³⁶ Cornélio Fabro em sua obra *Riflessioni sulla libertà* propõe uma discussão em que pergunta se há uma crise da verdade ou da verdade da liberdade, no capítulo primeiro em que fala da horizontalidade e verticalidade na dialética da liberdade. Nesse capítulo também apresenta sua reflexão sobre a relação entre o intelecto e a vontade. **FABRO**, C. *op. cit.*, 2004.

verdades “como de um único semblante do homem resultam muitos símiles no espelho”, como dizia a Glosa sobre o versículo “Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens” (Sl 11). As verdades então que estão nas coisas são múltiplas como as entidades das coisas.³³⁷

A partir da possibilidade de uma analogia, da relação estabelecida entre a verdade e o intelecto e entre o bem e a vontade, reconhece-se a importância do caráter relacional do ser humano, sua existência e seu agir livre. Entendemos que o pensamento tomásico nos possibilita essa compreensão, por isso expressa o Doutor Angélico:

Assim como chamamos bem àquilo a que tende o apetite, chamamos verdade àquilo a que tende o intelecto. Há no entanto uma diferença entre o apetite e o intelecto ou qualquer outro modo de conhecer. O conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece, ao passo que a apetência consiste na inclinação do sujeito para aquilo que o atrai. Assim o termo do apetite, que é o bem, se encontra na coisa que atrai, ao passo que o termo do conhecimento, a verdade, está no intelecto. Ora, do mesmo modo que o bem está na coisa, enquanto ordenada ao apetite, e por isso a razão da bondade passa da coisa que atrai ao apetite, de modo que o apetite se diz bom, conforme é do bem, assim também o verdadeiro, estando no intelecto à medida que ele se conformou com a coisa conhecida, é necessário que a razão de verdadeiro passe do intelecto à coisa conhecida, de modo que esta última seja dita verdadeira na medida em que tem alguma relação com o intelecto.³³⁸

A dimensão relacional, portanto, está presente, seja na potência do intelecto, seja na vontade, no apetite intelectual, e ainda na relação estabelecida entre ambas as potências, possibilitando o exercício da liberdade. Por isso, parece-nos razoável, propor um possível paradigma relacional na compreensão da liberdade, como livre-arbítrio³³⁹, e do próprio ser humano, como basicamente um ser que se faz livremente, a partir das relações estabelecidas consigo mesmo e com toda a realidade que lhe é outra.

³³⁷ AQUINO, Santo Tomás. *Questões disputadas sobre a verdade e sobre o verbo e sobre a diferença entre a palavra divina e a humana*. [tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. 2ª. ed. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 181.

³³⁸ ST I, I, Q. 16, a. 1, *corpus*.

³³⁹ Pois podemos compreender a “liberdade” de diversos modos a partir do conceito *libertas*, porém quando ao conceito de liberdade, ao “livre” acrescentamos o “arbitrio”, entendemos que somos livres na medida em atuam em nós as potências do intelecto e da vontade. Assim, podemos fazer escolhas, as mais razoáveis possíveis, quando esta interação se dá de modo equilibrada, ou menos razoáveis quando sofre muita interferência dos apetites inferiores, circunstâncias e outras situações. É possível afirmar a liberdade humana, porém sempre a partir do modo como interage em nós o intelecto e a vontade e como, a partir deste processo, estabelecemos relações com o outro, com nós mesmos e com Deus.

Ainda nos ensina Tomás que o intelecto e a vontade são potências reflexivas, pois os atos dessas potências retornam sobre si mesma e sobre os atos da outra:

As potências superiores da alma, porque são imateriais, devem voltar sobre si mesmas. Por isso, seja a vontade, seja o intelecto, retornam cada um sobre si mesmo e sobre a essência da alma e sobre todas as suas forças. O intelecto compreende a essência da alma e todas as suas faculdades e, de modo semelhante, a vontade quer o próprio querer e quer que o intelecto compreenda e quer a essência da alma e também todo o resto³⁴⁰.

O agir humano livre, portanto desencadeado por um processo no qual interagem de forma ordenada, o intelecto e a vontade, nos ajuda a compreender a natureza do ser humano como um ser composto, porém unitário e integrado.

Essa unidade e integração na relação entre o corpo e a alma, na alma, entre o intelecto e a vontade, possibilita ao ser humano a capacidade de mover-se em direção ao bem, entendendo o que seja o bem e, portanto, podendo escolher os meios que conduzem a um fim, tendo diante de si um fim último naturalmente desejado, a felicidade, ao qual a vontade se inclina naturalmente.

³⁴⁰

De Veritate, Q. 22, **a.12 corpus**.

CONSIDERAÇÃO FINAIS

Ao refletirmos sobre o clássico tema da liberdade a partir das noções tomásicas de “livre-arbítrio”, “vontade” e “escolha”, procuramos enfatizar a sua natureza com algo inalienável e imprescindível para a moralidade, porém o seu exercício continua sendo um enorme desafio, assim como o que se compreende por liberdade, seja pela filosofia, seja pelas mais variadas formas de conhecimento.

Também no pensamento tomásico, a reflexão sobre a liberdade é complexa e desafiadora. Primeiro, o Doutor Angélico fala de “livre-arbítrio”, não apenas “liberdade”, nem “liberdade da vontade”, interessante que o nome que acompanha a palavra latina “livre” não é “vontade”, mas “arbitrio” ou “decisão” (*arbitrium*). Portanto, concluímos com o Aquinate que, quando se trata da ação do ser humano livre, estamos falando de uma capacidade própria de um ser que traz em sua natureza, entre várias potencialidades, as do intelecto e da vontade. A esse respeito, afirma que o ser humano é necessariamente dotado do livre-arbítrio, pois é um ser racional, então compreendemos que a liberdade do ser humano é possível na medida em que é um ser racional e que seja possível exercitar esta sua potencialidade. No entanto, observamos que o Aquinate também afirma que “escolher” é o ato próprio do livre-arbítrio, pois somente somos livres enquanto podemos aceitar algo, rejeitando outra coisa, portanto, a natureza do livre-arbítrio, explica Tomás, deve ser entendida a partir da escolha. Porém, na escolha integram elementos da parte da potência cognoscitiva e da parte da potência apetitiva, da cognoscitiva contribui para a escolha o conselho pelo qual se julga entre as coisas propostas o que deve ser preferido, quanto à parte apetitiva, espera-se que aceite, na medida em que deseja, o que o conselho julgou.

Temos, por isso, diante de nós um espinhoso problema enfrentado de diversos modos na filosofia, chamado por estudiosos do Aquinate como Pinckaers de um nó górdio. Também nos recorda Fabro que essa problemática, que se tornou bastante polêmica, se há um primado do intelecto sobre a vontade, não é puramente acadêmica, revela um modo de compreender a vida e exercitar a liberdade, trouxe uma divisão clara no pensamento filosófico, desde entre os dominicanos e franciscanos, entre intelectualistas e voluntaristas, chegando ao pensamento moderno e toda a problemática seja de uma visão dualista do agir humano, separando os componentes, intelecto e vontade ou reduzindo um ao outro, ora numa perspectiva em que o

intelecto domina e faz sucumbir a vontade, ora numa perspectiva em que é a vontade que predomina de tal modo que quase desaparece o papel do intelecto para o agir humano livre.

Então, como compreender o livre-arbítrio a partir das potências do intelecto e da vontade? O nosso trabalho procurou refletir que há nessa concepção tomásica uma profunda interação entre o intelecto e a vontade, portanto, não há para o livre-arbítrio uma primazia de uma das potências, mas uma relação que culmina na escolha, ato próprio do livre-arbítrio, e que expressa em sua própria natureza um caráter relacional.

O ser humano é livre enquanto pode aceitar algo e, conseqüentemente, rejeitar outro, portanto diante de uma variedade de coisas, na medida em que estabelecemos relações com tais, podemos, mediados pelo intelecto e pela vontade, escolher e escolher esta ou aquela. Entendemos que o ponto de partida para essa reflexão deve ser a visão antropológica do Aquinate. O ser humano, encontrando-se no mundo, como um ser que ocupa um lugar especial entre as criaturas, estabelece uma conexão entre a natureza material e espiritual, integra o mundo material e espiritual, o que o torna uma criatura especial, porém complexa, cuja compreensão é imprescindível para um melhor entendimento de toda a realidade criada. A antropologia integral apresentada pelo Doutor Angélico, com uma visão unitária do ser humano, é fundamental para uma maior compreensão da liberdade e da missão do ser humano no mundo.

Por ser dotado de corpo e alma em íntima integração, o ser humano é capaz de ser e estar no mundo, porém também o é de transcendê-lo, não de modo absoluto, mas a partir das relações que estabelece consigo mesmo e com os demais seres, descobrindo-se diferente, mas também unido aos outros, portanto possuindo diferenças marcadas pela unidade do ser. A partir dessa realidade antropológica, podemos compreender que a liberdade do agir humano está enraizada nessa condição, de ser unidual, o que a torna possível, porém também o que traz tantas ambigüidades e desafios para o seu exercício. Concluimos, portanto, pela compreensão de uma liberdade, como livre-arbítrio, sempre relativa à condição própria do ser humano e sua natureza composta de corpo e alma e na alma humana uma intensa e complexa interação de suas potências, o intelecto e a vontade.

Levando em conta que “a escolha é o ato próprio do livre-arbítrio” e que deve ser considerada a natureza do livre-arbítrio, segundo a escolha, precisamos chegar a algumas

conclusões sobre o que Tomás entende por “escolha”, para que possamos compreender melhor alguns elementos da natureza do livre-arbítrio.

Como para a escolha concorre algo tanto da potência cognoscitiva como da potência apetitiva, entende-se que nesse ato integram-se o intelecto e a vontade. Segundo Tomás, ao comentar Aristóteles sobre o problema da “escolha”, diz que ele teria deixado em dúvida se ela pertence à potência apetitiva ou à potência cognoscitiva, por isso teria afirmado que a escolha é “...ou um intelecto que deseja, ou um desejo que julga” e mais “...no livro III da ética, inclina-se mais para o segundo sentido, quando denomina a escolha ‘um desejo que tem relação com o conselho’”. O que faz Tomás de Aquino ante essa dúvida? Parece-nos que retoma a problemática e aponta uma solução, propondo uma visão integradora das potências do intelecto e da vontade, expressa na escolha, o ato próprio do livre-arbítrio.

No entanto, a reflexão tomásica a respeito do livre-arbítrio é densa, não podemos tratá-la superficialmente, pois não é possível compreender o livre-arbítrio sem entender a escolha e nem a escolha, sem uma séria reflexão sobre as potências do intelecto e da vontade.

Em primeiro lugar, porque, o Aquinate desenvolve seu pensamento, especialmente a partir de Aristóteles, ainda que tenha sido muito influenciado por Agostinho e outros pensadores cristãos. Como entre os pensadores gregos e também Aristóteles, não havia uma noção clara de “vontade”, quando o Estagirita fala de “desejo”, trata-se de um conceito bastante complexo, não pode ser imediatamente entendido por “vontade”, usa ao menos três termos para exprimir essa realidade: *epithemia*, *thymos* e *boulesis*, o apetite simplesmente, o impulso e o apetite racional. Desse modo da reflexão aristotélica sobre o agir voluntário e involuntário, especialmente na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, o Doutor Angélico desenvolve mais a noção de “*proairesis*” ou “a escolha deliberada” e, segundo Arendt, é justamente esta noção aristotélica a que mais teria se aproximado do conceito de vontade.

Assim, o nosso trabalho, depois de ter abordado alguns aspectos da antropologia tomásica na Primeira Parte da *Suma de Teologia*, concentrou-se no problema das noções tomásicas de “vontade” e “livre-arbítrio”, nas questões 82 e 83 dessa mesma primeira parte, pois para se compreender o conceito de “livre-arbítrio” em Tomás, é imprescindível compreender sua noção de “vontade”. Concluímos com o Aquinate que a vontade e o livre-arbítrio não são duas

potências, mas trata-se de apenas uma potência. Então como fica a relação do livre-arbítrio com o intelecto? Como fica a afirmação clássica do Aquinate que o ser humano é livre pelo mesmo fato de ser racional? Tomás de Aquino tende a ser um voluntarista? Há em relação ao livre-arbítrio ou à liberdade, uma primazia da vontade?

A resposta a esses questionamentos está, sobretudo, na concepção tomásica de “escolha”, tratada, especialmente, na questão treze da *Prima Secundae* da *Suma de Teologia* e na questão seis das *Questões disputadas sobre o mal*. É a noção aristotélica de “*proairesis*”, compreendida também por toda a tradicional reflexão sobre a vontade, especialmente em Agostinho, Máximo Confessor e João Damasceno que deu condições para o Doutor Angélico, ao retomar o Estagirita, buscar cortar o nó górdio da questão se na liberdade há uma primazia do intelecto ou da vontade, pois no livre-arbítrio, não há uma primazia de uma das potências, mas uma intensa e decisiva conexão.

A reflexão sobre o livre-arbítrio, portanto nos conduziu ao problema da escolha, e a questão da escolha exige uma apurada discussão acerca das potências cognoscitivas e apetitivas, do intelecto e a vontade. É neste debate sobre a “eleição”, especialmente no *De malo*, que o Aquinate aprofunda a sua noção de liberdade, sobretudo, a partir da relação entre a vontade e o intelecto. E o que possibilita o agir humano livre, é um princípio ativo que no ser humano é representado, ao mesmo tempo, por intelecto e vontade.

A escolha, “*electio*”, tem por objeto próprio o que conduz ao fim, portanto, seguindo o pensamento aristotélico, o Doutor Angélico também entende que somos livres na medida em que podemos escolher, porém o que podemos escolher são os meios que nos conduzem a um determinado fim e ao fim último da existência. Em decorrência temos a interessante distinção entre a *voluntas ut natura* e a *voluntas ut ratio*. A vontade natural de todos os seres humanos é a felicidade, seu aperfeiçoamento e plena realização e a vontade de razão é aquela que busca o bem, nos meios possíveis de serem escolhidos para se atingir o fim último. O meio, enquanto tal tem a razão do bem que se chama útil. Como o bem, enquanto tal é objeto do apetite, entende-se que a escolha é, sobretudo, um ato da potência apetitiva. Desse modo, o livre-arbítrio é uma potência apetitiva.

Toda a discussão que se faz sobre a concepção tomásica de livre-arbítrio precisa se assegurar em sua reflexão densa e pertinente sobre as potências do intelecto e da vontade em intensa relação, pois o ato da vontade não é nada mais que uma inclinação que segue a forma conhecida pelo intelecto, assim como o apetite natural é uma inclinação que segue a forma natural. Parece-nos razoável a compreensão do Doutor Angélico do livre-arbítrio a partir desta relação intelecto vontade, pois o intelecto, portanto, conhece o ato de vontade, não só enquanto alguém percebe que quer, mas também enquanto alguém conhece a natureza e o princípio desse ato.

O ser humano é livre, enquanto tem domínio de seus atos, por isso nos recorda o Aquinate que são atos humanos aqueles dos quais o ser humano tem domínio, daí que o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade, por isso é chamada de livre-arbítrio a faculdade da vontade e da razão. Assim sendo, são propriamente humanas as ações que procedem da vontade deliberada.

Entendemos que para o Aquinate, a “escolha” expressa de forma contundente a intensa conexão entre o intelecto e a vontade, e a dificuldade de Aristóteles em atribuir o ato de escolher à razão ou ao desejo, acaba sendo enfrentada e resolvida. O livre-arbítrio, cuja natureza deve ser compreendida segundo a escolha, nos mostra que escolher não é um ato decorrente somente do apetite ou da deliberação, como já ensinava por volta do século V, o patrístico Nemésio de Emesa. O ato, pelo qual a vontade tende para o que lhe é apresentada como bem, ordenado para o fim pela razão; materialmente, é da vontade e, formalmente, é da razão, unem-se como forma e matéria. A escolha, portanto, é substancialmente um ato da vontade, mas muito estreitamente associado ao juízo da razão.

A dúvida, se na escolha há uma predominância do intelecto ou da vontade, provocou na tradição filosófica as reflexões que, no decorrer da história, assumiram ou uma posição de primazia do intelecto - o intelectualismo ético - ou da vontade - o voluntarismo ético -, com as mais variadas consequências, entre as quais destacamos para a realidade hodierna, o relativismo e o fundamentalismo, com a desconfiança na capacidade do ser humano agir de modo livre e de forma razoável; ou éticas meramente formais, áridas, que desconsideram o modo próprio do existir humano e as circunstâncias próprias do seu agir. Por isso, propomos uma visão da

liberdade, nem a partir do império do intelecto, nem da vontade, mas da interação e conexão que se dá entre essas faculdades humanas.

Uma reflexão, que vise ajudar a compreender o livre-arbítrio, como liberdade enquanto relação, a partir da interação do intelecto e da vontade, recoloca a temática ética, mas em uma nova perspectiva. Parece-nos que o agir humano, sendo livre, é ético, porém não como uma mera operação intelectual ou volitiva, todavia como uma ação em que o seu processo pode ser conhecido, sua finalidade e meios para atingi-la também, e para os quais a vontade pode tender, podendo escolher ou não, elevando o ser humano ao que é verdadeiro, possibilitando-lhe realizar-se no amor.

Mesmo a vida contemplativa daqueles que se dedicam à contemplação da verdade que, enquanto essência pertence ao entendimento, enquanto ao impulso para exercitar tal operação, pertence à vontade que move todas as potências, na medida em que estou agindo, contemplando a verdade, na medida em que esta ação tem uma relação com o fim, também é objeto da vontade. O intelecto e a vontade se entrelaçam na busca de conhecer o objeto apresentado à vontade e desejado por ela, culminando no amor, por isso destacamos tão cotidiana expressão, quando mais se ama, mais se deseja conhecer, quando mais se conhece a verdade, mais se deseja amá-la.

Desse modo, a ética apresentada pelo Doutor Angélico, no caminho já trilhado por Agostinho, inspirados no *ethos* cristão, ainda que pareça uma visão intelectualista, é uma ética do amor, que se concretiza e se expressa nas experiências eminentemente libertadoras da gratuidade, cada vez maior na medida em que há no ser humano a integração de suas potências, possibilitando o amor que é *eros*, *philia* e *ágape* no qual se entrelaçam inteligência e vontade, possibilitando não apenas o encontro com a verdade, mas a felicidade de poder contemplá-la.

No ser humano, congruência da realidade material e espiritual, dotado de intelecto e vontade, portanto capaz de livre-arbítrio, podemos vislumbrar toda a obra criada por Deus. As relações entre os seres criados e nos próprios seres criados se dão, pois as criaturas são criadas múltiplas e distintas, porém ordenadas, assim o que falta a uma para representar a bondade divina é suprimida por outra, desse modo a bondade que está em Deus de modo absoluto e uniforme está nas criaturas de forma múltipla e distinta.

O que torna as coisas inteligíveis, portanto, é a sua existência, porém como uma realidade ordenada e boa, por isso apetecível. Dessa forma, livremente, o ser humano, conhecendo-as, tende para elas e pode escolhê-las ou não, tendo em vista a felicidade e o retorno para Deus, o Bem último.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO:

AQUINO, Tomás. Comentario a la Ética a Nicomáco de Aristóteles. [Traducción Ana Mallea. Estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza.] Ediciones Universidad de Navarra, S.A: Pamplona, 2001

_____ **Comentario a las sentenças de Pedro Lombardo.** Vol. II/1. La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre. [traducción dirigida y revisada por Juan Cruz Cruz], Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2002

_____ **De malo**, q.6, a. único. Fragmentos de obras de Tomás de Aquino. La filosofía en el Bachillerato/ webdiaboia.com/medieval/aquinate/textos_voluntad.

_____ **El orden del ser. Antología filosófica.** Edición, introducción y notas de Eudaldo Forment. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya), 2003

_____ **Opúsculos y Cuestiones selectas.** Edición Bilingüe Ii. Filosofía. Edición promovida por los superiores provinciales dominicos de las provincias de España. Coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo. Bac Maior. Serie Biblioteca Clásica. Madrid, 2003

_____ **Questões disputadas sobre a verdade e sobre o verbo e sobre a diferença entre a palavra divina e a humana.** [tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. 2ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011

_____ **Suma contra os gentios.** [Tradução de Dom Odilom Mourão, OSB]. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Bríndisi. Universidade de Caxias do Sul e Livraria Sulinas, 1999.

_____ **Suma de Teologia.** [Primeira parte. Questões 84-89]. Tradução e introdução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU 2006

_____ **Suma Teológica.** [Edição brasileira a partir de Thomas d'Aquin- Somme theologique, Les Editions Du Cerf, Paris, 1984 – Texto latino de Editio Leonina, Edição Marietti, Turim, Roma, 1948ss – Coordenação geral Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP]. São Paulo, Loyola, 2001-2006. IX Tomos, 2009.

OUTRAS OBRAS:

ARISTOTELES, Ética à Nicômaco. (Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília : Universidade de Brasília, c 1985, 4ª. edição, 2001

_____ **Acerca del alma.[Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Marínez.]. Madrid: Editorial Gredos, 1ª. Ediccion, 1978, 5ª. Reimpresión, 2003**

_____ **Ética Nicomaqueia. Ética Eudemia.** Introduccion por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas Júlio Palli Bonet. Editorial Gredos. Madrid, 1985

_____ **Física.** [texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez] Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1996.

_____ **Metafísica.** [Tradução, textos adicionais e Notas: Edson Bini] – Bauru, SP: EDIPRO, 2006.

ABÓS, Javier-Garcia Valino. La voluntad humana em Tomás de Aquino, un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas. Malaga, Universidad de Malaga, 2010.

AGOSTINHO, Santo. A Cidade de Deus. Vol. I. Livros I a VI. Tradução, notas biográficas e transcrições, J. Dias Pereira. T radução do original latino intitulado *De Civitate Dei* de Santo Agostinho, baseada na quarta edição de B. D om bart e A. Kalb 2ª. edição. Lisboa, Serviço de Educação Fundação Calouste Gulberkian, 1996.

_____ **De Trinitate,** Livros IX – XIII.Tradutores : Arnaldo do Espírito Santo / Domingos Lucas Dias / João Beato /Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel. (Coleção : Textos Clássicos de Filosofia). Covilhão : Universidade da Beira Interior, 2008

ALVES, Anderson Machado R. O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino. Revista Synesis. Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis. Vol. 3, 2002, n. 11. Petrópolis, RJ : Universidade Católica de Petrópolis, 2002.

_____ **Ser e Dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo.** São Paulo, SP: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2015.

AMATUZZI, Mauro Martins. A alma humana em Tomás de Aquino. Um debate antigo e atual. Campinas, SP: Editora Alínea, 2008.

ARAÚJO, Hugo Filgueiras. Relação Corpo e Alma, no De Anima, de Aristóteles. Fortaleza, CE: Universidade Federal do Ceará.

AREDNDT, HANNAH. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. [tradução, Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins; revisão técnica Antônio Abranches; copidesque e preparação de originais Ângela Ramalho.4ª. ed. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2 v.,2000.

_____ **A condição humana.** [Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer] 10ª. ed. Rio de Janeiro, RJ : Forense universitária, 2007.

BERGAMINO, Federica. La causalità dell'intellecto nell'atto di scelta. Congresso Tomista Internazionale. L'umanesimo Cristiano nel III millenio: Prospettiva Di Tommaso D'Aquino. Pontificia Academia di San Tommaso. Società Internazionale Tommaso d'Aquino. Roma, 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, SP: Paulus, 2008.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução ecumênica, São Paulo, SP: Loyola, 1994.

BITTAR, Eduardo C.B. Curso de Filosofia Aristotélica. Leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri, SP: Manole, 2003.

BOFF, Clodovis. Escatologia, breve tratado teológico-pastoral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.

CHENU, M.-D. (O.P). Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin. Montreal, Institut D'Études Médiévales; Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1993.

DEGANI, Patrícia. O agir humano em Confissões e obras anteriores de Agostinho de Hipona: um estudo das relações entre libido, consuetudo e voluntas. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, RS: Pontfícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.

DELIBERA, Alain. A filosofia medieval. São Paulo: Loyola, 1998.

DICIONÁRIO DE ÉTICA E FILOSOFIA MORAL. [Org. por Monique Canto-Sperber]. São Leopoldo, RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), 1782 pp. Vol.2 [2 Vols], 2003.

DROBNER, Hubertus R. Manual de patrologia (Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira). 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008

ELDERS, L. J. La vie morale selon saint Thomas d'Aquin, Une éthique des vertus. Paris: Les Presses universitaires de l'IPC, 2011.

ENCICLOPÉDIA FILOSÓFICA. Centro de Studi Filosofici de Gallarate, Roma, 1979, t. 1, col. 389. Appetite.

FABRO, Cornélio. Riflessioni sulla libertà. Seconda Edizione, Vaticano: Editrice del Verbo Incarnato, 2004.

Filosofia Medieval/ A. S. Mcgrade, (org.); [Tradução de André Oides]. – Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008 (Coleção Companions& Companions). Título original: Medieval philosophy. Cambridge University Press 2003

GARDEIL, Henri-Dominique. Iniciação a filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica. Henri-Dominique Gardeil; [Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira]. – 2ª. Edição. (Coleção Filosofia Medieval) São Paulo: Paulus, 2013.

_____ **Iniciação a filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução, Lógica, Cosmologia.** Henri-Dominique Gardeil; [Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira]. – 2ª. Edição. (Coleção Filosofia Medieval) São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Etienne e BOEHNER, Philoteus. História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa; tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. – 12 ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2009 (Título original: Christliche Philosophie von ihren Anfagen bis Nikolaus von Cues).

GILSON, Étienne. El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. [Versión castellana de Alberto Oteiza Quirno]. Buenos Aires: Ediciones Desclée, de Brower.

_____ **O espírito da filosofia medieval.** [Tradução Eduardo Brandão], São Paulo: Martins Fontes, 2006.

IMBACH, Ruedi e OLIVA, Adriano. La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 2009.

JOSAPHAT, Carlos. Paradigma teológico de Tomás de Aquino: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia. – São Paulo: Paulus, 2012. – (Coleção Dialogar)

KENNY, Anthony. **Tomás de Aquino Y la mente**. [traducción de J. M. López de Castro]. Barcelona: Herder, 2000.

KLUBERTANZ, George P. *Gregorianu*. **The Root of freedom in St. Thomas's Later Works**, Vol. 42, No. 4 (1961)

LEME, Carlos Tafarelo. **A estrutura da ação humana segundo Santo Tomás de Aquino- Algumas considerações a partir das questões 6 a 17 da I-II**. Porto : Conventit Internacional 17 jan-abr 2015, Cemoroc- Feusp/IJI, 2015, p. 45.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Escritos de Filosofia I. Problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986.

_____ **Escritos de Filosofia IV. Introdução à ética filosófica I**. 6. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____ **Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica II**. 2ª. Edição. São Paulo: Loyola, 2004.

_____ **Antropologia Filosófica, V. I**, São Paulo : Loyola, 1991.

_____ **Antropologia Filosófica, V. II**, São Paulo : Loyola, 1992.

LUCAS, Ramón Lucas. **Orizzonte verticale. Senso e significato dela persona humana**. Milano : Edizioni San Paolo, 2007.

MACTYRE, ALASDAIR. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo : Edições Loyola,

MANSER, Gallus. **La esencia del Tomismo**. [traducción Valentin Garcia Yebra] Madrid: Instituto de Santander, 1947. dfists.ua.es/gil/la-esencia-del-tomismo-gallus-manser.pdf

MARTINS, Antônio Manuel. **A doutrina da eudaimonia em Aristóteles. Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética**. Revista Humanitas. XLVI, 1994. Universidade Coimbra

MENESES, Paulo Gaspar. **O conhecimento afetivo em Santo Tomás**. São Paulo: Loyola, 2000.

MONDIN, BATTISTA. *Storia dell'antropologia filosófica*. Vol. 1. Bologna : Edizioni Studio Domenicano, 2001.

MOURA. José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. [04 Tomos], São Paulo : Loyola, 2001.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício. Tomás de Aquino**.- São Paulo: Paulus, 2011.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2ª. ed. São Paulo : Discurso Editorial : Paulus, 2009.

OLIVEIRA Terezinha, **BOVETO,** Laís. **“O homem é o senhor de suas ações: a concepção de escolha em Tomás de Aquino e Jean-Paul Sartre”**. Revista de Filosofia UNISINOS (set/dez 2012), São Leopoldo, RS, 2012.

PAINE, Scott Randall. **Apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu “intelectualismo”**. www.aquinate.net/artigos. Aquinate, n. 4, (2007), 66-78, 2007.

PERSSON, Per Erick, **Le plan de la Somme Théologique et le rapport ratio-revelatio**, Revue Philosophique de Louvain, 56: 545-572, 1958.

PLATÃO, Fédon. [tradução de Carlos Alberto Nunes] Belém, Pará: Editora da Universidade Federal do Pará,

POMBO, Kipoy. **Chi è l'uomo. Introduzione all'antropologia filosófica in dialogo com le culture**. Roma: Armando Editore, 2009.

PORRO, Pasquale. **Tomás de Aquino. Um perfil histórico-filosófico**. [Tradução Orlando Soares Moreira], São Paulo : Edições Loyola, 2014.

RAPOSO, Eva Rodrigues Ferreira Guilherme. **Francisco Suarez. Último medieval, primeiro moderno: a ideia de exemplar**, Revista Cauriensia, Porto, Universidade do Porto, 2010.

RASSAM, Joseph. **Tomás de Aquino**. [tradução de Isabel Braga, do original Thomas d'Aquin], Lisboa: Edições 70.

REYES, Pedro Alonso Puentes. **O corpo como parâmetro antropológico na bioética**. Escola Superior de Teologia. Instituto ecumênico de pós-graduação em Teologia: São Leopoldo, RS, 2005.

SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. Tradução: Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril S.A., 1973.

SAVIAN FILHO, Juvenal. O tomismo e a ética: uma ética da consciência e da liberdade. Revista *Bioéticos*. Centro Universitário São Camilo. São Paulo, 2008

SCHOPKE, Regina. Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro : Contraponto; São Paulo : Edusp, 2004

SILVA, João Batista Costa. Breve introdução ao estudo das paixões em S. Tomás de Aquino (I). In: www.institutumsapientiae.org.

SILVEIRA, Sidney. “De substantiis Separatis” (Sobre os anjos): metafísica da maturidade de Tomás de Aquino. Revista Internacional D’Humanidades, 11. VOL. XLVI Universidade Autônoma de Barcelona, 1994.

SOUZA-LARA, Duarte. A especificação moral dos atos humanos segundo São Tomás de Aquino. Roma: Edizioni Università Santa Croce, 2008.

STUMP, Eleonore. Aquinas’s account of freedom, intellect and will. In: **DAVIES, David** (edited). **Thomas Aquinas, Contemporary philosophical perspectives.** Oxford University Press, 2002.

TORREL, Jean-Pierre, OP. Iniciação a Santo Tomás de Aquino, sua pessoa e obra. [Título original: Initiation à Saint Thomas d’Aquin, As persone ey son oueve- Tradução Luiz Paulo Rouanet]. São Paulo: Loyola, 1999.

_____ **Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual.** [2ª. ed. revista e acrescida de um posfácio. Trad. de J. Pereira]. São Paulo : Edições Loyola, 2008.

VALORI, Paolo. Il libero arbitrio. Dio, L’uomo, La libertà. Milano: RCS Rizzoli Libri, 1987.

VEGA, Eval Araya. Sobre las potencias superiores del alma em el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Revista de Filosofia da Universidade de Costa Rica, XXXV (86), 253-262, 1997.

WASHBURN, Jimmy. Análisis de la Cuestión VI De Malo de Tomás de Aquino. Revista de Filosofia da Universidade Costa Rica, XXXIX (99), 131-141, Diciembre 2001

WOLF, Ursula. A Ética a Nicômaco de Aristóteles. [Tradução de Enio Paulo Giachini]. São Paulo, Loyola, 2010.

ZINGANO, Marco. Estudos de ética antiga. 2^a. Ed. – São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.