



PATRICK LUIZ BARRETO SOARES

A RELAÇÃO ENTRE VONTADE E INTELECTO NA *PRIMA PARS* (QQ. 82 E 83) E *PRIMA SECUNDAE* (QQ. 6-17) DA *SUMA DE TEOLOGIA* DE TOMÁS DE AQUINO

LAVRAS – MG

2022

PATRICK LUIZ BARRETO SOARES

**A RELAÇÃO ENTRE VONTADE E INTELECTO NA *PRIMA PARS* (QQ. 82 E 83) E
PRIMA SECUNDAE (QQ. 6-17) DA *SUMA DE TEOLOGIA* DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

Prof. Dr. Arthur Klik de Lima
Orientador

LAVRAS – MG

2022

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Soares, Patrick Luiz Barreto.

A relação entre vontade e intelecto na *Prima Pars* (qq. 82 e 83)
e na *Prima Secundae* (qq. 6-17) da *Suma de Teologia* de Tomás de
Aquino / Patrick Luiz Barreto Soares. - 2022.

88 p.

Orientador(a): Arthur Klik de Lima.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Lavras, 2022.

Bibliografia.

1. História da Filosofia. 2. Filosofia Medieval. 3. Tomás de
Aquino. I. Lima, Arthur Klik de. II. Título.

PATRICK LUIZ BARRETO SOARES

**A RELAÇÃO ENTRE VONTADE E INTELECTO NA *PRIMA PARS* (QQ. 82 E 83) E
PRIMA SECUNDAE (QQ. 6-17) DA *SUMA DE TEOLOGIA* DE TOMÁS DE AQUINO**

**THE RELATION BETWEEN WILL AND INTELLECT ON *PRIMA PARS* AND
PRIMA SECUNDAE BY THOMAS AQUINAS**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 27 de outubro de 2022.

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento – PUC/SP

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira – USP

Prof. Dr. Arthur Klik de Lima

Orientador

LAVRAS – MG

2022

Ao Franciso Miguel e à Ana Clara.

AGRADECIMENTOS

Aos contribuintes brasileiros e à todos aqueles que lutaram e lutam pela Educação Pública, de qualidade, gratuita. Em especial, agradeço àqueles que lutaram para que o Ensino Superior fosse ocupado por pessoas negras.

À Universidade Federal de Lavras, à FAELCH e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFLA. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À minha mãe e ao meu pai, por todo amor que em mim depositaram, sempre foram a força que me moveu. Eu amo vocês!

Ao meu orientador *ad aeternum*, Professor Arthur Klik de Lima, ao qual nenhuma palavra seria suficiente para agradecer por tudo.

Ao coordenador do PPGFIL, professor Emanuele Tredanaro, pela amizade nestes anos em que fui discente deste departamento.

Aos professores Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Carlos Eduardo de Oliveira por gentilmente aceitarem o convite para compor a banca de defesa dessa dissertação.

Aos professores Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Meline Costa Sousa pelas excelentes sugestões por ocasião da qualificação deste trabalho.

À Vanessa, cujas sessões terapêuticas foram fundamentais para cada linha aqui escrita.

Ao Guilherme, meu gêmeo, cuja presença em minha vida foi um alívio nestes tempos de mestrado e será sempre alívio nos tempos vindouros.

Ao Luís Felipe, a quem poderia agradecer por muitas coisas, mas agradeço especialmente por confiar em mim mais do que eu mesmo. NEOQEAV!

Ao Pedro, que sempre me lembrou para deixar estar as coisas, porque o que é para ser vigora. Vigoramos, amigo!

Às amigas, Giovanna, Ingrid, Joyce e Larissa que foram companheiras das diversões desse período.

À todos aqueles que já agradei na graduação, reitero aqui os agradecimentos: Luiz, Caio, Juliana, Alexandre, Giovana, Lívia, Breno. Amizades duradouras são presentes e se fazem presentes, sempre!

A Deus, pois nossa vida seria árida se Ele não a tivesse regado com Sua graça, agradeço por tudo.

*"As suas premeditações passavam pelas três fases sucessivas, que só as naturezas de certa
têmpera são capazes de percorrer: raciocínio, vontade, obstinação." (Victor Hugo, Os
Miseráveis)*

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo realizar uma análise da relação entre intelecto e vontade na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, percorrendo tanto a apresentação da *Prima Pars* quanto a da *Prima Secundae*. Sobre isso, surgem algumas dificuldades quanto à sua interpretação. O primeiro problema encontra-se na tradição interpretativa, que indica uma mudança na teoria tomasiana, marcada pela condenação de 1270. Neste sentido, existiriam diferenças significativas entre as duas partes, em que a *Prima Pars* estaria mais próxima de Aristóteles e a *Prima Secundae* se distanciaria do Estagirita, propondo uma leitura mais de acordo com uma liberdade da vontade. O segundo problema tem relação direta com o primeiro: a teoria do Doutor Angélico seria mais voluntarista (isto é, teria a vontade como senhora de seus atos) ou mais intelectualista (ou seja, o intelecto seria o centro da estrutura das ações humanas, comandando a vontade e restringindo sua liberdade). A hipótese deste trabalho é a seguinte: primeiramente, não há mudanças significativas entre a *Prima Pars* e a *Prima Secundae*, existindo na segunda, entretanto, uma expansão de conceitos que já apareciam na primeira; segundo, é possível propor uma interpretação mais voluntarista da teoria tomasiana, no entanto esse tipo de interpretação é bastante simplista e, por vezes, não capazes de compreender com exatidão a complexidade do texto, em que se encontra forte indicação da imbricação dos atos da vontade com os do intelecto, e vice-versa.

Palavras-chave: Intelectualismo. Voluntarismo. Ética. Ações humanas.

ABSTRACT

The current essay objects to perform an analyse about the relation between intellect and will based on Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, in which *Prima Pars* as well as *Prima Secundae* will be hand in, through the questions 82 and 83 from *Prima Pars* and the *Structure on Human Act* (from *Prima Secundae*). This choice leads us into two difficulties concerning interpretations. The first is the thesis which there is a change in Aquinas' point of view about the will after the 1270's condemnation. Before 1270's texts are based, in this prism, more Aristotelian. After 1270's works are more voluntaristic. The second rough points may be presented in this question: are the Aquinas' view more voluntaristic or intellectualistic? Our hypothesis is: firstly, there is no change between works before and after 1270's condemnation, there is, in fact, some expansion of concepts; secondly, Aquinas' view of will is more voluntaristic, but this kind of interpretation may guide to a misleading reading of Thomas Aquinas, because willing and intellect are mutually imbricated.

Keywords: Intellectualism. Voluntarism. Ethics. Human Action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A VONTADE, O INTELLECTO E O LIVRE-ARBÍTRIO	13
1 INTRODUÇÃO	13
2 A VONTADE	15
2.1 A vontade e o necessário	16
2.2 O intellecto e a vontade	22
2.2.1 A superioridade do intellecto em relação à vontade.....	22
2.2.2 A vontade enquanto causa eficiente	24
2.2.3 O intellecto como causa final	25
3 O LIVRE ARBÍTRIO	29
3.1 A existência do livre-arbítrio e seu movimento.....	30
3.2 O que é o livre-arbítrio.....	32
CAPÍTULO II: A ESTRUTURA DAS AÇÕES HUMANAS.....	35
1 UMA QUESTÃO PREPARATÓRIA: A VOLUNTARIEDADE EM TOMÁS DE AQUINO.....	39
1.1 As características principais do voluntário	39
1.2 A ignorância como causa do involuntário	44
2 ORDEM DA INTENÇÃO E DA ESCOLHA	46
2.1 A vontade simples (<i>simplex voluntas</i>) e o conhecimento do fim	46
2.1.1 Plano da especificação e plano do exercício da ação	50
2.1.2 A vontade como sua própria causa eficiente	53
2.2 Intenção (<i>intentio</i>) e conhecimento intencional.....	55
2.3 Deliberação e consentimento	59
2.3.1 A deliberação (<i>consilium</i>).....	60
2.3.2 O consentimento (<i>consensus</i>).....	64
2.4 A eleição ou escolha (<i>electio</i>) e o julgamento prático (<i>iudicium</i>)	68
3 ORDEM DO EXERCÍCIO OU DA AÇÃO	76
3.1 O uso (<i>usus</i>).....	77
3.2 O comando (<i>imperium</i>).....	81
4 A FRUIÇÃO (<i>FRUITIO</i>)	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

O presente trabalho consistiu numa análise da relação entre vontade e intelecto na *Suma de Teologia (ST)* de Tomás de Aquino. Ambos os conceitos possuem centralidade na História da Filosofia, em especial no debate sobre a ética. Notadamente, esses aparecem num incontável número de filósofos. Um importante nome para a discussão foi Agostinho, responsável pela importância atribuída à *voluntas* (vontade) na teologia moral cristã, influenciando o debate que se segue e chega até o Aquinate.

A vida e a produção intelectual de Tomás de Aquino encontram-se num contexto importantíssimo não só para a história da filosofia ocidental, mas também da civilização como um todo. No século XIII há dois movimentos igualmente importantes: 1) a ascensão das primeiras universidades (AERSTEN, 2019, p. 26-32); 2) a retomada do debate sobre a obra aristotélica¹. O surgimento das universidades e a chegada da obra aristotélica influenciam enormemente as questões que são trabalhadas pelo frade dominicano, em especial acerca da teoria da alma.

Somada à chegada de Aristóteles, também passam a serem lidos alguns autores árabes que se tornam influentes nas discussões das obras do Filósofo – notadamente, Avicena e Averróis. Nesse contexto de efervescência filosófica, que aconteceu majoritariamente na Universidade de Paris que, em 1270, o bispo Etienne Têmpier condena 13 teses, entre as quais se destacam as seguintes: “3) a vontade humana quer ou escolhe por necessidade; (...) 9) o livre-arbítrio é uma potência passiva, não ativa; (...) 12) os atos humanos não são regidos pela providência divina.”²

Tal condenação repercute sobre a obra tomasiana levando a duas questões que devem ser exploradas neste trabalho. A primeira questão diz respeito à suposição de que haveria uma mudança nas teses tomasianas sobre a vontade por conta da condenação parisiense. A proposta de Odon Lottin (1957, p. 252 – 262) é de que há uma mudança entre os textos anteriores à 1270

¹ No Ocidente latino, restaram apenas algumas obras do *corpus aristotelicus*, como as *Categorias* e o *Da Interpretação*. O restante da obra chega apenas em meados do século XII. (DE LIBERA, 2004, p. 308).

² A tradução destas treze proposições de 1270 aqui utilizadas foram retiradas da introdução do Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento para sua tradução d’*A unidade do intelecto: contra os averroístas*. Uma análise histórica das proposições pode ser encontrada em Wippel (2007).

e os posteriores. Tal tese, que foi seguida por muitos pesquisadores³, é de que exista um afastamento de Tomás de uma posição mais aristotélica e, portanto, mais intelectualista (que é condenada pela terceira proposição) para uma visão mais voluntarista. Por essas expressões (*voluntarismo e intelectualismo*) adota-se neste texto os seguintes significados:

uma teoria da ação humana é voluntarista na medida em que a vontade controla suas próprias atividades. Da mesma forma, uma teoria das ações humanas é intelectualista na medida em que as atividades da vontade são controladas pelo intelecto. (HAUSE, 1997, p. 168 – tradução nossa).

Portanto, haveria uma mudança de tese em Tomás, que o afastaria de sua primeira fase em que há predominância do intelecto sobre a vontade, para uma segunda fase em que o apetite racional aparece como mais livre. Por outro lado, alguns autores vêm reivindicando que essa alteração não existe na obra tomasiana. É o caso de Eardley (2003), em seu artigo *Thomas Aquinas and Gilles of Rome on the will (Tomás de Aquino e Egídio Romano sobre a vontade – tradução nossa)*, em que se argumenta que o Aquinate permanece intelectualista durante toda sua trajetória, uma vez que reforça que a vontade seguiria o intelecto ao fim do silogismo prático. Eardley, em seu texto, dá eco às vozes de críticos medievais do Doutor Angélico, como Henrique de Gand e Guilherme de la Mare.

Também é o caso de Yul Kim (2008). Em seu artigo *A change in Thomas Aquinas's theory of will: Solutions to a Long-Standing problem (Uma mudança na teoria de Tomás de Aquino sobre a vontade: soluções para um problema um problema antigo)*, o autor defende que esta mudança exista, mas que não seja tão radical. Isto é, Tomás permaneceria, segundo Kim, como um autor voluntarista em ambas as fases. O que ocorre, na verdade, é que seu pensamento expande cada vez mais seu voluntarismo, até chegar a seu ápice na *Prima Secundae*.

A fim de abordar os problemas surgidos diante dessas tradições interpretativas deve-se adotar a seguinte divisão entre as obras tomasianas:

- 1ª fase (antes de 1270): *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo* (1253 – 1257); *Questões Disputadas Sobre a Verdade* (1256 – 1259); *Suma contra os gentios* (1265); *Suma de Teologia – Primeira Parte* (1268).

³ É o caso de Lonergan (1971), Klubertanz (1961), Pesch (1962) e Riesenhuber (1974) – conforme atesta Kim (2008).

- 2ª fase (após 1270): *Questões Disputadas Sobre o Mal*, q. 6 (1270); *Suma de Teologia – Prima Secundae* (1271)⁴.

Como pode ser notado, este trabalho deve lidar com duas fases distintas do pensamento tomasiano a respeito da vontade. Busca-se, neste sentido, compreender se é possível pontuar uma mudança entre as duas fases do pensamento tomasiano, como entende Lottin, ou se é preciso negar esta mudança. Além disso, é preciso verificar uma segunda questão: se há em Tomás uma teoria voluntarista ou intelectualista.

Neste sentido, o presente trabalho está dividido em dois capítulos. O primeiro capítulo trata da natureza da vontade e do voluntário, centrando-se na discussão apresentada nas questões 82 e 83 da *Prima Pars*, como também na questão 6 da *Prima Secundae*. Tratar as questões no mesmo capítulo é útil na medida em que elas apresentam conceitos tomasianos muito próximos, embora estejam situadas em períodos diferentes.

O segundo capítulo trata da estrutura da ação humana. A teoria das ações humanas tomasiana é central para o problema aqui proposto uma vez que lá se encontram as relações entre vontade e intelecto dentro da ação. Por conta disso, as ações parciais que compõem o ato devem ser analisadas uma a uma, buscando sua melhor compreensão.

⁴ As datações propostas neste trabalho acompanham as sugestões de Torrell (2004). Seguindo a sugestão de Gauthier em texto de 1970, como também a de Odon Lottin, que já defendia essa posição desde 1928, Torrell (2004, p. 172) aponta que as Questões Disputadas sobre o Mal são anteriores à *Prima Secundae*. Segundo o autor: “Gauthier, que inicialmente seguira essa opinião, retratou-se, e pensa doravante que a *Prima Secundae* foi escrita apenas em 1271. Tem a seu favor um argumento de peso, já que Tomás aí utiliza de maneira intensiva (mais de 100 vezes) a *Retórica* de Aristóteles, segundo a tradução de Moerbeke, que só chegou a suas mãos em fins de 1270. Gauthier alia-se, desse modo à posição defendida desde 1928 por Dom Lottin, que fora levado a situar a *Prima Secundae* após a q. VI do *De Malo*, após haver estabelecido com certeza que esta remonta aproximadamente ao final de 1270.” (TORRELL, 2004, p. 172).

CAPÍTULO I: A VONTADE, O INTELECTO E O LIVRE-ARBÍTRIO

1 INTRODUÇÃO

A *Prima Pars* da *Suma de Teologia* busca tratar de Deus, o Criador, e de suas criaturas – os anjos e os homens. A obra tem sua escrita iniciada na estadia de Tomás em Roma, quando ficou responsável pela formação intelectual dos frades daquela província, conforme designou capítulo geral dominicano de Aragni (TORRELL, 2004, p. 167-186). De fato, o Aquinate tenta ensiná-los primeiramente com a retomada do *Comentário às Sentenças*, mas passa logo ao fim do primeiro ano de ensino (1265 – 1266) à redação da *Suma* (TORRELL, 2004, p. 170).

Neste contexto, a *Prima Pars* busca lidar com a falta de conhecimento dos frades confessores e pregadores. Apesar de obterem certo conhecimento teológico, a desconexão desse com outros conceitos básicos fazia com que fosse insuficiente. Não é sem razão que o frade encarregado pela província de ensiná-los propõe que aprendam sobre Deus, sobre os anjos e sobre o homem.

Tendo isso em vista, o estudo dos seres humanos ocupa as questões 75-102 da *Prima Pars*. Neste espaço, a preocupação tomasiana não é exatamente a da construção de uma doutrina ética, mas sobretudo de compreender a natureza do homem. Nisso o tratamento dado aqui difere daquele que é dado na *Prima Secundae*. O que aqui é pautado a partir das questões 82 e 83 tem em vista a natureza das potências; o que é trabalhado a partir das questões 6-17 tem por finalidade tratar o modo pelo qual ocorre as ações humanas.

Entretanto, essas diferenças de finalidade do texto dentro da obra não tornam os conceitos e exposições radicalmente diferentes. Ao contrário, Tomás por vezes apenas expande ou retoma algumas discussões que já haviam sido propostas nas questões 82 e 83. São exemplos disso: a discussão sobre a vontade querer algo de maneira necessária (*ST Ia*, q. 82, a. 1) cujos conceitos – necessidade material, formal, eficiente e final – tornam a aparecer na discussão acerca do voluntário (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 4); a discussão sobre o modo pelo qual vontade move o intelecto (*ST Ia*, q. 82, a. 4) – como causa eficiente – e o modo como o último move a faculdade apetitiva – como causa final/formal – que reaparece nas discussões acerca do que move o apetite racional (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1). Diversas vezes será possível notar que as teses são mantidas. Em nenhum momento destes textos o autor parece voltar atrás quanto ao que foi dito na parte anterior.

Antes de passarmos para a análise da faculdade da vontade e do livre-arbítrio, faz-se necessário ter algumas noções acerca das teorias de Tomás de Aquino sobre os apetites tendo em vista que o autor compreende a *voluntas* como um apetite racional. Conforme aponta Kretzmann (2008, p. 177), nos escritos do frade toda forma tem uma inclinação associada a ela, sendo assim, todo composto hilemórfico, seja animado ou não, possui uma inclinação natural. A inclinação, ainda segundo o comentador, “é o gênero do apetite” (KRETZMANN, 2008, p. 177), de modo que se dividiria em três: apetite natural, apetite sensitivo e apetite racional (a vontade).

O primeiro, o apetite natural, “segue a forma do existente na natureza” (*ST Ia-IIae*, q. 8, a. 1, *resp.*). Esse movimento se daria de acordo com certa forma, que é advinda daquele que o move, como Tomás explica na *Questões Disputadas sobre a verdade (QDV*, q. 22, a. 1, *respondeo*). Apetite sensitivo e racional, no entanto, seguem a forma apreendida, seja pelo sentido, seja pelo intelecto (*ST Ia-IIae*, q. 8, a. 1, *resp.*), pois são capazes de se moverem de maneira autônoma. A diferença entre os dois se dá em virtude do objeto de cada um¹. O apetite sensitivo é movido pelo objeto da potência sensitiva, enquanto o apetite racional é movido pelo objeto da potência intelectual (*ST Ia*, q. 80, a. 2, *resp.*).

A vontade, também chamada de apetite racional, busca o objeto apreendido pelo intelecto. Por conta disso, surge a questão de se, ao buscar o objeto proposto pela faculdade intelectual, a vontade não seja determinada a uma certa ação, não tendo garantida sua liberdade para agir de outra forma. Esta afirmação implicaria que Tomás fosse de fato um intelectualista, como visto na introdução.

Não se pretende tratar neste trabalho sobre a natureza do intelecto, pois o que importa não é o funcionamento deste enquanto faculdade cognoscitiva, algo que é apresentado por Tomás de Aquino nas questões de 84-89 da *Prima Pars*. Tampouco importa a diferença entre intelecto agente e intelecto passivo, se o primeiro se encontra na alma ou não, que é um dos temas da questão 79. Mesmo a questão sobre o intelecto prático não é importante para a análise da relação entre intelecto e vontade, tendo em vista que não há diferença, a não ser acidental,

¹ Este é apenas um dos modos pelos quais Tomás de Aquino distingue apetite racional de apetite sensitivo. Existem, segundo Gallagher (1991), cinco modos: 1) a partir da diferença entre sensação e intelecto; 2) a partir da noção de controle (*dominium*); 3) a partir da capacidade de reflexão; 4) a partir do objeto particular (desejado pelo apetite sensitivo) e o desejo que possui uma razão pela qual um objeto é desejado; 5) a universalidade do objeto da vontade.

entre intelecto especulativo e intelecto prático². Para a discussão ética neste autor, sobre o intelecto, é relevante termos em mente apenas que seu objeto é o universal³.

Exposto isso, o objeto da análise deste capítulo serão as questões 82 e 83 da *Prima Pars*, em que o Aquinate trata da vontade e do livre-arbítrio. Neste ponto, busca-se evidenciar os aspectos da natureza desses tendo em vista as discussões mencionadas em nossa introdução.

2 A VONTADE

Tomás dedica a questão 82 da *Primeira Parte* ao tratamento sobre a vontade. O pressuposto, apresentado na *ST Ia*, q. 80, é que se trata de um apetite racional que possui uma inclinação para aquilo que é apreendido pelo intelecto, como dito acima⁴. A questão que ora se apresenta é estruturada pelo Doutor Angélico com cinco artigos, que aqui serão divididos em dois subtópicos, a saber: 1) a vontade e o necessário; 2) o intelecto e a vontade. No primeiro tópico é possível notar como o Aquinate faz derivar da doutrina das causas aristotélica uma plurissignificância para o termo necessário. No segundo tópico, as considerações a respeito de como intelecto move a vontade (como causa final – *ST Ia*, q. 82, a. 3) – ou como causa formal – *ST IaIIae*, q. 9, a. 1) precisarão ser esclarecidas a partir das questões sobre a analogia em Tomás de Aquino.

² *ST Ia*, q. 79, a. 11, *respondeo*: “O intelecto prático e o especulativo não são potências diferentes. Eis a razão, já acima exposta: o que é accidental em relação à razão [noção] do objeto a que se refere uma potência não a diversifica. É accidental ao objeto colorido ser um homem, que seja grande ou pequeno; pois que tudo isso é apreendido pela mesma potência de ver. Ora é accidental a um objeto apreendido pelo intelecto ser ordenado ou não para a ação. E tal é a diferença entre o intelecto especulativo e o intelecto prático.” A edição que usamos como referência é a publicada pela *Edições Loyola*. As referências bibliográficas serão feitas aos moldes da citação canônica da obra.

³ *ST Ia*, q. 78, a. 1, *respondeo*: “Como é preciso, no entanto, que o sujeito que opera esteja unido a seu objeto, assim é necessário que o que é exterior, que é objeto da operação da alma, se refira à alma de duas maneiras. Em primeiro lugar, enquanto é apto para se unir à alma e nela estar por sua semelhança. Com respeito a isso há dois gêneros de potências, a saber, as sensitivas, relativas ao objeto menos comum que é o corpo sensível, e as intelectivas, relativas ao objeto comuníssimo que é o ente universal.” Notadamente, aqui importa que o objeto do intelecto seja universal na medida em que este garante certa indeterminação da vontade. Ocorre em Tomás, como será discutido adiante, que o bem universal não é encontrado plenamente nos particulares. Essa distinção é também uma das formas de diferenciar o apetite sensitivo do apetite intelectual.

⁴ Ver p. 15.

2.1 A vontade e o necessário

Os dois primeiros artigos apresentados pelo autor na questão 82 são intitulados: a.1) “A vontade deseja algo de maneira necessária?” a.2) “A vontade quer necessariamente tudo o que ela quer?”⁵. O termo necessário é compreendido aqui como algo que não pode ser de outro modo⁶, opondo-se àquilo que é contingente, vocábulo que designa o que pode ocorrer de uma forma ou de outra. Para Tomás é preciso dizer primeiro se a vontade pode agir de maneira necessária, e, depois, se isso não é contrário a sua própria natureza, de tal modo que agir segundo uma necessidade não excluiria da ação sua voluntariedade.

No *sed contra*⁷ do artigo primeiro é possível encontrar o único argumento em favor da tese segundo a qual os homens desejam algo necessariamente. Segundo Tomás:

EM SENTIDO CONTRÁRIO, ‘todos, com vontade unânime, desejam a felicidade’, diz Agostinho. Ora, se esse desejo não fosse necessário, mas contingente, faltaria ao menos em alguns. Portanto, a vontade quer alguma coisa de maneira necessária. (*ST Ia*, q. 82, a. 1, *sed contra*).

Para o autor, como também para Agostinho, é inquestionável que todos desejam a felicidade, de modo que tal desejo seja necessário. No corpo do artigo, Tomás dedica-se a uma análise do termo *necessário* através de uma distinção entre alguns de seus sentidos. Segundo o autor, *aquilo que não pode não ser* ou tem sua procedência em razão de um princípio intrínseco, como causa material ou formal, algo em que se daria uma necessidade natural e absoluta; ou também pode se dar em razão de um princípio extrínseco, como causa final ou eficiente. Robert Pasnau (2002, p. 310) considera que não é claro se a necessidade de tipo formal é natural, ainda que pareça ser absoluta.

⁵ Notadamente, segue-se aqui a tradução propostas pela *Edições Loyola*. De fato, como indica Otto Bird (2005, p. 7), melhor tradução seria feita se fosse escrita da seguinte maneira: *Se a vontade deseja algo de maneira necessária* (= *Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat*) ou *Se a vontade quer necessariamente tudo o que ela quer* (= *Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque volt*); isto porque em latim encontram-se os textos seguintes, iniciados sempre pela partícula *utrum* (=se) Sempre que possível, optaremos pela forma como a tradução aqui utilizada propõe, ainda que tenhamos em mente que há uma melhor tradução, mais fiel ao texto latino.

⁶ *ST Ia*, q. 82, a. 1, *respondeo*: “Necessário é o que não pode não ser”.

⁷ Esse recurso ao *sed contra* aqui se dá por ser, neste ponto, apresentado em favor da tese defendida por Tomás, a saber, de que a vontade deseja algo de maneira necessária. No *respondeo*, o autor busca explicitar o que entende por necessário em suas quatro formas. Nem sempre é o caso, como atesta Otto Bird (2005, p. 7-8), do Aquinate defender a tese apresentada pelo *sed contra*. Contudo, a rejeição a estas teses é mais comum entre as questões disputadas. Na *Suma de Teologia*, isto só é feito em três artigos: *ST Ia*, q. 14, a. 16; q. 17, a. 1; I-II, q. 85, a. 6. (BIRD, 2005, p. 8). Em outros momentos deste trabalho, o *sed contra*, voltará a ser objeto de análise, desde que seja pertinente.

Brock (2002, p. 230), contudo, aponta que a causa formal e material são necessidades absolutas, na medida em que são princípios essenciais e intrínsecos. Nas *QDV*, especialmente no artigo 1 da vigésima segunda questão, Tomás faz derivar da forma que os entes naturais recebem de seu movente (Deus, o Sumo Bem), o apetite natural e necessário que todos têm ao bem⁸. Desse modo, faz com que uma causa formal seja natural e absoluta, e não parece haver retratação de Tomás quanto a isso em outras obras⁹. Portanto, ainda que na *Prima Pars* a questão não seja tão clara, como bem indica Pasnau, em outras obras o Aquinate denota que a causa formal seja origem de uma necessidade natural.

De acordo com Pasnau (2002, p. 310), a partir da *Prima Pars*, manifesta-se que é possível pensar a necessidade material como aquela que se aplica a todos os casos em que a necessidade é resultado de como a coisa é feita. A necessidade formal é, ainda segundo o comentador, proveniente da lógica, do conceito. Os exemplos fornecidos pelo Aquinate reforçam esta posição. O exemplo para o princípio material é o do composto de contrários que deve, de maneira necessária, corromper-se. Ao tratar do princípio formal, Tomás indica a necessidade lógico-matemática de que a soma dos ângulos internos de um triângulo seja igual a dois retos, ou seja, tal soma deve possuir 180°¹⁰.

A necessidade proveniente do fim pode ser compreendida também como utilidade. Trata-se aqui dos meios que são necessários para atingir um fim determinado. Tomás (*ST* Ia, q. 82, a. 1, *respondeo*) assim exemplifica: “a alimentação é necessária para a vida, o cavalo é necessário para a viagem.” Mesmo quando há apenas um meio para atingir determinado fim, a

⁸ *QDV*, q 22, a 1, *respondeo*: “Mas isto [ser levado por outro] pode ser de dois modos: quando, pois, isto que se dirige ao fim é unicamente impelido e movido pelo dirigente, sem que dele receba forma pela qual a ele convém tal direção ou inclinação; e tal inclinação é violenta, como a flecha inclinada pelo arqueiro para o alvo determinado. Porém, quando isto que se dirige ou se inclina ao fim recebe do dirigente ou movente alguma forma dele pela qual tal inclinação lhe convém; onde tal inclinação será natural, tendo-se um princípio de maneira natural: (...) (*QDV*, a. 1, *respondeo* – tradução nossa). “*Sed hoc dupliciter contingit: quandoque enim id quod dirigitur in finem solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur, per quam ei competat talis directio veI inclinatio ; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur veI inclinatur in finem consequitur a dirigente veI movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis quasi habens principium naturale*”

⁹ Nas obras consultadas posteriores às Questões não foram encontradas retratações sobre o assunto, ou indícios de uma mudança de posição. Foram consultadas, além das partes da *Suma de Teologia* aqui analisadas, a *Suma contra os Gentios* e as *Questões Disputadas sobre o Mal*.

¹⁰ *ST* Ia, q. 82, a. 1, *respondeo*: “Mas isso pode convir a alguma coisa primeiramente em razão de um princípio intrínseco, seja ele um princípio material; por exemplo, quando dizemos que todo composto de contrários deve necessariamente corromper-se; seja ele um princípio formal; por exemplo, quando dizemos ser necessário que os três ângulos de um triângulo sejam iguais a dois retos.”

utilidade não é contrária ao voluntário, segundo o Aquinate. Autores contemporâneos que são identificados como pertencentes ao libertarianismo utilizam uma expressão que se apresenta como imprescindível para a liberdade, que é o *principle of alternative possibilities* (princípio das possibilidades alternativas) – utiliza-se, costumeiramente, a sigla *PAP* (HOFFMAN; MICHON, 2017, p. 6). Nesse sentido, para que se possa compreender determinado indivíduo como agente livre e moralmente responsável por seus atos é preciso que se analise se há, para a sua ação, a possibilidade de agir de outra maneira. A necessidade proveniente do fim tem, por consequência, que para Tomás a liberdade da vontade não se relaciona com haver possibilidades múltiplas¹¹.

Mais adiante, ao entrar na *Prima Secundae*, será possível compreender que a liberdade da vontade em Tomás recai sobre dois planos, o plano de exercício da ação e o plano de especificação. O primeiro diz respeito a agir ou não agir, enquanto o segundo retoma o como agir, o fazer isto ou aquilo. Segundo Lottin (1957, p. 226-229), há indícios desses dois planos no pensamento do Aquinate desde o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. Desse modo, negar o *PAP* não indica a negação da liberdade da vontade como um todo, tendo em vista um determinismo em nome do fim. Resta à faculdade a liberdade de exercer ou não sua ação. Desse modo, o homem que deseja viajar para longe, e cuja única alternativa seja realizar um determinado trajeto, ainda pode escolher viajar ou não.

Apenas a necessidade provocada através de causa eficiente seria contrária a natureza da vontade, na medida em que o ato seria efetuado por violência ou coação¹². Diz Tomás:

Esta última necessidade [a necessidade de coação provocada por uma causa eficiente] repugna inteiramente à vontade, pois chamamos violento o que é contrário à inclinação de uma coisa. Ora, o movimento da vontade é certa inclinação para algo. Em consequência, assim como se chama natural o que é segundo a inclinação da natureza, chama-se voluntário o que é segundo a inclinação da vontade. Assim como é impossível que algo seja ao mesmo tempo violento e natural, é igualmente impossível que algo seja absolutamente coercivo ou violento e ao mesmo tempo voluntário. (*ST Ia*, q. 82, a. 1, *respondeo*).

A coação seria um movimento provocado por algo outro, que não a própria vontade. Ou seja, trata-se de alguma força externa que a coagiria para cumprir o designio dela. Negar isso é negar que haja algo que possa obrigar a vontade não somente a desejar, mas também obriga-a

¹¹ É nesse sentido, como veremos no segundo capítulo, que *consensus* e *electio* podem se tornar uma única ação parcial.

¹² Embora não haja indicações por escrito de Tomás à *Física* de Aristóteles, este tipo de distinção entre natural e violento é encontrada na *Física VIII*, 4.

a desejar isto ou aquilo. Como se verá adiante, a vontade move todas as faculdades da alma como causa eficiente, como também a si mesma.

Além disso, a vontade deseja a *beatitudo*, a felicidade, a qual ela adere do mesmo modo como o intelecto o faz em relação aos primeiros princípios. A tradução utilizada no presente trabalho, no entanto, verte o termo acima por *bem-aventurança*. Pasnau (2002, p. 310-312) aponta que neste ponto ainda falta argumentação sólida para afirmar que todos desejam a bem-aventurança, compreendida de modo teológico, algo que só ocorrerá no bloco de questões dedicados à *Bem-Aventurança* (ST Ia-IIae, qq. 1-5). Segundo o autor: “Tomás tem em mente aqui a concepção aristotélica de felicidade (*eudaimonia*) como bem completo e autossuficiente que é o último fim da vida humana. Ainda não é o conceito teológico de *beatitudo*.” (PASNAU, 2002, p. 312 – tradução nossa).

O conceito teológico de *beatitudo*, bem-aventurança, consiste no seguinte: “A última e perfeita bem-aventurança não pode estar senão na visão da essência divina.” (ST IaIIae, q. 3, a. 8, *respondeo*). Caso se defenda que já na questão 82 se refira ao sentido teológico, o texto apresentaria uma contradição, pois, no artigo primeiro, diz-se que é necessário que “a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança”. Contudo, ainda na questão 82, artigo segundo, é possível encontrar o seguinte trecho:

Há bens particulares que não têm relação necessária com a bem-aventurança [*beatitudinem*], porque se pode ser bem-aventurado [*beatus*] sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. (I) *Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a bem-aventurança [*beatitudinem*]; são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira bem-aventurança [*vera beatitudo*].* (II) *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.* (III) *Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes [*beati*].* (ST Ia, q. 82, a. 2 – grifo nosso).

No trecho acima encontramos três pontos que fortalecem a argumentação segundo a qual nesta questão o autor ainda não trata da bem-aventurança enquanto conceito teológico, mas da *beatitudo* enquanto felicidade, próximo ao conceito de *eudaimonia* aristotélico. No ponto (I), Tomás indica que existem bens que a vontade humana adere necessariamente, pois neles se encontram uma relação necessária com a bem-aventurança. Esses bens são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem se encontra a verdadeira bem-aventurança. *Beatitudinem* (acusativo singular de *beatitudo*) seria suficientemente traduzido, nesta hipótese, por *felicidade*, enquanto *vera beatitudo* traduz-se a contento por *verdadeira bem-aventurança*,

na medida em que consiste no sentido teológico atribuído pelo autor ao termo na *Prima Secundae*.

No trecho (II), mostra-se claramente que ao dizer que a vontade adere necessariamente à *beatitudo*, Tomás refere-se à *eudaimonia*. Isto porque o autor diz de maneira objetiva que o homem não adere necessariamente a Deus, que é a *vera beatitudo*, a beatitude num sentido teológico. Portanto, caso se compreenda desde o princípio da questão *beatitudo* por bem-aventurança, encontrar-se-ia aqui uma contradição do Aquinate, que ora diz que a vontade adere a ela necessariamente, ora não. Ainda assim, a própria tradução aqui utilizada cede a este argumento ao verter *beati* por *felizes*, como é possível ver ao final do ponto (III). Deve-se, por fim, concluir que a vontade deseja de maneira necessária a felicidade, como se encontra no *sed contra*, compreendida como fim último.

A citação acima indica também a resposta de Tomás de Aquino à segunda questão. Ressalta-se sobretudo o modo como a vontade opera de maneira semelhante ao do intelecto. Se por um lado a faculdade intelectual adere necessariamente aos primeiros princípios, também o apetite racional o faz com a felicidade, a qual ela deseja necessariamente, como ressalta o fim do ponto (III). Porém, da mesma forma que o intelecto não dá assentimento necessário a certas verdades antes que a relação com os primeiros princípios seja constatada, a faculdade apetitiva não deseja necessariamente se a relação com a felicidade não for suficientemente constatada. Neste sentido, a vontade é incapaz de aderir a Deus e às coisas de Deus de maneira necessária, antes que seja provado no próprio encontro com a essência divina, a quem desejar é desejar a felicidade.

Na resposta aos argumentos iniciais, Tomás vê-se livre de um determinismo da vontade (PASNAU, 2002, p. 312) da parte do objeto, através de três aspectos: 1) a vontade está inclinada àquilo que se apresenta sob o aspecto de bem (*sub ratione boni*¹³) (*resp. 1. arg.*); 2) seu desejo pelo bem universal e perfeito não é possível de ser saciado por nenhum bem particular (*resp. 2. arg.*), deste modo objeto sozinho não é o suficiente para determinar a vontade; 3) por seu objeto ser fornecido pelo intelecto, este é universal, de modo que a vontade pode ser movida por

¹³ O vocábulo *ratio* é de difícil tradução na filosofia de Tomás. *Ratio*, no nominativo, indica a faculdade e/ou ato da razão. *Ratio* + genitivo pode ser suficientemente traduzido por *noção*. Os termos *sub ratione/in ratione* podem ser vertidos por *sob o aspecto/no aspecto*. *Ratio formalis* pode ser traduzido por *aspecto formal*. *Ratione* – *por motivo/razão* de. A tradução das *Edições Loyola* majoritariamente traduz estes termos por *razão*. As divergências de tradução que julgarmos pertinentes serão apontadas entre chaves [].

diversos objetos (*resp. 3. arg.*), ao contrário do apetite sensitivo, que é movido por um objeto particular.

De acordo com Gallagher (1991, p. 579), o objeto ser universal e apresentar-se sob o aspecto de bem, é o que garante a autodireção e controle da vontade. Dizer que o objeto da vontade é universal não é o mesmo que afirmar que o fim de sua ação será um universal. Toda ação refere-se a algo em particular. Ao afirmar-se que o objeto da vontade é o bem universal significa dizer que ela se inclina para aquilo que se apresenta sob o aspecto do bem geral, algo que é apreendido como bem, ainda que seja particular. Disto pode-se afirmar, como apontam Hoffman e Michon (2017, p. 4) que é exatamente pela vontade ser um apetite racional que a ela é garantida a possibilidade de desejar certas coisas de maneira necessária – o *sumo bem* – enquanto deseja outras de forma contingente – os bens particulares.

Neste ponto, é possível concluir que a vontade para o Aquinate não é uma inclinação neutra, algo que variaria entre o bem e o mal. Ela é um apetite para o bem. Este bem não é um bem particular, como já afirmado, mas o bem em geral. Segundo Stump (2002, p. 276 – tradução nossa), “a vontade é uma inclinação para o *que é bom*, em que a frase *o que é bom* é usada atributivamente, não referencialmente.” Deste modo, a vontade quer aquilo que intelecto apresenta como bom sob determinadas circunstâncias, *hic et nunc* (aqui e agora). A autora diz:

Para Tomás, a vontade quer somente o que o intelecto apresenta como bom sob determinada descrição. Atos da vontade, então, são realizados em virtude de algo apreendido ou conhecido como bom em um tempo particular sob determinadas circunstâncias, distintamente de algo que é bom considerado incondicionalmente ou como tal. (STUMP, 2002, p. 279 – tradução nossa).

Desse modo, nestes dois primeiros artigos, pode-se notar que a liberdade da vontade, não requer que exista possibilidade alternativa, pois quando há apenas um meio para determinado fim, ela necessariamente deseja este meio. Por outro lado, esta liberdade requer que ela seja a fonte, a origem de seus próprios atos – ou seja, aqui Tomás resguarda a liberdade de exercício da ação, restringido a importância da liberdade de especificação.

Hoffman e Michon (2017, p. 5) evidenciam que a expressão que aproxima Tomás do entendimento contemporâneo desta origem de um ato estaria na expressão *voluntarium secundum rationem perfectam* (voluntário em sentido perfeito). A perfeição desta voluntariedade estaria, segundo os autores, baseada em três critérios (HOFFMAN; MICHON, 2017, p. 5): 1º) o princípio do ato deve estar primeiro no agente, ao invés de imposto por ente externo; 2º) deve haver conhecimento de algum fim; 3º) é necessário o conhecimento do fim enquanto fim e do que promove este fim.

2.2 O intelecto e a vontade

2.2.1 A superioridade do intelecto em relação à vontade

Os artigos 3 e 4 da questão 82 tratam da relação entre intelecto e vontade a partir das seguintes perguntas: “A vontade é uma potência superior ao intelecto?” e “A vontade move o intelecto?”.

Quanto ao artigo terceiro, Tomás defende expressamente que o intelecto é a potência mais elevada da alma. A discussão presente, no entanto, não diz respeito a qual capacidade controlaria a outra (PASNAU, 2002, p. 314). O intelecto é superior à vontade não porque a controla, mas em virtude de seu objeto, que é superior ao da potência apetitiva. Diversas vezes, dentro das discussões sobre potências na *Prima Pars*, o Aquinate deixa claro que uma potência é definida, ou até mesmo diversificada, por conta de seu objeto¹⁴. Por conta disso, se o objeto, que possui essa capacidade de definir e diversificar as potências, é superior, também deve ser superior a potência.

Afirma Tomás:

O objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade. Com efeito, o objeto do intelecto é a própria razão [noção] do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão [noção] está no intelecto, é objeto da vontade. Ora quanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é, em si mesma, mais nobre e superior. Portanto, o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade. Mas, como a razão [noção] 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. (*ST Ia*, q. 82, a. 3, *respondeo*)

Vontade e intelecto lidam com o mesmo objeto, porém em diferentes aspectos. Enquanto a faculdade apetitiva lida com o objeto de maneira composta, o intelecto lida com ele de maneira simples. Tomás de Aquino relaciona a questão da superioridade do objeto a sua própria simplicidade. Da mesma forma que Deus, o ente superior a todos é o mais simples, quanto mais simples for o objeto, mais elevado ele deve ser.

¹⁴ Esse é o caso da discussão acerca da não distinção entre intelecto especulativo e prático, encontrada na *ST Ia*, q. 79, a. 11, uma vez que é um só o objeto (a verdade, o universal), o que é modificado, como já dito, é a finalidade deste conhecimento. No intelecto especulativo há um conhecimento que possui fim em si mesmo; no intelecto prático o conhecimento é um conhecimento para algo.

Cumpra notar que o autor compreende que o intelecto é superior quando dito de maneira absoluta, como superior em si mesmo. Enquanto a vontade é superior à faculdade intelectiva relativamente, pois quando “a coisa na qual está o bem é mais nobre que a própria alma em que se encontra a razão [noção] dessa coisa, então, relativamente a essa coisa, a vontade é superior ao intelecto.” (ST Ia, q. 82, a. 3, *respondeo*). A vontade é superior quando ama a Deus, pois esse é pura e simplesmente mais nobre do que a própria alma.

Na resposta ao primeiro argumento, Tomás parte de alguns de seus pressupostos metafísicos, como também já indica algumas ponderações sobre as ações parciais. Diz o autor que: “deve-se dizer que a razão [noção] de causa se toma por comparação de uma coisa a outra. E em tal comparação, é a razão [o aspecto] de bem que aparece como principal.” (ST Ia, q. 82, a. 3, resp. 1º arg.). Fim e bem são objetos da vontade, como afirmou o primeiro argumento, no entanto, esses objetos são apreendidos em virtude de uma ponderação prévia, que é da parte do intelecto. Tal comparação é a deliberação, que será analisada no capítulo seguinte. Toda ação ocorre de acordo com o aspecto de bem, a partir de comparação prévia, de modo que sempre existe uma explicação do porquê foi tomada uma atitude e não outra.

Além disso, segundo Pasnau (2002, p. 315) está pressuposto aqui que todas as ações são feitas tendo em vista um fim, e que este fim deve ser bom em algum sentido. O comentador ressalta que isto decorre da teleologia cosmológica do Aquinate, em que todas as ações do universo são resultados de um “design inteligente”. Na resposta seguinte, Tomás apresenta que o que é anterior absolutamente e por natureza é mais perfeito, da mesma maneira que o ato é anterior à potência. Neste sentido, “E sob esse aspecto o intelecto é anterior à vontade, como aquilo que move é anterior ao que é movido, e o princípio ativo ao princípio passivo. Assim, o bem conhecido move a vontade.” (ST Ia, q. 82, a. 3, resp. 2º arg.).

A resposta ao segundo argumento é notada por Lottin (1957, p. 241) em seu argumento em favor da alteração das posições tomasianas em seus textos. O autor precisa que “Porque a razão é *simpliciter* [absolutamente, em si mesma,] mais perfeita que a vontade, ela estará para esta como um motor para o que é movido, e o agente ao paciente; pois é o bem conhecido que move a vontade” (LOTTIN, 1957, p. 241 – tradução nossa).

Considerando que a proposta de interpretação do pesquisador é a de que há uma mudança radical entre as posições de Tomás de Aquino anteriores e posteriores à condenação de 1270, não há mudança quanto a este ponto na obra do autor da *Suma de Teologia*. Como

poderá ser visto adiante, no artigo primeiro da questão 9 da *Prima Secundae*, o Aquinate volta a defender que o bem conhecido é o que move a vontade.

A sugestão de Lottin ainda enfatiza certo aspecto passivo da vontade, que levaria à nona condenação de Tempier – o livre-arbítrio como uma potência passiva. Antecipando o que aparece na *ST Ia*, q. 83, a. 4, o *liberum arbitrium* não é uma potência distinta da vontade para Tomás de Aquino. Desta forma, Tomás acabaria por ter uma de suas teses entre as condenadas de 1270. Lottin (1957, p. 243-252) dedica-se a mostrar as reações entre os franciscanos, discípulos de Boaventura, contra esta tese lida em Tomás. Ao que nos parece, o autor compreende até aqui a vontade como um movente movido. Neste sentido, ela é capaz de mover o intelecto – enquanto causa eficiente deste – como também move todas as outras potências do homem. Por outro lado, é movida para o ato pelo intelecto, na medida em que esse é causa final/formal, como veremos nos tópicos que se seguem.

2.2.2 A vontade enquanto causa eficiente

No artigo quarto se encontra o centro desta questão para os propósitos aqui suscitados. Para o Doutor Angélico, a vontade move o intelecto: “EM SENTIDO CONTRÁRIO, Damasceno diz que ‘está em nós conhecer ou não conhecer qualquer arte que queiramos’. É pela vontade que algo está em nós; mas, é pelo intelecto que conhecemos as artes. Portanto, a vontade move o intelecto.” (*ST Ia*, q. 82, a. 4, *sed contra*).

A tese do argumento do *sed contra* de Damasceno é que a vontade move o intelecto em seu ato próprio, que é conhecer. A compreensão do Aquinate do termo mover é como qualquer tipo de mudança¹⁵ que uma faculdade possa operar sobre a outra (PASNAU, 2002, p. 316).

No *respondeo* do referido artigo, o autor distingue dois modos de se dizer mover algo, primeiramente à maneira de um fim, modo pelo qual a causa final move a causa eficiente. No segundo modo, mover algo pode ser dito à maneira de um agente, modo pelo qual o que impele move o que é impelido. É deste último modo que a vontade move todas as potências da alma, com exceção das potências da alma vegetativa. Isso porque as ações de tais potências

¹⁵ Na Filosofia Antiga e Medieval, em especial nos autores mais próximos à tradição aristotélica, embora Platão também o utilizasse neste sentido, o termo movimento indica quatro tipos de alteração: geração/corrupção, crescimento/diminuição, alimentação e deslocamento (também chamado de movimento local).

ocorrerem sem o querer da vontade, diferentemente da ação das outras potências, como as da alma sensitiva e intelectual.

A vontade mover o intelecto como causa eficiente manifesta algumas questões importantes sobre a relação entre as duas potências¹⁶. Primeiramente, a vontade pode fazer com que o intelecto abandone alguma convicção particular, como também dar atenção a certas coisas e negligenciar outras, conforme aponta Stump (2002, p. 277). Os atos de conhecimento são, em certa medida, influenciados pelo desejo ou não de conhecer algo. Além disso, Stump (2002, p. 278) ainda indica que o fato de ela só passar a querer algo porque o intelecto lhe apresenta sob o aspecto de bem, conforme foi visto acima, no comentário às respostas apresentadas por Tomás de Aquino no artigo segundo, somado a possibilidade da potência apetitiva de parar a faculdade intelectual em sua atividade, leva a conclusão de que o apetite racional pode, mesmo que de maneira indireta, parar seu próprio ato.

Na *Prima Secundae*, o surgimento dos conceitos de planos de exercício da ação e especificação do ato também possibilitam chegar à mesma conclusão de que, para Tomás, a vontade é capaz de interferir em seu ato. Contudo, nesses conceitos poder-se-á dar maior profundidade às teses tomasianas. Isso porque poderá ser observado em que medida a vontade é livre no plano de exercício da ação (algo que já é claro aqui, na medida em que ela pode querer ou não querer, e não pode ser coagida a esse ato), mas também livre no plano da especificação (como ela pode interferir no processo intelectual de querer isso ou aquilo).

2.2.3 O intelecto como causa final

Sobre o modo como o intelecto move a vontade, Tomás diz (*ST Ia*, q. 82, a. 4, *respondeo*): “A primeira, à maneira de um fim: é assim que a causa final move a causa eficiente. Dessa maneira, o intelecto move a vontade, pois o bem conhecido é o objeto da vontade, e a move enquanto fim.” Deve-se notar que, para Tomás, dizer que algo move outro, em especial quando dito das potências intelectivas, não é o mesmo que dizer que há exercício de causalidade eficiente de uma sobre a outra. Ademais, o trecho é assertivo ao dizer que a causa final (que é fornecida pelo intelecto) move a causa eficiente (que é a vontade) enquanto fim. De fato, é

¹⁶ No capítulo seguinte, insistiremos que este modo da vontade de exercer causalidade eficiente sobre o intelecto pode ser reencontrado na *Prima Secundae*, com o conceito de plano de exercício do ato, que ganha espaço nas questões 9 e 10.

perene no ensinamento do Aquinate que o intelecto não move a vontade como causa eficiente, na medida em que isso configuraria coação e o apetite racional não pode ser coagido.

Este trecho, no entanto, conflita com o que é apresentado na *Prima Secundae*. Na *ST Ia-IIae*, q. 9, Tomás recoloca a discussão sobre o que move a vontade, dividindo-a em seis artigos. Como identifica Pinckaers (1997, p. 309-310 – tradução nossa), “As questões 8, 9 e 10 são consagradas ao estudo do ato próprio da vontade, que é chamado de querer”. Deste modo, nessas questões o autor preocupa-se com o objeto do ato voluntário (q. 8), suas causas (q. 9) e seu modo de produção (q. 10). Deste modo, portanto, na *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, pergunta-se: “A vontade é movida pelo intelecto?”, procurando compreender de qual forma o intelecto é causa do movimento volitivo.

O Aquinate no *sed contra* aponta para o texto do *De Anima III*, em que o Filósofo afirma “O apetecível quando conhecido é movente não movido, mas a vontade é movente movido” (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *sed contra*). Desse modo, o autor aponta que o apetite racional, como já era indicado em questões da *Prima Pars*, é movido pela faculdade intelectual, uma vez que esta é responsável pelo desejável quando conhecido, que atua como movente não movido.

No *respondeo* da mesma questão, indica-se que é preciso que aquilo que está em potência seja passado ao ato. Sobre estar em potência, para o autor, pode se dizer de uma potência quanto ao fazer ou não fazer, o exercício ou uso do ato, que se daria da parte do sujeito. É possível ainda dizer quanto a uma potência sobre o fazer isso ou aquilo, que se dá da parte do objeto, numa especificação do ato^{17,18}.

Para os propósitos aqui levantados, interessa o que Tomás diz a seguir:

O objeto, porém, move determinando o ato, à maneira do princípio formal, pelo qual é especificada a ação nas coisas naturais, como o aquecimento, pelo calor. Com efeito, o primeiro princípio formal é o ente e a verdade universal, que é o objeto do intelecto. E assim por este modo de moção, o intelecto move a vontade, apresentando-lhe seu objeto. (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*)

¹⁷ *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*: “Duplamente alguma potência da alma encontra-se em potência para muitas coisas: primeiro, quanto ao fazer ou não fazer; segundo, quanto ao fazer isso ou aquilo. Por exemplo, a vista, às vezes, vê em ato e, às vezes, não vê; às vezes, vê o branco, às vezes o preto. Necessita-se do movente para duas coisas: para o exercício ou uso do ato, e para se determinar o ato. A primeira é da parte do sujeito, que às vezes se encontra agindo; às vezes, não agindo, a segunda é da parte do objeto enquanto especifica o ato.”

¹⁸ No capítulo seguinte, encontra-se um tópico dedicado à análise do movimento voluntário.

Primeiramente, cumpre observar que o objeto que move a vontade, move-a especificando o ato. Este modo de mover é à maneira de um princípio formal. Como tal princípio é objeto do intelecto, é deste modo que move o apetite racional. Portanto, a questão que aparece é: o intelecto move a vontade como causa formal ou final?

Em seu comentário às questões de 75-89, Pasnau indica primeiramente que dizer que o intelecto fornece o objeto da vontade (*ST Ia*, q. 82, a. 3, resp. 2. obj.) não é o mesmo que dizer que ele é a causa final. Diz o comentador:

Mas dizer que o intelecto fornece a causa final não é presumivelmente o mesmo que dizer que o intelecto é a causa final. (O objeto em si é a causa final). Mais tarde na *Suma* [referindo-se à *ST Ia IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*], Tomás sugere que o intelecto, ao fornecer a vontade os objetos que a influenciam está exercendo causalidade formal. (PASNAU, 2002, p. 315 – tradução nossa)

Portanto, não está claro em que medida o intelecto é a causa final ou causa formal, do mesmo modo que não é claro o que é o objeto no trecho acima. Além disso, Tomás diz que o objeto move como princípio formal, não o intelecto, de forma que a hipótese interpretativa de Pasnau perde sua força. Uma das hipóteses deste trabalho é que para dissolver estas tensões é preciso compreender a doutrina da analogia tomasiana.

Pode se encontrar nas obras tomasianas três tipos de analogia. A primeira, a analogia de proporcionalidade, estabelece a comparação de duas proposições, ou relações. Por exemplo, a proposição *a está para x, assim como b está para y* (KLUBERTANZ, 1960, p. 7), ou ainda *o princípio da reta é o ponto e o princípio do riacho é a fonte* (ASHWORTH, 2008, p. 115). Trata-se de coisas diferentes, que, porém, exercem funções semelhantes em contextos distintos.

Há também a analogia de imitação e analogia de atribuição. A primeira se dá na relação de semelhança entre Deus e as criaturas – é o exemplo de dizer *sábio* tanto a Deus quanto aos homens. A analogia por atribuição, segundo Ashworth (2008, p. 115), se dá na relação entre duas coisas, na qual uma é a primária e outra a secundária, num sentido em que uma é anterior e outra posterior. Por exemplo: ao dizer que a alimentação do cão é saudável, ela só seria saudável secundariamente, na medida em que causa, contribui para que o cão seja saudável em um sentido primário. Do mesmo modo, pode-se compreender que o intelecto é a causa final apenas na medida em que é causa, contribui a partir da apreensão, do objeto.

No entanto, mesmo que seja verdadeiro que o intelecto é analogamente a causa final, isto ainda não parece ser suficiente para solucionar a questão de ser causa final ou formal, uma vez que o mesmo que é dito para a questão da *Prima Pars*, pode ser dito da *Prima Secundae*. O

texto da *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, também indica que o intelecto apresenta à vontade seu objeto, que é princípio formal do ato.

Para Tomás, forma e matéria são aquilo que compõem uma substância. Porém, atos humanos não são substâncias, uma vez que eles não existem de maneira independente. Atos humanos são acidentes. Pilsner (2006, p. 48 – tradução nossa) aponta que “Acidentes não podem, por definição, possuir uma forma substancial (isto é, a forma de uma substância)”. Portanto, o que Tomás quer dizer ao afirmar que o objeto e, analogamente, o intelecto, são princípio formal do ato humano?

Primeiramente, Pilsner (2006, p. 4) indica que por vezes Tomás usa o termo objeto para se referir a qualquer fim humano (ou bem); em outros momentos, parece referir-se apenas a fins imediatos. No texto ora comentado existem aspectos suficientes para indicar que *objeto* ali se refere a fins. Diz Tomás (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*) que “O bem em geral que tem a razão [noção] de fim é o objeto da vontade”. Adiante, o autor ainda diz:

Os fins e as perfeições de todas as outras potências estão compreendidas sob o objeto da vontade, como alguns bens particulares: sempre a arte ou a potência às quais pertence o fim universal, move a arte ou a potência às quais pertence o fim particular compreendido sob o universal. Por exemplo, o chefe do exército que busca o bem comum, isto é, a ordem de todo exército, move pelas suas ordens algum dos capitães que busca a ordenação de uma companhia. (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*)

É claro, portanto, que ao tratar do objeto nesta passagem, o Aquinate está indicando o fim. Porém, se ao falar sobre o objeto, o autor está indicando o fim, a conclusão da questão deveria indicar exatamente que o intelecto move a vontade enquanto causa final, uma vez que este provê o objeto, que é o fim. Contudo, Pilsner (2006, p. 48-49) indica que o fim é a forma do ato humano. Para isso, o comentador fundamenta a partir de um texto mais adiante da *Suma de Teologia*. Em *ST Ia-IIae*, q. 73, a. 3, *resp.* 1 obj., Tomás diz que “Ora, está claro pelo que foi dito, que a forma de um ato moral depende de seu fim.” Contudo, ainda não é claro o que significa tal afirmação, de modo que o autor recorre à analogia. O comentador diz:

Do mesmo modo que uma forma substancial é a base do ser e do tipo de criatura corpórea, também o fim é a base da existência e do tipo de uma ação humana. O fim é, ou é como se fosse, a forma da ação humana para Tomás, não porque ele é uma forma substancial, mas porque em relação a ação humana, o fim performa certas funções que são comparadas ao que uma forma exerce em uma criatura corpórea. (PILSNER, 2006, p. 51 – tradução nossa)

Neste sentido, retorna-se aqui à analogia por proporcionalidade, citada acima. O exemplo de Klubertanz *a está para x, assim como b está para y* (KLUBERTANZ, 1960, p. 7), pode ser convertido na seguinte frase: a forma está para a substância, assim como o fim está para o ato humano. Deste modo, Tomás, ao dizer que o objeto, entendido enquanto fim, é princípio formal do ato, ele o faz porque as funções exercidas são proporcionais.

Pode-se concluir que o intelecto, portanto, move a vontade como causa final, a partir de uma analogia por atribuição. Além disso, ele move a vontade como causa formal segundo a mesma forma de analogia. No entanto, esta última atribuição baseia-se numa analogia por proporcionalidade: o fim, enquanto objeto da vontade, exerce função parecida àquela que a forma exerce na substância.

3 O LIVRE ARBÍTRIO

A questão sobre o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é dividida em quatro artigos. O artigo quarto, que questiona se “O livre-arbítrio é uma potência distinta da vontade”, auxilia a passar de um tema ao outro pois esclarece que a potência ora apresentada não é distinta do apetite racional. Da mesma forma que o intelecto não é distinto da razão, embora suas ações sejam distintas (conhecer e raciocinar), a vontade não é distinta do livre-arbítrio¹⁹.

Compreender o livre-arbítrio, chamado por Tomás de “faculdade da vontade e da razão” (*ST Ia-IIae*, q. 1, a.1, *resp.*), coloca algumas dificuldades, que por ora não podem ser resolvidas, mas que devem ser expostas. Hoffman e Michon (2017, p. 2) expõem que, por um lado, a consideração sobre o livre-arbítrio implicaria que nossas escolhas seguiriam estritamente a razão, de modo que seriam inevitáveis. Por outro lado, ainda segundo os mesmos comentadores, se não seguem a razão, são irracionais e, portanto, não há livre-arbítrio ou responsabilidade moral sobre nossos atos²⁰.

¹⁹ *ST Ia*, q. 83, a. 4, *resp.*: “Raciocinar é propriamente passar de um ao conhecimento do outro; de onde raciocinamos propriamente sobre as conclusões que se tomam claras pelos princípios. De maneira semelhante, da parte do apetite, querer implica um simples desejo de alguma coisa; de onde se diz que a vontade tem como objeto o fim, que é desejado por si mesmo. Escolher, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso se refere propriamente aos meios ordenados ao fim. (...) Foi demonstrado acima que é próprio da mesma potência conhecer e raciocinar, como é próprio da mesma potência repousar e mover-se. Também querer e escolher é próprio de uma só e mesma potência. Por isso, a vontade e o livre-arbítrio não são duas potências, mas apenas uma.”

²⁰ Uma resposta satisfatória a essa problemática, entretanto, só será possível no segundo capítulo.

Antes de tratar da questão, cumpre apontar algumas distinções próprias ao texto tomasiano. Liberdade de ação – ou liberdade do agente –, liberdade da vontade e livre-arbítrio são noções distintas. Primeiramente, ainda que alguns possam compreender a liberdade (da ação/do agente) como uma atividade da vontade, uma habilidade que esta possui de agir com autonomia, Stump (2002, p. 275) indica que para Tomás esta liberdade não é a de um componente do indivíduo, seja a vontade ou o intelecto, mas de sua completude. Ela é resultado do funcionamento de todo o sistema do ente humano, não apenas de uma ou outra faculdade. Como fora visto anteriormente, o homem não é determinado a uma ação particular em virtude do objeto universal proposto pelo intelecto à vontade. Desse modo, a liberdade do agente de tomar este ou aquele curso de ação é possibilitado pela interação entre as faculdades, não apenas por uma.

A liberdade da vontade se dá a partir de três critérios, como foram evidenciados por Hoffman e Michon (2017, p. 5): o princípio do ato deve ser interno, deve haver algum conhecimento de algum fim e do fim enquanto fim, e dos meios que o promovem. Disso decorre que a liberdade da vontade, uma vez que se trata de um apetite racional, dá-se na relação entre ela e o intelecto (STUMP, 2002, p. 282).

Segundo Hoffman e Michon (2017, p. 5), os princípios que caracterizam os atos da vontade também se aplicam ao livre-arbítrio. Há uma diferença essencial entre *voluntas* e *liberum arbitrium*. A liberdade da vontade não pressupõe possibilidades alternativas para Tomás como visto acima uma vez que um fim é determinado, se há apenas um meio de obtê-lo, a vontade necessariamente o deseja; desta forma, não há escolha do curso da ação para alcançar certa meta, mas apenas consentimento. Já o livre-arbítrio implica que haja possibilidades alternativas, porque o *liberum arbitrium* é a escolha e esta exige a existência de mais possibilidades. Estes apontamentos sobre a diferenças entre a liberdade da vontade e do livre-arbítrio tornar-se-ão mais claros ao tratar-se de duas ações parciais: o consentimento e a escolha.

3.1 A existência do livre-arbítrio e seu movimento

No primeiro artigo da questão, Tomás questiona: “O homem é dotado de livre-arbítrio?”. A resposta tomasiana é afirmativa, tendo como prova de sua tese a própria vida ética: “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 Ia, q. 83, a. 1, *resp.*). Hoffman e

Michon (2017, p. 7) indicam aqui que, portanto, o *liberum arbitrium* é a condição segundo a qual um ato pode ser dito meritório em si, punível ou não, o que pode ser chamado de responsabilização moral do ato²¹.

A ação própria do livre-arbítrio seria o julgamento livre, mais especificamente a conclusão deste, que é a escolha (*electio*). A possibilidade do homem de realizar suas ações mediante um julgamento livre é o que as diferencia do movimento sem julgamento (o caso da pedra quando se move para cima ou para baixo), ou daquele que ocorre por instinto (o exemplo da ovelha que foge ao ver o lobo).

Conforme se pode notar pelos exemplos, o *liberum arbitrium* se relaciona com a diferença específica de todo ente humano, notadamente, sua racionalidade. Segundo o Aquinate (*ST Ia*, q. 83, a. 1, *resp.*), “é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional.”

Segundo Pasnau (2002, p. 321 – tradução nossa), “‘o verdadeiro fato’ de seres humanos serem racionais implica que seres humanos são ‘necessariamente’ livres.” Desse modo, o homem escapa de um determinismo por conta do julgamento realizado pelo intelecto (PASNAU, 2002, p. 321). O próprio Tomás (*ST Ia*, q. 83, a. 1, *resp.* – grifo nosso) aponta isso: “Mas como *esse julgamento* não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos.” O trecho torna claro que o julgamento livre é efeito de uma comparação da razão²², a questão que fica é até que ponto ele também não a determina.

Desse modo, o homem pode agir comparando as intenções²³. Como exemplo, pode-se lembrar de uma fábula de Esopo, chamada *O urso e os dois viajantes*. Na história, diante de um

²¹ Hoffman e Michon (2017, p. 5ss) prosseguem o artigo com uma discussão sobre a possibilidade de responsabilização moral (que para Tomás é um argumento acerca da existência do livre-arbítrio, como se observa na q. 83, a. 1) de um ato para o qual não concorre o livre-arbítrio, já que não existiria possibilidade alternativa. A resposta dos autores para esta questão é positiva. Seria o caso, por exemplo, do indivíduo alcoolizado que atropela alguém. Por não haver conhecimento pleno das circunstâncias, como também por tratar-se de um acidente, não de uma escolha, não concorre para esse ato o livre-arbítrio. Contudo, há uma série de decisões antecedentes (primeiramente a de beber e, posteriormente, dirigir alcoolizado) que foram tomadas por escolha (o indivíduo poderia ter chamado um táxi, ao invés de dirigir) que fazem com que o indivíduo possa ser responsabilizado moralmente pelo seu ato.

²² Tomás chamará, na *Prima Secundae*, esta comparação de deliberação (*ST Ia IIae*, q. 14). Por *consilio* o Doutor Angélico compreende pelo termo uma comparação entre os diversos bens particulares, em busca de mostrar o mais adequado para a vontade.

²³ É possível relacionar isso também à *ratio estimativa* e *ratio cogitativa*, apresentada por Tomás na *ST Ia*, q. 78, a. 4. Trata-se de um sentido interno, capaz de apreender as intenções que não são percebidas pelos sentidos. Um exemplo disso é o do cordeiro, que ao ver o lobo entende que é melhor fugir, mas

mesmo urso, dois viajantes escolhem cursos de ação completamente diferentes. O primeiro sobe numa árvore, deixando o seu companheiro sozinho perante o urso. O segundo, vendo-se incapaz de vencer o animal sozinho, finge-se de morto. O que a fábula denota é que a partir de uma mesma percepção sensorial, seres humanos são capazes de adotar atitudes distintas.

Na *ST Ia*, q. 83, a.1, resp. 2 arg. Tomás trata sobre o livre-arbítrio e a onipotência divina. No segundo argumento inicial, utilizando-se da *Carta de São Paulo aos Romanos*, o Aquinate aponta para uma impossibilidade do querer ter origem no indivíduo. Na resposta a este, o autor indica que o querer tem origem no indivíduo, contudo o “livre-arbítrio não basta para isso, se não for movido e ajudado por Deus” (*ST Ia*, q. 83, a. 1, resp. 2 arg.). Nesse sentido, é preciso compreender que o autor trabalha com duas ordens de causalidade. Em sentido absoluto, o homem não é o princípio de suas ações, uma vez que na primeira ordem da causalidade, este princípio seja Deus, início e fim de todas as coisas. Contudo, Tomás deixa espaço para o agente, na medida em que este é o princípio último na ordem segunda da causalidade, ainda que não seja de maneira absoluta. É por conta da vontade de Deus que, na filosofia tomasiana, o homem possui livre-arbítrio.

Ademais, é preciso notar o papel da graça dentro da natureza que ora se analisa. Embora a graça divina seja o *habitus* do livre-arbítrio, como se verá adiante, no *sed contra* do artigo segundo, o Aquinate compreende que ela vem para aperfeiçoar a natureza, não para modificá-la. A teoria tomasiana caminha para uma graça que vem para dar suporte, para aperfeiçoar a natureza, mas não a modifica a ponto de deixá-la mais ou menos livre. A liberdade humana é, aqui, resultado da interação entre intelecto e vontade, funcionando de modo perfeito como intelecto e vontade.

3.2 O que é o livre-arbítrio

O segundo e o terceiro artigos buscam definir o que é o livre-arbítrio. Tendo em vista que o princípio de nossos atos é um *habitus* ou uma potência, o *sed contra* diz: “parece que não há outro sujeito do *habitus* que não seja a potência. Ora, o livre-arbítrio é o sujeito da graça,

ao ver a ovelha que é sua mãe, compreende ser melhor se aproximar. Nos animais essa capacidade relaciona-se é da *ratio estimativa*, enquanto nos homens é da *ratio cogitativa*. Para um estudo mais detalhado sobre o tema em diversos autores, ver Di Martino, 2008.

com a ajuda da qual escolhe o bem. Logo, o livre-arbítrio é uma potência.” (ST Ia, q. 83, a. 2, *sed contra*).

A argumentação tomasiana no *respondeo* se alonga sobre isso, buscando fornecer sustentação sólida ao que é afirmado. Segundo o autor, ainda que livre-arbítrio designe propriamente um ato, costumeiramente “designamos livre-arbítrio o princípio desse ato, isto é, o princípio pelo qual o homem julga livremente.” (ST Ia, q. 83, a. 2, *respondeo*). Os princípios dos atos são a potência e o *habitus*, de modo que resta ao autor saber se o livre-arbítrio é uma potência, um *habitus* ou uma potência com *habitus*.

Como se opera num silogismo disjuntivo, o Aquinate parte pela exclusão das alternativas até que reste apenas uma. Dessa forma, ele apresenta duas razões pelas quais o livre-arbítrio não pode ser nem um *habitus*, nem uma potência com *habitus*. A primeira razão apresentada por ele é que, se fosse um *habitus*, deveria ser natural. Entretanto, as coisas que estão submetidas ao livre-arbítrio não são aquelas para as quais o homem está naturalmente inclinado. Por exemplo, o homem está naturalmente inclinado à felicidade, porém não é possível a ele escolher querer ser feliz ou não. Ademais, o livre-arbítrio não poderia também ser um *habitus* adquirido.

A segunda razão oferecida pelo autor para que o *liberum arbitrium* não seja um *habitus* parte de uma afirmação de Aristóteles a respeito do *habitus*. Assim cita Tomás: “Segunda: o livro II da Ética diz que os *habitus* são aquilo ‘pelo que estamos dispostos bem ou mal com relação às paixões e aos atos’” (ST Ia, q. 83, a. 2, *respondeo*). A partir desta afirmação, o autor identifica que o livre-arbítrio é indiferente a escolher sobre o bem ou o mal, de modo que não pode ser um *habitus*, ou uma potência com *habitus*. Por conta disso, resta afirmar que ele é uma potência.

No terceiro artigo, Tomás indica que uma vez que a escolha é o ato próprio do livre-arbítrio, esta o coloca numa situação intermediária entre a vontade e o intelecto. Segundo o autor, a escolha requer da potência intelectual o *consilium*²⁴ e da parte apetitiva que desejando, aceite o julgado pela deliberação.

²⁴ A tradução ora utilizada traduz de maneira diversa o termo. Na *Prima Pars*, o termo é vertido para o vocábulo *conselho*. Contudo, na *Prima Secundae*, a tradução é para *deliberação*. Neste trabalho, privilegiamos a tradução por *deliberação*, ou manteremos o termo no latim. Justifica-se essa escolha a partir de dois critérios. O primeiro é o uso do termo na bibliografia secundária. O segundo é a identificação do termo *consilium* com o grego *boulesis*, vertido tradicionalmente por *deliberação* nos estudos aristotélicos.

A escolha, por sua vez, tem por objeto aquilo que é para o fim, ou seja, os meios, que têm razão de bem, compreendido como útil. Uma vez que o bem é o objeto do apetite, logo a escolha é um ato da potência apetitiva.

No próximo capítulo será possível observar como Tomás desenvolve seu pensamento numa fase posterior, quando passa a tratar da estrutura das ações humanas. Dentro dessas discussões, poder-se-á observar o escopo reduzido do livre-arbítrio na filosofia tomasiana num sentido de amplitude de ações que são tidas como próprias dessa faculdade. Entretanto, isso não pode levar a afirmar que essa potência não é importante para o autor, ao contrário, nela encontram-se aspectos importantes para a discussão moral.

CAPÍTULO II: A ESTRUTURA DAS AÇÕES HUMANAS

Neste capítulo busca-se analisar as questões acerca da estrutura das ações humanas encontradas na *Prima Secundae*, qq. 6-17. Nessas, Tomás de Aquino apresenta um total de doze ações parciais que compõem o ato humano. Esse estudo realizado pelo autor é fundamental para sua ética, uma vez que é o conhecimento sobre o modo de funcionamento da ação humana que permite identificar e julgar moralmente um ato como bom ou mau.

Antes de prosseguir a análise, é necessário que se tenha claro que para o Aquinate o termo *atos humanos* refere-se a um conceito preciso. McInerny oferece o seguinte exemplo “Dançar é o que dançarinos fazem, mas nem tudo o que os dançarinos fazem é uma dança.” (McINERNY, 1992, p. 5 – tradução nossa). Ou seja, o ato de dançar é o que os dançarinos fazem, mas outros atos realizados por um dançarino, como tomar banho, alimentar-se, não são uma dança. Paralelamente, atos humanos são aquilo que homens fazem, mas nem tudo o que os homens fazem são atos humanos.

A razão disso pode ser encontrada logo ao início da *Prima Secundae*. Em seu *Prólogo*, a partir de Damasceno, o autor indica que o homem é imagem e semelhança de Deus porque possui o intelecto e o livre-arbítrio. Tais faculdades¹ são o que permitem ao homem agir de maneira deliberada, tendo em vista um fim. Por isso “Das ações realizadas pelo homem, são ditas propriamente humanas as que pertencem ao homem enquanto homem.” (*ST Ia-IIae*, q. 1, a. 1, *respondeo*). Na medida em que intelecto e livre-arbítrio são aquilo que distingue a espécie humana dos outros animais, sendo marca da semelhança divina, a ação propriamente humana é aquela que o indivíduo domina a partir da razão e da vontade (*ST Ia-IIae*, q. 1, a. 1, *respondeo*). Essas são distintas das ações do homem, que são atividades que podem ser verdadeiramente atribuídas a um agente humano, mas não enquanto um agente humano, na medida em que não se pode deliberar² sobre elas.

McInerny (1992, p. 8) indica ainda que um importante sinal de que se trata de uma ação humana é se o louvor ou a reprimenda são pertinentes. Como visto no capítulo anterior, Tomás apresenta na *ST Ia*, q 83, a. 1, *respondeo*, que um indício de que possuímos livre-arbítrio está,

¹ Notadamente, como visto no Capítulo I deste trabalho, a vontade aparece aqui de maneira implícita, tendo em vista que o Aquinate não a distingue enquanto potência do livre-arbítrio.

² O termo deliberar utilizado nessa introdução ao capítulo não indica a ação parcial da deliberação (*consilium*). Trata-se aqui de um termo que busca indicar o processo todo realizado entre a vontade e o intelecto sobre as ações.

justamente, no fato de que a vida ética (conselhos, exortações, preceitos, proibições, recompensas) seria vã se o homem não tivesse tal faculdade. É, portanto, desses atos humanos, que são efetuados com domínio da vontade e da razão e podem ser penalizados ou elogiados que se trata esse capítulo. Outro nome que pode ser dado a esses atos são voluntários, e a razão de tal nome será vista na discussão sobre a questão sexta da *Prima Secundae*.

Outro ponto a ser destacado previamente são as fontes que influenciam a escrita tomasiana sobre a estrutura dos atos humanos. Notadamente, a primeira fonte a ser destacada é Aristóteles, cujo texto chave a respeito do assunto está na *Ethica Nicomacheia* (EN) III, 1-4. Desse modo, a questão aparece dentro da discussão que o Filósofo faz sobre a virtude moral, que ocupa a EN I, 13 – III, 8. Além do autor da EN, Tomás é influenciado por mais três autores, conforme aponta Osborne (2014, p. 115): Nemésio (ao qual Tomás se refere em seus textos como Gregório de Nissa), João Damasceno e Agostinho. Esses autores demonstram maior influência estoica.

A discussão de Aristóteles acerca da ação humana, contudo, não é extensa como a do Aquinate. De fato, como nota Osborne (2014, p. 109), há no texto aristotélico apenas três etapas para um ato humano, designados pelo termo *boulesis* (que indica primeiramente uma vontade/desejo e, em segundo lugar, a deliberação) e a *prohairesis* (a escolha). O que é possível notar é que há no texto do Estagirita certa lacuna, uma vez que o Filósofo não trata sobre o modo como a ação se daria em sua execução.

A lacuna dos textos aristotélicos e o modo como Tomás de Aquino adiciona fontes que por vezes são conflitantes com os fundamentos do aristotelismo levaram alguns comentadores a uma discussão sobre como pensar a estrutura tomasiana das ações humanas. Alguns, como é o caso de Servais Pinckaers (1955; 1997) em seu artigo *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*, como também no segundo apêndice feito para a publicação de *Les actes humains*, a edição bilíngue das questões de 6-17 em língua francesa das *Editions du Cerf*, apontam doze atos parciais, a saber: volição simples, conhecimento simples, intenção, conhecimento intencional, consentimento, deliberação, escolha, julgamento prático, uso ativo/voluntário, império, fruição, uso passivo/imperado³. Como ressalta Donagan (1982, p. 643 – tradução

³ Essa estrutura de doze atos parciais, como pode ser percebido em uma primeira leitura da *Suma de Teologia*, não é proposta, ao menos explicitamente, por Tomás de Aquino. É claro que o autor dá algumas indicações, porém, não são todas as ações parciais que têm dedicadas a si uma questão. Em especial, alguns atos parciais que são ditos do intelecto não possuem questões dedicadas a eles (por exemplo, o conhecimento simples, que acompanha a *simplex volitio/velle*). Tal proposta de tabela que indique as doze ações parciais, como o indicam Pinckaers (1955) e Lottin (1962), têm origem em C. R.

nossa), “Um ato humano completo é uma unidade na qual, pela virtude de certos atos intelectuais, algum ato possível é comandado, e por virtude de certos atos da vontade o ato comandado é performado.”

Nessa divisão, corresponderiam ao apresentado por Aristóteles os seguintes momentos: volição simples e deliberação (*boulesis*) e a escolha (*prohairesis*). Outros comentadores, como aponta Osborne (2014, p. 116) e o próprio Pinckaers (1955, p. 394), indicam um excesso tomasiano e, por vezes, apontam para uma necessidade do Aquinate de colocar num único texto uma série de autoridades, embora essas não sejam coesas, tampouco façam sentido quando colocadas juntamente. Nesse sentido, Gauthier foi um dos principais críticos, indicando que a obra tomasiana tem como foco principal a *electio*. Donagan, por sua vez, aponta para o *usus* como inútil para a teoria das ações humanas do Doutor Angélico (OSBORNE, 2014, p. 116).

Parece, contudo, que Gauthier não coloca em perspectiva a *simplex volitio*, que, como será defendido a frente, é a principal ação parcial. A vontade do fim permeia todas as outras ações, é sua força motriz. Mesmo Tomás parece ter isso em mente, como aponta Pinckaers (1955, p. 396), ao dedicar três questões ao tema (qq. 8-10), enquanto dedica apenas uma para cada outra etapa. O *usus* também é importante para a discussão que pretende realizar acerca da moralidade dos atos, que só é possível externamente a partir de uma ação observável. Até mesmo pecados de omissão são precedidos por um uso⁴.

Westberg (1994, p. 137) também retira a *simplex voluntas* da estrutura das ações humanas. Para o comentador, primeiramente, essas questões (qq. 8-10) seriam preliminares, devendo somar-se às questões 6 e 7⁵. Outro ponto levantado por ele é que as etapas das ações humanas, entendidas por ele como intenção-deliberação-decisão-execução, devem ser compreendidas como se se tratasse de ações particulares, não da vida moral em geral. Quanto ao primeiro argumento apresentado por ele, cumpre dizer que a *simplex voluntas* atua na ação voluntária como os princípios atuam no processo cognitivo, como será aprofundado adiante. Do mesmo modo que não é possível conhecer sem ter conhecimento dos princípios primeiros,

Billuart O. P., *Summa sancti Thomae hodiernis Academicarum moribus accomodata, sive Cursus theologiae iuxta mentem et litteram divi Thomae. Prima secundae, tomus I, dissertatio III, Liège 1748*, p. 263-264. Pinckaers (1955) e, sobretudo, Lottin (1962) discutem a pertinência da proposta de Billuart.

⁴ Adiante, ao tratar sobre o *usus*, a discussão será aprofundada a partir dos levantamentos de Brock (1995).

⁵ Neste trabalho, tendemos a concordar com o fato das questões 6 e 7 serem preliminares, de tal modo que consideramos como questões dedicadas a estrutura das ações humanas apenas as qq. 8-17. Sobre a questão 7 da *Prima Secundae*, a discussão acerca das circunstâncias foge do escopo pretendido por este trabalho, que é o da relação entre o intelecto e a vontade.

também é necessária a vontade primeira para agir. Retirá-la da estrutura por ser preliminar seria como tentar conhecer sem articular e verificar a partir dos primeiros princípios.

O segundo argumento do comentador também não é menos problemático. A resposta é encontrada no *Prólogo* da *ST Ia-IIae*, q. 6, que trata sobre o voluntário e dá início a esse bloco de questões no trabalho tomasiano. Lá, Tomás diz:

Portanto, porque a consideração moral é dos atos humanos, primeiramente deve ser tratada de modo universal e em seguida de modo particular. A respeito da consideração universal dos atos humanos, primeiro, ocorre considerar os mesmos atos humanos; em seguida, os seus princípios. (*ST Ia-IIae*, q. 6, *Prólogo*)

Desse modo, para o Aquinate, não se trata aqui de ações particulares, mas de aspectos da vida moral em geral. Por conta disso, parece que a tese de Westberg segundo a qual a *simplex voluntas* deve ser retirada da estrutura das ações humanas é problemática e incorreta. É preciso, como será visto, reafirmar o aspecto desta ação parcial como algo que se imbrica em todas as ações parciais, como princípio delas.

A compreensão de que a *simplex volitio* permeia todas as outras ações parciais coloca também em questionamento se é possível compreender essas ações como sucessivas umas às outras, isto é, se é possível estabelecer uma ordem psicológica ou temporal em que uma preceda a outra. Tomás não parece ter em mente uma ordem temporal, mas apenas uma estrutura de ação que dê conta de compreender como seres humanos agem, e não a sequência pela qual eles o fazem. Trata-se, antes de tudo, de uma divisão ou sucessão lógica, não de uma temporal.

Ainda no prólogo da *ST Ia-IIae*, q. 6, encontram-se importantes considerações introdutórias a respeito das questões que se seguirão no tratado dos atos humanos. Tomás também nota que primeiro devem ser considerados os atos que são próprios ao homem, pois possuem a mesma natureza que a bem-aventurança, que também é um ato próprio ao ente humano. Esses atos propriamente humanos, porque são provenientes do apetite racional, também são ditos voluntários (*ST Ia-IIae*, q. 6, *prólogo*). Como o autor, neste trabalho primeiramente será realizada uma análise do voluntário e do involuntário, após isso passa-se a análise dos atos que existem na vontade em si mesma (*actus elicitus*) e, por fim, daqueles que ela impera (*actus imperatus*).

Por fim, é preciso dizer que há ao menos três formas de dividir a estrutura das ações humanas, conforme Pinckaers (1997, p. 414) indica: atos da razão e atos da vontade; ordem da intenção/escolha e ordem do exercício/da ação; concernente ao fim e concernente aos meios.

No presente trabalho, foi preferida a segunda divisão para estruturar a análise, na medida em que essa parece fornecer uma compreensão mais simples do texto e do modo como Tomás o apresenta. O *Prólogo* da questão 8 indica esse caminho ao dizer: “Em seguida, devem-se considerar os atos voluntários em especial. Primeiro, os atos que provêm imediatamente da vontade, como produzidos pela mesma vontade. Segundo os atos imperados pela vontade.” (ST Ia-IIae, q. 8, *prólogo*).

Portanto, este capítulo será dividido em quatro tópicos. O primeiro trata da natureza dos atos voluntários. O segundo, tratará da ordem da intenção, em que se encontram os atos que são imediatamente produzidos da vontade (*actus elicitus*), quando serão analisados os seguintes atos parciais: conhecimento simples, volição simples, conhecimento intencional, intenção, deliberação, consentimento, julgamento prático e escolha. O terceiro tópico será acerca dos atos parciais acerca do império, uso ativo, uso passivo (*actus imperatus*). O último tópico analisará a temática da fruição.

1 UMA QUESTÃO PREPARATÓRIA: A VOLUNTARIEDADE EM TOMÁS DE AQUINO

A questão sexta da *Prima Secundae* pode ter seus oito artigos divididos em dois grupos. O primeiro grupo apresenta perguntas acerca do que seria o voluntário e suas principais características, sendo representado pelos artigos de 1-3. O segundo grupo, que abrange o restante dos artigos, trata sobre aquilo que poderia causar a involuntariedade (a violência – artigos 4 e 5 –, o medo, a concupiscência e a ignorância – artigos 6, 7 e 8, respectivamente).

1.1 As características principais do voluntário

O artigo primeiro questiona se o voluntário é encontrado nos atos humanos. O *sed contra* apresenta que o voluntário é um ato racional, segundo Damasceno. Desse modo, Tomás compreende que é preciso havê-lo nos atos humanos. Para o autor, a ação voluntária é aquela que tem princípio intrínseco, como também conhecimento dos fins da ação. Assim ele diz:

Como todo agente ou coisa movida age ou é movida por um fim, conforme foi acima estabelecido, movem-se perfeitamente por um princípio intrínseco aquelas coisas nas quais há um princípio intrínseco não só para mover-se, mas para que sejam movidas para o fim. Para que uma coisa seja feita por um fim, é necessário que tenha algum conhecimento do fim. Assim, o que age ou se move por um princípio intrínseco tem alguma noção do fim, tendo em si mesmo o princípio de seu ato não só para agir, como também para agir pelo fim. (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 1)

Como é apresentado na *ST Ia-IIae*, q. 1, a. 2, todo o movimento que há na natureza é em vista do fim, sendo perfeito apenas quando há conhecimento do fim. Essa é a diferença das coisas que são movidas por apetite natural, daquelas que o são por apetite sensitivo ou racional. Uma pedra é inclinada naturalmente a cair quando não está sobre uma superfície, não possuindo conhecimento do fim. Ao contrário, o homem, quando age movido pela vontade, conhece o fim para o qual se move. Também os animais possuem certo conhecimento do fim, que será aprofundado no artigo segundo dessa mesma questão. É patente que esse conhecimento que há do fim não é próprio da vontade, ou do apetite sensitivo, mas das faculdades receptoras que os precedem, que são a razão e os sentidos. Nos textos tomasianos, desde as *Questões Disputadas sobre a Verdade*, Tomás mantém que os apetites não conhecem, mas seguem algo que de alguma maneira possui conhecimento.

Adiante no texto, o autor passa a construir um vocabulário próprio para o que seria esse “algum conhecimento do fim” (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 1), articulando os termos latinos *notitia* (notícia) e *scientia* (ciência)⁶. Conforme já adiantado no parágrafo anterior, esse “algum conhecimento do fim” não impede que animais, que possuem apetite sensitivo, não ajam com alguma voluntariedade. Cumpre, portanto, compreender qual tipo de conhecimento é esse, que inclui em algum sentido até mesmo os animais.

O léxico tomista de Deferrari, Barry e McGuiness (1948, p. 743), aponta que o primeiro termo (*notitia*) pode significar “um conhecimento, informação, noção, sinônimo de *scientia*”. O segundo termo, que, como visto, é sinônimo do primeiro, é plurissignificativo na obra do Aquinate, conforme apontam os mesmos autores (DEFERRARI; BARRY; MCGUINEES,

⁶ *ST Ia-IIae*, q. 6, respondeo: “Mas, os que têm notícia do fim, são ditos moverem a si mesmos, porque neles está não só o princípio da ação, como também da ação pelo fim. E como uma e outra coisa provêm de um princípio intrínseco para agirem e agirem pelo fim, os seus movimentos e atos dizem-se voluntários: o nome voluntário implica que o movimento e o ato venham da própria inclinação. Por isso, segundo a definição de Aristóteles, Gregório de Nissa e Damasceno, é voluntário não somente aquilo 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 máximo.”

1948, p. 998-1002). Os estudiosos apresentam quatro significados mais abrangentes. Primeiro, *scientia* pode significar para Tomás de Aquino:

O conhecimento científico em um sentido estrito e próprio da palavra, distinto de *ars*, *intellectus*, *prudentia* e *sapientia*, i.e., o conhecimento absolutamente certo de uma verdade derivada da ordem especulativa, ou conhecimento certo e evidente adquirido pelo raciocínio estritamente a partir de princípios evidentes. (DEFERRARI; BARRY; McGUINEES, 1948, p. 998 – tradução nossa)

O Aquinate, contudo, não permite que se conclua tratar-se desse significado aqui. Isso porque, ainda que, como já visto anteriormente, o funcionamento da vontade seja explicitado através de analogia com o intelecto especulativo, não parece que o termo *scientia/notitia* denota uma ordenação do ato voluntário necessária, como as conclusões lógicas. Ao contrário do conhecimento dos primeiros princípios, que implica necessariamente algumas conclusões, o ato voluntário leva em consideração o objeto próprio da vontade (o fim e o bem), conhecidos pelo intelecto, mas que não forçam uma escolha necessária. Note-se que, caso fosse necessária a escolha volitiva, não haveria liberdade nos atos humanos, o que seria um contrassenso para Tomás.

Ademais, não se trata aqui de um conhecimento de ordem especulativa, mas sim de ordem prática. Isto ocorre de tal forma que, enquanto os princípios evidentes geram conclusões necessárias, os fins podem resultar em escolhas diferentes e contingenciais. Por exemplo, se o fim desejado é comer doce, para saciar tal desejo muitos são os meios, como comer chocolate, bala de goma ou até mesmo chupar pirulito.

Além disso, ter uma notícia do fim não implica que apenas seres humanos são capazes de um ato de algum modo voluntário, como já dito. Por conseguinte, não é possível que o autor use *notitia/scientia* nesse sentido estrito apresentado pelo léxico, uma vez que isso seria algo próprio ao ente humano. Note-se também a escolha da tradução utilizada de traduzir *scientia* pelo termo *ciência* com aspas duplas pode indicar certa imprecisão vocabular do Doutor Angélico. Na *Editio Leonina*, o termo encontra-se em itálico, o que os tradutores das *Edições Loyola* costumam apenas deixar em itálico, ou apenas traduzir e deixar sem o recurso gráfico. Como se pode ver a seguir:

Et in de est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum *cuius principium est intra*, sed cum additione *scientiae*. (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 1, *respondeo* - *Editio Leonina*) / Por isso, segundo a definição de Aristóteles, Gregório de Nissa e Damasceno, é voluntário não somente aquilo cujo princípio é intrínseco, mas com o acréscimo de "ciência" (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 1, *respondeo* – *Edições Loyola*).

Por conta do acima exposto, compreende-se a impossibilidade dos termos *notitia/scientia* terem aqui o seu sentido estrito. O léxico, porém, avança mais três possibilidades: um sentido amplo de conhecimento intelectual do que é certo e evidente, oposto à fé e à opinião, como também a ignorância e o não-conhecimento (*nescientia*); o dom da ciência; a graça do conhecimento. No sentido mais amplo, encontra-se o seguinte: *scientia desiderandorum*, a ciência das coisas desejáveis (DEFERRARI; BARRY; McGUINEES, 1948, p. 1001). Parece ser nesse sentido que os animais tenham certo tipo de conhecimento de fim.

A discussão do artigo segundo, conforme já adiantado acima, abre espaço para que uma certa voluntariedade esteja também nos animais. Contudo, não seria em sentido perfeito, mas imperfeito. Segundo o autor, seria voluntário em sentido perfeito aquilo de que se conhece não só o que é fim, mas a noção do fim e a proporção com o fim daquilo que se ordena para ele. Isso apenas é possível àqueles que conhecem a partir do intelecto.

De maneira imperfeita, diz-se aquilo de que se apreende o fim, mas não a noção e a proporção do ato para o fim. Desse modo, o que é perfeitamente voluntário tem relação com o conhecimento perfeito, que se dá apenas pelos entes racionais, enquanto o contrário é atribuído aos entes irracionais.

A fim de elucidar o acima tratado, é possível retornar ao exemplo da fábula de Esopo acima tratada, intitulada *O urso e os dois viajantes*. O urso é incapaz de compreender intelectualmente o que quer que seja, inclusive as razões pelas quais ele ataca os viajantes. Ele é capaz de apreender um fim sensivelmente e desejá-lo, que é a sua proteção. Ademais, pode reagir de maneira diferente diante dos homens ou diante de outros ursos, em virtude da *ratio estimativa*. Os entes racionais, contudo, são capazes de melhor proporcionar o ato em razão de determinado fim. O viajante que não sobe na árvore é capaz de identificar de qual espécie aquele urso é, entender que esse se sente diante de uma ameaça a seu *habitat* natural, sendo capaz também de compreender que o animal não poderia verificar se ele estava morto ou não. Ou, talvez, aprendeu em algum lugar que pode fingir-se de morto para fugir de um urso. O que é certo é que o homem tem a capacidade de compreender um fim e, racionalmente, indicar os melhores meios de alcançá-lo.

Desse modo, a característica mais geral da voluntariedade é a relação entre intelecto e vontade. O conhecimento do fim e das coisas que são para o fim, advindo do intelecto prático, proporcionam ao ente humano que seu ato seja voluntário de maneira perfeita. Por conseguinte,

pode parecer a esse ponto que, no curso das ações humanas, o intelecto possui um papel central, como condição de possibilidade da ação livre da vontade. A voluntariedade, assim como a liberdade do indivíduo, está relacionada ao todo do indivíduo, no funcionamento correto de ambas as faculdades, como visto anteriormente⁷.

O quarto artigo traz uma breve discussão sobre a possibilidade da vontade sofrer violência. Tomás retoma o que já fora apresentado na questão 82 da *Prima Pars*, em que indicou a impossibilidade da vontade sofrer causalidade eficiente, o que seria contrário à noção de voluntário, como já visto neste trabalho. Desse modo, a vontade não pode sofrer violência. Porém o autor faz importante distinção entre o querer (*actus elicitus*) e o imperar (*actus imperatus*), que é base da divisão proposta para as ações parciais que formam o ato humano no presente trabalho, acompanhando uma daquelas propostas por Pinckaers (1997, p. 414), a saber, a ordem da intenção ou da escolha e a ordem do exercício ou da ação.

Segundo o Doutor Angélico, a vontade quer, sem recorrer a nenhuma outra potência. Para imperar, ela o realiza através das outras potências. Retomando o exemplo acima proposto dos viajantes, os dois possuíam um único e mesmo querer, que era a preservação de sua vida. Esse é o *actus elicitus*. O primeiro sobe na árvore. O movimento de subi-la, que como se verá adiante é posterior a uma série de ações parciais, é o *actus imperatus*. Esse se dá através do movimento do corpo, que é causado pela vontade que move todas as potências do indivíduo. Quanto ao segundo viajante, esse é impedido, em virtude de causa externa, de subir também na árvore. Contudo, o querer sobreviver, enquanto desejo de um fim, ainda está presente nele. Isto porque esta impossibilidade não retira o voluntário, já que seus membros externos ainda estão livres para exercer qualquer ação que desejar inclusive, se fosse o caso, forçar seu companheiro a descer da árvore. Nesse sentido, quando um retirasse o outro da árvore, configurar-se-ia um impedimento externo ao ato imperado que causaria violentamente o involuntário, como é apresentado no artigo quinto. Segundo Tomás (ST *Ia-IIae*, q. 6, a. 4, *respondeo*):

O ato da vontade é duplo: um, que lhe é imediato, como emanado dela, querer; outro, que é por ela imperado e exercido por outra potência, como andar, falar, que são imperados pela vontade, mas exercidos por uma potência motora. Quanto aos atos imperados pela vontade, ela pode sofrer violência, enquanto os membros exteriores podem ser impedidos de exercerem o império da vontade. Mas, quanto ao próprio ato da vontade, ela não pode sofrer violência alguma.

⁷ Ver p. 30.

Tellkamp (2008, p. 154-155) apresenta alguns apontamentos que auxiliam a compreensão do argumento de Tomás de Aquino. Primeiramente, é preciso compreender que essa coação é atual e, em princípio, reversível. Segundo este autor, ela se opõe “ao desejo de caminhar que, por acaso, possa ter um paraplégico, que se encontra permanentemente e irreversivelmente nesse estado.” (TELLKAMP, 2008, p. 155 – tradução nossa). A impossibilidade de caminhar do paraplégico não geraria uma ação involuntária, uma vez que se daria uma necessidade material. Além disso, ocorreriam no texto tomasiano duas formas de liberdade, uma positiva e outra negativa. A primeira se constituiria numa liberdade para escolher os fins e os meios que levam ao fins. A segunda a uma ausência de interferência sobre as ações.

Aqui, como se pode notar, Tomás aproxima-se de uma versão mais voluntarista de sua teoria das ações humanas. Se, por um lado, para o voluntário é imprescindível o conhecimento do fim, a vontade é centro de sua ação, na medida em que nada pode obrigá-la a querer algo ou não. Ela, de maneira natural, deseja o fim e o bem⁸. Porém, não pode ser forçada a querer nada. Desse modo, a vontade é uma potência que é a causa de seu próprio movimento, em especial, porque nada lhe pode obrigar a querer algo.

1.2 A ignorância como causa do involuntário

Tendo em consideração que os artigos 6 e 7 discutem se o medo ou a concupiscência causam o involuntário, discussão que interessa para tratar de soterologia e questões morais cristãs, mas que não são úteis para os objetivos deste trabalho, passar-se-á a análise do artigo que encerra a questão sexta, que é o oitavo. Neste, há um aspecto importante da relação vontade e intelecto na teoria das ações humanas do Aquinate que é se a involuntariedade pode ser causada pela ignorância. Nesse ponto é notável, como já dito anteriormente, que, ainda que o intelecto não possa obrigar a vontade a querer algo, tampouco essa pode agir voluntariamente sem o auxílio do primeiro. Por conta disso, o autor indica que a ignorância, de maneira geral, pode causar o involuntário ao privar o agente do conhecimento exigido para o voluntário.

⁸ Este ponto é pacífico nos textos de Tomás. Todo apetite, seja ele natural, sensitivo ou racional, tende ao fim e ao bem. Esta indicação aparece desde o QDV, q. 22, a. 1, e é mantida por ele aqui na *Suma de Teologia* (ST Ia, qq. 80 e 82; ST Ia-IIae, qq. 1, 6 e 9).

Contudo, é necessário compreender de que modo ignorar uma situação específica afeta o ato voluntário. Assim diz Tomás:

A ignorância causa o involuntário, como foi dito, porque priva do conhecimento que é exigido para o voluntário. Mas nem toda ignorância priva de tal conhecimento. Deve-se notar que a ignorância afeta o ato da vontade de três maneiras: por concomitância, por consequência e por antecedência. (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 8, *respondeo*).

O primeiro modo como a ignorância afetaria o voluntário é o por concomitância. A ignorância por concomitância refere-se a uma ação que o agente pratica sem saber do se trata, mas caso soubesse, agiria do mesmo modo. Segundo Tomás (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 8, *respondeo*) “Isto é ilustrado pelo exemplo acima daquele que desejava matar o inimigo, mas o mata sem saber, pensando matar o veado.” A ignorância, desse modo, não produz o involuntário, mas também não torna o ato voluntário. Tem-se nesse caso o que o autor denomina não-voluntário. McInerny (1992, p. 17) indica que esse ato não-voluntário parece coincidir com uma boa sorte. Segundo o comentador, nesse caso, “A ignorância na qual ajo nega o conhecimento que é componente necessário da ação humana, mas isso não é causa de me fazer agir de maneira que vá contra minha natureza” (McINERNY, 1992, p. 18 – tradução nossa). Ou seja, se o curso da ação não seria alterado caso o indivíduo humano soubesse qual seria o fim obtido, não se obtém uma involuntariedade, mas também não se chega ao voluntário, já que não se agiu de maneira contrária à natureza do homem.

O segundo modo é o por consequência, modo pelo qual a ignorância deriva de um ato da vontade que deseja não querer. Nesse modo, Tomás aponta para duas formas pela qual ele pode ocorrer: a ignorância afetada e a ignorância voluntária. No primeiro caso, o indivíduo escolhe não saber de algo, para livrar-se de uma acusação, ou para não ter que se afastar do pecado. No segundo caso, escolhe ignorar aquilo que se pode e deve saber, configurando uma espécie de negligência, uma vez que se tem consciência de que é necessário saber algo, mas se escolhe, por má prática, não o saber. Para o autor, “Como a ignorância é voluntária segundo alguns desses modos, não pode causar absolutamente o ato involuntário.” (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 8, *respondeo*). Um exemplo para esse caso seria um médico que escolhe operar um paciente sem pedir exames pré-operatórios para analisar se a cirurgia é necessária e, até mesmo, se não pode ocasionar a morte do paciente.

O último modo da ignorância se relacionar com o ato voluntário é por antecedência. Apenas nesse ela causaria o involuntário de maneira absoluta. Nesse caso, a ignorância que

antecede à vontade é causa pela qual essa deseja algo que não desejaria se conhecesse todas as possibilidades. Tomás assim ilustra essa situação: “Assim, quando alguém, prestada a devida atenção, desconhecendo que um homem passava pelo caminho, lança sua flecha que irá matá-lo.” (*ST Ia-IIae*, q. 6, a. 8, *respondeo*). Aqui, a ignorância provoca o involuntário de maneira absoluta.

A análise desse artigo oitavo reitera que o conhecimento é condição *sine qua non* da voluntariedade. Entretanto, aqui também se reforça o papel central da vontade, uma vez que a faculdade é capaz de provocar a ignorância, como é visto em especial no segundo caso, da ignorância por consequência de ação da faculdade apetitiva. Isso pode se relacionar com o que foi evidenciado nas discussões do primeiro capítulo, em especial o modo como a vontade move o intelecto. Adiante, continuaremos observando situações em que Tomás evidencia a mútua interação dessas faculdades.

2 ORDEM DA INTENÇÃO E DA ESCOLHA

2.1 A vontade simples (*simplex voluntas*) e o conhecimento do fim

Diferentemente da *Prima Pars*, em que o autor tratava da vontade como uma potência, aqui nas questões de 8-10 da *Prima Secundae*, como já dito, trata-se sobre seu ato. Para indicar esse ato, costuma-se utilizar a expressão *simplex voluntas* ou *velle*. Apesar de Tomás não identificar este conjunto de questões como *Sobre a vontade simples (De simplice voluntate)*, como faz com outras questões, como é o caso do *Sobre o consentimento (De consensu)*, ele chama este primeiro ato de apetite do fim como *simplex voluntas*⁹. No presente texto, será utilizada tanto a expressão latina quanto *simples desejo, vontade simples*, a fim de indicar da melhor maneira o que o Doutor Angélico pensa acerca do tema.

Logo no *Prólogo* da questão oitava, o autor indica se tratar a seguir de ações da vontade que são acerca do fim, e ocuparão as próximas questões, a saber: o querer (q. 8-10), o gozar (q. 11) e o tender (q. 12). Uma vez que a presente exposição, como acima foi indicado, pretende

⁹ Tomás não utiliza exaustivamente essa terminologia, mas faz indicações como essa na *ST Ia-IIae*, q. 15, a. 3, *respondeo*, em que se lê: “Por isso, a aplicação do apetite ao fim apreendido não tem razão de consentimento, mas de uma *simples vontade (simplicis voluntatis)*.” É possível a partir desse trecho denominar esse primeiro apetite do fim como *simplex voluntas*.

tratar primeiramente da ordem da intenção ou da escolha, para, em seguida, tratar da ordem do exercício ou da ação; por conta disso, a décima primeira questão será tratada por último.

As questões de 8-10 ocupam-se dos seguintes temas: a vontade e seu objeto, o que move a vontade e o modo de mover-se da vontade. Pinckaers (1955, p. 397) indica que nesse tópico Tomás busca apresentar a vontade na ordem de seu movimento, determinando os fatores que interferem em seu agir e seu ato próprio. O primeiro aspecto deste movimento a ser tratado é seu objeto. Para isso será dedicada toda a questão oitava, em que o primeiro artigo, o qual passaremos à análise, investiga se a vontade é somente do bem.

No artigo primeiro há uma indicação importante para o autor, que compreende que o apetite racional não é uma inclinação neutra, mas uma inclinação determinada para o bem, pois “nenhuma coisa se inclina senão para algo semelhante e conveniente a si.” (*ST Ia-IIae*, q. 8, a. 1, *respondeo*). Há nesse ponto uma metafísica que sustenta essa tese sobre a conveniência ou adequação. Na *Sententia Libri Ethichorum*, Tomás expõe o seguinte: “Mas, segundo a verdade das coisas, o bem e o ser são convertíveis.”¹⁰ (*Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 9 – tradução nossa). Ainda nesta mesma *lectio*, o autor indica que o bem é conhecido por aquilo que ele causa, a saber, o movimento da vontade, de modo que todos desejam o bem, de modo que é este uma noção primeira, por isso convertível com o ser.

Pinckaers (1997, 310-311 – tradução nossa) indica que “Aqui, ele vai além e dá uma razão para o princípio de que todo apetite tende para o único bem. É que a noção de ser precede àquela de bem; podemos, portanto, encontrar o princípio concernente ao bem a partir da noção de ser.” A proposta tomasiana, ao afirmar que há inclinação da vontade ao bem porque é algo semelhante e conveniente a si, dá-se, portanto, no sentido da convertibilidade existente entre as duas noções.

O bem, por sua vez, não é primeiro e exclusivamente um bem moral, mas atributivo a todas as coisas, como foi dito anteriormente. Desse modo, o bem desejado, enquanto relacionado às coisas desejadas que não são o fim último, não se constitui como algo em si, mas é aquilo que é apreendido sob o aspecto de bem¹¹. Tomás já havia afirmado isso na *Prima Pars*

¹⁰ “Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.”

¹¹ *ST Ia-IIae*, q. 8, a. 1, *respondeo* “Logo, para que a vontade tenda para algo, não é necessário que seja o bem da coisa, mas que seja apreendido na razão de bem (*sob o aspecto de bem/in ratione boni*). Donde o Filósofo dizer no Livro II da Física: o fim é o bem, ou o que tenha aparência de bem.”

e retorna agora a essa colocação. Dessa forma, o bem é uma noção geral, que, como indica Pinckaers (1997, p. 312), pode se aplicar tanto a uma pessoa quanto a uma coisa inanimada.

É importante notar que há apenas um bem que move a vontade necessariamente, como será dito adiante, que é o fim último. Esse move a vontade como primeiro, enquanto os demais bens, as coisas que são apreendidas *sub ratione boni*, a movem apenas secundariamente e de maneira contingente (WESTBERG, 1994, p. 72).

Esse querer é, portanto, possibilitado por um conhecimento simples do bem, uma apreensão intelectual que apresenta ao apetite racional algo (uma coisa, uma pessoa, uma meta) como bom. Tomás neste artigo está retomando a discussão da questão 80 da *Prima Pars*, em que diferencia os apetites sensitivo e racional. A vontade segue o intelecto desejando o bem, porque esse é semelhante e adequado a si, mas também porque a faculdade intelectual lhe apresenta dessa forma. Como indica Osborne (2014, p. 8), apenas criaturas racionais estão aptas para conhecer a natureza (*ratio*) de um fim e das ações que são ordenadas para ele.

Para Tomás é importante distinguir a vontade enquanto potência de seu ato primeiro, ainda que ambos possam ser indicados pelo mesmo termo. Neste sentido, na *ST Ia-IIae*, q. 8, a. 2, o apetite racional (a potência chamada *voluntas*) é tanto do fim quanto do meio, isto é, aquilo que é querido apenas em vista do fim¹². Na medida em que é uma potência do fim e daquilo que é para o fim realiza as seguintes ações: *simplex voluntas*, intenção, consentimento, eleição, uso e fruição. Por outro lado, a vontade (o ato primeiro chamado *simplex voluntas*) é apenas do fim¹³.

O fim ocupa papel fundamental no escopo das ações humanas do Aquinate. O autor, seguindo o que Aristóteles diz no Livro VII da *Ética*, aponta que o fim está para as coisas desejadas tal qual os princípios estão para as coisas inteligíveis¹⁴. O desejo simples, enquanto querer do fim, ocupa desse modo um papel central. Tomás explica isso o comparando à intelecção, indicando que a *simplex voluntas* estaria para a vontade como aquela está para o

¹² *ST Ia-IIae*, q. 8, a. 2, *respondeo*: “Às vezes, chama-se vontade, a potência pela qual queremos, às vezes o mesmo ato da vontade. Se, portanto, falamos da vontade enquanto potência, se estende tanto ao fim como àquilo que é para o fim.”

¹³ *ST Ia-IIae*, q. 8, a.2, *respondeo*: “Se, porém, falamos da vontade enquanto seu próprio ato, então, propriamente, ela é somente do fim.”

¹⁴ *ST Ia-IIae*, q. 8, a. 2, *respondeo*: “Mas o que é conhecido mediante os princípios não se diz intelecção, a não ser enquanto os princípios são nele considerados, porque, como diz o livro VII da *Ética*: ‘O fim está para as coisas desejadas, como os princípios para as coisas inteligíveis’”.

intelecto. Uma vez que *intelligere* é a ação pelo qual se apreende os primeiros princípios, a volição simples é ação pelo qual se deseja o princípio primeiro dos atos, que é o fim.

Entretanto, ao designar tal ação voluntária pelo adjetivo *simples*, Tomás pode parecer indicar que essa ação é menos importante, como se o termo indicasse uma vontade inacabada. Pinckaers (1955, p. 397-398) indica que o termo não apresenta um significado minimalista, como se o ato fosse ineficaz. O que o autor quer evidenciar com tal termo é, na verdade, sua característica de desejo puro, como um princípio. Por conta disso, trata-se aqui de um termo comparável àquele atribuído a Deus, como denota ainda Pinckaers (1995, p. 398). Deus é simples, mas é ainda assim o princípio de toda a criação.

O léxico tomista (DEFERRARI; BARRI; McGUINNESS, 1948, p. 1179) indica que se trata, aqui, do quarto modo em que o Aquinate costuma utilizar a expressão *simplex*. Segundo os autores, trata-se da vontade em um sentido estrito, simples, absoluto, distinto da escolha. Entretanto, a *electio* e a *simplex voluntas* não podem ser vistas como opostos que não se tangenciam. Elas ocupam pontos distintos do processo da ação voluntária, já que o desejo simples se ocupa do princípio da ação, enquanto a escolha se ocupa da conclusão do silogismo prático¹⁵.

A compreensão de que essas ações não são opostas é ainda reforçado pelo trecho a seguir:

Mas, as coisas que são para o fim não são boas e queridas por causa de si mesmas, mas enquanto ordenadas para o fim. Por isso, a vontade não se dirige para elas, a não ser enquanto se dirige para o fim. Conseqüentemente, o que a vontade nelas quer é o fim. (ST Ia-IIae, q. 8, a. 2, *respondeo*).

O trecho indica que o que é escolhido não o é por si mesmo, mas apenas na medida em que está ordenado para o fim. Por exemplo, subir na árvore, ação escolhida por um dos viajantes da fábula de Esopo, não é uma ação desejada por si mesma, mas apenas na medida em que se relaciona com a meta, que é a sobrevivência perante a ameaça do urso. Por isso acima foi dito que a vontade de fim é a ação parcial principal, pois sem ela não haveria nenhuma das outras, inclusive a *electio* que é o ato do livre-arbítrio.

Afirmar que a vontade não se dirige para aquilo que é para o fim senão enquanto se dirige para o fim evidencia também que a *simplex voluntas* é o ato pelo qual se transmite toda a dinamicidade voluntária ao restante dos atos parciais, como também os atos da parte do

¹⁵ A questão da *electio* como conclusão será tratada adiante.

intelecto. De fato, a faculdade intelectual só delibera acerca dos meios¹⁶ para atingir determinado objetivo porque primeiro foi desejado pelo apetite intelectual.

A questão oitava da *Prima Secundae* é encerrada com uma indicação do autor de que a vontade é do fim e dos meios, mas não é pelo mesmo ato que ela se move para ambos. Por conta disso, existem atos da vontade que são acerca do fim (vontade simples, fruição, intenção) e os concernentes àquilo que é para o fim (consentimento, escolha e uso). O autor indica a centralidade da ação voluntária que deseja o fim, ao dizer que “É evidente que a vontade pode ser levada ao fim sem os intermediários” (ST Ia-IIae, q 8, a. 3, *respondeo*). Por conta disso, os atos parciais concernentes aos meios seriam segundos na ordem causal da estrutura das ações humanas, uma vez que são dependentes do ato primeiro, enquanto esse possui maior independência. Notadamente, essa precedência da *simplex voluntas* não é sempre temporal, como é possível ler no seguinte trecho: “Às vezes, precede no tempo: por exemplo, quando alguém quer por primeiro a saúde, e, depois, pensando como será curado, quer chamar o médico para curá-lo.” (ST Ia-IIae, q 8, a. 3, *respondeo*). Pilsner (2006, p. 16) aponta que compreender esse modo como a vontade deseja o fim e os meios na medida em que se relacionam contribui para entender que a ação humana possui uma unidade.

2.1.1 Plano da especificação e plano do exercício da ação

Ao tratar sobre a *simplex voluntas*, Tomás de Aquino apresenta dois novos conceitos acerca do movimento da vontade que ainda não haviam aparecido em sua obra, ao menos de maneira explícita, o de plano da especificação e plano do exercício da ação¹⁷. Na discussão do artigo primeiro da questão nona¹⁸, o autor insere esses planos em meio ao debate acerca da vontade ser movida pelo intelecto. Tal questão retoma o que se encontrava na *ST Ia*, q. 82, a. 4.

¹⁶ Tomás não utiliza o termo “meios” em sua obra, apenas “aquilo que é em vista do fim”. Apenas por uma questão de estilística, por vezes utilizaremos o termo “meios” no sentido de “aquilo que é para o fim”.

¹⁷ Alguns autores consideram que esse seria o ponto de alteração entre a teoria apresentada nas obras anteriores à 1270 (*De Veritate, Prima Pars*, por exemplo) das posteriores à condenação. Yul Kim (2008), cuja argumentação em seu artigo aponta na direção oposta a essa interpretação da modificação, indica que tais conceitos apareceriam já no *De Veritate*, ainda que o escopo dado a eles seja menor. Gallagher discute a teoria de Tomás no *De Veritate* em seu artigo *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, de 1994.

¹⁸ O artigo ora apresentado já foi analisado em comparação com a questão 82, a. 2, no capítulo anterior. Desse modo, aqui será apenas retomada a discussão entre causalidade eficiente e causalidade formal. A

Os dois planos, por sua vez, dizem respeito ao modo como a vontade se movimenta. Primeiramente, uma faculdade se encontra em potência para atuar ou não atuar, como diz Tomás: “Por exemplo, a vista, às vezes, vê em ato e, às vezes, não vê.” (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*). Este é o plano de exercício da ação. Num segundo plano, uma faculdade está em potência para agir de uma maneira ou de outra. A vista, continua o Aquinate, “às vezes, vê o branco, às vezes o preto.” (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*). Esse é o plano de especificação. Em tal plano, o que se torna relevante é a possibilidade da faculdade de fazer isto ou aquilo. O primeiro é da parte do sujeito, enquanto o segundo é da parte do objeto.

Pinckaers (1997, p. 321-323) indica que o primeiro plano é de um exercício de causalidade eficiente e o segundo de causalidade formal. Como já dito no capítulo primeiro, nos atos humanos o fim determina a forma e a espécie do ato humano, uma vez que, enquanto acidente, esse não possui forma substancial (PILSNER, 2006, p. 48).

Tomás escreve que:

A moção do sujeito procede de algum agente. E como todo agente age em vista do fim, como acima foi mostrado, o princípio dessa moção procede do fim. Daí que a arte à qual pertence o fim move por seu império a arte à qual pertence o que é para o fim, como se diz no livro II da Física: "Como a arte de navegar comanda a arte de construir" O bem em geral que tem a razão [o aspecto] de fim é o objeto da vontade. Assim sendo, sob este aspecto, a vontade move as outras potências da alma para os seus atos, pois usamos as outras potências quando queremos. (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*)

Portanto, o plano do exercício da ação é o modo pelo qual determinado agente exerce causalidade eficiente sobre o mundo exterior, como também é o modo pelo qual a vontade exerce sua causalidade sobre as demais potências da alma, como também atua querendo ou não querendo. Inclui-se dentre essas potências sobre as quais o apetite intelectual exerce sua causalidade a potência intelectual. Stump (2002, p. 277-278) sugere, como já afirmado anteriormente, que é a partir dessa relação de exercício de causalidade eficiente que a vontade exerce sua interferência sobre seu próprio ato, já que seu objeto é aquilo que é apresentado pela razão sob o aspecto de bem após julgamento.

Stump e Kretzmann (1985, p. 362) indicam que, como a vontade exerce uma causalidade eficiente sobre o intelecto, é possível dizer que ela o coage. Hause (1997, p. 173-174) compreende que essa apresentação da relação entre *voluntas* e *intellectus* como coerção tenta enfatizar a independência da primeira perante o último. Entretanto, a interpretação

conclusão apresentada no capítulo anterior é que o intelecto é uma causa final e formal da vontade, mas dita de modo análogo, seja uma analogia por atribuição, seja uma analogia por proporcionalidade.

oferecida por Stump e Kretzmann (1985, p. 362) tem validade a partir da discussão apresentada tanto na questão 82 da *Prima Pars* (em que Tomás apresenta os sentidos em que necessidade/causalidade podem ser tomados, e a eficiente é apresentada como coerção) quanto na questão 6 da *Prima Secundae* (lugar onde o autor discute novamente os mesmos termos, apresentando a causalidade eficiente como violência).

Os conceitos dos planos são explicitados adiante, na *ST Ia-IIae*, q. 10. No artigo primeiro, Tomás assevera que a vontade deseja naturalmente o bem geral, uma vez que este é o seu objeto. Trata-se aqui de reafirmar, primeiramente, que tal potência não é neutra, como já dito acima¹⁹. Propor que desejar o bem tenha relação com a natureza própria do apetite é afirmar que ele se inclina para isso como resultado de sua própria essência. Contudo, afirmar que o *bonum* é naturalmente querido não implica que todo bem o seja de forma necessária. Isso é esclarecido pelo autor na *ST Ia-IIae*, q. 10, a. 2, ao questionar se a vontade é, necessariamente, movida pelo bem. Para explicar isso, o Aquinate retorna aos planos de ação e de especificação. Diz o autor:

De dois modos é movida a vontade: quanto ao exercício do ato e quanto à especificação do mesmo, que é pelo objeto. Pelo primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por objeto algum, porque pode alguém não pensar em objeto algum, e conseqüentemente não ter o ato de o querer. Quanto ao segundo modo de moção, a vontade é necessariamente movida por um objeto, mas, por outro, não. (*ST Ia-IIae*, q. 10, a. 2, *respondeo*)

Como visto acima, do primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por nenhum objeto. Conforme aponta Osborne (2014, p. 11), a liberdade de exercício da vontade recai aqui sobre a possibilidade de não pensar sobre objeto algum. Por mais que o pensar seja um ato do intelecto, a causalidade eficiente exercida pelo apetite intelectual sobre a razão pode fazê-la não pensar, de modo que recaia sobre ela interferir nesse primeiro modo. Notadamente, indica-se aqui uma possibilidade da vontade de parar o processo de consideração intelectual, que será explorado mais adiante.

De outro modo, a vontade é livre quanto à especificação do ato por duas razões: primeiramente, o intelecto apresenta uma variedade de bens; segundo, apenas um objeto, o bem supremo e perfeito, provoca na vontade uma necessidade quanto a sua especificação. Isto é, o bem universal, Deus, enquanto é bom sob todos os aspectos em que seja considerado pelo intelecto, provoca na vontade um desejo necessário por ele. Entretanto, bens singulares não são bons sob todas as circunstâncias pelas quais sejam considerados, de forma que não provocam

¹⁹ Ver páginas 46 e 47.

desejo necessário. É de suma importância notar que, neste ponto, Tomás retoma afirmações que já haviam sido feitas na *Prima Pars*, mais especificamente na *ST Ia*, q. 82, a. 2 nas respostas aos argumentos.

Ainda assim, Tomás explicita que o desejo do bem universal, que se apresenta como necessário do ponto de vista do plano da especificação, não é necessariamente desejado a partir do plano do exercício da ação. Segundo o autor, “se é proposto à vontade um objeto que seja universalmente bom e segundo todas as considerações, a vontade necessariamente tenderia para ele, *se* está querendo algo, mas não poderia querer o oposto.” (*ST Ia-IIae*, q. 10, a. 2, *respondeo grifo nosso*). A conjunção condicional *se* expõe que há uma circunstância segundo a qual o bem universal não é necessariamente desejado: o simples fato da vontade nada desejar. Atuar ou não, o plano do exercício da ação, resguarda ao apetite uma liberdade perante à *vera beatitudo*.

Hause (1997, p. 173) propõe uma leitura intelectualista para essa mesma passagem. Segundo o comentador, a vontade pode não desejar o bem último porque o intelecto ainda pode estar considerando sobre isso, processo que poderia ocorrer de maneira indefinida. O problema dessa proposta interpretativa está em não haver nenhuma indicação de Tomás, no texto escrito, de se tratar disso aqui. Como é possível ler no trecho supracitado, o autor o inicia com “se é proposta à vontade”, o que já denota que o objeto já foi apresentado ao intelecto, não estando na etapa da consideração.

2.1.2 A vontade como sua própria causa eficiente

Na *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 3, Tomás de Aquino discute a possibilidade de a vontade mover-se a si mesma. Para o autor, tal potência é capaz de mover-se na medida em que domina seus atos do ponto de vista de exercício da ação. Decorre disso que não há outra potência da alma que seja sua causa eficiente.

Ademais, o fato mesmo da vontade exercer sobre si causalidade eficiente é o que fornece à ação voluntária todo seu dinamismo. Da mesma forma que o intelecto se move a si mesmo do conhecimento dos princípios ao conhecimento das conclusões dentro de um silogismo, a

vontade é capaz de mover-se por si mesma do desejo do fim (que aqui opera como princípio) ao desejo do meio (que aqui é a conclusão)²⁰.

Servais Pinckaers (1997, p. 324 – tradução nossa) diz:

A vontade é, portanto, capaz de se mover e de se fazer querer, não que seja sua própria causa, em sentido estrito, mas no sentido de que a vontade de um fim gera a vontade dos meios para realizá-lo, de modo que um ato da vontade pode causar um outro.

O que o comentador apresenta aqui é a possibilidade que um ato da vontade possui de gerar outro ato. De fato, como dito acima, toda a estrutura dos atos humanos possui relação intrínseca e necessária com a volição simples. Contudo, Pinckaers demonstra que o apetite racional exerce sobre si esta causalidade apenas em sentido estrito. Isto porque, num sentido amplo, sua causalidade eficiente é o próprio Deus, que moveria todas as coisas criadas.

Tomás diz adiante:

Isso se evidencia de dois modos. Primeiro, porque a vontade é potência da alma racional que só por Deus é causada por criação, como se disse na I Parte. - Segundo, porque a vontade está ordenada ao bem universal. Daí que nenhuma outra coisa pode ser a causa da vontade, senão o próprio Deus que é o bem universal. Todos os outros bens são bens por participação e são bens particulares. (*ST Ia-IIae*, q. 9, a. 6, *respondeo*)

O trecho acima mostra que, na medida em que Deus é a causa primeira de tudo aquilo que é criado, como também seu fim último, o apetite racional, sendo Sua obra, é necessariamente movido por Ele. Como indica a resposta ao terceiro argumento inicial, Deus move a vontade humana como um motor universal para o objeto universal, sem o qual o homem nada poderia desejar, porém mantém a criatura humana capaz de, pela razão, determinar se vai querer isso ou aquilo²¹, o que é aprofundado na *ST Ia-IIae*, q. 10, a. 4, em que o Aquinate indica, a partir de Damasceno, que a graça divina não visa corromper a natureza humana. Desse modo, Deus não moveria a vontade necessariamente. Uma vez que é o princípio criador, Ele moveria

²⁰ *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 3, *respondeo*: “Como se disse anteriormente, pertence à vontade mover as outras potências em razão do fim, que é o objeto da vontade. Também acima foi dito que o fim está para as coisas apetecíveis como o princípio para as inteligíveis. Evidencia-se, pois, que o intelecto ao conhecer o princípio, se reduz de potência a ato, quanto ao conhecimento das conclusões, e desse modo, move-se a si mesmo. O mesmo se dá na vontade ao querer o fim. Ela se move a si mesma para querer as coisas que são para o fim.”

²¹ *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 6, resp. 3ª obj.: “Quanto ao 3º, deve-se dizer que Deus move a vontade humana, como motor universal, para o objeto universal da vontade que é o bem. Sem esta moção universal, o homem não pode querer alguma coisa. Mas o homem pela razão se determina para querer isso ou aquilo, que é o bem verdadeiro ou um bem aparente.”

as coisas criadas a partir das condições delas próprias. Por ter criado a vontade para uma causalidade contingente, constituindo-a como uma potência que se autodetermina, o Criador não a moveria necessariamente, mas garantiria sua contingência²². Para o Aquinate, Deus move necessariamente o que é necessário, e contingentemente o que é contingente.

Desse modo, Tomás indica-o como a origem última da liberdade da vontade, superando certa oposição entre essa última e a onipotência divina. De fato, como aponta Pinckaers (1997, p. 336), trata-se de Deus como uma causa primeira que estabelece uma série de causas segundas que ocorrem de maneira contingente por sua livre iniciativa criadora.

2.2 Intenção (*intentio*) e conhecimento intencional

O próximo par de ações parciais é a intenção e o conhecimento intencional. Como dito acima, alguns autores discordam quanto à plausibilidade da *simplex voluntas* ser, de fato, uma ação parcial e, portanto, iniciam sua proposta de leitura da estrutura das ações humanas em Tomás de Aquino a partir da intenção²³. O termo *intentio* aparece de duas formas na obra tomasiana. A primeira é a forma como se encontra aqui, um ato da vontade de tender para algo. A segunda é à maneira de uma noção (PINCKAERS, 1997, p. 343).

Aqui, tal ato parcial se apresenta como uma extensão do desejo do fim também aos meios que são propostos para chegar até ele. A vontade não pode parar apenas no querer de um fim, mas deve agir para alcançá-lo. A intenção é esse movimento em direção a ação, acompanhada do conhecimento intencional, ato cognitivo que reconhece os meios necessários para atingir determinado fim. Desse modo, uma coisa é querer a saúde (um desejo simples), outro é desejar a saúde juntamente aos meios pelos quais obtê-la (isso é a intenção)²⁴.

²² ST Ia-IIae, q. 10, a. 4, *respondeo*: “Diz Damasceno: ‘Não cabe à providência divina corromper a natureza, mas conservá-la’. Por isso, move todas as coisas segundo as condições das mesmas, de modo que das causas necessárias por moção divina seguem-se os efeitos necessariamente, e, das causas contingentes, seguem-se efeitos de modo contingente. Como a vontade é princípio ativo não determinado para uma só coisa, mas indiferentemente se refere a muitas, Deus a move, não a determinando para uma só coisa, mas permanecendo o seu movimento contingente e não necessário, a não ser nas coisas para as quais é movida naturalmente.”

²³ Esta é a proposta de leitura que Westberg (1994) apresenta.

²⁴ “Pois não temos a intenção de recuperar a saúde somente porque a queremos, mas também porque queremos chegar a ela mediante outra coisa.” (ST Ia-IIae, q. 12, a. 1, resp. 4 obj.)

Westberg (1994, p. 142-143) aponta três importantes aspectos sobre a natureza da intenção tomasiana, a saber: 1) os meios estão incluídos na intenção, sendo que a intenção é desejar os fins através dos meios; 2) intenção não é meramente um conjunto de crenças e desejos; e 3) objeto e fim exercem causalidade e uma ação só pode ser explicada trazendo-os em consideração. É preciso ressaltar que o terceiro aspecto não é uma característica única da intenção, mas da *simplex voluntas*, que os transmite para toda a estrutura da ação humana²⁵.

Tomás dedica a questão 12 da *Prima Secundae* a esse tema, logo após ter discutido a *fruitio*²⁶. Em seu primeiro artigo, o Aquinate busca esclarecer que a intenção é um ato da vontade. Na resposta fornecida ao primeiro argumento inicial, o autor relaciona a intenção a um conhecimento intencional, pressuposto fundamental “pelo qual é proposto à vontade o fim para o qual ela se move” (ST Ia-IIae, q. 12, a. 1, resp. 1 arg.). Esse conhecimento é um certo julgamento sobre a possibilidade de atender ao fim, permitindo a passagem da volição simples para a intenção, pois é por ele que se mede a distância que separa a vontade de seu fim, de tal modo que ele é como o olho, que indica para onde se deve ir com o corpo. Na resposta ao terceiro argumento, é ainda mais clara a proposta tomasiana neste ponto: a intenção é ato da vontade, mas tende para alguma coisa por conta da ordenação racional para isso²⁷.

Entretanto, Osborne (2014, p. 121 – tradução nossa) enfatiza que: “A discussão mais clara do ato intelectual que acompanha a intenção é encontrada no *De Veritate* [q. 22, a. 13, *respondeo*], no qual Tomás propõe que a intenção requer um julgamento que o bem pode ser obtido através de certos meios”. Dito isso, aqui não ficará claro como seria esse julgamento, de qual forma esse conhecimento é articulado, mas apenas que ele existe e ordena a intenção.

Adiante, nos artigos de 2-4, o Aquinate busca explicitar qual tipo de movimento é a intenção, buscando diferenciá-la dos outros atos anteriormente tratados (volição simples – tratado aqui no subtópico anterior – e a fruição – que será tratada mais adiante). O artigo segundo pergunta se a intenção é apenas do último fim. Para Tomás, se a intenção fosse apenas

²⁵ A leitura de Westberg (1994) indica isso como aspecto importante da natureza da *intentio* por ter retirado da estrutura das ações humanas a *simplex voluntas*, como já também foi discutido acima.

²⁶ A *fruitio* será discutida mais adiante, conforme a proposta de estrutura do capítulo apresentada na introdução.

²⁷ ST Ia-IIae, q. 12, a. 1, resp. 3ª obj.: “Quanto ao 3º, deve-se dizer que a vontade, não ordena, mas tende para alguma coisa segundo a ordenação da razão. Por isso, o nome intenção designa o ato da vontade, pressuposta a ordenação da razão, que ordena algo para o fim.”

do fim último, a *beatitudo*, os homens possuiriam apenas ela, o que é falso, como apontado no argumento *sed contra*²⁸.

No *respondeo* da referida questão, o autor explicita que a intenção é uma ação parcial que diz respeito aos fins, enquanto este é termo do movimento da vontade. O vocábulo *termo* tem seu sentido explicitado pelo autor na resposta ao segundo argumento inicial, em que ele afirma que “o termo tem razão [aspecto] de último, mas nem sempre o último do todo, mas, às vezes, é o último relativamente a uma parte.” (*ST Ia-IIae*, q. 12, a. 2, resp. 2^a obj.). Desse modo, a *intentio* implica movimento através de objetos que têm aspecto de fim, mas não necessariamente o último do todo, podendo ser intermediário, como no exemplo dado pelo Aquinate: no movimento de A a C através de B, C é o termo último, mas B também é termo e a intenção refere-se a ambos²⁹. O que de fato se deseja explicitar é que todas as ações têm em vista um fim último, que é a *beatitudo*, mas também possuem um fim próximo. Por exemplo, um indivíduo que deseja dar uma esmola tem em sua ação um fim próximo (ajudar alguém necessitado), mas também um fim último (a *beatitudo*) – ainda que não reconheça esse fim. A intenção diz respeito tanto ao fim próximo, enquanto este é meio, quanto ao fim último.

A proposta tomasiana pode ser interpretada através do exemplo dado por Aristóteles, ao tratar das causas no livro II da *Física*, no trecho de 194b23-195a2. O Estagirita diz:

Também se denomina “causa”, tudo que – uma outra coisa tendo iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim, por exemplo, da saúde, o emagrecimento, a purgação, as drogas, ou os instrumentos; todos esses são em vista do fim, mas diferem entre si porque uns são operações, outros são instrumentos. (*Física*, II, 194b33-195a2)³⁰.

Há um fim, portanto, que é a saúde. Para ele concorrem uma série de outros fins, que são intermediários. A intenção seria tanto do fim, quanto daquilo que é para o fim, na medida em que é um termo intermediário. Isso ocorre porque tal ação parcial não é um repouso no fim,

²⁸ *ST Ia-IIae*, q. 12, a. 2, *sed contra*: “Em sentido contrário, como foi dito acima, o fim da vontade humana é um só: a bem-aventurança. Se, portanto, a intenção fosse só do último fim, não haveria as diversas intenções dos homens. O que evidentemente é falso.”

²⁹ *ST Ia-IIae*, q. 12, a. 2, *respondeo*: “Como foi dito, a intenção visa o fim enquanto é o termo do movimento da vontade. Pode-se considerar no movimento duplo fim: de um modo, o termo último, no qual se aquieta, que é o termo de todo movimento; de outro modo, algum intermédio, que é o princípio de uma parte do movimento, e o fim ou termo da anterior. Assim, no movimento pelo qual se vai de A a C por C é o termo último; B é termo, mas não é o último. E a intenção pode referir-se a ambos. Por isso, embora seja sempre fim, nem sempre é necessário que seja o fim último.”

³⁰ A tradução aqui utilizada é a do Prof. Lucas Angioni e publicada pela Editora UNICAMP.

como é o caso da *fruição*, mas porque ela é um movimento, como enuncia Tomás na resposta ao terceiro argumento³¹.

Na *ST Ia-IIae*, q. 12, a. 4, Tomás sugere ainda que a intenção do fim é o mesmo ato que a volição daquilo que é para o fim. No *sed contra*, o autor enfatiza que, nas coisas naturais, pelo mesmo movimento se vai através de um meio para o fim. Por conta disso, nas coisas voluntárias, também é necessário que o movimento da intenção do fim seja também um movimento de desejo das coisas que se ordenam para ele³². A *intentio* se apresenta assim como um ato transicional, que se situa na fronteira meramente estrutural, lógico-conceitual, não psicológica, entre os atos acerca do fim e aqueles sobre os meios. Ela deriva, como evidencia Pinckaers (1955, p. 404-405), de um desejo do puro fim, considerando-o a partir do aspecto particular segundo o qual organiza os meios para alcançá-lo.

O exemplo sugerido a partir de Aristóteles também auxilia a compreender a discussão do artigo terceiro, em que se pergunta se é possível a alguém ter intenção simultaneamente de duas coisas. É possível que a pessoa tenha a intenção da saúde, e, simultaneamente, intencione o emagrecimento, de modo que se intencionaria o que é ordenado entre si. Entretanto, há também espaço para que intenções desordenadas entre si ocorram. Diz Tomás:

Considerando-se duas coisas não ordenadas entre si, também neste caso o homem pode simultaneamente ter a intenção de muitas coisas. Isto é claro porque o homem prefere uma coisa à outra, porque ela é melhor que a outra. Com efeito, entre as condições que tornam uma coisa melhor que a outra, uma é a adequação para vários fins, por isso, uma coisa pode ser escolhida de preferência à outra porque é adequada para vários fins. Assim sendo, o homem claramente tem simultaneamente a intenção de várias coisas. (*ST Ia-IIae*, q. 12, a. 3, *respondeo*).

Esta não ordenação entre si diz respeito, portanto, aos casos em que uma coisa possui maior possibilidade de chegar a um número maior de fins. Por exemplo, certo agente pode desejar realizar uma pós-graduação *stricto sensu* e *lato sensu*. A intenção, no entanto, pode preferir um mestrado, pois possibilitaria tanto um aumento em pontuação num possível concurso quanto continuar em uma carreira acadêmica, prosseguindo para o doutorado. Neste sentido é que é perceptível a organização prévia da razão capaz de perceber qual destes termos

³¹ *ST Ia-IIae*, q. 12, a. 2, resp. 3ª obj.: “Quanto ao 3º, deve-se dizer que a fruição implica o repouso no fim, mas isto pertence só ao fim último. Mas, a intenção importa movimento para o fim, não o repouso. Conseqüentemente, não há semelhança no argumento.”

³² *ST Ia-IIae*, q. 12, a. 4, *sed contra*: “EM SENTIDO CONTRÁRIO, O que é para o fim está para o fim como o meio para o termo. Ora, nas coisas naturais, é pelo mesmo movimento que se vai ao termo pelo meio. Logo, nas coisas voluntárias um só movimento é a intenção do fim e a vontade do que é para o fim.”

é melhor para alcançar determinado fim, de modo que a vontade se movimenta para ele. Pinckaers (1997, p. 420) aponta que o conhecimento intencional é uma espécie de julgamento prévio sobre a possibilidade de atender ao fim, sendo o que permite a passagem do simples desejo para a ação. Ele é, portanto, o que determina e balanceia, previamente, qual intenção por algo é a melhor.

Por conta disso, parece forçoso formular como melhor definição de *intentio* para o Aquinate o seguinte trecho: “a intenção, como foi dito, é um movimento da vontade para uma coisa, organizado previamente pela razão.” (*ST Ia-IIae*, q. 12, a. 3, resp. 2º arg.). Desse modo, vontade e razão encontram-se imbrincadas nesse ato. Isto implica que, como apresenta o Aquinate no artigo quinto, os animais irracionais não possuam tal ação parcial em sua estrutura de ações.

Portanto, este ato fronteiro entre aqueles acerca do fim e aqueles que dizem respeito aos meios deve ser compreendido como um desejo do fim através daquilo que é para o fim. Ele, como assevera Pinckaers (1997, p. 420), comunica o dinamismo voluntário aos atos que vêm em seguida, sendo-lhes interior. É nestes atos sobre os meios que a intenção se particulariza (PINCKAERS, 1955, p. 405).

2.3 Deliberação e consentimento

Passa-se agora a uma análise acerca das ações parciais que se ocupam dos meios. Neste sentido, o primeiro par que deve ser tratado é o da deliberação (*consilium*) e consentimento (*consensus*). Na ordem da intenção ou da escolha, o primeiro constitui-se como único ato da parte do intelecto ao qual é dedicado uma questão inteira, a questão 14. Nele é possível perceber uma forte filiação aristotélica em Tomás de Aquino, especialmente na discussão apresentada pelo Estagirita no livro terceiro da *Ethica Nicomacheia* (*EN*). Quanto ao segundo, trata-se de uma aproximação do autor à tradição agostiniana, cuja fonte é o próprio Agostinho (o *De Trinitate*, XII e o *De Genesi contra Manichaeos*) e João Damasceno (PINCKAERS, 1997, p. 376). São aportes deste tipo que impedem a filiação da teoria das ações humanas do Aquinate ao fundador do Liceu de maneira exclusiva, pois, como será visto, o autor esforça-se numa síntese da tradição aristotélica com a tradição agostiniana.

Estes atos parciais são preparatórios. Como indica Pinckaers (1997, p. 421), a deliberação prepara o julgamento prático, enquanto a escolha é preparada pelo consentimento. Uma vez que a deliberação é apresentada antes do consentimento, na questão 14, será analisada primeiramente. Em seguida, tratar-se-á do *consensus*, que ocupa a décima quinta questão. A fim de facilitar a exposição, serão tratadas em dois subtópicos distintos.

2.3.1 A deliberação (*consilium*)

Um estudo comparativo realizado entre a *ST Ia-IIae*, q. 14 e a *EN III*, 4-7 demonstra o quanto o Doutor Angélico se aproxima nesta questão da discussão do Estagirita. A deliberação (*boulesis*) aparece no texto do último dentro da passagem sobre a escolha deliberada, *prohairesis*. Zingano (2008, p. 160) aponta em sua nota à tradução desta passagem que aqui Aristóteles opta, ao invés de usar o termo grego comumente utilizado para escolha (*hairesis*), por utilizar do vocábulo *prohairesis*. Tal terminologia indica, segundo o estudioso, uma decisão tomada após reflexão (ZINGANO, 2008, p. 160). Esta reflexão é um processo de pesar razões, a deliberação. A escolha, *prohairesis*, é, portanto, precedida de deliberação. O Aquinate indica isso logo no título da questão, a saber, *De consilio, quod electionem praecedat – Sobre a deliberação, que precede a escolha*.

Tomás retoma também uma série de questões levantadas por Aristóteles. Questões como sobre o que se delibera, se a deliberação concerne ao fim ou àquilo que é para o fim, sobre como essa ação é própria aos entes racionais adultos, excluindo-se delas as crianças e os animais, com os quais partilhamos (de algum modo) a voluntariedade dos atos. Portanto, neste ponto trata-se de uma forte aproximação da discussão aristotélica recolocada pelo Doutor Angélico em seu texto.

Na *ST Ia-IIae*, q. 14, a. 1, Tomás discute se a deliberação é uma investigação (*inquisitio*). Como fica claro logo no primeiro argumento inicial, cuja fonte é Damasceno, o que está por detrás desta pergunta é qual seria a potência responsável por tal ato³³. Caso se afirme que o *consilium* é uma tarefa investigativa, deve-se considerar que ele seja da parte intelectual. A negação disso implica que ele seja da parte apetitiva.

³³ *ST Ia-IIae*, q. 14, a. 1, 1º arg.: “Com efeito, diz Damasceno: ‘A deliberação é do apetite’. Ora, não pertence ao apetite investigar. Logo, a deliberação não é uma investigação.”

O *sed contra*, a partir de Nemésio, indica que toda deliberação é uma questão, mas que nem toda questão é uma deliberação³⁴. Para Pinckaers (1997, p. 369 – tradução nossa) dizer isto significa que “A deliberação é a pesquisa que convém à razão prática, enquanto as pesquisas da razão especulativa são de outro modo.” Trata-se, portanto, de um tipo de investigação própria ao intelecto prático, embora a distinção entre esse e o especulativo em Tomás seja meramente um acidente na parte do objeto. De fato, trata-se aqui exatamente deste acidente, a saber, o que é apreendido pelo intelecto em vista do fim.

A análise do *respondeo* revela a posição em que Tomás pretende colocar a deliberação. Diz o Aquinate:

Como foi dito, a eleição³⁵ segue o juízo da razão nas coisas práticas. Entretanto, nelas encontra-se muita incerteza, porque as ações referem-se aos singulares contingentes, os quais devido à sua variação são incertos. A razão não profere juízo sobre as coisas dúbias e incertas, sem prévia investigação. Por isso, é necessária a investigação da razão antes do julgamento do que se vai eleger. Esta investigação chama-se deliberação. Por isso diz o Filósofo, no livro III [4, 1112a 14-15] da *Ética*: “A eleição é apetite do previamente deliberado”. (ST Ia-IIae, q. 14, a. 1, *respondeo*).

Como visto, a escolha segue o juízo da razão nas coisas práticas. Esse, porém, exige deliberação prévia. Desse modo, Tomás aqui insere uma nova ordem entre as ações parciais, que não era encontrada, ao menos dessa forma, em Aristóteles. Na estrutura tomasiana, primeiro tem-se a deliberação, o consentimento, depois o juízo e a escolha.

A necessidade dessa deliberação, que precede não só a escolha, mas também ao juízo, está na própria contingência e incerteza da vida prática. Ao contrário da atividade do intelecto especulativo, o intelecto prático lida com a contingência das ações humanas e das situações cotidianas de maneira geral. No juízo prático, há que se estabelecer uma relação entre os elementos exteriores da ação e a vontade livre buscando a constituição do ato. Diante desta incerteza, “S. Tomás estabelece a necessidade de deliberação a partir da exigência de certeza própria à razão que forma o julgamento prático” (PINCKAERS, 1997, p. 371 – tradução nossa).

Quanto à relação entre intelecto e vontade que é objeto deste trabalho, a ST Ia-IIae, q. 14, a. 1, resp. 1. arg. traz uma indicação bastante importante. Segundo Tomás de Aquino, trata-se de atos de potências que estão ordenados entre si, de forma que sempre há algo de uma

³⁴ ST Ia-IIae, q. 14, a. 1, *sed contra*: “EM SENTIDO CONTRÁRIO, afirma Gregório de Nissa: ‘Toda deliberação é uma questão. Mas nem toda questão é uma deliberação.’”

³⁵ A tradução aqui utilizada prefere verter o vocábulo *electio* e *elegere* por eleição e eleger. Também no texto utilizaremos as duas formas, escolha e eleição, para designar o mesmo ato que é a *electio*.

potência no ato da outra. A proposta é que sempre há algo da vontade num ato da razão, como também há sempre algo do intelecto nas ações do apetite intelectual. Segundo o autor:

É evidente que o ato da razão que dirige nas coisas que são para o fim, e o ato da vontade que tende para elas sob a direção de razão, estão ordenados entre si. Eis por que na eleição, que é ato da vontade, aparece algo da razão, a saber: a ordem; e na deliberação, que é ato da razão, aparece algo da vontade como matéria, porque a deliberação refere-se às coisas que o homem quer fazer e também como aquilo que move, porque pelo fato de o homem querer o fim, ele se move para deliberar sobre as coisas que são para o fim. (*ST Ia-IIae*, q. 14, a. 1, resp. 1. arg.).

Há neste trecho um reforço do que acima se dizia sobre a *simplex voluntas* que transmite sua dinamicidade a todos os atos que se seguem após ela, inclusive os atos intelectivos. Como é visto na passagem, há sempre algo da razão na ação da vontade, e algo desta última nas ações da primeira. O ato efetivo central é o primeiro querer, uma vez que é pelo fato que o homem quer o fim (*simplex voluntas*) que ele se move para deliberar sobre os meios para alcançá-lo.

O trecho acima traz iluminação para que se compreenda como Tomás pensa sua estrutura das ações humanas. Os atos, ainda que sejam designados para a vontade e para o intelecto, possuem uma unidade característica. Dessa forma, não são atos separados no tempo, ou atos que podem ser realizados por uma faculdade prescindindo da outra. Ao contrário, são atos que ocorrem na unidade e para os quais as duas potências concorrem.

Para Westberg (1994a, p. 51) este ponto pode fornecer soluções para os problemas apresentados na introdução desta dissertação, a saber, se há uma mudança na teoria tomasiana sobre a vontade e se Tomás seria um intelectualista ou um voluntarista. Segundo ele, desde o *De Veritate*, passando pela *Prima Pars* e outros textos até a *Prima Secundae*, cuja escrita é posterior à questão 6 do *De Malo*, o Aquinate tem proposto uma doutrina constante que combina intimamente as duas potências. O modo como as faculdades se imbricam mutuamente parece impedir que se classifique Tomás como um intelectualista ou voluntarista, ao menos aos moldes da definição proposta por Hause citada na introdução.

Osborne Jr. (2014, p. 125) indica que há na deliberação dois aspectos apetitivos: 1º) a deliberação é de um ato do intelecto, tendo como objetivo apontar qual ato da vontade deve ser realizado; 2º) ela é movida por um desejo do fim. Isso, porém, não faz com que o *consilium* seja um ato do apetite racional. Sobretudo porque é uma investigação, é um ato da razão, mais precisamente da razão prática.

Essa investigação realizada pela razão prática, Tomás enfatiza na *ST Ia-IIae*, q. 14, a. 2, detém-se apenas sobre aquilo que é para o fim, não sobre o fim. Nesse ponto, o Aquinate aproxima-se da *EN* novamente, em que se lê “Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins.” (*EN*, III, 5, 1112b11-12). O argumento tomasiano continua refletindo sobre a questão do fim estar para as coisas práticas como um princípio³⁶. Assim como o intelecto especulativo não investiga os primeiros princípios ao raciocinar, buscando dizer quais dentre eles são os melhores para o silogismo, o intelecto prático também não o faz quando da deliberação. A justificativa disto está na natureza do *consilium*, que é o de definir e classificar quais meios são melhores. O fim é aqui um pressuposto da tarefa intelectual, critério de classificação dos meios que serão ordenados para ele e, portanto, não está sob o escopo da deliberação.

No artigo seguinte, Tomás questiona se a deliberação é somente sobre as ações do agente. Novamente, ele se aproxima do texto do Estagirita, que diz “Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, i.e., que podem ser feitas: são estas as que restam.” (*EN*, III, 5, 1112a 30-31). Texto muito parecido está no *sed contra* a partir de Nemésio, no *De Natura Hominis*, em que se lê: “Deliberamos sobre o que temos e podemos fazer” (*ST Ia-IIae*, q. 14, a. 3, *sed contra*). O que o Doutor Angélico busca indicar com esta pergunta é o escopo, o objeto, os limites da deliberação, que são as coisas contingentes e particulares (e não as universais e necessárias) – as ações humanas. Não só a contingência das ações humanas são o objeto da deliberação, como também fundamentam a necessidade dela. É a dúvida que impõe esse passo. Porque há incerteza e múltiplos caminhos para alcançar o mesmo fim, é necessária esta comparação que é a investigação deliberativa.

No *respondeo*, o Aquinate oferece uma análise etimológica a partir da frase “*consilium* é como *considium*, porque muitos se sentam para conferir juntos alguma coisa.” (*ST Ia-IIae*, q. 14, a. 3, *respondeo*) O termo *considium* designa uma corte de justiça, conforme indica o *Oxford Latin Dictionary*. A tradução do termo para a língua portuguesa não deixaria clara essa proximidade etimológica que fundamenta o argumento tomasiano (neste ponto, a proposta da

³⁶ *ST Ia-IIae*, q. 14, a. 2, *respondeo*.: “Nas coisas práticas, o fim tem a razão de princípio, porque as razões das coisas que são para o fim tomam-se do fim. Não se questiona o princípio, mas é necessário supor princípios em toda investigação. Sendo a deliberação uma questão, não há deliberação do fim, mas somente do que é para o fim. - Todavia acontece que o que é fim com respeito a algumas coisas pode estar ordenado para outro fim, como também o que é princípio de uma demonstração pode ser a conclusão de outra. E assim, aquilo que é aceito como fim de uma investigação, pode ser aceito como o que é para o fim em outra. E desse modo será objeto de deliberação.”

tradução utilizada de manter os termos em latim é acertada). De fato, não há termo próximo de deliberação que indicaria certa reunião de pessoas para conferir algo em conjunto.

Contudo, o *consilium* não é parte de todos os atos humanos, uma vez que nem sempre há dúvida sobre eles, como aponta o artigo quarto. Primeiramente, não há dúvida sobre coisas que só podem ser feitas de maneira determinada. Tomás propõe como exemplo o escritor, que “não delibera sobre como unir as letras, porque isso está determinado pela arte.” (ST Ia-IIae, q. 14, a. 4, *respondeo*). Também não há deliberação sobre questões que são insignificantes, às quais não interessa muito fazer de um jeito ou de outro. Por exemplo, para quem está com sede, pouco importa qual será o copo utilizado para beber água, ou até mesmo se será utilizado um copo, ou uma garrafa, ou a própria mão; por conseguinte, nesta situação não é necessária deliberação. Como indicado na resposta ao primeiro argumento, quando há clareza do juízo, não há necessidade de investigação³⁷.

A discussão sobre a deliberação mostra, portanto, tratar-se de uma investigação da razão prática acerca dos melhores meios para obter o fim desejado. Como indica Tomás na ST Ia-IIae, q. 14, a. 5, é uma investigação em que aquilo que é primeiro no conhecimento é posterior no existir. Sendo assim, o indivíduo conhece o princípio de sua ação, o fim desejado, e os meios para atingi-lo; entretanto, esse fim só existe quando é alcançado. Pinckaers (1997, p. 416) esclarece o tipo de conhecimento razão prática, que é o caso da investigação deliberativa, a partir do trabalho do arquiteto. Neste sentido, primeiramente o arquiteto conhece o fim, na medida em que projeta a casa, posteriormente estabelece os meios para se chegar a ele, por fim, finaliza a casa e entrega para os compradores. A investigação da deliberação, que procede de modo resolutório, como frisa o Aquinate, encontra-se no procedimento em que se estabelecem os meios mais adequados para chegar a tal fim. Contudo, um ato da razão prática não possui fim em si mesmo. Ele necessita do consentimento da vontade, o qual ocupará a questão 15 da *Prima Secundae*.

2.3.2 O consentimento (*consensus*)

³⁷ ST Ia-IIae, q. 14, a. 4, resp. 1ª obj.: “Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que a eleição pressupõe a deliberação, em razão do juízo ou da sentença. Mas, quando o juízo e a sentença tornam-se claros sem investigação, não se requer a investigação da deliberação.”

Na *ST Ia-IIae*, q. 15, a. 1, Tomás de Aquino inicia sua análise sobre o consentimento a partir da verificação de qual potência é responsável por este ato. Como acima adiantado, trata-se de um ato da vontade. O argumento tomasiano nesse ponto também tem forte sentido etimológico (PINCKAERS, 1997, p. 377). *Consentire* deriva do latim *sentire* que designa as faculdades do conhecimento sensível. De princípio, o autor chama a atenção para o fato de que consentir é aplicar um sentido a um objeto. Esse objeto é particular, o qual a vontade experiencia por semelhança provida pela imaginação. O intelecto é incapaz de consentir, compreendido como sentir juntamente, uma vez que ele lida com as noções universais, estando ou não na presença dos particulares. Sentir juntamente implica a presença, ainda que por semelhança, da experiência com a coisa. Por isso, o autor diz:

E porque o ato da potência apetitiva é uma inclinação para a própria coisa, por semelhança, a aplicação da potência apetitiva à coisa, enquanto a esta inere, recebe o nome de sentido, como se recebesse alguma experiência da coisa à qual inere, enquanto, satisfaz nela. (*ST Ia-IIae*, q. 15, a. 1, *respondeo*)

Satisfazer-se com a coisa como ato do consentimento, num sentido de experienciar juntamente à coisa, é o que implica que esse ato seja da potência apetitiva, não do intelecto. Tomás, na resposta ao terceiro argumento, indica que *assentir* é como sentir longe da coisa (*ad aliud sentire*), enquanto *consentir* é sentir junto (*simul sentire*). O intelecto mais propriamente é capaz de assentir, como dá assentimento aos primeiros princípios necessariamente e àquilo que deles decorre por raciocínio. Ele o faz de maneira distante do objeto, separada, de modo que ele não sente com um triângulo para assentir que a soma de seus ângulos internos é igual a 180°. A vontade sente junto, na medida em que, enquanto pertencente ao gênero do apetite, ela é uma inclinação para a própria coisa desejada. A natureza mesma da vontade implica que seu ato só seja completo na medida em que obtém a coisa desejada, indicando porque é preciso sentir juntamente ao objeto.

Dessa forma, nisto consiste o consentimento, uma “aplicação do movimento apetitivo para fazer algo.” (*ST Ia-IIae*, q. 15, a. 2, *respondeo*). Para que isso seja feito, é necessário que o agente domine sua parte apetitiva, algo que não ocorre aos animais irracionais. Essa forma de distinção entre apetite sensitivo e apetite racional é comum, segundo Gallagher (1991, p. 565-

568), no *De Veritate*, q. 22, a. 4. Ele chama isso de *noção de controle*³⁸. Este controle é evidente a partir da habilidade dos entes racionais de agir de maneira diferente. Segundo o comentador:

De acordo com esta linha de raciocínio, um agente controlará sua própria inclinação somente se ele puder estar ciente de duas coisas diferentes, percebendo-as como tal: o fim/meta a ser alcançado e a maneira/o meio pela/o qual se pode alcançá-lo” (GALAGHER, 1991, p. 566 – tradução nossa).

O *consensus*, portanto, atua exatamente no ponto em que se aceitam os meios adequados propostos pelo intelecto para tal fim. Embora a discussão deste artigo seja sobre a capacidade dos animais irracionais consentirem, Tomás não atrela de forma clara essa capacidade com a razão. O autor insiste nesse domínio que o apetite racional tem sobre o ato, o que o apetite sensitivo não tem. É possível interpretar isso de uma primeira forma, em que o Aquinate já presume que tal domínio do apetite racional seja por conta do fato de ser ele atrelado à razão. Mas também é possível entender que esse poder esteja relacionado à capacidade exposta por Tomás na *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 3, da vontade de mover-se a si mesma, exercendo sobre si sua própria causalidade eficiente.

Entretanto, a chave de leitura deste artigo pode ser encontrada na *ST Ia-IIae*, q. 9, a. 1, *respondeo*, em que o autor insere os conceitos de plano de exercício da ação e plano de especificação. O primeiro plano é passível de ser exemplificado com a seguinte pergunta *fazer ou não fazer?* De outro modo, o segundo plano encaixa-se na pergunta *fazer isto ou aquilo?* Ou, ainda *o que fazer?* Como dito acima, o exercício da ação diz respeito apenas à vontade nela mesma, de forma que ela não pode ser coagida por nenhuma outra potência, enquanto a especificação, já que é da parte do objeto, é da potência intelectual. Agora, quanto ao consentimento, Tomás diz:

E a razão disso [de que não haja consentimento em sentido estrito nos animais] é que o consentimento implica a aplicação do movimento apetitivo para fazer algo. Ora, aplicar o movimento apetitivo para fazer algo é próprio do que tem poder sobre o movimento apetitivo. Por exemplo, tocar uma pedra convém a um bastão, mas aplicar o bastão a tocar a pedra é próprio de quem tem o poder de mover o bastão. (*ST Ia-IIae*, q. 15, a. 2, *respondeo*)

Primeiramente, a aplicação do movimento apetitivo para fazer algo, como é dito no trecho acima, ressalta um aspecto do plano de exercício da ação, não da especificação. *Fazer*

³⁸ De fato, essa distinção nas QDV, q. 22, a. 4 também aparece sem atrelar a distinção entre apetite sensitivo e apetite racional ao modo de apreensão, seja através da faculdade intelectual ou sensitiva. Nesse texto Tomás indica que a vontade é distinta do apetite sensível, na medida em que sua natureza está mais próxima da natureza divina. Por conta disso, ela é capaz de inclinar-se por si mesma, dominando seus atos (*domina suorum actum*).

algo não implica nenhum objeto que especifique esse ato, é algo anterior, entre *fazer ou não fazer algo*. Neste ponto, ao tratar do consentimento, os meios adequados já estão dados pela deliberação, cumprindo a vontade o papel de mover-se para aquilo. Além disso, o homem pode compreender que convém tocar uma pedra com um bastão (da parte da racionalidade), mas é preciso aplicar o movimento apetitivo para mover o bastão para isso. Dessa forma, o Aquinate não parece atrelar esse domínio da ação do consentimento ao intelecto, embora, como dito acima sobre a deliberação, encontra-se no *consensus* algo do *consilium*, e no último, algo do primeiro.

A relação entre *consensus* e *consilium* é centro do *sed contra* do artigo terceiro, em que se pergunta se o consentimento é sobre os fins ou sobre os meios. O argumento, cuja fonte é Damasceno, conclui que a sentença ou o consentimento é sobre aquilo que foi disposto pela deliberação. Uma vez que esta última diz respeito àquilo que é para o fim, logo o consentimento também é³⁹. A aplicação do apetite ao fim apreendido, esclarece o Aquinate no *respondeo*, é a *simplex voluntas*:

O consentimento designa a aplicação do movimento apetitivo a alguma coisa já existente no poder de quem a aplica. Na ordem operativa, é necessário primeiro apreender o fim; em seguida, o apetite do fim; depois a deliberação das coisas que são para o fim; finalmente, o apetite das coisas que são para o fim. (*ST Ia-IIae*, q. 15, a. 3, *respondeo*).

Deste modo, Tomás estabelece aqui certo nexos lógico entre as ações que são apresentadas. É necessário, primeiramente, que se apreenda o fim. Em seguida, deseja-se o fim (*simplex voluntas* e *intentio*). A deliberação supõe o desejo anterior de um fim. Em seguida, aplica-se o movimento apetitivo ao meio proposto pelo intelecto prático, com o consentimento.

Por fim, há que se efetuar uma distinção entre *consensus* e *electio*. Uma vez que ambas as ações dizem respeito àquilo que é para o fim, sendo precedidas por um ato cognitivo, Tomás propõe que a diferença entre elas seja numérica. Na *ST Ia-IIae*, q. 15, a. 3, resp. 3º arg., ele indica que existe a possibilidade de que a deliberação encontre muitas coisas que agradam e nelas a vontade consinta. Porém, entre muitas coisas que agradam, apenas uma pode ser escolhida como meio. Quando há apenas uma coisa que deleita a vontade, *consensus* e *electio* coincidem.

³⁹ *ST Ia-IIae*, q. 15, a. 3, *sed contra*: “EM SENTIDO CONTRÁRIO, diz Damasceno: ‘Sentença ou consentimento, dá-se quando o homem dispõe e ama aquilo que pela deliberação foi julgado’. Ora, a deliberação é só do que é para o fim. Logo, também o consentimento.”

Westberg (1994, p. 149) propõe nomes diferentes para estes pares de ação. Segundo ele, o par agora analisado seria chamado de deliberação, enquanto o seguinte (escolha e julgamento prático) seriam a decisão. O autor observa que “Enquanto a deliberação se inicia com um fim e passa a identificar os meios ou séries de meios para alcançar o fim desejado, a decisão é um processo de raciocínio sobre os meios ou ações particulares para chegar verdadeiramente àquele fim.” (WESTBERG, 1994, p. 149 – tradução nossa). Neste sentido, esse estudioso indica o seguinte exemplo para distinguir essas duas esferas (WESTBERG, 1994, p. 149-150): uma mulher deseja “ficar em forma”, sendo o primeiro passo esse desejo. Na deliberação, ela analisa quais são as possibilidades, em seus pontos positivos e negativos, os aspectos de bem que cada meio possui para atingir o fim. Então, no segundo passo, ela elenca: correr é chato; academia é caro; acordar cedo e ir caminhando para o trabalho encaixa-se na rotina. O terceiro passo é o consentimento de que acordar cedo é a melhor opção. O processo decisório já implica uma ação em si, segundo o autor. Desse modo, a mulher quer ficar fitness (1º passo); ela consente que acordar cedo e ir caminhando para o trabalho é a melhor opção (2º passo); ela conclui o silogismo prático na forma da escolha por essa opção e, portanto, programa o alarme para 6 horas da manhã (3º passo). Desse modo, no âmbito da deliberação, a mulher elencou quais são as melhores opções, fornecendo para a etapa seguinte, a decisória, a certeza de qual é o melhor caminho para efetivar o desejo em ação.

2.4 A eleição ou escolha (*electio*) e o julgamento prático (*iudicium*)

Como acima foi dito, Tomás em uma série de trechos da *Suma de Teologia*, ainda que não dedique uma questão ao juízo prático, reconhece que tal ação parcial existe anteriormente à eleição. Em especial, na questão sobre a deliberação, o autor deixa claro que esta é um ato em preparação para certo julgamento, que parece ser concluído com a escolha. Neste sentido, cumpre agora analisar como essas ações, a eleição e o julgamento prático, ocorrem do ponto de vista tomasiano.

Tratando-se de juízo prático, é preciso realizar certo paralelo com o juízo especulativo, uma vez que ambos são atos da mesma faculdade. Em especial, o modo como a razão especulativa e a razão prática realizam seus silogismos. Osborne faz a seguinte indicação:

Um silogismo especulativo chega à conclusão através de premissas necessárias. Por exemplo: todos os mamíferos possuem pulmões (premissa maior); todos os humanos são mamíferos (premissa menor); logo, todos os

humanos têm pulmão (conclusão). Por outro lado, um silogismo prático leva a uma escolha ou a um juízo sobre uma ação a ser escolhida. Por exemplo, Tomás propõe que um intemperante pode empregar o seguinte silogismo: Toda coisa prazerosa deveria ser feita (premissa maior); este ato de fornicação é prazeroso (premissa menor); logo, este ato de fornicação deveria ser feito (conclusão). (OSBORNE, 2014, p. 62 – tradução nossa)

O juízo prático é distinto, portanto, por conta da contingência de suas premissas, como também é alterado de acordo com os afetos, paixões e hábitos daquele que o realiza. Enquanto no silogismo especulativo se trabalha com premissas preferencialmente necessárias, o que é manifesto pelo tempo verbal empregado, o presente do indicativo, no silogismo prático encontra-se no campo oposto, manifesto pelo futuro do pretérito do indicativo – há sempre um *deveria*, não um *deve*.

Em seu trabalho, Osborne (2014, p. 65) explicita ainda que o uso correto da razão prática é mais complicado do que aquele da especulação. Isto porque a adequação da coisa como está no intelecto ao mundo já é prova da retidão do pensamento, como é o caso da proposição *todos os humanos, em condições normais de saúde, têm pulmão*, que se confirma na realidade exterior ao intelecto. Por outro lado, a relação da razão prática não lida apenas com a sua retidão em relação aos fatos e aos axiomas, mas também com a retidão do apetite. Como dito no parágrafo anterior, os hábitos/vícios do indivíduo que realiza a operação silogística prática influenciam na forma pela qual o julgamento ocorre. O intemperante tende a cometer o ato de fornicação, enquanto seu contrário, o temperante, não teria esta tendência.

Além da diferença do ponto de vista do funcionamento, há ainda mais uma na perspectiva do conhecimento gerado por cada um deles. O conhecimento do campo especulativo é aquele da universalidade, enquanto o prático lida com a particularidade. Osborne (2014, p. 65) sugere o seguinte exemplo: saber que o cianeto mata é saber o que ele é, e isso é um conhecimento especulativo; mas o julgamento sobre usar *este cianeto* para matar *esta pessoa* é particular e, portanto, da parte do conhecimento prático. Isso faz com que, como aponta ainda Osborne (2014, p. 67), o silogismo prático seja somente *quasi-silogístico* em Tomás⁴⁰, não possuindo exatamente as mesmas características que possui um silogismo especulativo.

⁴⁰ Esta divisão aqui proposta entre razão especulativa e razão prática é, notadamente, conceitual. Não se trata, em Tomás, de uma divisão que ocorre de uma maneira essencial, como já afirmado anteriormente, mas acidental, sem que haja diferenciação entre intelecto especulativo e prático. Como bem frisa na *ST Ia*, q. 79, aa. 8; 11, não há distinção nos seres humanos entre intelecto e razão, tampouco entre intelecto especulativo e prático, de modo que tudo isso é da parte de uma única e mesma potência, a intelectiva.

A conclusão desse silogismo prático é a sentença, que precede à eleição, como indicado na *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 1, resp. 2º arg., trecho que aponta para o julgamento prático. Contudo, a conclusão parece pertencer à eleição, na medida em que ela é uma consequência do *iudicium*⁴¹. Pinckaers (1997, p. 352) advoga que não há separação temporal entre *electio* e *iudicium*. O julgamento prático aparece como uma conexão entre a conveniência dos meios exteriores com a disposição da vontade, em que a escolha aparece como compromisso voluntário nesse julgamento, sendo interior a ele, indica Servais Pinckaers (1997, p. 354). Ele ainda aponta que:

Tê-los claramente separados na tabela dos atos parciais do homem, como se alguém julgasse e depois escolhesse o que fazer, distinguindo-os como dois pequenos atos completos, levou a dificuldades insolúveis quanto à liberdade, que deveria ser atribuída inteiramente ou ao julgamento, que nos levaria para um determinismo racional, ou à escolha como um ato da vontade pura que leva-nos ao voluntarismo. (PINCKAERS, 1997, p. 356-357 – tradução nossa)

Deve-se chamar atenção aqui a algo que vem sendo repetido durante o texto dessa dissertação. A consequência lógica do que Pinckaers afirma é que, ainda que esses atos estejam separados numa tabela de atos parciais, não significa que são separados temporalmente. Tampouco, como vem sendo dito, a liberdade deve ser atribuída inteiramente ou ao julgamento ou à *electio*. A liberdade é do todo.

Essa inseparabilidade de atos tão importantes também coloca, como advoga Pinckaers no trecho acima, maior dificuldade quanto a uma definição do que seria a teoria do Aquinate acerca de voluntarismo ou intelectualismo. De fato, como é apresentado na *ST Ia-IIae*, q. 14, a. 1, resp. 1º arg., e aqui na q. 13, a. 1, resp. 2º arg., os atos parciais da vontade e do intelecto possuem uma relação de implicação mútua, sendo possível até mesmo apontar certa codependência entre os atos de cada potência.

Essa ação parcial, a *electio*, também é encontrada em Aristóteles, com o termo grego *prohairesis*. Como acima foi indicado, trata-se de uma escolha que é precedida de certa deliberação para o Filósofo. Tomás, na *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 1, pretende apontar se esta é da potência apetitiva ou intelectual. Como adiantado acima, trata-se de um ato parcial que pertence à vontade. Interessa, contudo, compreender o argumento apresentado pelo Aquinate.

A distinção aqui é da parte do objeto. A razão especulativa lida com os objetos da teoria, enquanto a razão prática lida com os objetos da prática, da ação humana.

⁴¹ *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 1, resp. 2º arg.: “Quanto ao 2º, deve-se dizer que a conclusão também do silogismo a que se chega nas coisas práticas, pertence à razão. É então chamada de sentença ou juízo, aos quais segue-se a eleição. Por isso, a conclusão parece pertencer à eleição, como consequência dela.”

No *sed contra*, recorrendo à autoridade de Aristóteles, que afirma que a eleição é o desejo do que há em nós, conclui que, se a eleição é desejo, e este é da parte da vontade, logo, a eleição é da parte da vontade⁴². No *respondeo*, o Aquinate indica que o termo *electio* implica algo pertencente ao intelecto e à vontade. Isso ocorre porque, como pontua Nemésio, ela é composta de deliberação e apetite. O primeiro ocupa o papel de forma/especificação deste ato, já que é da parte da potência superior, mas a matéria é da parte da vontade⁴³. Certa ordenação interna do ato procede da parte intelectual, mas o ato em si é da vontade.

Na *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 2, a respeito da escolha, Tomás questiona se esta convém aos animais irracionais. O autor estabelece a relação entre a necessidade de escolha e o tipo de potência apetitiva que os seres humanos possuem, o apetite racional. Por outro lado, os animais, ainda que sejam capazes de certo tipo de voluntariedade, ainda que imperfeita, como visto no capítulo primeiro, não são capazes da escolha. Isso ocorre por conta do modo como apetite sensitivo é determinado pela particularidade, enquanto a vontade visa o bem universal⁴⁴.

Cumprido notar que o Aquinate indica ainda algo que pode gerar desentendimentos acerca de sua teoria. O apetite sensitivo, segundo o *respondeo* da questão, existe apenas nos animais irracionais (“Por isso, compete propriamente à vontade a eleição, não ao apetite sensitivo, que existe só nos animais” – *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 2, *respondeo*). Apetite sensitivo existiria nos seres racionais apenas virtualmente, do mesmo modo que a alma intelectual possui alma sensitiva, como é visto na *Prima Pars*⁴⁵. O que Tomás quer dizer é que o apetite sensitivo é o único de que os animais dispõem. A posse virtual do ser humano significa que a vontade, enquanto apetite racional, é capaz de tudo aquilo que o apetite sensitivo é capaz, e ainda mais.

⁴² *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 1, *sed contra*: “Em sentido contrário, diz o Filósofo no livro III da *Ética* [*EN*, III, 5, 1113a 11]: ‘A eleição é o desejo do que há em nós’ Ora, desejar é ato da vontade. Logo, também a eleição.”

⁴³ *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 1, *respondeo*: “É claro, pois, que a razão precede de algum modo a vontade e ordena o seu ato, uma vez que a vontade tende para seu objeto seguindo a ordem da razão, porque a potência apreensiva apresenta à apetitiva o seu objeto. Assim, o ato pelo qual a vontade tende para o que lhe é proposto como bem, visto que é ordenado para o fim pela razão, materialmente é da vontade, formalmente da razão. Em tal caso, a substância do ato refere-se materialmente à ordem que lhe é imposta pela potência superior. Donde a eleição substancialmente não ser ato da razão, mas da vontade, pois ela termina no movimento da alma para o bem que escolheu. Logo, é evidente que a eleição é ato da potência apetitiva.”

⁴⁴ *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 2, *respondeo*: “Há diferença entre apetite sensitivo e vontade, segundo se conclui do que se disse, pois aquele está determinado para algo particular segundo a ordem natural, e a vontade para uma coisa comum, que é o bem, mas se refere de modo indeterminado aos bens particulares. Por isso, compete propriamente à vontade a eleição, não ao apetite sensitivo, que existe só nos animais. Por isso, a eleição não convém aos animais irracionais.”

⁴⁵ *ST Ia*, q. 76, a. 3, *respondeo*: “Assim, pois, a alma intelectual contém virtualmente tudo o que tem a alma sensitiva dos animais e a alma vegetativa das plantas.”

Uma vez que a eleição convém apenas aos animais racionais, enquanto agem em vista de um fim de maneira perfeita, é preciso dizer se ela se ocupa apenas do meio, ou se é possível escolher também o fim, debate que ocupa o artigo terceiro. A resposta de Tomás passa pela consideração do que já foi dito na *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 1, *resp.* 2º arg.: a *electio* assemelha-se com a conclusão. O fim, na ética tomasiana, tem razão de princípio, como vem sendo afirmado desde o tópico 2.1 que tratou da *simplex voluntas*. Desse modo, uma vez que o fim é princípio e a eleição tem papel de conclusão, é forçoso que ela se ocupe apenas dos meios para chegar a determinados fins, não dos fins em si mesmos, sobretudo dos fins últimos.

O que o autor busca eliminar de fato aqui é a possibilidade de não escolher a *beatitudo*, já que ela não é objeto de eleição. Mais uma vez, Tomás aqui não parece apontar o fim último como a bem-aventurança, compreendida em sentido teológico forte, a visão divina, mas felicidade num sentido aristotélico. Caso não fosse possível aos seres racionais escolherem afastar-se da visão divina (a *vera beatitudo*, como visto no capítulo passado), os demônios, que são anjos decaídos (e, portanto, seres racionais), não poderiam existir. Isto porque estes, mesmo diante de Deus, com um conhecimento perfeito, escolheram outro caminho para buscar a felicidade⁴⁶.

Além disso, o Doutor Angélico indica que o princípio de um silogismo prático pode ser a conclusão de um anterior, dizendo:

Por exemplo, no trabalho médico, a saúde se tem como fim, não sendo o objeto da eleição do médico, mas é suposta como princípio. Mas, a saúde do corpo se ordena ao bem da alma, e, por isso, naquele que tem cuidado da saúde da alma, pode ser objeto de eleição a cura ou a doença, pois afirma o Apóstolo na segunda Carta aos Coríntios: "Quando estou enfermo, é que estou forte". (*ST Ia-IIae*, q. 13, a. 3, *respondeo*)

O exemplo indica como certos fins podem ser escolhidos como meio. O Aquinate destaca no artigo seguinte (*ST Ia-IIae*- q. 13, a. 4) que esses meios escolhidos são sempre coisas que podemos fazer e que não são impossíveis, como foi indicado anteriormente (*ST Ia-IIae*, q. 13, a. 5).

⁴⁶ Sobre isso, há um artigo de Tobias Hoffman (2007) intitulado *Aquinas and Intellectual Determinism: the test case of angelical sin*, publicado em *Archiv für Geschichte der Philosophie* n. 89 (2007). O argumento do autor caminha para a afirmação do caso dos demônios como fundamental para compreender Tomás de Aquino como um voluntarista. Isto porque, como afirma o autor, os anjos são um caso perfeito para realizar este teste. Primeiramente porque, se os anjos pecam, isso significa que sua ação não seria inevitável. Segundo, o intelecto do anjo é perfeito e já está diante do bem supremo que, uma vez considerado, sempre é bom restando que a razão última de sua escolha seja sua capacidade de tomar decisões de maneira livre, da parte da vontade.

Na *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 6, Tomás apresenta a seguinte questão: se o homem escolhe de maneira necessária ou livre. Novamente, o termo *necessidade* é aquilo que não pode ser de outro modo. Trata-se, portanto, de discutir se a natureza da escolha humana é determinada ou não por algo. Tal pergunta apresentada aqui é bastante próxima à formulada pelo autor nas *Questões disputadas sobre o mal*, q. 6. Nessa questão, o autor pergunta se o homem tem necessidade de escolha sobre seus atos ou se escolhe livremente.

Contudo, no *De Malo* há uma exposição mais apurada das discussões acerca da questão, como também das implicações de sua resposta. Diz Tomás:

É preciso dizer que alguns sustentaram que a vontade do homem se move por necessidade para escolher algo. No entanto, não sustentavam que a vontade seria coagida. Com efeito, nem todo necessário é violento, mas apenas aquele cujo princípio é exterior. Daí também que se encontrem alguns movimentos naturais necessários, mas não violentos. Com efeito o violento opõe-se tanto ao natural assim como também ao voluntário porque o princípio de ambos é interior, mas o princípio do violento é exterior. Ora, essa opinião é herética. Com efeito, tira a razão do mérito e do demérito nos atos humanos. De fato, não parece ser meritório ou demeritório que alguém por necessidade assim faça o que não pode evitar. (*QDM*, q. 6, a. 1, *respondeo*)⁴⁷

Ao final do trecho selecionado, o autor indica a preocupação moral acerca da liberdade de escolha por parte do ente humano. Seria, como indica Tomás, contrário à razão de mérito ou demérito que as pessoas façam o que de qualquer modo farão, isto é, façam algo que não depende de querer ou não querer fazê-lo. Considerando que o julgamento eterno se relaciona, de acordo com a teologia cristã, com os pecados cometidos durante a vida terrena, caso esses tenham sido cometidos por necessidade, não seria justo tal condenação/prêmio, a beatitude como coroamento de uma vida fiel.

Por conta disso, a tese segundo a qual se escolhe necessariamente é identificada como heresia no contexto das condenações de Paris, de 1270⁴⁸ e 1277. Em específico, aqui se trata da

⁴⁷ Utilizamos aqui a tradução oferecida pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, publicada pela Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade.

⁴⁸ Alguns autores, é o caso de Odon Lottin em 1920, propõem que a publicação destas condenações também foram centrais para uma mudança da teoria da vontade do Aquinate. Conforme aponta Kim (2008, p. 221), teóricos da linha de Lottin defendem que há uma mudança acentuada de uma doutrina tomasiana intelectualista apresentada nos trabalhos anteriores à 1270 (ex.: *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo; De Veritate; Prima Pars e Suma contra os gentios*), para uma tese mais voluntarista (ex.: *Prima Secundae; Questões Disputadas sobre o Mal*). Outros apontam, é o que faz Hause (1997), que não há nenhuma diferença entre uma fase e outra, de modo que Tomás permaneceria mais intelectualista. A proposta de Kim (2008) é a de que há certa mudança, mas ela não é tão severa como advoga Lottin. Entretanto, também não fazem de Tomás um intelectualista. Para Kim, Tomás apenas expande a concepção de vontade que já vinha sendo apresentada em trabalhos anteriores à condenação de 1270.

terceira proposição condenada em 10 de dezembro de 1270 por Dom Estêvão Tempier, então bispo de Paris, em que se lia “A vontade humana quer ou escolhe por necessidade”, que retorna como 164ª proposição em 1277.

Tomás, para responder a essa questão, retoma primeiramente o Filósofo na *Metafísica*, em que afirma que um ato de uma potência racional se refere a coisas opostas. Considerando isso, não há como o homem escolher algo de maneira necessária. No *respondeo* o autor diz:

O homem não elege necessariamente, porque o que é possível não ser, não é necessário ser. Ora, a razão de que é possível eger ou não, pode-se compreender pelo duplo poder do homem: ele pode querer e não querer, fazer e não fazer, e também querer isso ou aquilo, e fazer isso ou fazer aquilo. E a razão disso está no poder próprio da razão. Tudo aquilo que a razão pode apreender como bem, para isso a vontade pode tender. (*ST Ia-IIae*, q. 13, a. 6, *respondeo*)

No trecho acima, Tomás discute aspectos gerais da teoria da vontade, que fundamentam a primeira oração do texto segundo a qual o homem não elege necessariamente. Isto ocorre em dois planos: o plano da ação (querer e não querer/fazer e não fazer) e da especificação (querer isso ou aquilo/ fazer isso ou aquilo). Considerando que a eleição é ato do apetite racional, já que o livre-arbítrio não é uma potência distinta em Tomás, como visto no primeiro capítulo; e na medida em que se localiza entre os atos acerca do meio, encontra-se no plano da especificação do ato. Esta não está no querer ou não determinado fim, mas centra-se em eger o meio adequado, útil, para atingi-lo. Desse modo, elege-se entre isto ou aquilo, o que é da parte do objeto que é apresentado pela razão.

Esse objeto apresentado pela faculdade intelectual, uma vez que não é o bem puro e perfeito sob todos os aspectos da consideração (Deus), acaba por ser deficiente em bondade. Disto se segue que o objeto é apreendido *sub ratione boni*, por um lado, mas também *sub ratione mali*, por outro. A vontade, enquanto apetite de um ser que tende ao bem como todos os outros, inclina-se àquilo que, a partir da consideração intelectual, é melhor nas circunstâncias dadas. Por conta disso, é em virtude da razão que o homem não elege necessariamente nada que não seja a própria *beatitudo*.

Entretanto, encontra-se neste exato ponto, em que a vontade elege livremente, evidenciando a liberdade do homem⁴⁹, a partir da consideração intelectual acerca do apetecível,

⁴⁹ Em Wippel (2007, p. 65) a proposição terceira é assim traduzida para o inglês “*rejection of human freedom*” (rejeição da liberdade humana – tradução nossa). O autor, desse modo, evidencia o quanto essa tese condenada diz respeito à liberdade do homem, que, em Tomás, é resultado da interação entre intelecto e vontade.

certo intelectualismo da parte de Tomás de Aquino. O que parece é que as etapas anteriores da parte do intelecto realizam certo *ranking* entre os meios, de forma que, neste ponto, cumpre ao apetite humano apenas confirmar a escolha de acordo com o escalonamento anterior da faculdade intelectual. Seria um assentimento obrigatório da vontade àquilo que é apresentado pelo intelecto. Dessa maneira, encontrar-se-ia nesta altura do texto tomasiano a seguinte proposição, também condenada por Dom Estêvão Tempier em 1270: “9) O livre-arbítrio é uma potência passiva, não ativa; é movida por necessidade pelo objeto apetecível.”

Dessa forma, Tomás pode ser encarado como um intelectualista. As definições de voluntarismo e intelectualismo aqui utilizadas são em sentido estrito, como foram apresentadas por Hause (1997, p. 168 – tradução nossa): “uma teoria da ação humana é voluntarista na medida em que a vontade controla suas próprias atividades. Da mesma forma, uma teoria das ações humanas é intelectualista na medida em que as atividades da vontade são controladas pelo intelecto.”, já citado na introdução. A noção de controle pode ser compreendida pela própria habilidade que a vontade (ou o intelecto) teriam de agir de outra maneira (*ability to do otherwise*), ou seja, a própria liberdade. Uma teoria voluntarista é, portanto, aquela em que a *voluntas* possuiria autonomia, capacidade de agir de maneira diferente, sem determinação de sua atividade pelo intelecto. A negação disso, isto é, a retirada da *voluntas* de sua autonomia e *ability to do otherwise*, uma vez que sua atividade é determinada pela faculdade intelectual, é o intelectualismo.

As duas primeiras respostas aos argumentos iniciais em *ST Ia-IIae*, q. 13, a. 6, lidam exatamente com essa questão de um determinismo racional. Enfatiza-se sobretudo a própria natureza do juízo prático que antecede à escolha, apontando sempre que a consideração diz respeito a algo contingente, de forma que sua necessidade seria condicional, não de maneira absoluta.

Gallagher, em seu artigo *Free choice and free judgment in Thomas Aquinas* (1994), debate esta questão, buscando compreender como a vontade não é determinada pelo intelecto, sem negar que ela siga o julgamento intelectual que é próprio da sua natureza (GALLAGHER, 1994, p. 247). O autor evidencia dois pontos: 1º) o plano da ação e do exercício e plano da especificação; 2º) o vocabulário da consideração. O primeiro, do qual já se falou no tópico 2.1 deste capítulo, interfere sobre o segundo.

A consideração, pontua o comentador (GALLAGHER, 1994, p. 268-269), é um termo inserido pelo Aquinate nos trabalhos finais, em especial na *Prima Secundae*. A consideração

seria esse processo intelectual segundo o qual essa potência averiguaria o objeto apetecível sob determinado aspecto, ou sob outro aspecto. Quando o intelecto considera um objeto como o melhor sob os aspectos determinados, então recomenda-o a vontade, que assim o elege.

Quando se analisa essa consideração a partir das noções dos planos outrora inseridas pelo Aquinate, deve-se notar que, ainda que a especificação do ato da vontade se dê através do objeto que a ela é apresentada pelo intelecto, a potência apetitiva move a si mesma e todas as outras potências no plano do exercício da ação. Exerce, portanto, causalidade eficiente sobre as demais potências, inclusive o intelecto.

Gallagher (1994, p. 265) oferece o exemplo da observação de dois cubos. O primeiro, inteiramente vermelho. De qualquer maneira que este seja visto, ver-se-á vermelho. O segundo cubo possui partes vermelhas e outras verdes. Visto de uma perspectiva, vê-se um cubo vermelho, mas caso o vire, enxergar-se-á verde. Com a consideração intelectual acerca do apetecível aconteceria algo semelhante. O objeto, uma vez que não é o bem supremo, possui aspectos bons e deficiências de bem. O intelecto o apreende, mas o modo pelo qual a consideração a seu respeito é guiada é da parte da vontade. Analogamente, o intelecto seria a visão que enxerga o cubo (objeto apetecível), mas a forma como esse cubo é visto (consideração intelectual do objeto) é determinada pela mão que o vira (a vontade).

Com isso, Gallagher conclui que:

Escolha sempre envolve um julgamento. Quando escolho algo devo julgar que isto seja uma coisa para mim aqui e agora (o *iudicium electionis*). Em contraste, falar em termos de consideração é apontar um aspecto particular do objeto que eu tinha em vista quando cheguei ao meu julgamento sobre ele. Em outras palavras, para chegar em um julgamento de um certo tipo sobre algum objeto (se o busco ou o evito aqui e agora), devo considerar aquele objeto de modo particular, de tal modo que se tivesse considerado o objeto diferentemente, poderia ter chegado a um julgamento diferente sobre ele. Neste sentido, a consideração do objeto fundamenta o julgamento feito sobre ele. (GALLAGHER, 1994, p. 269 – tradução nossa)

Desse modo, a especificação do ato da vontade depende do intelecto, enquanto a consideração intelectual depende do apetite racional, de maneira que este exerce, a seu modo, certa causalidade sobre a especificação do seu próprio ato. Dessa forma, é possível compreender Tomás mais próximo ao voluntarismo.

3 ORDEM DO EXERCÍCIO OU DA AÇÃO

A apresentação acerca das ações parciais que dizem respeito ao exercício da ação (o *usus* e o *imperium*) traz consigo uma distinção inovadora entre Tomás de Aquino e Aristóteles. De fato, o Estagirita, ao discutir a ação do animal racional, não se preocupou em demonstrar como se passa da escolha (*prohairesis*) para a execução de um ato. Pelo contrário, como atesta Westberg (1994b, p. 177), a conexão entre a conclusão do silogismo prático e a ação não é clara, seja na *Ethica Nicomacheia* ou no *De motu animalium*.

A preocupação com a execução do ato entra na história da filosofia através das discussões estoicas. Como indica ainda Westberg (1994b, p. 177-180) a noção mais materialista de alma dos autores filiados ao estoicismo leva a um deslocamento da preocupação apenas com a escolha para aquela que trata do ato em si mesmo. Essa preocupação chega à filosofia cristã através de alguns autores, como Agostinho (cuja distinção *frui* e *uti* é central); e Máximo, o Confessor, que introduz o *imperium* a partir do conceito de *horme* estoico (WESTBERG, 1994b, p. 177-180).

Ainda que a leitura tomasiana que sintetiza as tradições aristotélica e estoica seja inovadora, a discussão sobre a necessidade do tratamento dessas questões divide os comentadores. Em especial Donagan (1982, p. 652) desfere um ataque central à noção de *usus*, compreendendo que ele é a mesma coisa que a escolha, de forma que não haveria ganho filosófico nenhum ao adicioná-lo. Este acréscimo se daria, possivelmente, devido a um respeito de Tomás de Aquino à tradição agostiniana.

Desse modo, a análise que se segue busca lidar com as questões acima apresentadas. É preciso fundamentar a necessidade destes atos dentro da estrutura proposta pelo Aquinate em seu próprio texto. Por conta disso, apresentar-se-á aqui dois tópicos: o primeiro a respeito do *usus*, o segundo a respeito do *imperium*.

3.1 O uso (*usus*)

A *ST Ia-IIae*, q. 16, que se dedica ao tratamento do uso, evidencia a ausência de Aristóteles, que não é citado diretamente em nenhum dos quatro artigos que a compõem. O conceito é inserido na análise do ato humano de João Damasceno e encontra suas raízes na tradição agostiniana. Diz Pinckaers (1997, p. 380 – tradução nossa) “Conhecemos a distinção entre *uti* e *frui* de Santo Agostinho, que divide os seres em duas categorias: a Trindade, objeto

único da verdadeira ‘fruição’, e as criaturas que nós podemos usar e não propriamente fruir.” Trata-se, para Tomás, da ação efetiva, do exercício mesmo da ação através da vontade.

O Aquinate trata poucas vezes do assunto em sua obra. Além dos quatro artigos dedicados ao tema nesta questão, o autor tratou deste no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. O modo quase lacônico pelo qual trata do tema é um dos motivos elencados por Brock (1995, p. 654-655) para o desinteresse entre os estudiosos em Tomás de Aquino sobre ele. Além disso, o estudioso elenca ainda que o uso em si não parece muito problemático, como é o caso, por exemplo, das discussões sobre voluntarismo e intelectualismo na obra do escolástico. Outro ponto ainda suscitado é que o tema que não se apresenta como importante do ponto de vista da psicologia da ação, tampouco como relevante do ponto de vista da moral, já que esta centra sua avaliação na escolha, não na ação de fato.

No entanto, Brock (1995, p. 657) indica porque o conceito de uso é importante do ponto de vista da moral, o que justifica o lugar do *usus* na psicologia da ação tomasiana. Ele se baseia na seguinte passagem: “Em segundo lugar, um hábito não só dá a prática de agir, mas ainda faz com que se use (*utatur*) retamente essa prática, como a justiça não só nos faz dispostos às ações justas, mas também nos faz agir justamente.” (*ST Ia-IIae*, q. 56, a. 3, *respondeo*). A virtude, em sentido absoluto, diz respeito ao uso correto da prática. Por conta disso, Tomás aponta que seu sujeito é, absolutamente, a vontade, que é a responsável por esse ato. Dessa forma, a relação entre *usus* e virtude centra a ação parcial como um foco importante para a discussão acerca da vida moral e, portanto, como ponto de interesse na estrutura tomasiana do ato humano.

Na *ST Ia-IIae*, q. 16, a. 1, Tomás expõe que o uso é uma atividade da vontade. Neste tópico, o autor apresenta o que compreende pelo termo: a aplicação de algo à ação⁵⁰. Desse modo, usar pertence à vontade, como primeiro movente; à razão, como dirigente; e às outras potências da alma, como executoras⁵¹. As potências da alma são responsáveis pela intervenção direta da ação, como instrumentos da vontade. O *usus*, dessa forma, é a execução da ação decidida pela escolha que o precede como forma de alcançar o fim. Por exemplo, se o fim determinado foi a obtenção da saúde, e o meio escolhido foi a caminhada, o uso é a ação

⁵⁰ *ST Ia-IIae*, q. 16, a. 1, *respondeo*: “O uso de uma coisa implica sua aplicação a uma ação, e, essa ação, à qual aplicamos alguma coisa, é o seu uso, como cavalgar é usar o cavalo, e bater é o uso do bastão.”

⁵¹ *ST Ia-IIae*, q. 16, a. 1, *respondeo*: “Donde ser evidente, que usar, primeiro e principalmente, pertence à vontade, sendo ela o primeiro movente; à razão, como dirigente; às outras potências da alma, como executoras. Estas estão para vontade, pela qual são aplicadas à ação, como os instrumentos para o agente principal. A ação, porém, propriamente não se atribui ao instrumento, mas ao principal agente, como a construção ao construtor, não aos instrumentos. Donde ficar evidente que usar é propriamente ato da vontade.”

responsável por mover as potências executivas diretamente envolvidas no processo (neste caso, as motoras).

O *usus* manifesta a causalidade eficiente que a vontade exerce sobre as demais potências da alma, exercendo um *actus imperatus*, como fora apresentado na citação da *ST Ia-IIae*, q. 6, a. 4, *respondeo*⁵². É através deste ato que o desejo da vontade se torna ação em vista do fim desejado.

A resposta ao terceiro argumento aproxima a questão ora analisada com a *ST Ia*, q. 82, a. 4. Neste trecho é possível ler que “se diz que o intelecto especulativo usa, como movido pela vontade, como as outras potências executivas.” (*ST Ia-IIae*, q. 16, a. 1, resp. 3ª obj.). Trata-se do exercício da causalidade eficiente da vontade sobre a potência intelectual, do mesmo modo como se apresentou na *Prima Pars*.

A questão acerca da ordem lógica entre *usus* e *electio* tem lugar no artigo quarto da questão 16. Notadamente, o Aquinate compreende que a escolha precede o uso. Para defender esta tese, ele advoga que a vontade se relaciona de duas maneiras com aquilo que é para o fim. Diz Tomás:

O que é querido não só é fim, mas, aquilo que é para o fim. O último que pertence à primeira relação da vontade, com respeito ao que é para o fim, é a eleição. Está, então, completa a proporção da vontade para perfeitamente querer o que é para o fim. Mas o uso já pertence à segunda relação da vontade pela qual tende para conseguir a coisa querida. (*ST Ia-IIae*, q. 16, a. 4, *respondeo*).

A eleição encontra-se na primeira relação da vontade com o que é para o fim, na medida em que é o querer o meio. De outro lado, o uso é a relação da vontade pela qual tende para efetivar seu desejo na coisa querida. O primeiro ato é um *actus elicitus* da vontade. O segundo ato é um *actus imperatus*.

Considerando ainda que o uso é o modo pelo qual a vontade se inclina para a coisa querida, torna-se evidente a diferença entre o modo como o apetite racional obtém seu objeto e o modo pelo qual o intelecto o obtém. Brock (1995, p. 658-659) aponta que, ainda que desejo e compreensão sejam operações que existem na alma do sujeito, a última operação tem fim na

⁵² *ST Ia-IIae*, q. 6, a. 4, *respondeo*: “O ato da vontade é duplo: um, que lhe é imediato, como emanado dela, querer; outro, que é por ela imperado e exercido por outra potência, como andar, falar, que são imperados pela vontade, mas exercidos por uma potência motora. Quanto aos atos imperados pela vontade, ela pode sofrer violência, enquanto os membros exteriores podem ser impedidos de exercerem o império da vontade. Mas, quanto ao próprio ato da vontade, ela não pode sofrer violência alguma.”

alma mesma do sujeito, de acordo com seu modo de ser. O objeto cognoscível, como considera Tomás na *Prima Pars*, é obtido na alma não ao modo do objeto, mas do recipiente. O querer, por sua vez, só encontra sua completude na coisa em si mesma, de acordo com o modo de ser dela mesma.

Por conta disso, há a necessidade do *usus* e de sua distinção da *electio*, que Donagan (1982, p. 652) nega. A *electio*, ainda indica Brock (1995, p. 660), é a proporcionalização da vontade para aquilo que é querido. A vontade não pode parar no querer, no primeiro modo da relação, pois isso seria ter o fim imperfeitamente, como aponta Tomás⁵³. É necessário o uso que se segue como performance da ação em vista da obtenção do fim.

A discussão sobre o *usus* e *electio* ainda revela um ponto muito importante, que coaduna com a interpretação de Gallagher acima apresentada acerca da consideração. Diz Tomás:

Assim se evidencia que o uso segue-se à eleição, se uso significar que a vontade usa a potência executiva, movendo-a. Mas, como também a vontade de algum modo move e usa a razão, pode-se entender o uso daquilo que é para o fim, enquanto está na consideração da razão que o refere ao fim. E desse modo o uso precede a eleição. (*ST Ia-IIae*, q. 16, a. 4, *respondeo*)

O trecho evidencia a possibilidade da vontade, através do uso, exercer sua causalidade eficiente sobre o próprio processo de consideração, notadamente a deliberação. Dessa forma, a vontade pode exercer, ainda que indiretamente, ação sobre o seu próprio ato, dando-lhe assim aspecto central na questão acerca da liberdade humana, em geral, e dela própria, em específico.

A partir do artigo segundo é possível relacionar o *usus* com o comando (*imperium*) que o precede. Neste artigo, Tomás estabelece que o uso apenas é possível para aqueles que possuem o arbítrio e, por isso, não pode ser encontrado nos animais irracionais. Apenas o homem, segundo o Aquinate, é capaz de consentir e usar (*ST Ia-IIae*, q. 16, a. 2, *respondeo*). A relação entre deliberação, consentimento, julgamento prático e escolha de um lado, e o uso de outro lado, é intermediado pelo império.

⁵³ *ST Ia-IIae*, q. 16, a. 4, *respondeo*: “A vontade tem dupla relação para com o que é querido. Uma, enquanto o que é querido está de algum modo no que quer por alguma proporção ou ordenação para com o que é querido. Por isso, se diz que as coisas que são proporcionadas a algum fim o desejam naturalmente. - Mas, ter o fim desse modo, é tê-lo imperfeitamente. Ora, todo fim imperfeito busca a perfeição. Por isso, tanto o apetite natural, como o voluntário, tendem para possuir realmente o fim, isto é, para possuí-lo perfeitamente. Esta é a segunda relação da vontade com o que é querido”

3.2 O comando (*imperium*)

O *usus* é um ato que possui certa ordenação prévia. Como no exemplo dado anteriormente, em que o fim é obter a saúde e o meio é a caminhada, a própria estrutura que precede o uso lhe concede sua ordenação. A ação parcial intermediária entre os atos anteriores e o uso é o comando (*imperium*). O termo *comando* (ou a opção da tradução aqui utilizada *império*), no entanto, não pode ser tomado num sentido em que o intelecto seja uma autoridade ditatorial. Trata-se aqui de um comando do coordenador, que acompanha de maneira concorrente a atividade de um grupo. O *imperium* é um agir do intelecto conjunto ao da vontade.

Westberg alerta que:

Quando a operação do intelecto e da vontade são entendidas como concorrentes, então a questão do determinismo não emerge, e a natureza deste estágio é melhor apreciada. O estágio da execução [*usus e imperium*, para o comentador] transforma a decisão em movimentos corporais, e o intelecto precisa estar envolvido nisso. Não é que surja uma nova informação neste estágio; é a ação do intelecto seguindo àquilo que já foi decidido e escolhido pela vontade. (WESTBERG, 1994, p. 180 – tradução nossa)

A apresentação de Tomás tem lugar no artigo primeiro da décima sétima questão da *Prima Secundae*. Imperar é um ato da razão, que pressupõe um ato da vontade. O argumento pelo qual esse ato é atribuído ao intelecto está na natureza de ordenação que possui, que é próprio a essa faculdade, e não do apetite racional. Tomás afirma ainda que, por conta disso, a liberdade está na vontade como no sujeito, mas no intelecto como causa⁵⁴.

4 A FRUIÇÃO (*FRUITIO*)

A última ação parcial que deve ser apresentada aqui, segundo a ordem anteriormente proposta, é a fruição (*fruitio*). Tal ato é a realização mesma da ação na medida em que chega ao seu fim, que o obtém. O conceito tem, como dito acima, origem na tradição agostiniana, Agostinho que ocupa a *ST Ia-IIae*, q. 11, a. 1, *sed contra*, em que se lê: “Em sentido contrário,

⁵⁴ *ST Ia-IIae*, q. 17, a. 1, resp. 2º arg.: “Quanto ao 2º, deve-se dizer que a raiz da liberdade é a vontade como sujeito, mas como causa é a razão. Por isso, a vontade pode livremente tender para diversos objetos, porque a razão pode ter concepções diversas do bem. Por esse motivo os filósofos definem o livre arbítrio como: ‘O livre juízo da razão’; como se a razão fosse a causa da liberdade.”

diz Agostinho: ‘Fruir é ligar-se amorosamente a alguma coisa por si mesma’. Ora, o amor pertence à potência apetitiva. Logo, fruir é ato da potência apetitiva.” Desse modo, a fruição é um ato da vontade, pela qual se liga ao objeto possuído, gozando-o.

A fruição constitui em Tomás a realização perfeita do movimento da vontade. Segundo o autor, fruir implica a relação da vontade com o último fim, sendo a sua posse não só na intenção, mas também na realidade de maneira perfeita⁵⁵. Por conta disso, acima se disse que a posse do objeto querido pela vontade (na ordem da intenção) só é perfeita na medida em que é obtido na realidade.

Desse modo, foi possível compreender toda a estrutura das ações humanas em Tomás de Aquino como um movimento da vontade em busca da efetividade do desejo. Não basta o desejo, mas é necessária a obtenção do fim pretendido por aquele que deseja.

⁵⁵ ST Ia-IIae, q 11, a 4, *respondeo*: “Fruir implica relação da vontade com o último fim, enquanto a vontade tem algum objeto como último fim. O fim considera-se de dois modos: perfeita ou imperfeitamente. Perfeitamente, quando se tem não só na intenção, como também na realidade. Imperfeitamente, quando se tem só na intenção. Portanto, a perfeita fruição do fim dá-se quando ele é realmente possuído. A imperfeita é a fruição do fim não possuído realmente, mas só na intenção.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do presente trabalho foi possível analisar os textos tomasianos sobre a vontade e o intelecto apresentados na *Prima Pars* e na *Prima Secundae* da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. A análise das questões 82 e 83, nas quais são tratados os conceitos de vontade e livre-arbítrio, permitiram reconhecer a natureza da *voluntas* enquanto potência e sua relação imediata com a razão, na medida em que é, por definição, um apetite racional.

Deve-se notar que, já na questão 82, Tomás preocupa-se com a discussão sobre vontade e necessidade. Isso evidencia, primeiramente, o aspecto causal que permeia toda sua teoria das ações humanas. A discussão sobre a necessidade é retomada quando o Aquinate passa, na *ST Ia-IIae*, q. 6, ao debate sobre a voluntariedade. Nesses pontos, ainda que sejam dois períodos distintos de sua obra e que teriam sofrido certa alteração por conta da condenação de 1270, o autor mantém um ensinamento coeso e perene.

Além disso, na questão 82 a discussão sobre a relação entre vontade e intelecto, que é apresentada no artigo quarto, apresenta a relação causal entre as duas potências. O apetite racional move a razão como causa eficiente, do mesmo modo como move todas as potências da alma, enquanto a potência intelectual exerce causalidade final sobre ele. A relação de causalidade eficiente e causalidade final, a seu modo, são retomadas por Tomás quanto ao modo de mover-se da vontade, ao introduzir os planos de exercício da ação e de especificação.

O exercício da ação, na medida em que a vontade é responsável por mover o intelecto e todas as outras potências da alma, retoma o aspecto da causalidade eficiente, apresentada na *Prima Pars*. A especificação propõe uma causalidade formal da parte do intelecto, que é exercida na medida em que esse apresenta o objeto ao apetite intelectual. No entanto, o objeto é o fim, apenas analogamente forma do ato, de modo que a causalidade final permanece.

Tomás, contudo, expande essa teoria na medida em que apresenta toda uma teoria das ações humanas que é uma síntese inovadora, cuja fonte não é apenas Aristóteles, mas também Nemésio, João Damasceno e Agostinho. Em sua síntese, o autor propõe que a vontade é capaz de mover o intelecto no processo da consideração que precede a escolha, como ficou evidente ao tratar sobre a escolha e o uso. Há liberdade da vontade em agir de maneira diferente da proposta pelo intelecto pois a ela é facultável interferir na consideração, de modo que, indiretamente, ela influencie em sua própria ação. Ainda assim, a liberdade do homem está na vontade, como sujeito, mas no intelecto como causa.

Por fim, é preciso denotar a dificuldade que se apresenta, para uma interpretação correta da doutrina tomasiana, classificá-la em termos de voluntarismo e intelectualismo. Se levarmos em consideração as definições de Hause (1997), que foram apresentadas ao decorrer do texto, é possível que seja perdido o inteiro teor do ensinamento de Tomás. Ainda que seja possível interpretar os textos de forma mais voluntarista, os atos estão imbricados de tal maneira que em um ato do intelecto se encontra aspectos da vontade, e vice-versa. A vontade transmite sua dinamicidade a ação, enquanto da parte do intelecto é transmitida a ordenação dele.

Além disso, ainda concluindo que o intelecto e a vontade estejam mutuamente imbricados em seus atos, isto não implica que Tomás recairia como condenado na heresia de 1270, em nenhum aspecto. Isto porque a liberdade da vontade é resguarda através do plano de exercício da ação, que lhe permite interferir na própria consideração intelectual. E, como dito, não se trata de uma inovação da *Prima Secundae*, mas algo cujas raízes já eram encontradas na *Prima Pars*, quando o Aquinate aponta os modos como vontade e intelecto movem-se um ao outro.

REFERÊNCIAS

- AERSTEN, Jan A. A filosofia de Tomás de Aquino em seu contexto histórico. Em: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. (orgs.). **Tomás de Aquino**. São Paulo: Ideias e Letras, 2019. pp. 151-184.
- ARISTOTLE. **Physics**. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea**: I.13 - III.8. Tratado da virtude moral. Tradução, introdução e notas por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. **Física I-II**. Prefácio, tradução, introdução e comentários por Lucas Angioni. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.
- _____. **Ethica Nicomachea**: V.1-15. Tratado da Justiça. Tradução, introdução e notas por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- ASHWORTH, E. J. Signification and modes of signifying in Thirteenth-Century Logic: A preface to Aquinas on Analogy. **Medieval Philosophy and Theology**, 1, 1991.
- _____. Analogy and equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in context. **Medieval Philosophy and Theology**, 1, 1992.
- _____. Linguagem e lógica. McGRADE, A.S. **Filosofia Medieval**. São Paulo: Ideias e Letras, 2018. pp. 97-123.
- BIRD, Otto. **Como ler um artigo da Suma**. Coleção “Textos didáticos”. Campinas: IFCH/UNICAMP, nº 53, julho, 2005.
- BROCK, Stephen. What is the *usus* in Aquinas’ Psychology of Action?. BAZÁN, B.; ANDÚJAR, E.; SBROCCHI, L. (Editores) **Moral and Political Philosophies in the Middle Ages**. Ottawa: Legas. pp. 654-664.
- _____. Causality and Necessity in Thomas Aquinas. **Quaestio**, 2 (2002), pp. 217-240.
- CLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- DEFERRARI, Roy; BARRY, Inviolata; McGUINNESS, Ignatius. **A lexicon of Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works**. Baltimore: Catholic University of America, 1949.
- DI MARTINO, C. **Ratio Particularis, la Doctrine des Sens Internes d’Avicene à Thomas d’Aquin**. Paris: J. Vrin, 2008.
- DONAGAN, Alan. Thomas Aquinas on Human Action. KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, John (orgs.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

EARDLEY, P. S. Thomas Aquinas and Gilles of Rome on the Will. **The review of Metaphysics**, vol. 56, n. 4, jun., pp. 835-862, 2003.

GALLAGHER, David M.. Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite. **Journal Of The History Of Philosophy**, [S.L.], v. 29, n. 4, p. 559-584, 1991.

_____. Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas. **Archiv fur Geschichte der Philosophie** 76, 1994.

HAUSE, Jeffrey. Thomas Aquinas and the Voluntarists. **Medieval Philosophy and Theology** 6 (1997), 167-182.

HOFFMANN, Tobias. **Aquinas and Intellectual Determinism: The test case of angelic sin.** Archiv fur Geschichte der Philosophie 89, 2007.

_____; MICHON, Cyrille. Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism. **Philosophers' Imprint**, S/L, v. 17, n. 10, p. 1-36, maio 2017.

IRWIN, Terrence. The Scope of Deliberation: A Conflict in Aquinas. **Review of Metaphysics**, 44, 1990.

KIM, Yul. A change in Thomas Aquinas's Theory of the Will: Solutions to a long-standing problem. **American Catholic Philosophical Quarterly**, vol. 82, n. 2. 2008.

KLUBERTANZ, George. **St. Thomas Aquinas on Analogy.** Chicago: Loyola University Press, 1960.

KRETZMANN, Norman. Filosofia da Mente. Em: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. (orgs.). **Tomás de Aquino.** São Paulo: Ideias e Letras, 2019. pp. 151-184.

LOTTIN, Odon. **Psychologie et morale aux XII et XIII siècles.** Vol. 1. Louvain: Duculot, Éditeur, 1957. 2ª edição.

_____. Psychologie de l'acte humain. **Recherches de théologie ancienne et médiévale**, Vol. 29 (Janvier-Décembre 1962), pp. 250-267.

McINERNEY, Ralph. **Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas.** Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

_____. **Aquinas on Human Action: a theory of practice.** Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1992.

OSBORNE, Thomas. **Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham.** Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2014.

CLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary.** Oxford: Clarendon Press, 1968.

PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae 1a 73–89.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PILSNER, Joseph. **The specification of human actions in St. Thomas Aquinas.** New York: Oxford University Press, 2006.

PINCKAERS, Servais. La structure de l'acte humain suivant saint Thomas. **Revue Thomiste**, 1955, p. 393-412.

SAINT THOMAS D'AQUIN. **Les actes humains** (tome premier): 1^a-2^a, Questions 6-17. Traduction par H-D Gardeil. Notes et appendices par Servais Pinckaers. Paris: Les éditions du Cerf, 1997.

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Absolute simplicity. **Faith and Philosophy: Journal of the society of Christian Philosophers**, vol. 2, n. 4, 1985.

STUMP, Eleonore. Aquinas's account of freedom: intellect and will. DAVIES, Brian (editor). **Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives**. New York: Oxford University Press, 2002. pp. 275-295.

_____. **Aquinas**. New York: Routledge, 2005.

TELLKAMP, Jorg. Una aproximación a la teoría de la acción en la obra de Tomás de Aquino. LEYVA, Gustavo (editor). **Filosofía de la acción: Una análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía**. Madrid: Editorial Síntesis, 2008. pp. 151-174.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Tradução: Carlos-Josaphat P. de Oliveira et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 v.

_____. **A unidade do intelecto, contra os averroístas**. Tradução, introdução e notas por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. **Questão disputada sobre o mal – Q. 6**. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade, Campinas, n° 36, 1° sem. 2021.

Sancti Thomae de Aquino. **Summa Theologiae**: prima pars a quaestione LXXVII ad quaestionem LXXXIII Textum Leoninum Romae 1891 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

_____. **Summa Theologiae**: prima pars secundae partis a quaestione VI ad quaestionem XXI. Textum Leoninum Romae 1891 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

_____. **Sententia libri Ethicorum**: liber I a lectione I ad III. Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

_____. **Quaestiones Disputatae De Veritate**: volumen III, fasc. 1, qq. 21-29. Opera omnia: Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Roma ad Sanctae Sabinae: 1973.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra**. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

WILLIAMS, Thomas. Human Freedom and Agency. DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (orgs.) **The Oxford Handbook of Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2012. pp. 199–208.

WIPPEL, John. The Parisian condemnation of 1270 and 1277. GRACIA, Jorge; NOONE, Timothy (editores). **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. New Jersey: Blackwell Publishing. pp. 65-73.

WESTBERG, Daniel. Did Aquinas change his mind about the will? **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**, Volume 58, Number 1, January, 1994, pp. 41-60.

_____. **Right practical reason: Aristotle, action and prudence in Aquinas**. Oxford: Clarendon Press, 1994.