



LINCOLN ANTÔNIO CORRÊA BOTELHO

**A RELAÇÃO ENTRE INTELECTO E VONTADE NA
SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO**

Lavras - MG

2022

LINCOLN ANTÔNIO CORRÊA BOTELHO

**A RELAÇÃO ENTRE INTELECTO E VONTADE NA SUMA TEOLÓGICA
DE TOMÁS DE AQUINO**

Monografia apresentada à
Universidade Federal de Lavras,
como parte das exigências do
Curso de Filosofia, para a obtenção
do título de Licenciado.

Prof. Dr. Arthur Klik de Lima
Orientador

Lavras - MG

2022

À minha avó, por tudo que fez e faz por mim, dedico este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à Deus.

À minha avó, por todo amor e paciência, e por querer mais que eu mesmo a minha formatura.

À minha namorada, Rayanne, que nem suspeita o quanto suas palavras de incentivo valem para mim. Muito obrigado por estar ao meu lado.

Aos meus amigos Igor Martins, Danielle Soares, Carlos Santana, Dannylo Withor, Amanda Dornelas e Laila Choudhury, cujas existências tornam mais bela a existência.

À todos os colegas do curso de Filosofia.

À todo corpo docente do curso de Filosofia da UFLA, em especial, ao meu orientador Prof. Dr. Arthur Klik de Lima.

La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra, e risplende
in una parte più e meno atrove.

Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io, e vidi cose che ridire
né sa né può chi di là sù discende;

perché apressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire

Veramente quant'io del regno santo
ne la mia mente potei far tesoro,
sarà ora materia del mio canto

(La Divina Commedia, Paradiso, canto I)

Resumo

Nosso objetivo no presente estudo foi esclarecer a relação entre intelecto e vontade na filosofia de Tomás de Aquino, especificamente, tal como ela se dá no Tratado do Homem, na *Prima Pars* da Suma Teológica. A questão 82 da *Prima Pars*, que trata da vontade, fornece elementos importantes para a compreensão da relação desta potência com o intelecto, e nosso estudo parte principalmente de sua leitura. Dos cinco artigos que compõem a questão, quatro, a saber, do primeiro ao quarto, abordam de um modo mais direto a relação entre as duas potências. Estes quatro artigos tratam da relação entre as duas potências em aspectos que podemos identificar ligados à temática da necessidade, da hierarquia e do movimento. Estudar a relação de intelecto e vontade nestes três aspectos, bem como relacioná-los entre si, constituem, portanto, a base de nosso trabalho. Demais aspectos da relação surgem, no entanto, a partir da leitura dos artigos e a relação entre as duas potências é tratada em outras dimensões. Além disso, se a leitura dos quatro artigos constitui a base principal de nosso trabalho, este não se limitou aí, mas, por vezes, buscou esclarecer aquilo que estes artigos trazem, fazendo refletir sobre luzes de outros momentos da obra.

SUMÁRIO

1 - Introdução	1
2 – Capítulo 1: Apetites	5
2.1– Apetites em geral	5
2.1.1 – O apetite é uma potência	6
2.1.2 – As potências apetitivas são apetites	10
2.1.3 – O apetite é motor movido	13
2.2 - Apetites em especial	21
2.2.1 – A distinção	22
2.2.2 –Sensualidade	24
2.3 – A relação	28
2.3.1 – A sensualidade obedece a razão	29
2.3.2 – A sensualidade obedece a vontade	31
3 – Capítulo 2: Intelecto e vontade: necessidade e hierarquia	34
3.1 – “Todos os homens desejam...” – vontade e necessidade	34
3.1.1 - Relações entre intelecto e vontade	38
3.2 - O superior e o inferior	45
3.2.1 - Hierarquia na alma: o superior e o inferior	46
3.2.2 - Hierarquia absoluta e relativa	55
3.2.3 – Hierarquia entre intelecto e vontade: conhecimento e amor na beatitude	58
4 - Capítulo 3: Intelecto e vontade: movimento	63
4.1 - O caso singular	64
4.2 - O espelho	68
4.3 - O superior move o inferior	72
5 - Considerações finais	80
6 - Plano de Curso	83
6.1 - Introdução	83
6.2 - Plano de Curso	86

6.2.1 - Introdução à Filosofia	86
6.2.2 - Filosofia antiga	93
6.3 - Considerações finais	96
Referências Bibliográficas	98

1 - Introdução

Nosso objetivo neste trabalho é estudar a relação entre a vontade e o intelecto na Suma de Teologia de Tomás de Aquino¹. Uma introdução ao estudo dessa relação poderia tomar dois caminhos principais. Um primeiro, no qual o situamos em sua inserção em um plano maior de discussão, onde dialoga com o tratamento de outros filósofos sobre tal relação. Um segundo, no qual tomaríamos a relação das duas potências em sua inserção na própria filosofia de Tomás. Nosso percurso introdutório toma o segundo destes caminhos.

Tratar da relação entre a vontade e o intelecto, ao longo da história, e aqui, principalmente no curso do pensamento medieval, é evocar imediatamente a famosa discussão entre intelectualistas e voluntaristas. A discussão tratava de estabelecer qual das duas potências teria prioridade sobre a outra, especialmente, uma prioridade causal, e aí, todas as implicações que decorreram dali. A posição de Tomás nesta caracterização foi muito discutida pelos especialistas no pensamento tomasiano, e, ainda hoje, pouco coisa é consenso². Não seguiremos nessa direção pelo simples motivo de que nosso estudo não tenta atacar tais problemas diretamente. Nosso percurso caminha a margem de tais considerações e se a toca, o faz de maneira muito tangente, tornando irrelevante sua apresentação aqui. Embora, de fato, trataremos da necessidade e do movimento na relação entre vontade e intelecto, veremos que é possível estabelecer uma abordagem acerca destes tópicos sem se comprometer essencialmente com tais discussões. Nos ativemos num escopo relativamente mais geral e básico da relação.

A fim de introduzir nosso estudo, portanto, tratemos de sua inserção no interior da filosofia de Tomás. Como sabemos, a obra do Aquinate é imensa³, e, podemos encontrar elementos sobre a relação das duas potências em muitos lugares. Aqui, porém, nos ativemos principalmente na Suma de Teologia. Situar nosso objeto de estudo na Suma de Teologia é, de algum modo, situá-lo no interior do sistema filosófico de Tomás. É amplamente conhecido o movimento da Suma de Teologia, que imita o da própria realidade para Tomás⁴. A Suma de Teologia, num percurso herdado dos neoplatônicos, estabelece um movimento de *exitus* e

¹ Utilizamos durante todo o percurso a tradução da Suma Teológica de Alexandre Correia, publicada pela Editora Permanência.

² Ver, por exemplo, HOFFMAN, 2007; HOFFMAN, T.; MICHON, C. 2017; DORE, 1941; HAUSE, 1997; STUMP, 1997.

³ Ver AERSTEN, 1993, p. 14 ss.

⁴ Citar Cambridge. Ver também CHENU, 1982 (citado no “the circulation-motive”)

reditus, isso é, partindo de Deus e à ele retornando. “A origem e o fim das coisas são um e o mesmo” (AERSTEN, 1993, p. 16). Parte-se de Deus, e num movimento descensional, chega-se ao homem e às criaturas cujos movimentos estão Dele mais afastados. Num segundo momento, trata-se do movimento desta criatura, que nasce afastada de Deus, em direção à Ele.

A relação entre intelecto e vontade aparece de modo explícito nestes dois momentos, embora inúmeras discussões ao longo de todo o percurso da *Suma* trata das duas potências e de suas relações. Embora, na disposição hierárquica da obra, o primeiro tratamento direto das duas potências se dê no Tratado do Homem, na ordem hierárquica do cosmos, tais potências se encontram acima do próprio homem, se encontrando nos anjos e no próprio Deus, embora neste último de modo distinto⁵. De um modo geral, constituindo aquilo de mais espiritual que existe na obra criada, diversos elementos acerca das duas potências aparecem refletidos em muitos momentos do percurso da *Suma*.

Mas é nos tratamentos relativos ao homem, que aparecem as discussões mais explícitas das duas potências, bem como de suas relações. Num primeiro momento no Tratado do Homem, na *Prima Pars*, especialmente quando Tomás trata das potências da alma em especial; e num segundo momento, no Tratado dos Atos Humanos, na *Prima Secundae*, quando o filósofo trata dos atos da vontade. Situando-se no vértice dessa parábola, ou ainda, entre o fluxo e o refluxo entre Deus e homem, a relação entre intelecto e vontade está na fronteira entre a psicologia e as bases da ética das virtudes; nos princípios colocados por Deus na alma humana e que a possibilitam subir novamente à Ele.

No primeiro destes momentos, após Tomás ter tratado da alma essencialmente, e das potências da alma em geral, ele inicia, na questão 77, o estudo das potências em especial, e ali, do intelecto e da vontade. O tratamento da relação entre as duas potências se dá, principalmente, na questão sobre a vontade, ao passo que o estudo do intelecto, na questão 79, se dá numa relativa ignorância da relação entre as duas potências. Isso não é sem motivo, como veremos. De todo modo, a questão 82 trata especificamente da vontade, e é ali, onde primeiro temos de modo mais explícito um tratamento da relação que constitui o objeto de nosso estudo. Esse estudo é retomado mais adiante no Tratado dos Atos Humanos, na *Prima Secundae*, onde encontramos o que talvez seja o tratamento mais sistemático e completo da relação entre as duas potências, que é onde se analisam, não as potências, mas seus atos.

⁵ Em Deus, há intelecto e vontade, embora neste caso estas realidades não são propriamente potências. (ST, I^o, q. 19, a. 1)

Nosso estudo tem como base principal, uma leitura da relação entre vontade e intelecto tal como eles aparecem no primeiro destes momentos, no Tratado do Homem. E duas perguntas podem surgir diante de tal divisão e de tal escolha. A primeira delas é, se o tratamento mais completo nos espera adiante, por que nosso estudo se dá principalmente na parte mais limitada do tratamento da relação? E em segundo lugar, e aqui antecipamos algo que virá no desenvolvimento de nosso estudo: como pode ser que Tomás trate em momentos diferentes das potências e dos atos, se aquelas são definidos e inteligidos precisamente por estes? A resposta à primeira questão advém da resposta à segunda.

A contraposição entre tratar as potências em si, e tratar de seus atos, se justifica quando entendemos que a vontade, assim como o intelecto, tem muitos atos. Ora, a caracterização da potência, essencialmente, se dá por seus atos, mas seus atos mais simples⁶, ao passo que o estudo especial de seus atos equivale a dizer seu estudo completo e sistemático. Estes dois momentos podem ser vistos, de fato, como uma abordagem introdutória das potências, e outra mais completa. Sendo nosso estudo uma tentativa de um primeiro contato com o tema, elegemos o tratamento mais simples como o mais adequado aos nossos objetivos. Apesar disso, não nos limitamos completamente ao Tratado do Homem, embora este constitua a base fundamental de nosso percurso. Por vezes, a fim de esclarecer ou indicar algo, permitimo-nos extrapolar tais limites. Aliás, isso é quase inevitável dada a forma com que se estrutura a Suma de Teologia, onde, diferentemente de um tratado filosófico, temos sucessivas discussões, na forma de artigos, que levantam elementos dos mais diversos nas objeções, e os incorporam nas soluções e nas “respostas”.

A relação entre o intelecto e a vontade é de suma importância para a filosofia de Tomás. É dos princípios que investigaremos aqui que parte todo o desenvolvimento de sua ética. É da relação entre essas duas potências por um lado, e destas com a parte inferior da alma, que se estabelecem a distinção dos hábitos, e aí, de vícios e virtudes, e mesmo dos pecados e dos dons. Afirma Tomás, no início do tratamento das potências em especial, que “ao teólogo pertence indagar, especialmente, só das potências intelectivas e apetitivas, suscetíveis de virtude” (ST, I^a Pars, q. 78). De fato, o apetite sensitivo constitui também elemento essencial aí, entrando no mencionado gênero das potências apetitivas, mas não por si mesmo, certamente, o que somente se daria se o estudo dos animais e vegetais tivesse

⁶ Que é o que torna possível, por exemplo, falar de “vontade” e “intelecto” como atos, por exemplo, quando se diz que há “vontade” do fim último, ou, “intelecto” dos princípios.

grande importância para Tomás. Seu valor surge pela relação que estabelece para com as potências superiores, haja visto que toda a vida ética humana, ou seja, parte daquilo que constitui o movimento ascensional da alma, se dá na dinâmica dessa relação.

Como dissemos, nosso estudo tem como base a questão 82 acerca da vontade. Ali, quatro dos cinco artigos que constituem a questão tratam de um modo mais explícito da relação entre vontade e intelecto. Nosso objetivo é estudar a relação entre vontade e intelecto tal como aparece nestes artigos, que introduzem tal estudo.

Nosso percurso tem três momentos. O primeiro traz alguns elementos introdutórios essenciais para compreendermos esta relação, bem como o enquadramento conceitual geral onde essa relação se dá. O segundo momento, já iniciando propriamente o estudo dos artigos da questão 82, se debruça sobre os três primeiros artigos, que versam, de um modo geral, sobre os temas da necessidade e da hierarquia. O terceiro momento trata da relação de movimento entre as duas potências, e busca relacioná-la com os aspectos da relação discutidos nos outros.

2 – Capítulo 1: Apetites

O apetite é o gênero da vontade. Nosso primeiro percurso tem como objetivo fazer uma caracterização do que se entende por apetites e, seguindo a ordem de exposição da *Suma*, tratará primeiramente dos apetites em geral, depois em especial, e por último, de sua relação.

Pode parecer estranho à primeira vista, considerando-se que o objeto central de nosso estudo é a relação entre intelecto e vontade, que esse nosso percurso introdutório tenha como objetivo falar tão somente das potências apetitivas, gênero da vontade, e não, também, das potências apreensivas, gênero do intelecto.

A justificativa para isso vem do fato de que os elementos centrais que permitem que se compreenda a relação entre o intelecto e a vontade se encontram no tratamento *da vontade*. As questões acerca da vontade e de seus atos colocam o intelecto numa posição privilegiada, de modo que compreendê-la é compreender a relação entre essas duas potências. De fato, como veremos, a vontade é motor movido, e seu motor imóvel é o inteligível apreendido pelo intelecto. Todos os seus atos se dão nessa estreita relação. O contrário não acontece, e as considerações acerca do intelecto e de seus atos permitem uma relativa ignorância acerca dos atos da vontade. O tratamento da vontade vai em direção ao extenso sistema ético que Tomás realiza na *Suma*, ao passo que o tratamento do intelecto se direciona a uma epistemologia, bem mais curta, embora não menos rica por isso, que aquele. É justificável, portanto, que o estudo do apetite constitua nossa introdução conceitual, trazendo, no entanto, algo das potências apreensivas na medida em que seja conveniente ao nosso percurso.

Ora, muitas das características fundamentais da vontade vem de seu gênero. A característica de ser um motor movido pelo objeto apreendido é próprio dos apetites em geral e não somente da vontade, de modo que para que compreendamos bem a vontade, e portanto, sua relação com o intelecto, é indispensável que investiguemos o que é o apetite.

2.1– Apetites em geral

Em primeiro lugar, como dissemos, trata-se de fazer uma apresentação geral do que são apetites, e faremos isso em três partes, cada uma ressaltando alguma característica. Primeiramente, esse gênero dos apetites é uma espécie das potências da alma, o que nos leva a investigar o que são potências em geral e o que especifica os apetites. Em segundo lugar, veremos que os apetites não são apenas potências da alma, mas, em um sentido amplo,

extrapolam este gênero, gozando de uma ampla universalidade. Em terceiro lugar, veremos que os apetites são, como mencionamos acima, motores movidos.

2.1.1 – O apetite é uma potência

A potência é o gênero do apetite. Para entendermos, portanto, os apetites, é necessário que compreendamos o que significa dizer que algo é uma potência. Tomás inicia o tratamento das potências da alma, na Suma Teológica, na questão 77 da Prima Pars, no Tratado do Homem. Esta primeira questão trata das potências em geral e a seguinte, a questão 78, inicia o tratamento das potências em especial, que só terminará na questão 83, com a discussão acerca do Livre-Arbítrio.

Definição e distinção

As potências da alma aparecem nas obras de Tomás em um leque de termos que se complementam semanticamente. *Potentia, facultas, virtus, vis*, são formas mais ou menos equivalentes de se referir a isto que aqui denominamos potências (ABÓS, 2010, p. 224). Essencialmente, as potências são os princípios das operações da alma, o princípio de seus movimentos. O que está em jogo nessa postulação e definição é o princípio de que se algo *vem a ser* em ato é por que existia em potência, ou, aquilo que está em potência é anterior, na ordem do *dever*, àquilo que está em ato. Se há, em um dado ser, certos movimentos, há a potência para aqueles movimentos, há princípios responsáveis por suas operações. Estes princípios estão na alma do ser vivente, e não são, propriamente, a essência da alma, mas propriedades acidentais, tendo, no entanto, importância fundamental para sua existência e inteligibilidade (ABÓS, 2010, p. 225).

A alma humana não é a única detentora de potências, embora seja certamente um caso especial. À diferença de Deus para o qual a operação é a sua própria substância; à diferença dos seres ínfimos, que não sendo capazes da bondade perfeita, realizam bens imperfeitos com poucos movimentos; e, por fim, à diferença dos anjos, que são capazes da bondade perfeita, e a realizam com poucos movimentos; o homem é capaz da bondade perfeita, mas necessita para isso de muitos movimentos, e tem, portanto, muitas potências. Estando nos confins das

criaturas espirituais e corporais, concorrem nele, afirma Tomás, as virtudes de umas e de outras (ST, I^a, q. 77, a. 2)⁷.

A distinção dessas diversas potências depende daquilo que podemos conhecer a partir delas, que são precisamente seus atos, os movimentos observáveis dos seres. Afirma Tomás sobre a distinção das potências:

A potência, como tal, sendo ordenada para o ato, é necessário que a noção dela seja deduzida do ato para o qual está ordenada; e, por consequência, é forçoso que a noção de potência se diversifique pela da do ato. Ora, a noção do ato se diversifica pela noção diversa de objeto. Mas, toda ação ou é de uma potência ativa ou de uma passiva. Ora, o objeto está para o ato da potência passiva como princípio e causa motora; assim a cor, enquanto move a vista é princípio da visão. Porém o objeto está para o ato da potência ativa como termo e fim; assim, objeto da virtude aumentativa é o todo completo que é o fim do aumento. Ora, esses dois fatores, a saber, o princípio e fim ou termo, é que especificam a ação [...] Por onde, é forçoso que as potências se diversifiquem pelos seus atos e objetos (ST, I^a, q. 77, a. 3)

⁷ A presença das duas potências cuja relação é nosso objeto aqui, não se encontram somente no homem, mas também nos anjos, que, diferentemente dos homens, têm apenas essas duas potências. Nosso estudo, portanto, por um lado tem uma extensão geral que englobaria tal categoria de seres. Por outro lado, porém, e isso ficará claro, algumas de suas relações serão vistas como elas se dão especificamente no homem, onde essa relação goza de uma certa especificidade.

Em segundo lugar, gostaríamos de notar que o sentido de potência aqui, deve ser tomado com certo cuidado pois não mantém uma relação tão próxima com o que se entende por esse par de termos quando aplicado à metafísica, o que se pode notar tendo em vista que, embora Deus seja ato puro, tenha, de algum modo, potências: “One way to cut such questions short would be to deny that these potentiae should be viewed as potentialities. Even God, one might point out, has potentiae of this sort, although God is pure actuality. (One set of Aquinas’s disputed questions goes under the title *De potentia Dei*.) It would be natural, then, to suppose that the soul’s potentiae have at most a distant and indirect connection with the potentiality associated with matter” (PASNAU, 2003, p. 145).

Acerca da distinção das potências por seus atos, Tomás segue próximo ao *De Anima*⁸ de Aristóteles, e o que parece estar em jogo é que só podemos conhecer algo em potência quando conhecemos precisamente este algo, em ato. Em outras palavras, se por um lado, na ordem do devir, a potência precede o ato, aquilo que está em ato precede *logicamente* aquilo que está em potência, sendo a noção da potência deduzida da do ato. E aí, portanto, distinguiremos tantas potências quantos são os atos que distinguimos.

Quanto à especificação do ato por seus respectivos objetos, a ideia de Tomás é igualmente clara. A premissa central do argumento é a que afirma que uma ação é especificada por seu princípio ou fim. Algo que venha a ser, ou seja, que passe da potência ao ato, se atualiza por um de dois tipos de causa. De dois modos algo move, atualiza outro algo: como causa final ou como causa eficiente (ST, I^a, q. 82, a. 4). Daí a sequência do argumento, que afirma que, como o princípio e o fim dos atos das potências, passivas e ativas, são seus respectivos objetos, que as atualizam como causa eficiente e como causa final respectivamente, os atos destas potências são especificados por estes objetos. De outro modo, uma ação qualquer é determinada por seu princípio ou fim, e os objetos das potências se relacionam com seus atos precisamente destes dois modos, seus atos são especificados por seus objetos, logo, a distinção dos atos, e portanto, das potências, segue-se à dos objetos.

Esse critério de distinção operado por Tomás terá consequências importantíssimas, constituindo a base na qual será construída toda sua psicologia, e, posteriormente, toda sua ética⁹.

⁸ “Mas se é necessário dizer algo sobre cada uma delas [das capacidades, as potências] – por exemplo, o que é a capacidade de pensar, ou de perceber, ou de nutrir-se -, é preciso primeiro dizer o que é o pensar e o que é o perceber; pois as atividades e as ações segundo a determinação são anteriores às potências. Sendo assim, antes ainda é preciso ter inquirido sobre seus objetos correlatos, e pela mesma razão ter definido primeiramente o que é o alimento, o perceptível e o inteligível”. (ARISTÓTELES, 2006, p. 79). Esse critério de distinção é obedecido pelo Filósofo em todo o tratamento das potências no *De Anima* e guia a própria ordem da investigação (exceção única talvez em DA III. 4 e 5, na investigação do intelecto). O que está em jogo aqui é a prioridade do ato em relação à potência na ordem da natureza, (ou da *determinação* segundo a tradução do trecho citado).

⁹ “Em São Tomás, essa doutrina da especificação das potências por seus atos e seus objetos terá uma importância de primeiríssima ordem: dependerão dela toda a ordenação da psicologia e, ligada ao mesmo princípio a distinção dos hábitos ou das virtudes, toda aquela da moral. As profundas análises do tratado das virtudes da *Secunda Secundae* em particular, não serão mais do que uma aplicação contínua dessa verdade.” (GARDEIL, 2013).

Distinção sendo operada

No início do tratamento das potências em especial, no primeiro artigo da questão 78, Tomás distingue os gêneros de potências das almas, das almas (ou partes da alma) e dos modos de vida, e então esse critério de distinção das potências é operado. As almas são determinadas pelo modo como a natureza de seus atos se sobrepõem aos atos da natureza corpórea, e os modos de vida dizem respeito aos entes. As potências, ou os gêneros de potências, por sua vez, se diferenciam, como dissemos acima, por seus objetos, e mais propriamente aqui, tratando dos grandes gêneros de potências, pela universalidade de seus objetos¹⁰.

São ao todo em número de cinco: vegetativa, sensitiva, intelectiva, apetitiva e o motivo local. Existem três ordens de objetos aos quais se relacionarão as potências consideradas. Em ordem crescente de universalidade: o próprio corpo unido à alma, todos os corpos sensíveis, e todos os entes. A potência que tem seu objeto de ação tão somente o corpo cuja alma é forma, é a *vegetativa*. É natural associarmos de imediato as potências sensitiva e intelectiva às outras duas ordens de objetos: as potências *sensitivas* são aquelas que tem por objeto de ação os corpos sensíveis, e as *intelectivas*, a totalidade dos entes. Isso nos coloca a questão de como é que surgem as outras duas potências, isso é, a apetitiva e motivo local, nessa tripartição dos objetos.

Essas duas últimas ordens de objetos, a saber, a dos objetos sensíveis e o ente tomado universalmente, são exteriores ao ser em questão. É necessário, diz Tomás, que o ser ativo se relaciona com esses objetos de duas formas: uma pela qual este objeto está naturalmente unido à alma por sua semelhança; e outra por meio da qual o ser se inclina e tende para tal objeto. Poderíamos dizer que, por se tratar de objetos que são exteriores ao corpo do “sujeito”, há uma dupla relação entre eles, uma passiva e outra ativa. A relação passiva é de apreensão, que ocorre graças à semelhança entre as naturezas do objeto e sujeito, e se divide em dois gêneros de potências relacionados aos dois graus de ordem dos objetos: a *sensitiva* e a *intelectiva*. No aspecto ativo da relação temos uma dupla divisão também: uma potência que se inclina ao objeto extrínseco como fim, que o intenciona, e essa é a *apetitiva*; e a que se relaciona ao objeto como o termo do movimento, que é o *motivo local* (ST, I^a, q. 78, a. 1).

¹⁰ Embora distintas, há uma clara relação entre as potências, almas e modos de vida. Distinguindo-se posteriormente entre as duas espécies de apetites e realocando-as juntamente com o Motivo Local, as potências compõem as almas, que compõem por sua vez os modos de vida.

Aqui chegamos então nos apetites. Vimos o critério para a distinção das potências ser aplicado e os apetites serem qualificados como potências ativas da alma, segundo a classificação que vimos acima. De tudo o que vimos até agora, temos que: as potências apetitivas da alma são potências, isto é, são princípios de certos atos da alma, distinguidas por seus objetos, possuem um caráter ativo, e se relacionam a um objeto exterior, que é seu fim, como uma inclinação.

2.1.2 – As potências apetitivas são apetites

No início da última seção afirmamos que as potências são o gênero dos apetites. Agora, afirmamos, mais precisamente, que as potências são o gênero das potências apetitivas, e que o termo “apetites” pode ser entendido em um sentido mais geral, que extrapola em muito o gênero das potências. Em outras palavras, se afirmamos que os apetites são potências da alma, isso se deu pois usamos esse termo no sentido restrito que o enquadra como espécie deste gênero. Podemos, no entanto, com o termo *apetites*, num sentido mais amplo, nos referirmos a um gênero que não se restringe ao das potências da alma e que se encontra universalmente na cosmologia de Tomás. De fato, se afirmamos que a potência é o gênero do apetite, aqui, afirmamos que o apetite é o gênero das potências apetitivas. Vejamos.

Os apetites são tratados de forma geral na questão 80 da *Prima Pars*. Sua caracterização, apenas esboçada no enfrentamento das objeções da questão 78 (ST, I^a, q. 78, a. 1)¹¹, recebe agora um tratamento mais completo no primeiro artigo que investiga “Se o apetite é uma potência especial da alma” (ST, I^a, q. 80, a. 1). Neste artigo, a existência do gênero dos apetites, antes desenvolvida do fato de que o ser ativo se relaciona com os objetos exteriores de dois modos, como vimos acima, agora é deduzida de um princípio metafísico geral. Essa dedução se dá juntamente com uma diferenciação entre duas espécies de apetites¹², que respondem às principais objeções colocadas no artigo.

A primeira e terceira objeções enfrentadas no artigo preparam a distinção que Tomás operará na sua dedução das potências apetitivas, ao passo que a segunda se responde com elementos que já foram, em parte, apresentados anteriormente. Vejamos brevemente essas

¹¹ Refiro-me aqui à resposta à terceira objeção, onde Tomás tece algumas considerações acerca dos apetites, diferenciado apetite natural e animal.

¹² Refiro-me aqui, como ficará claro, à distinção entre apetites naturais e animais, ou elícitos.

objeções, começando pela segunda. A segunda argumenta que, como aquilo que conhecemos e aquilo que desejamos é um mesmo objeto, e, levando-se em conta o princípio que afirmamos, de que as potências da alma são distinguidas por seus atos e objetos, a potência apetitiva não é diferente da apreensiva, que já foi devidamente tratada na questão 79. A isso Tomás responde afirmando que, embora o objeto seja o mesmo, a relação para com ele difere: num caso temos apreensão do objeto como sensível ou inteligível, no outro, como conveniente ou bom. Embora esses conceitos adiantem algo do que virá posteriormente, já sabíamos, pela questão 78, que o gênero de potências apetitivas se relacionava com seu objeto de um modo distinto do modo das potências apreensivas, constituindo, portanto, estritamente falando, objetos distintos.

Quanto à primeira objeção, ela afirma que o apetite não pode ser uma potência especial da alma pois o apetite é comum aos inanimados, que também desejam o seu bem, e não se deve atribuir à uma potência especial da alma àquilo que é comum aos inanimados. A segunda objeção reforça essa universalidade do apetite, argumentando que, em relação às próprias potências da alma, cada uma deseja seu bem apetecível particular, e que não é necessário introduzir uma potência apetitiva distinta das outras haja visto que o comum não se distingue por oposição com o próprio. Esse par de argumentos vão numa mesma direção, que é a de afirmar a universalidade do apetite, respectivamente, para além do gênero de potências da alma, e para a totalidade das potências da alma. Em suma, tudo é uma inclinação em direção a algo. Tomás confirma isso, mas opera então uma distinção que permite caracterizar o apetite como espécie no gênero das potências. Vejamos.

O apetite é uma inclinação, e como toda inclinação, ele resulta de uma forma¹³. Assim, temos um apetite que é conseqüente à forma natural, chamado apetite natural (*appetitus naturalis*), e que pode ser visto facilmente nos entes naturais não dotados de conhecimento – “assim o fogo, pela sua forma, se inclina para o lugar superior e para gerar um semelhante a si” (ST, I^a, q. 80, a. 1). Mas temos também uma inclinação que se segue à forma, não a natural,

¹³ A afirmação de que toda forma tem uma inclinação associada segue-se necessariamente do fato de que todas as coisas têm fins específicos, sem os quais seu ato não seria determinado. “The point is that all things act in determinate ways. Fire spreads, ice makes things cold, the mind thinks (SCG III.2.I869). Objects do not produce random effects, but are inclined in certain specific directions. An agent without an end would not just act randomly, but could not act at all. (PASNAU, 2003, p. 203).

mas a apreendida. Essas formas, que existem de um modo superior na alma¹⁴, tornam necessária a existência de uma inclinação superior, que é a virtude apetitiva da alma, chamada apetite animal¹⁵. Assim é deduzida a noção de apetite: como consequência do princípio metafísico que postula uma inclinação que se segue à toda forma, e daí dizer que a proveniência metafísica da vontade é mais primitiva que a do intelecto e totalmente universal (KRETZMANN, 1993, p. 144)¹⁶; e do fato de que o conhecimento é uma forma apreendida.

Percebamos que, portanto, cada forma tem uma inclinação associada a si¹⁷. Mas as formas se colocam em planos muito diferentes: há a forma do fogo, da terra, e mesmo a forma das potências tomadas em si mesmas, como a forma da visão. Todas essas formas, chamadas naturais, estão em um plano que é muito diferente do plano das formas apreendidas, que se encontram num plano espiritual, superior, que é o do conhecimento. As inclinações que se seguem são também de naturezas muito distintas: temos, de um lado, a inclinação do fogo para seu bem, ou da vista para seu bem; e temos a inclinação proveniente da forma enquanto conhecimento, apreendida, que se dá como a inclinação do ser para o objeto apreendido. A presença dos apetites é, sim, universal, se tratando da finalidade natural a que tendem todas as formas, mas aí, se distinguem diferentes gêneros de formas, e conseqüentemente, diferentes gêneros de apetites:

A alma humana envolve, é claro, apetites naturais (por exemplo, por alimentos de um *certo* tipo), mas seus modos de conhecimento sensitivo e intelectivo trazem consigo apetites sensitivos ou paixões (por exemplo, por *este* alimento), e o apetite *racional* ou volição (por alimentos com colesterol baixo, por exemplo). (KRETZMANN, 1993, p. 144)¹⁸

¹⁴ “Just as there is a hierarchy of being in the philosophy of St. Thomas so there is a hierarchy of forms, and the forms are more perfect in beings with knowledge than in those devoid of it.” (BARNETT, 1935, p. 12).

¹⁵ “Because they in some manner possess the forms of things other than themselves, animals and humans have tendencies associated with the forms of other objects, as well as having the natural tendencies appropriate to their own form or nature” (KENNY, 2004, p. 60)

¹⁶ “But will's metaphysical provenance is much more primitive than intellect's and utterly universal”.

¹⁷ “Since everything that exists has a form, everything that exists has an appetite. The human appetitive capacities are therefore a special case of a more general phenomenon.” (PASNAU, 2003, p. 201).

¹⁸ “The human soul of course involves natural appetites (for instance, for food of *some* sort), but its sensory and intellective modes of cognition bring with them sensory appetites, or passions (such as, for food as *this* sort) and rational appetite, or volition (for food low in cholesterol, for instance)”.

O interessante para nós aqui é saber que as potências apetitivas, além de serem potências, como tais, definidas por seus objetos, que determinam como finalidade seus atos (pois são potências ativas da alma), que elas são, descobrimos agora, inclinações que se seguem a formas apreendidas. Antes porém, de entrar na distinção interior ao gênero dos apetites animais, sinônimo de potências apetitivas, vejamos outra caracterização, importante aliás, desse gênero.

2.1.3 – O apetite é motor movido

No artigo 2 da questão 80, em um trecho da argumentação sobre uma divisão interna ao gênero dos apetites, Tomás faz o que talvez seja, para nós, a mais importante caracterização dos apetites neste capítulo. Constitui também, talvez, nossa maior dificuldade aqui, já que não é tão prontamente clara e poucos são os elementos fornecidos por Tomás no artigo para sua compreensão.

Finalizamos a seção 1.1.1 sabendo que os apetites são potências que possuem um caráter ativo, e que se relacionam ao objeto exterior ao sujeito como uma inclinação. E finalizamos a seção 1.1.2 sabendo que os apetites são um caso específico de inclinação que se segue a uma forma, a saber, a que se segue de uma forma apreendida. Agora, veremos melhor o que significa dizer que o apetite é uma inclinação que se segue à apreensão através de outra caracterização feita por Tomás. Partamos de uma possível confusão:

[...] a potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo que foi apreendido; por onde, o apetecível apreendido é motor não movido; porém o apetite é motor movido, como diz Aristóteles. (ST, I^a, q. 80, a. 2)

O significado dessa caracterização parece claro a princípio. Dizer que algo é motor de outrem significa simplesmente dizer que algo é causa ou princípio do movimento de outro algo. Era o que estava dito quando afirmamos que o apetite era a inclinação que se seguia à forma apreendida. “Se seguia” é entendido aqui como “era causada” pela forma apreendida. Se ao invés de utilizarmos “inclinação”, usarmos potência ou apetites, diríamos: a potência apetitiva é movida pelo apreendido.

O que choca aqui, e que é preciso esclarecer, é a caracterização do apetite como uma potência passiva, já que se afirmava, quando fizemos a distinção dos gêneros das potências

(seção 1.1.1), que o apetite é uma potência ativa visto que seu objeto está para seu ato como termo e fim (ST, I^a, q. 77, a. 3). Como entender esta aparente contradição? Vejamos.

Atividade e passividade nos apetites

Anteriormente, Tomás definiu as potências em ativas e passivas de acordo com o tipo de relação existente entre o objeto e a potência: se o objeto se relacionar como termo e fim, a potência é ativa; se, ao contrário, o objeto se relacionar à potência como princípio e causa motora¹⁹, então será passiva. Podemos dizer que se trata aqui, nessa caracterização, do tipo de causalidade do objeto na ação: numa causalidade eficiente, a potência cuja ação é especificada será passiva; em uma final, será ativa. Ora, o apetite é uma potência ativa pelo fato de seu objeto operar como causa final. Agora, nesta nova passagem, o filósofo afirma que, pelo fato de o apetite ser movido pelo apetecível, ele é uma potência passiva.

A questão é que, devido ao objeto operar como causa do movimento, podendo-se dizer que a potência é movida, podemos considerar o apetite, de certo modo, como uma potência passiva. É o que Tomás parece indicar neste novo artigo (ST, I, q. 80, a. 2). Sem considerar o modo da causalidade, se é eficiente ou final, a potência é passiva unicamente pelo fato de que é movida pelo apreendido²⁰. O que acontece então é, simplesmente, uma nova e mais ampla noção de passividade, que não leva em conta, diferentemente da que vimos anteriormente, o tipo de movimento que o objeto imprime na ação²¹. O apetite aqui é uma potência passiva

¹⁹ Apesar de Tomás se utilizar aqui de “princípio e causa motora”, termos gerais que podem não especificar o modo da causa, se é final ou eficiente, pelo contexto, onde o contrapõe à “fim” e “termo”, está claro que Tomás quer significar uma causa eficiente.

²⁰ De fato, nenhuma potência poderia ser absolutamente ativa, e isso é, em parte, uma contradição de termos. Ver ABÓS, p. 288. Do mesmo modo, adiantamos, nenhuma potência é absolutamente passiva. As caracterizações de atividade e passividade sempre são feitas de acordo com o aspecto que se queira tomar da relação entre potências.

²¹ Neste sentido, inclusive, todas as potências são passivas. Como todas as potências são definidas por seus atos, e os atos por seus objetos, ou de outro modo, toda potência é movida por seu objeto; ao desconsiderar o tipo de movimento, e, conseqüentemente, a distinção entre ativo e passivo; todas as potências são passivas. Tomemos como exemplo a potência vegetativa aumentativa (idem). A potência aumentativa é ativa pelo fato de seu objeto, o “todo completo”, ser o fim do aumento. Poderíamos dizer que a potência aumentativa é passiva pois o “todo completo” a move? Neste aspecto sim, como demonstramos.

Embora pareça estranho caracterizar as mesmas potências de um ou outro modo, alterando-se o sentido de atividade e passividade, como veremos, isso é bem recorrente em Tomás, não constituindo

pois é movida por seu objeto.

Há ainda outra diferença que surge na caracterização dos apetites como potências passivas. Quando Tomás os caracterizava como potência ativa estava implícito, além do fato dela ser movido por seu objeto como causa final, o fato de ele ser responsável pelo movimento do ser em relação ao seu objeto. A potência apetitiva é movida, como causa final, e move, por sua vez, o ser em relação ao seu objeto. Na caracterização do apetite como potência passiva, a consideração se dá num plano que abstrai a consideração do aspecto motivo, que é o plano da relação do apetite com um objeto que é *exterior ao ser ativo*, se restringindo unicamente à relação do apetite com o objeto *apreendido*. De fato, esta caracterização enfatiza o aspecto em que o apetite é algo *que se segue* à forma apreendida, mas ignora que é *uma inclinação que se segue* à forma apreendida, isso é, que seja em si um movimento que se segue àquele outro.

De todo modo, essa dupla caracterização do apetite nos revela algo que talvez seja sua principal característica. Podemos sintetizá-la na afirmação de Tomás, que é onde queríamos chegar, de que “o apetite é motor movido” (idem). *Motor* abarca o ato do apetite pelo qual ele está relacionado ao movimento eficiente do ser em relação ao objeto exterior apreendido. *Movido*, o ato pelo qual, neste movimento, ele é movido como causa final por seu objeto. Ser um *motor movido* é o que caracteriza o apetite de modo mais claro nessa aparente ambiguidade de passividade/atividade.

Como nossa tarefa tem sido a de situar e diferenciar a espécie nos gêneros²², resta-nos perguntar em que sentido os apetites são motores movidos distintos de outros possíveis motores movidos. Tomás se utiliza desta caracterização, no tratamento das potências da alma na *Suma*, unicamente no caso dos apetites, o que talvez evidencie que os apetites, ou são os únicos motores movidos existentes na alma, ou o são, ao menos, de um modo mais eminente. Nossa tarefa aqui, portanto, é verificar a existência de outros motores movidos da alma, e se os há, o que os diferencia dos apetites. Partamos de uma consideração mais geral das potências da alma.

esta alteração o único caso que veremos. Tomás chegará, em certa altura, a caracterizar mesmo uma potência passiva, como ativa.

²² Como o fizemos com as potências e inclinações.

Os motores movidos da alma

Todas as potências da alma são definidas por seus atos e objetos, como vimos. E vimos ainda que, em função disso, todas as potências podem ser vistas como sendo movidas por seus objetos, isso é, passivas nesse sentido. Todas as potências são movidas, portanto, mas nem todas parecem ser motores. Começemos pelo caso mais claro: as potências eminentemente passivas²³. Sua denominação nos parece indicar, claramente, que estas são movidas, mas não são motores. Seu ato, sendo dado pela causalidade eficiente do objeto que a atualiza, consiste unicamente nesta atualização mesma:

[...] pois o ato da virtude apreensiva não se chama propriamente movimento, como a ação do apetite. Porque, a operação da virtude apreensiva se completa estando as coisas apreendidas no apreendente; ao passo que a operação da virtude apetitiva se completa pelo inclinar-se do apetente para a coisa apetecida. Por onde, a operação da virtude apreensiva é assimilada ao repouso; ao passo que a da virtude apetitiva mais se assimila ao movimento. (ST, I^a Pars, q. 81, a. 1)

Em outras palavras, existe apenas um ato aí, ou, um ato simples, o que é claro ao tomarmos seu caso mais eminente, a apreensão das potências apreensivas. Os motores movidos, por outro lado, como os apetites, parecem ter um ato mais complexo, duplo diríamos, perante o qual o ato simples, pela falta de sua contrapartida, se assemelha ao repouso. Por um lado, são atualizados por seus objetos, como causa final, mas seu ato total não se reduz a isso, restando algum tipo de atualização eficiente em relação ao ser ativo. Daí dizermos que, diferentemente das potências passivas, os apetites são motores movidos. É o que dizíamos quando afirmamos acima que os apetites não só *se seguem à forma apreendida*, mas são *inclinações que seguem à forma apreendida*.

Mas, isso não pode ser assim, ao menos tão simplesmente. Sabemos que, se por um lado, as potências apreensivas, para tomar um exemplo, apreendem, por sua vez, é o objeto apreendido que move o apetite, o que nos permite dizer, por exemplo, que a potência apreensiva move a apetitiva. Ora, se o apetite é movido, e o é pela potência apreensiva, é por que se trata de um motor. E se além de motor é também movida pela apreensão simples de seu objeto, é motor movido, necessariamente. Temos então, segundo nos parece, as potências

²³ Assim classificadas pela primeira definição de potências passivas.

apreensivas, e de um modo geral, as potências passivas²⁴, como motores movidos da alma, ao lado dos apetites, o que já nos responde a questão acerca da presença de outros motores movidos na alma. O que os diferencia, afinal? Ou, aceitando por hipótese que os apetites são o caso mais eminente de motores da alma, o que os torna menos eminentes?

A resposta neste caso é bem simples. É da essência destas potências o serem movidas, ao passo que lhes é accidental moverem. Que é justamente o que aparece no trecho citado quando afirma que o ato da virtude apreensiva *se completa* na apreensão, logo, o fato desta apreensão, por sua vez, mover, lhe é accidental²⁵. Muito diferente do ato do apetite, que tem essencialmente uma contrapartida motora, pois, vimos que estes últimos foram definidos como uma “inclinação que segue a uma forma apreendida”. Ora, como dissemos, há dois movimentos aí, um que se segue ao outro. Isso, inclusive, é o que justifica aquilo que afirmamos no início de nosso percurso, acerca da limitação de nosso objeto de estudo neste capítulo: o estudo da vontade implica o estudo de sua relação com o intelecto, ao passo que o estudo do intelecto se dá sem referência a esta. Fica claro, portanto, uma primeira diferença entre os motores movidos da alma, seja, a de que alguns o são essencialmente, e outros não, e, pela mesma razão, a consideração dos apetites como mais eminentes motores movidos. Se aquilo que é dito essencialmente de algo está presente de modo mais eminente do que se o fosse accidentalmente, os apetites são mais eminentemente que as potências passivas, motores movidos.

Se o problema se resolveu quanto às potências passivas, espera-se nosso esclarecimento sobre o caso das potências ativas. Se aquelas são essencialmente movidas, e apenas accidentalmente motoras, parece que o mesmo não se pode dizer destas. As potências ativas são todas, essencialmente, motoras e movidas. É bem claro que as potências ativas não parecem ter um ato simples como o das passivas, haja visto que são atualizados por seus objetos como causa final, mas seu ato não se completa aí, restando ainda um ato eficiente próprio, e é essa dupla de atos que a caracteriza essencialmente. Temos, portanto, mais uma classe de motores movidos da alma. Na verdade, sendo os apetites uma espécie das potências

²⁴ Isso se aplica igualmente, de modo bem claro, no caso da potência passiva não apreensiva, isto é, da espécie nutritiva do gênero vegetativo.

²⁵O mesmo pode ser dito de uma apreensão sensível, por exemplo. Trata-se de uma potência essencialmente passiva, movida (GARDEIL, 2013, p. 55-56), mas accidentalmente ativa na medida em que o apetite sensitivo é movido pelo sensível apreendido.

ativas, buscamos aqui a diferença destes neste gênero. Em que sentido podemos diferenciar as potências apetitivas das demais potências ativas quanto ao aspecto de serem motores movidos?

Como fizemos no caso anterior, partamos de algumas comparações. A potência aumentativa é uma das potências ativas da alma, do gênero das vegetativas²⁶. Ao mesmo tempo em que é movida finalmente pelo “todo completo”, ela atualiza o corpo em vista deste fim. Sendo assim, podemos afirmar que esta potência é um motor movido. Porém, se o considerarmos por um tempo, tal afirmação gera certa estranheza. É estranho dizer que a potência aumentativa é um motor movido, e percebemos claramente a razão. É o mesmo tipo de estranheza que surge quando consideramos que um construtor que constrói uma casa é um motor movido.

O que nos impede de caracterizar, sem hesitação, um construtor que constrói uma casa como um motor movido? De fato, o construtor move, isso é, atualiza a casa, sendo movido, a título de causa final, pela ideia de casa que traz em si. Ele move, de fato, e, de fato, é movido²⁷. Ainda assim, parece-nos estranho caracterizar o construtor como um motor movido. Quando tentamos nos deter sobre essa estranheza e identificar precisamente o que a causa, o que nos parece à primeira vista é que, aquilo que move o construtor não está em ato ainda, e que ele é apenas o motor, aquele que atualiza a casa. A ideia da casa que move o construtor se refere a algo que ainda não é, ao passo que o construtor e a casa que ele constrói, são. Sendo assim, a estranheza advém do fato de que um construtor é apenas motor, e não, também, movido.

Mas isto não pode ser assim, pois apenas aquilo que está em ato pode mover, isso é, atualizar. A ideia da casa, de fato, existe de algum modo. Sendo assim, tornamos essa distinção mais precisa ao afirmar que a estranheza advém do fato de que aquilo que é movido e aquilo que move se encontram em planos diferentes. Veja: ao passo que o construtor move, atualiza, no plano dos compostos, ele é movido por algo que não participa deste mesmo plano. Se não fosse assim, não teríamos muito problema em admitir sem estranheza que se trata de um motor movido. Mas é por que aquilo que move é, de certo modo, “interior” ao construtor, “invisível”, ou, de outro plano ontológico, que nos parece estranha a ideia de este ser um

²⁶ Acerca das potências vegetativas, ver ST, I^a, q. 78, a.2, e GARDEIL, 2013, p. 45ss.

²⁷ Igualmente poderíamos pensar em qualquer ação humana no mundo, para limitarmos nossa generalização ao homem. Todo ato humano no mundo é um certo movimento eficiente guiado por uma finalidade. Acerca da finalidade nos atos humanos ver McInerny, 1993.

motor movido. Temos aqui uma nota, uma diferença, portanto, que faz com que não consideremos de maneira eminente alguém que age como motor movido, que é o fato de ser movido por algo de outro plano de realidade que aquele em que move.

No caso exemplar da virtude aumentativa, igualmente, o “todo completo”, que a move, ainda virá a ser, diferentemente do apreendido que move o apetite. Se não é correto dizer que o “todo completo” está em potência, pois apenas o que está em ato atualiza, isso é, move, este “todo completo”, embora em ato, não está no mesmo plano que a potência aumentativa. A virtude aumentativa move por um princípio interior e é tanto um motor movido como poderíamos dizer que um construtor é motor movido, por este aspecto. A forma de cuja inclinação seu ato é decorrente, “o todo completo”, está em sua forma natural²⁸ e seu ato está no corpo unido à alma. O plano no qual é movida, e no qual se move são ontologicamente distintos: a forma natural, interior à potência, e o corpo. É isso inclusive que tornaria estranha sua caracterização de potência passiva, naquele sentido amplo que tratamos²⁹. O apetite, por outro lado, é movido pelo apreendido por outra potência, por uma forma que está “ali”, em ato no mesmo plano, e isso o torna mais eminente.

Mas as potências ativas não se encontram somente no gênero das vegetativas, mas também, além das apetitivas, no motivo local. Dissemos que o motivo local é uma potência ativa pois ele participa, ao lado do apetite, dos gêneros de potências que se relacionam ao seu objeto como fim (seção 1.1.1). Tendendo ao seu objeto como termo do movimento, é natural a essa potência ser movida pelo apetite, para o qual o objeto está como fim, e mover o corpo cuja alma é forma. Vejamos que, essencialmente, por ter um movimento duplo, o motivo local é um motor movido de modo mais eminente que as potências apreensivas, assim como é o caso da aumentativa. Diferentemente deste último, porém, o motivo local não é movido por algo que “parece não ser”, ou, de fato não o é naquele plano e que ainda visa se concretizar ali. O motivo local é movido por algo que está “ali”, em ato no mesmo plano: o apetite. Aqui não

²⁸ É o que dizíamos quando afirmamos que o objeto que a move como causa final é “interior” à própria potência, ou, está em outro plano que o seu ato. Além da própria definição e distinção que já vimos, Tomás torna claro isso quando afirma que é pelo fato de que o ato das potências vegetativas advém do apetite natural, e portanto, serem consequentes à forma natural e não à apreendida, que a alma vegetativa não está sob o império da razão. O que se afirma acerca da aumentativa, diz-se também da geratriz, esgotando as espécies de potências ativas no gênero das vegetativas.

²⁹ Isso é, na definição ampla de potência passiva. É estranho afirmar que a virtude aumentativa é uma potência passiva, pelo mesmo motivo que é estranho afirmar que ela é motor movido, isso é, pelo seu caráter “movido”, passivo, que é movido por algo como “ausente”.

surge a estranheza que surgia ao se considerar a virtude aumentativa ou o construtor como motores movidos. O que diferencia, no entanto, os apetites e o motivo local quanto ao aspecto de serem motores movidos? E haveria algo que tornaria o primeiro mais eminente neste aspecto que o segundo?

Podemos agora, finalmente, enxergar melhor a causa da diferenciação e da eminência na caracterização dos apetites como motores movidos da alma. Faltava às potências apreensivas algo de seu aspecto “motor”, isso se dava pois este aspecto não era essencial à potência. Das potências que têm este aspecto em seu ato essencial, a potência aumentativa trazia uma falta em seu aspecto “movido”, que era precisamente a ausência do motor em ato no mesmo plano. No motivo local, o aspecto “movido” nos parece normal, porém sua possibilidade “motora” é eminentemente reduzida em relação ao apetite. O motivo local é, de fato, motor e movido, mas sua diferença, que é a sua limitação, está no fato de que é apenas motor do corpo, ao passo que seu motor, o apetite, é não apenas seu motor, mas de um modo geral, motor das potências da alma. Diferentemente do motivo local, que é o motor do corpo, e o motor movido pelo apetite, é o motor movido da alma.

De fato, o motor movido da alma é, eminentemente o apetite, e a analogia aqui, a princípio, é a de três engrenagens, isso é, três entes que, existindo num mesmo plano ontológico, movem-se mutuamente³⁰. Os apetites são motores movidos eminentemente do mesmo modo como diríamos que a segunda engrenagem é motor movido quando emparelhada a outras duas, ou que a segunda esfera é movida pela primeira e move a terceira.

Vejamos então mais claramente e de modo geral essa diferença específica dos apetites no gênero dos motores movidos. Em primeiro lugar, as potências da alma são, ou ativas ou passivas. As potências passivas são apenas movidas, e apenas acidentalmente motores. De onde percebemos o primeiro sinal claro de diferenciação, a saber, que os dois aspectos devem estar incluídos essencialmente na potência. Em segundo lugar, diferentemente das outras potências ativas, que tem, de fato, o movimento duplo incluído em seu ato essencial, o ato movido do apetite não cruza planos diferentes. A forma cuja inclinação é o ato do apetite é a forma apreendida; sendo apreendida por outra potência, podemos dizer que é a potência

³⁰ A analogia não é perfeita pois, no caso das potências, diferentemente do caso das engrenagens, há dois tipos distintos de movimentos. Entretanto, no aspecto pelo qual analisamos aqui, a analogia serve. Se de um lado, a potência aumentativa é tanto motor movido quanto o construtor, os apetites são como engrenagens acopladas.

apreensiva que a move. Por sua vez o apetite move outras potências³¹. Seu movimento, portanto, se dá entre entes em um mesmo plano, e isso faz com que a consideremos, motores movidos tais como engrenagens acopladas. Tendo isso em vista, agora não nos é difícil compreender porque sentíamos certa estranheza, e não achávamos, no texto de Tomás, a caracterização das outras potências como motores movidos.

Vimos nesta seção 1.1, uma caracterização geral dos apetites. Enquadramos os apetites em gêneros mais amplos (potências, potências ativas, inclinações, motores movidos), e mostramos o que as especificava nestes gêneros. Na próxima seção, diferentemente, os apetites serão nosso gênero, e buscaremos distinguir suas espécies, bem como na última seção deste capítulo, a relação entre elas.

Podemos agora voltar à justificativa que fizemos para tratar dos apetites logo no início, quando dissemos que muito do comportamento da vontade que analisaremos no decorrer do estudo advém de seu gênero. E que o estudo desse gênero seria útil pois estudar o apetite é estudar sua relação com a potência apreensiva. Veremos que as ambiguidades que marcarão o estudo da relação entre vontade e intelecto começam a se delinear aqui, em torno de uma ambiguidade que abraça, não só a vontade e o intelecto, mas todo o gênero dos apetites.

2.2 - Apetites em especial

Tendo tratado dos apetites em geral, vamos agora entender melhor a distinção de suas espécies: o apetite sensitivo, ou seja, a inclinação que se segue à forma sensível apreendida; e o apetite intelectual, a que se segue à inteligível. Esses apetites são denominados, respectivamente, sensualidade e vontade. Em primeiro lugar, veremos a distinção dessas espécies no interior do gênero apetite; em segundo lugar, caracterizaremos a sensualidade. Tendo em vista que a vontade é o objeto central dos próximos capítulos, é até aí que vai nossa seção. De fato, a utilidade de se fazer uma apresentação especial da espécie sensitiva do apetite é proporcional à clareza que podemos obter, e de fato obteremos, no estudo da vontade, de suas comparações e relações.

³¹ Os apetites, em seu aspecto motor, movem, como vimos, o ser em relação ao objeto exterior. Isso se dá, não diretamente, mas por meio do motivo local.

2.2.1 – A distinção

O trecho que selecionamos na seção 1.1.3 afirmava uma característica importante acerca do gênero apetitivo, a saber, que são potências passivas cuja natureza é ser movida pela forma apreendida. Textualmente, essa característica aparece num movimento argumentativo no artigo 2 da questão 80, que investiga “Se o apetite sensitivo e o intelectivo são potências diversas”. A resposta será afirmativa e a argumentação de Tomás para isso tem a seguinte forma:

- (i) A potência apetitiva é uma potência passiva, movida pela forma apreendida, seu motor.
- (ii) O passivo e o móvel se distinguem pela diferença do ativo e motivo.
- (iii) O apreendido pelo intelecto é de outro gênero do que o apreendido pelo sentido. Logo, são potências diferentes a que se inclina ao apreendido pelo intelecto e pelos sentidos.

A primeira premissa é clara, repetindo aquilo que já tratamos na seção anterior (1.1), e a terceira premissa afirma simplesmente que sensível e inteligível são gêneros distintos, o que é igualmente claro. É na compreensão do que Tomás quer dizer na segunda premissa que podemos compreender o argumento. Trata-se de compreender por que, a partir da caracterização do apetite como movido, e da diferença de gênero entre seus móveis, podemos afirmar duas espécies de apetites.

Isso fica claro quando retomamos o que dissemos em 1.1.1, quando afirmamos que as potências são distinguidas por seus atos, e os atos por seus objetos. Ora, uma distinção de gênero nos objetos postula entre eles uma diferença essencial, e, portanto, uma diferença entre as potências. Vejamos: os sentidos, embora constituindo um gênero, tem diversas espécies, pois os objetos que os atualizam são de diferentes espécies – assim temos o visível e o audível. Entre as cores, ou, entre os diferentes sons, não há uma diferença essencial, mas apenas accidental, o que faz com que o apreendido pela vista possa ser acidentalmente azul ou vermelho. No caso das potências apetitivas, por outro lado, os objetos que as atualizam são de gêneros completamente distintos – de um lado temos uma forma inteligível, e de outro uma sensível, que são apreendidas respectivamente por intelecto e sentidos³².

³² Podemos pensar, levando em conta a dependência dos atos das potências: “[...] as Sertillanges points out, we must in some way possess It before we seek It, for the good sought must in some way be apprehended, as one must know a thing before he can desire It. "You would not search for me, if you

Mas essa argumentação encontra dificuldades específicas frente às potências apetitivas, e que estão expressas nas objeções do artigo, cuja compreensão será útil para nós. Em primeiro lugar, à diferença do que ocorre com as potências apreensivas, diz a objeção que é acidental ao apetecível ser apreendido pelo intelecto ou pelo sentido, e como o acidental não diversifica a espécie, não se poderia distinguir duas potências apetitivas. Em outras palavras, o objeto próprio do apetite é o apetecível, e é acidental ao apetecível ser de um gênero ou de outro. A resposta de Tomás nega a afirmação de que é acidental o apetecível ser apreendido pelo intelecto ou pelo sensível. O apetecível só move o apetite *como apreendido*, e como a diferença entre sensível e inteligível não é acidental, “as diferenças do apreendido são, em si, as do apetecível” (ST, I, q. 80, a. 2).

Em segundo lugar, outra dificuldade se coloca quando se afirma que a diferença entre os conhecimentos; intelectivo, universal, sensitivo, e singular, que distinguiriam as espécies de apetites, não tem lugar na potência apetitiva. E isso por que o apetite é movido sempre por coisas singulares. Trata-se aqui de reduzir o apetite intelectivo ao sensitivo, tendo em vista que o que apetece é o singular. À isso Tomás responde elencando dois pontos importantes, a saber, que, embora o apetite intelectivo busque singulares fora da alma, ele o faz por meio de uma noção universal, e que ele permite que busquemos bens imateriais. No primeiro ponto podemos utilizar o exemplo que o próprio Tomás se utiliza, citando Aristóteles: “pode-se ter ódio universalmente, p. ex., quando o temos de todo o gênero de ladrões”. De fato, é impossível ao apetite sensitivo, movido por formas singulares, ser movido pela noção universal de ladrões. No segundo ponto, para além do elemento de universalidade, pode-se querer algo que não seja material, e portanto, sensível, “como a ciência, as virtudes e outros semelhantes” o que é impossível ao apetite sensitivo que só o pode ser movido pela forma sensível.

Em terceiro lugar, e essa é uma objeção muito interessante para nós, Tomás afirma:

Assim como a apetitiva, como potência inferior, é dependente da apreensiva, assim também a motiva. Mas, não há, no homem, uma potência motiva, conseqüente ao intelecto, diferente da que, nos outros animais, é conseqüente

had not already found me”. From this it is clear that there is a relation between an appetite and the degree of knowledge in the being to which it belongs. Therefore, In the human soul there are as many appetitive powers as there are cognitive, that is two, for the soul apprehends objects by means of a sensitive and an Intellectual faculty”. (BARNETT, 1935, p. 11).

ao sentido. Logo, pela mesma razão, não é diferente a potência apetitiva. (ST, I, q. 80, a. 2)

A objeção é clara e perspicaz. A questão aqui parece ser a de que, se os apetites são divididos em duas espécies, por que o mesmo não ocorre com as potências motivas? Ambas as potências são inferiores e se seguem igualmente à potência apreensiva (seção 1.1.1). A resposta de Tomás a isso, levando em conta a distinção deduzida na solução, remete a Aristóteles, na afirmação de que a vontade move mediante a sensualidade. Não é necessário a postulação de duas espécies motivas, haja visto que vontade, sensualidade e motivo local mantêm entre si uma ordem de causalidade. Esse motivo da vontade em relação às potências inferiores será melhor analisado na seção 1.3, que trata de suas relações.

Gostaríamos aqui, no entanto, ressaltar algo que reaparecerá futuramente em nosso estudo, que é a postulação de uma hierarquia entre as potências apreensivas e apetitivas. Tomás afirma que a potência apetitiva é inferior e dependente da apreensiva. Que entre estas duas potências há uma dependência, fica claro pelo que já afirmamos. Mas que entre as duas potências haja uma hierarquia, é algo que não tinha aparecido até o presente momento, e que suscitará alguns problemas que devemos nos deter futuramente. Em que consiste esta superioridade da potência apreensiva em relação à potência apetitiva? Será esta hierarquia estabelecida justamente pela dependência causal de uma potência em relação à outra, isso é, a hierarquia fundamentada no movimento?

De todo modo, podemos ver que a discussão dos apetites tangencia muito em questões fundamentais para nós, e que teremos a ocasião de nos aprofundarmos no nosso estudo. Por enquanto, isso basta para a distinção entre as espécies do apetite. Vejamos agora as características próprias da sensualidade.

2.2.2 –Sensualidade

O estudo da sensualidade, e de suas relações com os sentidos, é útil a nossos objetivos pela clareza maior que pode surgir na compreensão da relação entre vontade e intelecto quando as comparamos com este par sensitivo. Veremos, nos próximos capítulos, constantes referências às relações entre as potências sensitivas a fim de esclarecer a diferença entre as racionais.

A sensualidade é uma espécie do gênero das potências apetitivas, e como vimos, ela se diferencia da vontade pois a forma, de cuja ela é inclinação, é a espécie apreendida sensivelmente. Algo que cabe ressaltar aqui é que, essas espécies sensíveis não dizem respeito apenas àquelas apreendidas pelos cinco sentidos externos. Cabe explicitar, portanto, para evitar equívocos, antes de detalhar o apetite, em que consiste sua potência apreensiva correlata, os sentidos.

Tomás afirma que cabe ao teólogo tratar das potências intelectivas e apetitivas, pois são suscetíveis de virtude, e das outras, apenas na medida em que servem ao conhecimento daquelas. A diferença de valor dado pelo aquinate à essas potências na Suma Teológica, torna-se evidente na própria distribuição que ele dá ao espaço reservado para a discussão de um e outro gênero. Ao passo que a questão 79 é destinada inteira, em seus 13 artigos, à potência intelectiva; e as questões que se seguem: 80, 81, 82 e 83, às potências apetitivas; as outras potências tem por sua vez sua exposição, todas, numa única questão com 4 artigos. Essa questão é a 78, que inicia o tratamento das Potências em especial, e analisamos um desses artigos quando expusemos a distinção dos gêneros de potências. Os artigos 3 e 4 dessa questão expõem, respectivamente, os sentidos externos e internos. Vejamos brevemente alguns desses artigos para que compreendamos melhor o apetite sensitivo.

Os sentidos aos quais o apetite sensitivo se inclina não são, como dissemos, apenas os cinco sentidos externos (tato, paladar, olfato, audição e visão). Estes são chamados sentidos externos e têm ao seu lado (ou acima) os sentidos internos. Ou seja, o apetite sensitivo também é movido pelo conjunto dos sentidos internos que contam com: sentido comum, fantasia, estimativa e memorativa. Isso significa que, quando um animal se move, ele não se move apenas pelos objetos presentes no campo de seus sentidos externos, ou seja, que estão atualmente informando esses sentidos externos, mas, também, pela ação interna desses outros sentidos. Assim, por exemplo, o animal busca água mesmo quando está ausente, e não apenas se move na própria presença da água apreendida sensivelmente.

O animal move-se para algumas coisas apreendidas como ausentes, e essa operação é explicada pela virtude imaginativa, a fantasia. Os sentidos externos apreendem, recebem as espécies sensíveis, e a fantasia as retém. Mas o animal não só busca e foge certas coisas pela conveniência ou inconveniência de serem sentidas, mas também por “outras comodidades e utilidades ou nocividades”. A ave colhe a palha, não porque é gostoso pegar a palha, mas porque é útil, e isso indica um outro tipo de espécie apreendida, não sensível, mas intencional,

objeto da operação da virtude estimativa. E assim como há uma virtude *seca*, que apreende, os sentidos, e uma *úmida*, que retém, a fantasia; temos aqui também, ao lado da estimativa, a memória, que retém essas espécies recebidas ou apreendidas (ST, I, q. 78, a. 4).

Se nos animais, porém, essas espécies intencionais são percebidas por um tipo de instinto natural, no homem isso se dá por uma certa comparação. Daí que no homem, ao invés de uma estimativa natural, temos uma virtude cogitativa, chamada também razão particular. No homem, de um modo geral, podemos dizer que, pela presença da inteligência e do contato desta com os sentidos internos, estes são modificados e ganham certas operações distintas. Assim, há também a reminiscência além da memória, “pela qual indaga silogisticamente a memória do passado, segundo as espécies intencionais individuais” (idem), e a própria fantasia dá lugar à imaginação.

Voltemos ao apetite. A característica que acreditamos mais distinguir a inclinação que se segue à sensibilidade daquela que se segue à inteligência, para além da óbvia diferença de gênero de seus objetos motores, é seu caráter de multiplicidade e unidade. Assim como os sentidos são múltiplos e o intelecto é único, assim são seus apetites correlatos. A sensualidade é uma potência, como vimos, mas pode ser encarada como um gênero, com duas espécies ainda: uma chamada concupiscível, e outra irascível³³. A primeira tem como ato buscar aquilo que é conveniente e fugir àquilo que é nocivo; a segunda, resistir àquilo que se opõe ao que é conveniente e lhe causa dano, sendo seu objeto aquilo que é árduo (AQUINO, 2016, v. 1, p. 548).

Para postular a existência dessas duas espécies de apetites sensitivos, Tomás se utiliza de um princípio mais geral, do mesmo modo como o fez com a inclinação em relação ao princípio que diz que à toda forma segue-se uma inclinação. Desta vez, o princípio diz que, em todas as coisas naturais corruptíveis, existe, ao lado da inclinação para se conseguir aquilo que é conveniente e fugir ao nocivo, uma outra, que resiste às coisas que, sendo contrárias, resistem e trazem impedimento e dano àquelas. Assim, ao lado da inclinação do fogo em direção ao seu lugar natural, existe uma outra que o faz resistir ao que lhe poderia destruir. Essa distinção no interior da sensualidade, que Tomás cita no *Sed contra* com a autoridade de

³³ “The natural appetite does nothing more than obey the fundamental precept of the natural law: seek what is suitable and avoid what is harmful. The sensitive does more than this. It tends to resist what is contrary to the suitable and what is a threat with the harmful” (BARNETT, 1935, p. 13).

Gregório Nisseno e Damasceno, remontam historicamente, além dos padres orientais, às próprias origens gregas da discussão sobre a alma, em Platão:

Desde uma perspectiva histórica, se nos remontarmos à origem grega da distinção entre as potências apetitivas, encontramos uma interessante analogia entre a psicologia tomista e platônica. De fato, pode-se ver uma certa correspondência entre as duas potências apetitivas definidas por Tomás: a concupiscível e a irascível, e as duas “partes” inferiores da alma, segundo Platão. (ABÓS, 2010, p. 248)³⁴

Nos animais se torna evidente que se tratam de princípios distintos nessas ações pois podem se distinguir, pela observação, ações diferentes: os animais não só agem buscando aquilo que é conveniente, mas por vezes agem na direção oposta disso. Assim, um leão, tendo a possibilidade de permanecer deitado comendo uma presa, se levanta para enfrentar um oponente.

Os atos ou as inclinações dessas duas espécies da sensualidade são chamadas paixões. São ao todo em número de onze, divididas entre os dois apetites: “ao concupiscível: alegria e tristeza, amor e ódio, desejo e repugnância; ao irascível: ousadia e medo, esperança e desespero, ira” (KRETZMANN, 1993, p. 145). Tomás dedica uma parte considerável da *Prima Secundae* ao estudo dessas paixões (ST I^aII^a, q. 22-48), haja visto que, elas determinam o modo como o apetite sensitivo opera e isso é de suma importância, sendo a base mesma para a ética. Antes mesmo de se investigar os hábitos e especificá-los em vícios e virtudes, deve-se estudar o terreno onde parte desses hábitos se dão, e isso é falar de paixões.

Por fim, há dois movimentos dessas potências que caracterizam sua relação. Observa-se em primeiro lugar que, para que as paixões do irascível afetem, as do concupiscível devem aquiescer, o que leva Tomás, comparando essas duas potências à duas chamas distintas, a dizer que quando a primeira está acesa a segunda diminui, e vice versa na maior parte dos casos. Mas as relações entre as duas potências não se esgotam aí, pois se por um lado entre as duas potências não existe uma simultaneidade de atos, por outro, é pelo concupiscível que o irascível “luta”, donde se afirmar que “todas as paixões do irascível começam pelas do

³⁴ Nossa tradução para: “Desde una perspectiva histórica, si nos remontamos al origen griego de la distinción entre ambas potencias apetitivas, encontramos una interesante analogía entre la psicología tomista y platónica. En efecto, puede verse una certa correspondência entre las dos potencias apetitivas definidas por Tomás: la concupiscible y la irascible, y las dos “partes” inferiores del alma, según Platón.” (ABÓS, 2010, p. 248).

concupiscível e nelas terminam” (ST, I, q. 81, a. 2). Assim, para retomar o exemplo do leão, ele abandona o conforto para o confronto, e as paixões aí se alteram, mas se o faz, é apenas com a finalidade última de obter mais conforto (o que lhe seria tirado pela presença do inimigo hostil), isso é, o princípio da ação do irascível está dentro de uma teleologia do concupiscível.

2.3 – A relação

A relação entre as potências superiores e inferiores da alma é de suma importância para a ética desenvolvida por Tomás. É da relação que o intelecto e vontade mantêm entre si, por um lado, e da relação que esse par mantêm para com os apetites inferiores, que se dão os atos humanos e a consideração moral desses atos. Essa pluralidade motiva é a marca da ambiguidade do homem, que, à diferença das criaturas puramente espirituais, que agem puramente do apetecível apreendido pelo intelecto (que contempla Deus ininterruptamente), e à diferença dos animais, que agem unicamente a partir do apetecível apreendido pelos sentidos, está no horizonte entre a paisagem celestial e o mar das paixões:

Para a filosofia da mente e para a ética, a questão que se coloca é o modo e a extensão do controle da sensibilidade pelas faculdades racionais, um controle sem o qual a unidade da alma humana é ameaçada e a moralidade de Tomás centrada na virtude é impossível. (KRETZMANN, 1993, p. 145).

Podemos agora, já em vias de concluir nosso percurso introdutório, objetivando completarmos o entendimento de todo o panorama no qual aparece nosso par de potências, tratar de suas relações com a parte inferior da alma. Ou seja, para além do movimento que analisaremos adiante, entre intelecto e vontade, podemos colocar em questão o movimento da vontade, ou melhor, de vontade e intelecto, em relação ao apetite sensitivo e os sentidos.

No último artigo antes de iniciar o tratamento da vontade³⁵ Tomás investiga “Se o irascível e o concupiscível obedecem à razão” e sua resposta dirá que apetite sensitivo obedece a parte superior da alma de dois modos: um quanto à razão e outro quanto à vontade

³⁵ ST, I^a, q. 81, a. 3.

(ST, I, q. 81, a. 3). Veremos aqui, portanto, esses dois modos e, por fim, faremos algumas considerações a título de conclusão deste primeiro capítulo.

2.3.1 – A sensualidade obedece a razão

Antes de iniciarmos a análise deste artigo, devemos levar em conta uma distinção essencial. Em alguns momentos utilizamos o termo *potências intelectivas*, em outros, *intelecto*, e agora, *razão*. Cabe mencionar algo acerca do sentido destes termos para compreender melhor essa relação. E para isso, retomaremos o que dissemos acerca das potências e também, especialmente, o artigo 8 da questão 79, que investiga “Se a razão é potência diferente do intelecto” (ST, I, q. 79, a. 8).

Quando deduzimos a noção de *potência intelectiva* na primeira seção de nosso trabalho (1.1.1), o fizemos a partir de uma consideração que associava o ente tomado universalmente à um princípio, uma potência, que se caracterizava como uma potência passiva, de apreensão do universal. Quando utilizamos *intelecto* nos referimos à mesma coisa até agora, e não há prejuízo nenhum nisso. Agora, porém, cabe discernir um sentido mais específico desse termo ao analisá-lo em contraponto com o termo razão.

No artigo 9 da questão 79 Tomás explica que a razão e o intelecto são a mesma potência, mas em dois atos distintos de compreensão. A argumentação é longa, mas simples de se compreender e de se expor em seus termos gerais. Vejamos:

Tomás afirma que, fica claro que intelecto e razão são a mesma potência quando se considera seus atos. Inteligir é apreender a verdade inteligível; ao passo que raciocinar, é proceder de uma intelecção à outra, para conhecer a verdade inteligível. Esses dois atos estão um para o outro como o ser movido para o repouso. Como ser movido e repousar, mesmo nas coisas naturais, não se reduz a potências diversas, mas é pela mesma natureza que uma coisa se move e repousa localmente, intelecto e razão são a mesma potência.

Obviamente, para se compreender bem essa distinção, caberia se deter mais na solução de Tomás, tanto em explicações que o filósofo contempla ali quanto numa análise mais cuidadosa das premissas. Para nossos objetivos, no entanto, é suficiente isso, que compreendamos que o intelecto e razão são a mesma potência, mas em momentos diferentes. Estão um para o outro como o imperfeito para o perfeito ou, como diz Boécio, como o tempo para a eternidade (ST,). E quando dizemos aqui que, vamos investigar como a sensualidade

obedece a razão, isso é o mesmo que investigar como a sensualidade obedece o intelecto num sentido amplo, que é a potência cara ao nosso estudo. Devemos ter em mente ainda o que discutimos na seção 1.2, acerca dos sentidos internos. Vejamos como essa dinâmica se dá.

A resposta de Tomás é, embora muito rica, sucinta, na mesma solução tratando dos dois modos como o apetite obedece a parte superior da alma. Tomás diz que, a sensualidade obedece a razão por seu próprio ato:

E isso porque ao apetite sensitivo, nos animais, é natural ser movido pela virtude estimativa [...] Ora, como já ficou dito, em lugar da estimativa o homem tem a virtude cogitativa, chamada por certos *razão particular*, por ser a que compara entre si as intenções individuais. Donde o ser natural ao apetite sensitivo, no homem, mover-se por ela. Mas a essa razão particular mesma é natural ser movida e dirigida pela razão universal; e daí vem que, nos raciocínios silogísticos, de proposições universais se tiram conclusões particulares. (ST, I, q. 81, a. 3).

O intelecto, ou melhor, a razão, haja visto que se trata de dedução de conclusões singulares a partir de princípios universais, impera sobre o apetite sensitivo. Mas esse império não pode se dar diretamente no apetite sensitivo, haja visto que estes sempre se atualizam por suas potências correlatas. Esse controle se dá, no plano inferior da alma, pela porta do sentido interno cogitativo. Neste plano, “a aplicação de certas considerações universais mitiga ou instiga a ira, o temor e afetos semelhantes”:

Como qualquer um pode descobrir por meio da introspecção, as paixões podem ser provocadas ou acalmadas aplicando certas considerações universais conhecidas intelectivamente às ocasiões ou objetos particulares das paixões, e a razão exerce precisamente esse tipo de controle. Mas como para isso a razão tem de lidar com as faculdades sensitivas, seu âmbito de controle são as fantasias, as quais utiliza e até cria controlando a potência imaginativa. Em sentido lato, o controle racional inverte o diagrama associado ao conhecimento intelectual. (KRETZMANN, 1993, p. 145).

Mas não é apenas pela porta da virtude cogitativa que a razão humana age sobre o apetite sensitivo. No homem, como dissemos, os sentidos internos de um modo geral são alterados em sua operação a partir do contato com a parte mais espiritual de sua alma. Não só

a operação estimativa recebe o influxo espiritual tornando-se cogitação, mas também a memorativa torna-se reminiscência, e a própria imaginação submete-se aos ditames da razão.

As referências de Tomás a esta dinâmica podem ser encontradas em diversos lugares, e embora constitua interessantíssimo ponto de sua teoria da alma, não nos cabe aprofundá-la aqui. O que mais nos for útil traremos a medida em que se faça necessário. O que poderia mais nos interessar aqui é que esse domínio da razão sobre a sensibilidade é um domínio indireto, que passa por como as espécies geradas no sentido interno recaem sobre as categorias da sensualidade, movimentando suas onze paixões.

2.3.2 – A sensualidade obedece a vontade

Na dinâmica entre vontade e sensualidade, por outro lado, a questão é aparentemente mais simples, mas se tornará mais complexa por fim. Um homem não se comporta “de forma aberrante como um animal irracional” (idem) pois os movimentos da sensualidade aí esperam, na ordem da execução, o império da vontade.

A vontade impera sobre o apetite inferior *quanto à execução*, pela virtude motiva. Os homens não agem simplesmente pela ação do apetite sensitivo inclinado à suas espécies, mas espera, sempre, o império da vontade. E a razão disso é que “em todas as potências motivas ordenadas, o segundo motor não move senão em virtude do primeiro”, o inferior espera o consentimento do superior: “o apetite superior move o inferior, como a esfera superior, a inferior” diz o Filósofo (ST, I, q. 81, a. 3). Daí que o controle que o homem exerce sobre suas paixões pela vontade, de modo direto, é nulo. Sobre as paixões, próprias do apetite sensitivo, o homem só age pela interferência da razão universal no plano dos sentidos internos. Se a vontade move as paixões do apetite sensitivo, isso se dá por seu movimento em relação ao intelecto, que por sua vez move a virtude cogitativa, a imaginação ou a reminiscência, que só então agirá sobre a sensualidade.

A diferença entre estes dois modos de império, pode ser vista claramente na resposta de Tomás à uma objeção enfrentada neste artigo. A objeção afirma que uma relação de obediência não pode ocorrer entre coisas que se repugnam, e é citada a autoridade das Escrituras, quando São Paulo diz em sua carta aos romanos: “Mas sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei de meu espírito” (Rm 7, 23).

Tomás responde à essa objeção, citando e comentando Aristóteles, quando afirma que:

Deve-se distinguir, no animal, o principado despótico e o político. Assim, a alma domina o corpo pelo principado despótico; porém, o intelecto domina o apetite pelo principado político e real. [...] Ora, é pelo principado despótico, que a alma governa o corpo, porque os membros do corpo não podem resistir ao império da alma em nada; mas, imediatamente, ao desejo desta, movem-se as mãos, os pés e qualquer outro membro suscetível de mover-se pelo movimento voluntário. Porém, o intelecto ou razão governam o irascível e o concupiscível pelo principado político; porque o apetite sensível, tendo algo de próprio, pode opor-se ao império da razão. (ST, I, q. 81, a. 3)

A alma humana não impera sobre os apetites de modo direto. Por um lado, a razão age sobre as paixões influenciando-as a partir dos sentidos internos. Por outro, a vontade age, não diretamente nas paixões mas nos atos que podem se seguir à elas, nos quais, no homem, não podem se subtrair ao seu poder e alegar irresponsabilidade. O principado político está explicado nesta ação indireta e conjunta da parte superior da alma, que, não podendo subjugar as paixões, não é governado de direito por elas como os animais, podendo mover seus poderes através da imaginação governada, e limitando ou anuindo aos atos que dali podem advir.

Percebemos, enfim, que no apetite sensitivo, aquela dupla ação que mencionamos, própria ao apetite, estão intrinsecamente relacionadas a estes dois tipos de domínio a que se submete a alma racional. É pelo aspecto “movido” que a sensualidade se submete à razão, pela via dos sentidos internos, e é por seu aspecto “motor” que se submete à vontade.

Despontaram neste capítulo alguns conceitos e relações que são importantes e reaparecem na continuidade de nosso percurso. Foram sobretudo as relações de *movimento entre as potências* que se destacaram já neste nosso capítulo introdutório. As potências definidas pelo movimento de seus objetos, os apetites como inclinações conseqüentes à apreensão, ou motores movidos, o movimento entre sentidos e sensualidade, entre sensualidade e motivo local, e entre estes e a dupla intelecto e vontade. O movimento entre as potências que aparece e reaparece aqui é, sem dúvida, o aspecto privilegiado do estudo das potências e de suas relações, e constituirá o assunto principal de nosso terceiro capítulo.

Algo, porém, surge quando nos detemos com certa atenção sobre este tema subjacente a muitas de nossas incursões. Um problema. Afirmamos que as potências são movidas por seus objetos, e isto estava pressuposto em diversos conceitos e relações. Afirmamos, ainda, que algumas potências da alma movem outras potências da alma. Ora, isso parece claro em alguns casos, mas nos deixam confusos em outros. Se não parece haver problema quando consideramos o movimento entre potência apreensiva e apetite, visto que é o objeto apreendido que o move, o que pensar, por exemplo, da potência motivo local, ou do movimento da vontade sobre a sensualidade? Nesses casos, como compreender que é seu objeto que o move, e, simultaneamente, a outra potência? De um modo geral, cabe compreender, em todo caso, como uma potência da alma move outra.

Se levantamos aqui esta questão, não a respondemos, no entanto. Antes de aprofundar nas relações de movimento, façamos um percurso anterior que, entrando propriamente nos nossos objetivos de investigar a relação entre vontade e intelecto, preparemos alguns importantes conceitos que utilizaremos no estudo dos movimentos.

Muito do que veremos da relação entre vontade e intelecto, no nosso segundo e terceiro capítulos, tem suas raízes aqui, nessas breves considerações gerais que fizemos acerca dos apetites e no tratamento do apetite sensitivo e de suas relações. Acreditamos que agora, tendo percorrido outras paragens do tratamento da alma de Tomás na Suma, estamos melhor localizados e munidos conceitualmente daquilo que precisamos para tentar uma compreensão da relação entre intelecto e vontade.

3 – Capítulo 2: Intelecto e vontade: necessidade e hierarquia

Tendo desenvolvido no primeiro capítulo alguns conceitos importantes que rodeiam e perpassam a relação entre vontade e intelecto, iniciamos agora o estudo dessa relação. A questão 82, que trata da vontade, é composta de cinco artigos, quatro dos quais tratam mais diretamente da relação entre vontade e intelecto. Três destes artigos, a saber, do primeiro ao terceiro, são os nossos objetos neste capítulo. Isso não significa que estaremos restritos a essas paragens textuais. Como veremos, iluminaremos mais esse trecho, e portanto, a relação entre as duas potências, fazendo incidir sobre ele luzes de outros momentos da Suma de Teologia.

3.1 – “Todos os homens desejam...” – vontade e necessidade

Afirmar que *todos os homens* desejam algo, que quer que seja, é postular no âmbito da vontade, um caráter de necessidade. Os dois primeiros artigos da questão 82, sobre os quais vamos nos debruçar agora, tratam de dois problemas correlatos e que podemos identificar na temática de “Vontade e Necessidade”. O primeiro artigo investiga se a vontade pode querer algo necessariamente. O segundo, se a vontade quer necessariamente tudo quanto quer. Estes dois artigos, esta seção de nosso trabalho, traz a primeira relação que veremos entre vontade e intelecto, além de preparar outras que veremos adiante.

Falar de necessidade no âmbito da vontade parece, quando começamos a pensar no assunto, querer conciliar o inconciliável. Ora, esta potência, princípio daquilo que em nós é voluntário e pela qual somos senhores de nossos atos, parece totalmente hostil a qualquer tipo de necessidade. De fato, essa incompatibilidade entre o voluntário e o necessário é a essência da primeira e terceira objeções do artigo que inaugura o estudo da vontade na Suma.

Por outro lado, pesam as afirmações das maiores autoridades intelectuais que proclamam, em uníssono, que a vontade, de fato, quer algo necessariamente. Temos, no *Sed contra* do referido artigo, a afirmação de Agostinho que reproduz essa ideia. As Sagradas Escrituras, os Santos Padres e os filósofos mesmos concordam com afirmações desse tipo. É com uma afirmação nestes termos que se inicia a Metafísica, na bela e imortal passagem que afirma que em virtude de sua natureza todos os homens desejam conhecer. O que nos parecia antes incompatível, já nos deixa agora em aporia ao confrontamo-nos com tão eminentes afirmações. Mas vejamos como isso se dá, ou melhor, como Tomás lida com isso.

A vontade quer algo necessariamente ou não? Tomás afirma, em consonância com a autoridade de Agostinho, que sim. Para compreender isso precisamos investigar, de modo comum a Tomás, as múltiplas significações do termo “necessidade”. A necessidade, esse “não poder ser de outro modo”, essa cola indestrutível que une as coisas, pode se dar em algo por diferentes princípios. Tomás lista quatro princípios, que correspondem às quatro causas aristotélicas.

Em primeiro lugar, algo pode ser necessário a outro algo por um princípio material: assim, por exemplo, os seres vivos envelhecem ou, de um modo geral, tudo aquilo composto de elementos contrários necessariamente deve se corromper. Em segundo lugar, algo pode convir a outro algo necessariamente por um princípio formal (chamando-se necessidade natural ou absoluta nesse caso): pela forma do triângulo, é necessário que ele tenha tais propriedades geométricas. Em terceiro lugar, podemos ter uma necessidade de fim (chamada utilidade): assim, dado um certo fim, um meio se torna necessário – bons alimentos são necessários para a saúde, ou a leitura para o aprendizado etc. Em quarto lugar, a necessidade pode provir de um princípio agente (chamada então, coação): aqui um agente é coagido, isso é, forçado por um outro, a agir necessariamente em um dado sentido.

O único tipo de necessidade incompatível com a natureza da vontade, afirma Tomás, é este último, a necessidade de coação. É denominado violento o que vai contra a inclinação de um ser, e o movimento da vontade é uma inclinação, sendo incompatível o violento com o voluntário, assim como o é com o natural. Mas Tomás não só nos diz qual tipo de necessidade repugna a vontade, e portanto em que sentido de necessidade devemos entender as objeções que fizemos, mas ainda, de qual tipo de necessidade se trata quando afirmamos com Agostinho que “todos, com vontade una, desejam a beatitude”. A necessidade natural, explicará Tomás, não repugna a vontade. Antes, é uma necessidade da vontade o querer o fim último, do mesmo modo como é necessário ao intelecto o aderir aos primeiros princípios. Existe uma proporção entre estas duas operações, e isso vem de Aristóteles, quando afirma que o fim está para a operação como o princípio para a especulação (citar)³⁶.

³⁶ A demonstração de que deve existir necessariamente um fim último, bem como de que esse fim último é o mesmo para todos os homens, não se encontra aqui, mas na questão que abre a *Prima Secundae* (ST, I^aII^ae, q. 1, a. 4, 7).

A primeira e terceira objeções, que afirmavam uma incompatibilidade essencial entre o voluntário e o necessário, como dissemos, tem clara sua solução pela distinção dos sentidos de necessidade que apresentamos. Ainda sobre isso, acrescenta Tomás:

Somos senhores dos nossos atos enquanto podemos escolher tal coisa ou tal outra. Ora, a eleição não se refere ao fim, mas ao que leva para o fim, como se disse. Por onde, o desejo do fim último não é daqueles de que somos senhores. (ST, I^a, q. 82, a. 1)

A segunda objeção deste artigo, que não mencionamos, encontra sua solução na proporção entre vontade e intelecto. A objeção afirmava que, em virtude de ser uma potência racional, e de que toda potência racional se exerce sobre opostos, a vontade não pode estar determinada necessariamente a nada. Ora, aqui Tomás afirma, levando em conta a distinção que vimos entre intelecto e razão, afirma:

A vontade pela qual alguém quer naturalmente mais corresponde ao intelecto dos princípios naturais do que à razão, que se exerce sobre as oposições. Por onde, desse ponto de vista, é uma potência mais intelectual que racional. (ST, I^a, q. 82, a. 1)

Tomás mostra com isso a extensão da necessidade na vontade, que se dá pelo fato de que esta potência, assim como o intelecto, tem diferentes modos de operação. De fato, há um ato onde a vontade é determinada necessariamente, há outros, porém, onde ela transita pelas oposições.

Vimos que as principais objeções do primeiro artigo iam na direção de mostrar a incompatibilidade entre voluntário e necessário, que assim o são por definição, e queriam com isso exorcizar qualquer aspecto de necessidade da vontade. Vimos que isso foi inútil pois, tendo a necessidade muitos significados, um deles, o de coação, era incompatível, de fato, com o “voluntário” da vontade, mas os outros, não. Aliás, de fato é necessário por sua própria forma que a vontade queira necessariamente o fim último. No segundo artigo, diferentemente de se perguntar se a vontade quer algo necessariamente, pergunta-se se a vontade quer tudo quanto quer de modo necessário.

É interessantíssimo esse contraste. Pois se por um lado argumenta-se no sentido de não associar qualquer traço de necessidade ao ato da vontade, na sequência trata-se de associá-lo a todo e qualquer ato. Mas é interessante aqui que as objeções deste segundo artigo vão abrir constelações conceituais inteiramente diferentes, com as quais se construirá uma solução

totalmente diversa da do primeiro artigo, revelando importantes características da vontade e de sua relação com o intelecto. Neste artigo por sua vez, mobiliza-se principalmente a noção de movimento, presente na segunda e terceira objeções.

A primeira dessas duas objeções diz que, como a vontade e seu objeto se relacionam como móvel e motor, e como o movimento do móvel resulta necessariamente do motor, a vontade se move necessariamente. A segunda, numa comparação da vontade com o apetite sensitivo, afirma que assim como o apreendido pelo sentido é o objeto deste, o apreendido pelo intelecto é o objeto daquele, e que como o apreendido pelo sentido move necessariamente seu apetite, assim o é também com o intelectivo. Por um lado então, temos algo que vem da própria noção de apetite, a saber, que ele é movido por seu objeto, e que, portanto, a vontade é necessariamente movida pela forma que foi apreendida pelo intelecto. E por outro, reforçando este argumento, vem a outra objeção, que afirma que isso de fato se dá no apetite sensitivo, e que, portanto, se dará também no racional. O contraponto vem de Agostinho novamente, afirmando no *Sed contra*, que pela vontade pecamos ou vivemos bem, e se assim o é, ela se exerce sobre termos opostos, não querendo necessariamente nada.

É interessante notar que, dados os conceitos levantados nas objeções, essencialmente sobre movimento, a solução do primeiro artigo, embora válida em si mesma, não fornece nenhuma base com a qual possamos respondê-las. A solução dada irá permitir que consigamos abarcar essas objeções. Vejamos.

Se, por um lado, a vontade adere aos últimos fins, assim como o intelecto adere aos primeiros princípios, há bens particulares, porém, sem conexão necessária com esse fim, assim como há proposições contingentes, que nenhuma conexão necessária tem para com os primeiros princípios. O intelecto, que adere aos primeiros princípios, só irá aderir necessariamente às proposições que (i) tenham conexão necessária com o princípio e (ii) cuja conexão, através da demonstração, seja conhecida pelo intelecto. Assim também com a vontade: há certos bens sem os quais pode-se ser feliz, ou seja, que não tem conexão necessária com o bem perfeito, que é o fim último. Por outro lado, é necessário, assim como o é com o intelecto, que seja demonstrada a conexão do bem perfeito com os bens particulares que se apresentam à vontade.

Se no caso do intelecto, a necessidade das proposições é conhecida através das demonstrações, no caso da vontade, acerca da ligação necessária do bem perfeito com os diversos bens particulares, afirma Tomás:

Há outros, porém que têm com ela conexão necessária e pelos quais o homem adere a Deus, em quem só consiste a verdadeira beatitude. Contudo, antes de ser demonstrada, pela certeza da visão divina, a necessidade de tal conexão, a vontade não adere, necessariamente, a Deus nem às coisas de Deus. Mas a vontade de quem vê a Deus em essência adere a Ele necessariamente, assim como, nesta vida, queremos necessariamente ser felizes. (ST, I^a, q. 82, a. 2)

Vejamos, para concluir uma apresentação geral do artigo, as objeções que levantamos. As objeções tratavam de movimento e de uma comparação com o apetite sensitivo. Ora, começemos por essa última. É evidente que se trata de um erro. O argumento transpõe uma característica da sensualidade para a vontade, sem se dar conta de que aquela característica não vinha do gênero apetite, mas sim, da espécie, invalidando o argumento. O gênero apetite é, de fato, caracterizado por ser movido pelo objeto, pela forma apreendida, como vimos, mas suas espécies são definidas, distinguidas, como vimos também, pelas características essenciais do seu objeto. Por isso, quando tratamos das diferenças entre os apetites, o apetite intelectual é uno e o apetite sensitivo, múltiplo. Ora, os sentidos apreendem o seu objeto de modo diferente do intelecto. Os sentidos, apreendendo seu objeto como uno, e, sendo o apetite sensitivo uma inclinação que se segue à forma apreendida, ele o move necessariamente. Diferentemente, a vontade pode ser movida por muitos objetos, que são as diversas noções comparadas na razão (os “termos opostos” do primeiro artigo), logo, não se move necessariamente por um inteligível que se apresente.

A resposta à outra objeção afirma que o motor só move necessariamente o móvel quando seu poder excede o deste, “de modo que toda a sua possibilidade fique sujeita ao motor”. Mas o objeto que esgota a possibilidade da vontade é a beatitude, o bem perfeito e universal, e portanto ela não pode ser excedida em poder por um bem particular qualquer. Logo, estes não a movem necessariamente. A não ser que, como dissemos, este bem particular seja conhecido como ligado necessariamente à Deus, a vontade não será rendida por ele, e não vai amá-lo definitivamente.

3.1.1 - Relações entre intelecto e vontade

Em suma, portanto, podemos perceber que as respostas dadas por Tomás nos dois artigos, nos fornece a exata medida da necessidade da vontade. Temos distintos âmbitos de

necessidade e liberdade da vontade, e, de um modo geral, como eles se relacionam. Todas essas questões revelam diferentes relações entre intelecto e vontade, sobre as quais vamos nos deter agora. Das relações que pudemos identificar, uma delas é uma comparação estática, analógica entre as potências, isso é, uma comparação de semelhança e diferença entre as duas potências e seus atos; outra, dinâmica, é a relação real que há entre os atos das duas potências. Vejamos.

O que nos chama primeiramente a atenção, e é a primeira relação que queremos traçar, é a analogia entre seus modos de operação. Ambas as potências, apesar de serem unas, pois definidas essencialmente pelo gênero comum de seus objetos, têm modos de operar diferentes de acordo com as especificidades desses. Assim, o intelecto, em sentido amplo, tem uma operação distinta quando se relaciona com os princípios, e quando especula entre termos opostos. Intelecto é intelecto e razão, diríamos. Do mesmo modo, como vimos, a vontade tem uma operação “intelectual”, diríamos, é uma operação “racional”. A primeira pela qual adere ao fim último, e a segunda pela qual se exerce sobre termos opostos. A primeira dessas operações, em ambos os casos, tanto da vontade quanto do intelecto, por constituírem seus atos mais simples, leva, por vezes, o nome das próprias potências (ST, I^oII^a, q. 9, a. 2). Assim, diz-se que há “intelecto dos princípios” e “vontade do fim”.

A solução do artigo 1, como pretendia responder acerca da necessidade de “algo”, recaiu sobretudo no aspecto de fim, e aí do fim último, evidenciando o aspecto “intelectual” da vontade. A solução do a. 2, como pretendia responder acerca da necessidade quanto à “tudo”, recaiu sobretudo no aspecto de liberdade, resguardando-a. E aí se evidencia o aspecto “racional”, explícito na comparação que Tomás faz com a dedução e o conhecimento da necessidade entre princípios e proposições. A operação intelectual, neste sentido que utilizamos aqui, tanto para vontade quanto para o intelecto, constitui o âmbito onde essas potências são necessariamente movidas por seus objetos: assim, o intelecto necessariamente apreende os princípios, sem os quais nenhuma operação posterior é possível; e a vontade adere necessariamente ao fim último, sem o qual, por decorrer um infinito, nenhuma ação é possível. A operação racional, tanto para a vontade quanto para o intelecto, é aquela em que estas potências encontram o contingente. Do mesmo modo que o intelecto opera com proposições contingentes, a vontade o faz com ações particulares.

Os modos de operação, análogos, comportam, porém, diferenças essenciais. A primeira delas é a que podemos notar ao considerar o seguinte fato. Tomás distingue muitas

vezes os dois modos de operação do intelecto, inclusive se perguntando explicitamente, na questão 79, se intelecto e razão são potências distintas ou a mesma potência. O mesmo não acontece com a vontade, e não se pergunta Tomás se a vontade que quer o fim último é a mesma potência que quer os meios que levam ao fim último³⁷.

Ora, há o intelecto e a razão, os dois modos de operação do intelecto tomado em sentido amplo. Um se assemelhando ao repouso, e outro ao movimento, o intelecto, tomado em sentido amplo, se alterna entre movimento e repouso, entre a operação intelectual e racional. Enquanto um está em ato, outro está em potência e vice-versa. Existe entre estes dois modos uma conexão temporal, o que nos possibilita dizer que intelecto e razão são dois *momentos* de uma mesma potência. Isso possibilita inclusive que os nomeemos de modos distintos, como se fossem duas coisas diferentes, e que possa surgir a questão de se são ou não a mesma potência. Por outro lado, a vontade, em seus dois modos de operação, não parece gozar deste carácter temporal. Não podemos ter uma vontade que se alterna entre querer o fim último e querer os bens particulares. Nem temos duas vontades que querem simultaneamente as duas coisas. Não existe uma alternância entre a vontade que quer o fim último, o bem universal e perfeito e a que quer os bens particulares, que são meios para este fim. A vontade quer necessariamente o fim último incessantemente. E o processo incessante em que escolhe os meios é simultâneo a esse querer. Ela quer os meios *para* o fim.

O modo como isso se dá já pode ser percebido num pequeno detalhe, na resposta à primeira objecção deste segundo artigo. Diz Tomás: “A vontade não pode buscar nada senão sob a noção de bem. Ora, como este é múltiplo, ela, por isso, não fica determinada a um só, necessariamente” (ST, I^a, q. 82, a. 2). *Sob a noção de bem*, enfatizamos. Ora, a necessidade *do querer* a beatitude se reflete no querer estes meios na condição de que a vontade as escolha sempre sob a noção do bem. Estes dois atos, diferentemente do que ocorre no intelecto, onde eles se alternam temporalmente, se fundem num só, onde a vontade, sendo dirigida pela

³⁷ Em muitas discussões que faremos aqui, faz-se necessário um especial cuidado para com possíveis confusões conceituais. A razão para isso é que, muitos conceitos utilizados neste nível de tratamento, no Tratado do Homem, são retomados futuramente, na análise detalhada dos atos da vontade, no Tratado dos Atos Humanos, mas com algumas torções de significado. Neste momento, por exemplo, diferenciamos atos quanto ao fim e quanto aos meios, entende-se por fim aqui unicamente o fim último. No Tratado dos Atos Humanos há diferenciação entre atos de fim e de meios na vontade, mas não enquanto ao fim último, âmbito da nossa distinção entre modo intelectual e racional da vontade.

finalidade do Bem, elege seus meios que repousam sempre sob sua noção – é a marca da necessidade na contingência³⁸.

Uma segunda relação entre as potências pode ser vista no segundo artigo. Vimos que para que a necessidade da operação intelectual se transmita à operação racional, o objeto da operação racional deve cumprir certo critério. Este critério é formalmente o mesmo nos dois casos: para que um objeto particular, um dos termos opostos nos quais se exerce a operação racional de ambas as potências, mova necessariamente, é necessário que ele tenha, de fato, conexão com o necessário, e que essa conexão seja conhecida. De fato, as condições de necessidade são idênticas. É necessário que os fins particulares tenham conexão necessária com o fim último e que esta conexão seja conhecida por uma demonstração, assim como, no caso do intelecto, em relação aos princípios e as proposições.

Há uma diferença fundamental, no entanto, é que podemos perceber facilmente ao pensar sobre os atos dessas potências. Imagine por um momento uma demonstração: conhecida que seja a dedução que une um princípio evidentemente verdadeiro à outra proposição, o intelecto adere a esta necessariamente. Não há nada que se possa fazer em sentido contrário, isso é o próprio funcionamento da razão. O mesmo se passa com a vontade? Se nos detivermos sobre nossas ações, não parece que exista em nossa experiência ordinária uma necessidade de tal tipo, algo que determine desse modo, isso é, de forma necessária, a nossa vontade. Surpreendentemente, a resposta de Tomás é afirmativa, isto é, existe de fato uma determinação total da vontade em escolher certos bens, em agir de tal modo. O problema é que, via de regra, nós não sabemos, de fato, tal como entendemos um princípio ou uma demonstração lógica, qual é esse bem, qual seria o melhor ato.

Como vimos, a resposta de Tomás coloca tal conhecimento, que poderia transmitir a força da necessidade aos contingentes, no caso da vontade, num âmbito específico de conhecimento: o conhecimento essencial de Deus, a visão beatífica. De fato, assim como afirmamos anteriormente, a vontade quer necessariamente o fim último, e este é Deus.

Começemos a analisar tal relação por uma sutil distinção que podemos perceber no que vimos dos artigos até o momento. Concentremo-nos no modo de operação “intelectual”

³⁸ Para breve discussão acerca do fim último e do querer algo “sob a noção de bem” em Aristóteles e Tomás, ver McInerny, 2013 (MCINERNY, 2013, p. 227 ss).

das potências. Aqui, tratando da necessidade de aderir necessariamente dessas potências, dizíamos que a vontade adere ao fim último assim como o intelecto adere aos primeiros princípios. Isso significava que a vontade quer necessariamente o fim último, e afirmamos com Agostinho que todos desejam a beatitude. Depois disso, quando falamos novamente neste aspecto “intelectual”, falávamos que a vontade adere necessariamente à Deus quando o intelecto o contempla em essência.

Ora, se nos atentarmos ao sentido exato dos termos, veremos que, embora possamos em ambos os casos utilizar uma mesma expressão, qual seja: a vontade quer necessariamente o fim último, ou o bem, ou Deus, seu sentido se altera ligeiramente. Num dos casos, o bem perfeito é desejado necessariamente, mas não conhecido, e por isso, não experimentado. No outro, se trata de afirmar que, ao contemplá-lo, a vontade vai aderir a ele, necessariamente. Podemos dizer então que a vontade se inclina ao fim último – e então, que “todos os homens desejam a beatitude” - de duplo modo. Em primeiro lugar ela o quer necessariamente, ainda que não o conheça, ou não o tenha. A beatitude, Deus, está encoberta para ela, e ela é atraída por este desconhecido necessariamente. Tudo o mais é contingente. Neste sentido afirma o filósofo da vontade: “[...] porque o fizeste [o homem] rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti” (AGOSTINHO, 2018, p. 37). Por outro lado, ainda no aspecto intelectual da vontade, vemos que há também a necessidade que advém quando, em ato, o homem experimenta a beatitude, e aí adere a ela e a tudo que vê incluído nela. Afirma Tomás, num trecho do Tratado da Beatitude:

Assim, a vontade de quem vê a essência de Deus tudo ama, por força, subordinadamente a Deus; como também a vontade de quem não lhe vê a essência tudo ama, necessariamente, sob a noção comum, de bem. (ST, I^aII^a, q. 4, a. 4).

No intelecto, por sua vez, também encontramos uma dupla face no que se refere a seu modo “intelectual” de operação. Em primeiro lugar quando ele contempla Deus em essência, o que equivale a essa beatitude para a vontade; e outra, em que não o contempla, e sua intelecção dos princípios se resume aos princípios dos entes. Assim como existe uma dupla atividade do intelecto (tomado em sentido restrito), marcada pela apreensão sensível dos entes ou visão de Deus, há na vontade, conseqüentemente, dois modos de necessidade, no seu modo “intelectual” de operação mesmo. Mas entre essas duas operações há uma diferença essencial, e é esta diferença, inclusive, que permite que possamos responder a seguinte questão: por que, diferentemente do caso do intelecto, na vontade, o conhecimento que é exigido no critério

para tornar necessário o contingente, advém somente da visão divina? Ou, de outro modo, por que no caso do intelecto, é possível transmitir a necessidade de sua operação intelectual à racional por simples demonstração, e não necessita para isso da visão divina? Vejamos.

A necessidade da operação intelectual do intelecto se transmite à racional pois, no caso do intelecto, sua operação intelectual já esgota sua possibilidade essencial. Seja na intelecção dos entes, seja na de Deus, o intelecto apreende a quididade, e a sua natureza mesma é essa. Além disso, seu objeto natural não é Deus, mas o inteligível no sensível, e ele só pode, de fato, ter Deus como objeto, porque, primeiramente, isso é não é impossível, e por que é Deus mesmo que o faz, por sua graça³⁹.

Muito diferente é o caso da vontade, tendo suas possibilidades supridas apenas pelo fim último, e estando este ausente, não há fim que possa lhe determinar necessariamente. O intelecto é aquilo que se liga ao princípio, ao passo que a possibilidade da vontade é em relação ao fim, que, para nós, não é imediatamente presente. É precisamente esta duplicidade que abre para nós “o caminho”, isto é, a possibilidade do encontro com Deus, e, mesmo, sua necessidade.

Afirma Tomás que o motor só move o móvel quando o poder do motor excede o poder do móvel. A quididade, qualquer que seja, portanto, tem a força suficiente para transmitir a necessidade aos contingentes, ao passo que, no caso da vontade, pelo objeto que lhe constitui a máxima possibilidade estar ausente, isso não ocorre. Sendo criada para a forma de Deus, qualquer outro bem que não tenha essa forma não a excederá em poder, e ela não se moverá necessariamente. Apesar disso, essa forma de Deus, para a qual foi criada, a move, ainda que à distância, e isso se reflete no fato de ela sempre se mover por inteligíveis a sua escolha, mas sob a condição de que eles pareçam a levar em direção ao sumo bem⁴⁰.

³⁹ “Que o intelecto possa receber tal perfeição, é manifesto. Ele o pode por sua natureza mesma, que é uma capacidade de apreender o inteligível. Entre o que ele é e o que Deus é, não existe nenhuma incompatibilidade na ordem do conhecimento, e é por isso que são Tomás pode escrever, sobre a substância divina, que ela não é inteiramente estranha ao intelecto criado. Com certeza, ela está inteiramente fora do seu alcance, mas é somente por ela estar infinitamente acima dele, e não por ele ser formalmente incognoscível. [...] como o intelecto é capaz da inteligibilidade total, Deus pode conferi-la a ele, se quiser” (GILSON, 2020, p. 337-338).

Para uma discussão acerca do objeto próprio e de direito do intelecto, ver capítulo “O intelecto e seu objeto” (GILSON, 2020, p. 323-344).

⁴⁰ Uma questão adicional paralela, que podemos fazer aqui é a seguinte. Se o intelecto só apreende a forma de Deus, que finalmente determinaria a vontade, no estado de beatitude, ainda assim, fora desse

Por fim, após termos aprofundado as comparações, relações lógicas ou estáticas, por assim dizer, entre as duas potências, podemos agora notar a relação real e dinâmica que os artigos apontam entre suas operações. Podemos partir, para isso, daquilo que afirmamos sobre o critério que resguardava a contingência nas potências. Ao dizermos que o critério para a transmissão da necessidade é um conhecimento, algo está sendo dito.

Que o conhecimento seja o critério para que um objeto do intelecto transmita sua força de necessidade à outro, é óbvio e esperado. O conhecimento é ato intelectual. Mas é também *o conhecimento* o critério para a transmissão da necessidade entre os objetos *da vontade*. Este critério mesmo nos aponta aquilo que sabíamos acerca da relação das duas potências e que advinha de seus gêneros, isso é, que a vontade é motor movido pelo intelecto.

A vontade, sendo movida pelo intelecto, as distinções em sua operação são causadas pelas distinções no modo de operação do intelecto. Quando contempla a forma de Deus, a vontade repousa. Quando há Deus, portanto, a coisa está resolvida para nosso par de potências. O intelecto vê a Verdade, e a vontade ama o Bem visto nesta Verdade. Longe do Paraíso, no entanto, a situação é outra. Sem a visão divina nos resta que a vontade opere, por um lado, em seu aspecto “intelectual”, querendo a beatitude, mas impossibilitada de a possuir (situação essa que é denominada “angústia” para Tomás), e por outro, elegendo entre os diversos “meios que levam para o fim”. Da parte do intelecto, ele adere aos princípios dos entes, e deduz. O modo de operação da vontade é determinado pelo do intelecto, e este último por uma causalidade mais fundamental, a corporalidade.

estado, ele detém a necessidade de seus conhecimentos, desde que proceda do modo adequado nas demonstrações. Tendo posse de um conhecimento absolutamente certo, por que é que a vontade não é determinada, ainda que não necessariamente por sua essência, mas por escolha, por estes conhecimentos? Por vezes, sabemos o melhor, mas não o fazemos. Por que é que, dado um conhecimento certo de algo, a vontade cambaleia em aderir a ele, preferindo outro? O que responde a esta questão é o fato de que a vontade não é o único motor da alma humana, mas divide este gênero com o apetite sensitivo. A sensualidade, como princípios de certos atos da alma, altera a dinâmica entre inteligência e vontade, obscurecendo a razão e propondo um bem alternativo, inclinando ainda, pela comoção corporal denominada paixão.

3.2 - O superior e o inferior

Dando continuidade à leitura da questão que trata da vontade, vamos nos debruçar agora sobre o terceiro artigo da questão 82, que pergunta se a vontade é *mais elevada* que o intelecto. A noção de hierarquia aparece e reaparece sempre no nosso percurso. No primeiro capítulo vimos hierarquia entre os modos de vida, entre as partes da alma e gêneros de potências. Vimos também, hierarquia no interior das próprias potências e entre suas operações. O princípio de hierarquia se estende até os últimos recantos do cosmos de Tomás: os hábitos, vícios ou virtudes, entre os pecados, paixões, dons, anjos e até mesmo entre os demônios. E não só dentro de cada gênero descrito, mas, por vezes, entre gêneros distintos. A própria disposição da Suma, como mencionamos, faz o movimento de “descida” e “subida” até o Princípio – o que é isso senão a disposição hierárquica dos próprios objetos de estudo? Iniciemos.

“Se eu conhecer todos os mistérios e se tiver toda a fé e não tiver caridade, não sou nada” diz Paulo em 1Cor 13, 2 (ST, I^a, q. 82, a. 3). A postulação da caridade como a mais alta das virtudes, acima do conhecimento e mesmo da fé, é um forte indício de que a vontade, a potência aperfeiçoada por este hábito, é superior a todas as outras potências. Ora, deve existir certa proporção entre as potências e os hábitos, e se a caridade é suprema dentro dos hábitos, a vontade deve ser a maior das potências.

Esta é a terceira objeção do nosso artigo. A autoridade das Sagradas Escrituras, e a perfeita dedução, não parecem dar margem a dúvidas. Por outro lado, é a autoridade de Aristóteles que afirma que é o intelecto, e não a vontade, a potência altíssima da alma. Vejamos agora como Tomás soluciona este confronto.

A solução para isso tem seu cerne em uma importante distinção, entre dois modos de consideração hierárquica:

A eminência de uma coisa em relação à outra pode considerar-se sob duplo aspecto: absoluta e relativamente. Absolutamente, quando se considera uma coisa tal qual ela é; relativamente quando se diz que ela é tal, por comparação com outra. [...] Assim, considerados o intelecto e a vontade em si mesmos, resulta que o primeiro é mais eminente; o que em se verá, comparando entre si os seus objetos. Pois, o objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade, porque é a noção mesma do bem desejável; ao passo que o objeto da vontade é o bem desejável, cuja noção está no intelecto. Ora, quanto mais um objeto é simples e abstrato, mais é, em si, nobre e elevado. Por onde, o objeto

do intelecto é mais elevado que o da vontade. Ora, como é a relação com o objeto que determina a essência própria de uma potência, segue-se que o intelecto é, em si e absolutamente, é mais elevado e nobre que a vontade. [...] Relativamente, porém, e por comparação, com outra coisa, resulta que, às vezes, a vontade é mais elevada que o intelecto, por consistir o seu objeto em algo de mais elevado que o objeto do intelecto (ST, I^a, q. 82, a. 3)

Compreender bem a solução de Tomás no tocante à hierarquia entre as potências, exige de nós o entendimento de dois pontos essenciais. Cada um deles nos abre um percurso de investigação. Um deles é a distinção entre os modos de consideração absoluta e relativa que vemos na solução, e a sua aplicação no caso específico da relação entre intelecto e vontade; o outro, implícito neste, é uma questão prévia. Não é tão claro para nós o que significa dizer que algo é superior a outro algo - quais são as notas que tornam algo mais ou menos eminente. Aqui, se pergunta, o que é, afinal, a hierarquia, e a resposta a isso passa por identificar os critérios ou notas que fazem com que algo seja considerado superior ou inferior. Esses pontos são a ocasião para as duas seções de nosso capítulo.

Primeiramente, faremos um movimento inusitado, algo arriscado, mas sem dúvida interessante. A hierarquia aparece e reaparece sempre no tratamento de Tomás de diversas questões. Nosso primeiro objetivo é o de, ao analisar o tratamento de Tomás das potências da alma, elencar os critérios utilizados ali para um ordenamento hierárquico. Trata-se portanto, de visitar alguns pontos estratégicos do tratamento das potências da alma sob a luz do princípio hierárquico e tentar extrair dali conceitos que nos ajudem a esclarecer o que acontece aqui.

Num segundo momento, mudando de plano de consideração, veremos como a hierarquia aparece em seus dois modos, e como eles aparecem no caso da relação entre as duas potências que são nosso objeto de estudo. Por fim, traçaremos algumas considerações finais que nos prepararão para o próximo capítulo.

3.2.1 - Hierarquia na alma: o superior e o inferior

Antes de tratar da hierarquia entre intelecto e vontade, buscaremos esclarecer o conceito de hierarquia e, mais especificamente, da hierarquia enquanto relacionada às

potências da alma. Dos diversos modos que poderíamos ter feito isso, optamos por fazê-lo revisitando o caminho que percorremos dispersa e implicitamente entre as potências da alma, questão 78 da *Prima Pars*, sob a luz do princípio hierárquico. Este percurso é interessante para nós pois nos permite voltar sobre um mesmo percurso com novas lentes, e estabelecer, com base diretamente no texto tomasiano, no mesmo Tratado, os elementos que preparam essa análise hierárquica da vontade e intelecto. Iniciemos.

No início do nosso percurso (1.1.1) vimos que, em razão da prioridade do ato em relação à potência, na ordem da natureza, as potências eram diferenciadas por seus atos, e estes mesmos atos, por seus objetos. Ao se tratar dos gêneros de potências, essa distinção era feita pelo grau de universalidade do objeto. Sendo três os graus de universalidade do objeto (a saber, o corpo unido à alma, os corpos sensíveis, e todos os entes), havia três gêneros de potências a eles relacionadas (às potências vegetativa, sensitiva e intelectiva). Devido à exterioridade dos dois últimos tipos de objeto, surgiam ainda dois gêneros de potências que permitiam sua relação com o ser (a apetitiva e o motivo local).

Este princípio de distinção é também um princípio hierárquico, que ordena, por suas respectivas eminências em relação às outras, os gêneros de potências⁴¹. Tendo a potência uma dada operação, esta operação, e, portanto, a potência mesma, será tão superior quanto maior for a universalidade do objeto que é capaz de apreender. A *universalidade* do objeto apreendido é, portanto, o primeiro critério de hierarquia que percebemos entre as potências.

Mas não só entre os gêneros de potências há hierarquia, mas no interior desses mesmos gêneros, entre suas espécies. De fato, parece que as potências da alma seguem, todas, uma perfeita continuidade ordenada, da mais ínfima a mais alta. Começemos nosso breve percurso pela parte mais básica da alma, o gênero das potências vegetativas.

O gênero das potências vegetativas possui três espécies: a nutritiva, a aumentativa e a geratriz. Tomás as dispõe em ordem hierárquica, nessa sequência que apresentamos. Seguiria a disposição das espécies no interior do gênero, o mesmo princípio enunciado por Tomás para a ordenação dos gêneros? Vejamos.

⁴¹ Acerca da hierarquia entre os gêneros, Tomás afirma: “Pois, quanto mais elevada for a potência, tanto mais universal será o seu objeto” (ST, Ia Pars, q. 78, a. 1). Estão dispostas, portanto, em sequência crescente as potências vegetativas, sensitivas e intelectivas. Já o lugar dos apetites e do motivo local nessa hierarquia não será tão simples, como veremos.

O princípio dizia que a mais elevada potência é aquela que se relaciona com o objeto mais universal. Mas todas as três potências em questão se relacionam com um mesmo objeto, o corpo cuja alma é a forma. Por definição, porém, lembremos que a potência da alma, para que se diferencie uma da outra, deve ter uma operação distinta, e aí, um objeto distinto. De certo modo, portanto, embora o objeto dessas três potências seja, em todo caso, o corpo unido a alma, não o será do mesmo modo, e aí, deve haver uma diferença essencial, para que a distinção das potências seja válida.

Duas passagens são esclarecedoras aqui. Em primeiro lugar, Tomás afirma que, se deve “atender a uma certa diferença entre essas potências” (ST, I^a Pars, q. 78, a. 2), referindo-se aqui à uma diferença hierárquica. Essa diferença se deve ao fato de que, ao passo que as duas primeiras potências, isso é, a nutritiva e a aumentativa, produzem o seu efeito no ser em que existem, a geratriz produz seu efeito num outro (idem). Tendo sua ação voltada para algo que já é exterior ao corpo do sujeito, um outro corpo, tal potência participa de uma semelhança com o gênero de potências superiores, que se relacionam essencialmente, com seres exteriores. Poderíamos dizer que, dentre as potências vegetativas a geratriz é mais “universal” no sentido de que, assim como o conjunto dos corpos inteligíveis é mais amplo que o conjunto dos sensíveis, e o conjunto dos sensíveis o é em relação ao corpo do sujeito, o outro corpo, que é gerado pela dita potência, já extrapola, em alguma medida, as características daquele gênero, embora sem romper seus limites⁴².

É interessante isso, pois essa continuidade é uma constante na ordem hierárquica das potências e, de um modo geral, de toda a hierarquia do cosmos de Tomás. Citando Dionísio, diz Tomás que “o que é supremo, em a natureza inferior, confina com o que é ínfimo, na superior” (idem). Assim, a potência mais elevada do gênero vegetativo se aproxima da potência ínfima do gênero sensitivo. Denominaremos isso aqui, para fins de referência, como *princípio da semelhança*, embora não se trate propriamente de um princípio hierárquico, mas algo que resulte de algum princípio: a potência mais alta de um gênero não é mais alta por ter certa semelhança com a superior, ao contrário, é por ter alguma característica ou princípio superior que é semelhante. Isso ficará mais claro adiante.

⁴² Percebamos que esta semelhança não permite que se confundam os dois gêneros. Essencialmente, o objeto do gênero sensitivo é a totalidade dos corpos exteriores e *sensíveis*, ao passo que a operação do gênero vegetativo se dava no corpo unido à alma. A espécie geratriz, diz respeito ao corpo mesmo na medida em que é, por ela, que o corpo *adquire o ser*, mas, num mesmo ser, ela já se assemelha ao gênero superior, por seu efeito se dar num outro corpo. Isso ficará mais adiante quando discernirmos as alterações espirituais e naturais, e num momento posterior, voltarmos a este conceito de semelhança.

Mas o que nos importa aqui, no momento, é notar que o princípio de hierarquia que ordena essas espécies se assemelha ao que anunciamos no caso da ordenação dos gêneros: a universalidade do seu objeto. Não é exatamente o mesmo, pois é equivocado afirmar que outro corpo seja algo de mais universal. No entanto, não se pode dizer que, por ser exterior ao corpo do sujeito, não é algo que extrapole, que alargue, que vá além, dos limites do objeto do gênero, sendo, de algum modo, semelhante ao que está em jogo na universalidade. De fato, se os extremos se tocam, não se sobrepõe⁴³.

Uma segunda passagem, de crucial importância, ainda na solução do referido artigo, nos fornece outro elemento esclarecedor. Tomás afirma a ordenação das três potências do gênero, pela subordinação de finalidade que uma mantém em relação à outra. Diz Tomás: “Ora, as virtudes aumentativa e nutritiva servem à geratriz; porém, à aumentativa, a nutritiva” (idem). O que parece se delinear aqui é que, este “servir”, que parece se indicar que a finalidade de uma dada potência se subordina à finalidade da outra, é um segundo princípio hierárquico que Tomás utiliza para comparar potências. Vamos denominá-lo aqui como *princípio de finalidade*⁴⁴, e sua abrangência será esclarecida.

Temos, portanto, da análise da hierarquia entre os gêneros de potências e no interior do gênero vegetativo, três princípios. É interessante pois, posteriormente, perceberemos como estes três princípios estão na base de toda a equação que se desenhará. Mencionaremos isso quando terminarmos o atual percurso.

Vejam agora como isso se dá no interior do gênero das potências sensitivas. Podemos, como já mencionamos, dividir os sentidos em dois grandes grupos: os sentidos externos e internos. Tomás não nos dá muitos elementos para tratarmos de uma ordem interna aos sentidos internos, embora tenhamos algumas razões, que não caberia discutir aqui, para supor, de um modo geral, seu lugar na cadeia hierárquica. Trataremos aqui, de todo modo, a fim de continuarmos a análise do princípio hierárquico, o exame da ordem dos sentidos externos (ST, I^a Pars, q. 78 a. 3)⁴⁵.

⁴³ É compreensível associar o princípio hierárquico entre esses dois âmbitos, isto é, dos gêneros, e das potências vegetativas, pode parecer à primeira vista, um pouco forçado. Adiante, veremos como isso não é aleatório, e mais, como isso deve ser assim necessariamente.

⁴⁴ Este princípio envolve a noção de movimento e causa, e aparecerá futuramente em nosso percurso.

⁴⁵ Deixaremos de lado a análise dos sentidos internos, em primeiro lugar, pelo fato de que os elementos fornecidos no trecho que analisamos não serem suficientemente claros para este tipo de

Diferentemente das potências vegetativas, os sentidos são todos potências passivas que se alteram quando ativados pelos sensíveis externos. Essa alteração acontece em dois planos diferentes: o plano natural e o espiritual. A forma de um ente sensível pode ser recebida pelo alterado em seu ser natural, como o calor no corpo aquecido, ou em seu ser espiritual, como a recepção da cor pela pupila, que não se torna por isso colorida (idem).

O princípio hierárquico entre os sentidos levará em conta esta distinção. Uma operação sensorial é, essencialmente, uma operação espiritual, mas lhe acompanha, via de regra, uma de tipo natural⁴⁶. A disposição entre esses dois tipos de alteração é o que ordenará, segundo graus, as potências sensitivas. Vejamos. A visão, se exercendo unicamente por uma alteração de tipo espiritual, é o mais elevado dos sentidos. Na sequência, temos a audição e o olfato, que mobilizam, na alteração de tipo natural, a natureza por parte de seu objeto. Por fim, o tato e o olfato, cuja alteração natural, além de mobilizar a natureza de seus objetos, mobiliza também a dos órgãos⁴⁷. Vejamos que o que organiza estes sentidos numa ordem é o que poderíamos chamar de *espiritualidade* da operação. Quanto mais espiritual, ou menos material, isso é, menos parte sua alteração espiritual tem com a natural, mais elevada será a potência.

Isso nos remete a um princípio já enunciado por Tomás e que apenas mencionamos. Ao lado dos gêneros de potências, as partes da alma, que mencionamos, eram distintas pelo grau em que sua operação sobre-excedia a operação da natureza corpórea. Mais elevada era a parte da alma cuja ação era mais espiritual, isto é, vai além das operações comuns da natureza corpórea. Deste modo, havia, por exemplo, a parte que se exerce por meio de órgãos e em função das qualidades corpóreas (vegetativa), e outra que, embora se exercesse por meio de órgãos, não se exercia por meio de quaisquer qualidades corpóreas (sensitiva).

análise, e em segundo, por considerarmos suficientes para nossos propósitos apenas a análise dos primeiros.

⁴⁶ Sem em Aristóteles definia essencialmente os sentidos como as potências que recebem a forma dos sensíveis sem a matéria (Física, II.12), essa recepção é em maior ou menor grau acompanhada de uma atividade material.

⁴⁷ Trata-se aqui de algo relativamente simples, apesar de truncado. No caso da audição, por exemplo, a alteração que é feita no ouvido envolve uma alteração natural no ente que produziu o som. Percebemos que isso não acontece no caso da visão, cujo objeto permanece inalterado durante todo o processo. Já no caso do tato, por exemplo, além da alteração natural de seu objeto, por exemplo, um movimento em relação à pele ou de mudança de temperatura, há ainda a alteração do próprio órgão, que recebe a pressão, ou a alteração de calor.

Notamos que não se tratava de dizer que a parte sensitiva da alma não necessitava de qualidades corpóreas para suas operações, mas que sua operação não se exerce *em virtude* de tais qualidades. Os sentidos não se exercem *em virtude* das operações ou alterações naturais, pois sua essência está na alteração espiritual, que mobiliza para isso algumas operações naturais específicas. Ora, se lá distinguimos as partes vegetativa e sensitiva da alma, por esse princípio, aqui se trata de distingui-lo em graus variados no interior do próprio gênero das potências sensitivas⁴⁸.

O que importa em tudo isso é perceber claramente que, em ambos os casos, tanto no da distinção das partes da alma, quanto na distinção dos sentidos externos, o princípio de organização hierárquica é o mesmo, que denominamos aqui e lá, como *espiritualidade* de uma dada operação. Num caso se trata de operação de uma dada parte da alma, em outro, da alteração em certa potência, ambos os casos, porém, se tratando de uma hierarquia baseada no grau atuante da operação natural ou corpórea.

O fato de Tomás se utilizar do mesmo princípio com que ordenava as partes, também para ordenar as potências, ainda que tenha enunciado, a princípio, apenas o princípio de *universalidade*, é justificável pela evidente relação que existe entre os dois. A parte da alma mais espiritual corresponde àquela que é capaz de apreender o objeto mais universal. Em outras palavras, a universalidade no objeto corresponde ao grau de espiritualidade da operação da potência⁴⁹.

Temos até então, três princípios com os quais Tomás trata da hierarquia entre as potências da alma. Os princípios de *universalidade*, *espiritualidade* e *finalidade*. Temos ainda

⁴⁸ Lembramo-nos novamente da citação de Dionísio – o tato, apesar de ser uma alteração espiritual, tem ainda uma operação natural que o assemelha à materialidade da potência vegetativa. A visão por outro lado, ainda que se exerça por órgãos, não se exerce por nenhum tipo de alteração natural, sendo semelhante ao gênero de potências superiores. Sentidos internos a parte, a relação entre ver e conhecer é clara desde a filosofia grega. A intuição intelectual em Platão é comparada sobretudo ao ver e a beatitude, conforme vimos, em Agostinho, era definida como a “visão da divina essência”. Podemos ainda lembrar a estreita relação que Aristóteles traça, no início da *Metafísica*, quando compara o desejo natural do saber pelo amor à visão.

⁴⁹ A relação entre partes da alma e potências é clara. Quanto ao gênero dos apetites, fica claro aqui o porquê de eles não constituírem uma parte específica da alma. As potências são definidas por seus objetos, e o objeto do apetite é o fim apreendido por um gênero de potência apreensiva. Cada potência apreensiva, tendo um grau de espiritualidade, segue-se que cada apetite se seguirá e se distribuirá numa parte específica da alma: o apetite sensitivo na parte sensitiva, e o intelectual na racional.

algo que decorre daí e que mostra a continuidade entre a hierarquia das potências, que é o princípio de *semelhança*. Vejamos, mais brevemente, as potências restantes.

As potências intelectivas ou racionais gozam de um caráter de unidade que falta às potências sensitivas, bem como seus respectivos apetites. O fato de que estas potências apreendem seu objeto como universal, faz com que estes não diversifiquem a potência, mas basicamente os modos de sua operação. Sendo assim, comparar hierarquicamente potências intelectivas não é tratar da comparação entre potências, mas modos de operação.

Sem nos demorarmos neste caso, elencamos um princípio que podemos ver claramente no tratamento de Tomás na questão 79. Podemos chamá-lo aqui de princípio de *unidade* ou *simplicidade*. Aquilo que é uno e simples é mais elevado do que é múltiplo. Deste modo o intelecto e, mesmo a vontade, por exemplo, são superiores às demais potências. O intelecto é mais simples e uno que os sentidos, que se multiplicam, e, igualmente, a vontade é mais simples e una que o apetite sensitivo, como já vimos.

Podemos, finalmente, dar três importantes passos que gostaríamos nesta seção.

Primeiro. Percebemos que o princípio de simplicidade do intelecto advém da universalidade de seu objeto, que, como vimos, está relacionado também à espiritualidade de sua operação. A *universalidade do objeto* se relaciona à *espiritualidade da operação* e à *simplicidade da potência*. Estes princípios, como se percebe, são intercambiáveis, permitindo-nos tratar, por exemplo, da espiritualidade, da potência ou da simplicidade da operação etc. Estes três princípios, os trataremos em conjunto agora, referindo-nos, simplesmente, como *simplicidade*. Isso não é aleatório, o que fica evidente pelo segundo ponto.

Segundo. Se olharmos para os três gêneros de potências até agora, que mantêm relação estreita com as três partes da alma, perceberemos algo muito interessante. Se por um lado, podemos tratar esses princípios acima conjuntamente, em cada realidade ele assume uma nota distinta. Ao tratar da relação entre os gêneros ou partes da alma, as três notas são intercambiáveis. Podemos falar que a parte racional é mais simples, universal ou espiritual que as outras, e, do mesmo modo, da sensitiva em relação à vegetativa. Porém, se analisarmos o interior de cada parte a ênfase recai em um princípio.

Aquilo que é supremo numa parte da alma se assemelha àquilo que é o traço comum na natureza superior, mas sempre a seu modo, respeitando os limites naturais da parte da alma. Assim, o grau supremo do gênero vegetativo se assemelha àquilo que é normal no sensitivo.

O traço comum no sensitivo é sua universalidade, e assim, a potência vegetativa mais alta tem algo de universal. Igualmente, sendo todas as potências da parte sensitiva, igualmente universais, o gênero sensitivo se assemelha à superior, e assim, se gradua, pela espiritualidade. E assim, a potência sensitiva mais alta se diferencia por sua espiritualidade. Do mesmo modo, com a racional. Sendo as duas potências racionais igualmente espirituais, o traço que as diferencia é a sua simplicidade (como veremos, o intelecto, embora igualmente universal e espiritual à vontade, é, no entanto, mais simples). Por isso denominamos o conjunto dos princípios como *simplicidade*, justamente por ser o mais elevado dentre eles.

No entanto, na passagem de cada alma à outra, há uma diferença essencial. O que faz com que o traço que a assemelha à superior apareça ali transfigurado, isso é, ao seu modo. A universalidade, que é a marca comum do sensitivo, aparece no vegetativo como “exterioridade” (haja visto que este só se exerce por alterações corpóreas e não espirituais). Do mesmo modo, o traço comum ao racional, sua espiritualidade, aparece no sensitivo como uma espiritualidade, mas não do mesmo modo: não se pode negar que entre a espiritualidade do visível e a do inteligível há um abismo. Em todo caso, aqui podemos ver claramente o princípio de semelhança entre planos inferiores e superiores de que fala Dionísio.

Ora, sejamos claros quanto a isso. Se há uma semelhança entre o princípio de universalidade que pinçamos no tratamento do vegetativo, do princípio de espiritualidade, que pinçamos do sensitivo, e do princípio de simplicidade, que pinçamos do intelectivo, vimos que isso não é aleatório. Ao nos determos sobre as partes da alma equivalentes a estes gêneros, vimos que cada um destes princípios é o que marca cada parte, diferenciando-a, e assemelhando-a à aquela superior, na medida em que a gradua em seu interior.

Terceiro. Vimos que entre as potências vegetativas, existia uma hierarquia de finalidade, e isso fazia com que uma fosse superior à outra. Ora, no caso das vegetativas, por finalidade queremos dizer que a operação de uma potência se dá em vistas da operação da outra. A finalidade é o movimento de tipo final que acontece no plano das formas naturais das potências. Como causa final, as potências intelectivas são superiores às sensitivas, e estas, às vegetativas. E do mesmo modo aquilo que vimos no interior das potências vegetativas etc. Porém, afirmamos aqui, que este é apenas um dos casos de um princípio mais geral. Outros tipos de movimento surgem entre as potências com a entrada em cena das formas de tipo superior, às apreendidas pelos sentidos e inteligência. Este princípio, que apenas enunciamos aqui, a fim de não quebrarmos a ordem de certas exposições, terá seu esclarecimento apenas

no próximo capítulo. Podemos denominá-lo de princípio *motriz*⁵⁰, e se expressa na sentença, muitas vezes afirmada por Tomás, de que “o superior move o inferior”. Na verdade, embora neste momento da exposição possamos tratar esta motricidade como uma das notas da hierarquia, veremos futuramente que ele é uma decorrência deste princípio metafísico de que o superior move o inferior. Mas isso nos aguarda adiante.

Vejam os nosso trajeto. Ao revisitar as potências da alma sob a luz da hierarquia, destacamos alguns dos princípios hierárquicos que os ordenam. Percebemos que alguns desses princípios, continham um fio que os unia, e os denominamos *simplicidade*. Percebemos, ao analisar as relações de semelhança entre as partes da alma (continuidade entre superior e inferior), aquilo que as diferenciava. Agora, vimos algo sobre o princípio *motriz*, e já adiantamos que não se trata exatamente de uma das notas da hierarquia. Isso, finalmente, nos permite compreender melhor o que queremos dizer quando dizemos “hierarquia”. Podemos, a partir de agora, tratar o princípio *motriz* e o de *simplicidade* em termos de “hierarquia” e “movimento”.

Vemos que caminhamos bem no sentido que nos propusemos, seja, o de esclarecermos a hierarquia na alma, e isso já nos basta⁵¹. Poderíamos tratar da sequência disso aqui, ao aprofundarmos a questão acerca do movimento e de sua relação com a hierarquia, mas esse tratamento envolverá tópicos que trataremos especificamente na próxima seção, por dizerem respeito ao movimento. Antes de nos enveredarmos por esse caminho mais sinuoso, porém, analisemos a relação da vontade e do intelecto, e veremos como ela mesma nos dará a ocasião para aprofundarmos a questão no próximo capítulo.

Mas se colocamos este princípio *motriz* como uma característica de hierarquia, podemos vê-lo de outro modo, mais fundamental. Podemos compreendê-lo, não como um princípio hierárquico, mas como uma consequência deste princípio, e do princípio metafísico que afirma que “o superior move o inferior”, que tentaremos compreender no próximo capítulo. Trataremos agora, mais precisamente, o princípio hierárquico de *simplicidade*

⁵⁰ Isso será redefinido mais tarde, mas não podemos pular os passos necessários, caso contrário não se entenderá nada do que há por vir.

⁵¹ No fundo, tais princípios hierárquicos nada mais são que a aplicação, em realidades específicas na alma, de princípios metafísicos. Para Tomás, trata-se das qualidades divinas que podem estar em maior ou menor grau numa realidade particular. É a imagem de Deus em algum canto da Sua Criação.

simplesmente como *hierarquia*. O princípio motriz, que agora podemos tratar como consequência daquele, como *movimento*. Vejamos que, através de um percurso, ressignificamos estes conceitos de hierarquia e movimento, de fato, compreendendo-os tal como vamos utilizá-los adiante.

3.2.2 - Hierarquia absoluta e relativa

Tendo realizado este breve percurso e estando mais esclarecidos quanto ao conceito de hierarquia, bem como ele aparece na alma, continuemos nossa leitura do terceiro artigo da questão sobre a vontade. Devemos agora compreender os diferentes modos de consideração da hierarquia, bem como sua aplicação no caso da relação entre vontade e intelecto.

A solução de Tomás afirmava dois modos de consideração da eminência de uma coisa em relação à outra: o absoluto e o relativo. Absolutamente, é bem claro o que se quer dizer. Trata-se de uma comparação essencial entre as potências que, pelo fato dessas serem definidas por seus objetos, resulta na comparação de seus objetos. Deste modo, o intelecto é mais elevado que a vontade.

Afirma Tomás que o objeto do intelecto, sendo a noção da coisa, ao passo que sendo o da vontade, a coisa mesma, aquela é mais nobre pois mais simples e abstrata. Essa nota, de ser abstrata, é aquilo que afirmamos na última seção como espiritualidade ou imaterialidade, aplicada, não à operação, mas ao objeto. A comparação é clara a princípio e, sem dificuldades, podemos perceber que as noções das coisas, tomadas em seu gênero comum, são mais simples e abstratas que as coisas. A noção de mesa, por exemplo, goza da universalidade, isso é, de se referir a muitos, o que chamamos de simplicidade e unidade na seção anterior, e também da espiritualidade posto que é apenas a forma apreendida do composto. O objeto da vontade, por outro lado, sendo as coisas em si mesmas se referem ao múltiplo e ao composto.

Mas pode-se argumentar. A vontade não é a inclinação que resulta da forma inteligível, de um universal, que era precisamente o que nos possibilita afirmar sua superioridade ao apetite sensitivo? Sendo assim, não haveria de ser ela tão simples e espiritual quanto o intelecto? Por outro lado, como vimos no caso das potências vegetativas, o objeto deve ser um por um lado, mas se fosse exatamente o mesmo isso não possibilitaria a existência de outra faculdade. Mais adiante Tomás dirá, citando Aristóteles, que os objetos da vontade estão nas

coisas, ao passo que o objeto do intelecto está na mente. O que se está dizendo aqui é, em suma, que o inteligível é mais simples que a coisa inteligida, em geral. Como a vontade se inclina para a coisa, não enquanto inteligível, mas enquanto coisa singular exterior, embora através de um inteligível⁵², o objeto do intelecto é mais simples, fazendo com que o intelecto seja, absolutamente considerado, superior à vontade.

Mas poderia se argumentar que, por vezes, o objeto da vontade é simples e imaterial. Ora, como veremos abaixo, trata-se aí de objetos específicos, contidos no objeto da vontade. A comparação absoluta deve tomar a totalidade dos objetos e não algum particular. Tais considerações são do âmbito da comparação relativa entre as potências e não absoluta. A consideração relativa é aquela que toma as duas potências, não em si mesmas, ou seja, não simplesmente tomando seus objetos, mas comparando-as com outra coisa. Vejamos o exemplo dado por Tomás.

Consideremos as potências da visão e audição. Na consideração absoluta temos que a visão é superior à audição pelo simples fato de que o visível, seu objeto, é “mais nobre e simples” que o objeto da audição. Aliás, explicamos isso em nosso percurso sobre a hierarquia. Mas, diz Tomás, que se pode considerar o ouvido superior à vista, relativamente, quando o objeto de que provém o som é mais nobre que o objeto de que provém a cor. Neste exemplo, pelo fato de o objeto que informa uma potência ser superior ao objeto que informa a outra, pode-se afirmar que uma é mais eminente que a outra de modo relativo, isto é, enquanto entra outro elemento em jogo.

O que parece se esboçar, no caso da consideração relativa é que se, ao invés de tomarmos o seu gênero comum de objetos, tomarmos alguma espécie, na medida em que essa espécie é superior ao objeto da outra, também a potência. Se essa consideração da espécie ao invés do gênero comum do objeto parece estranha ao tomarmos potências como visão e audição isso se dá pela inconstância desses objetos, que, sendo particulares, parecem demasiado contingentes para que consideremos algo acerca de suas potências. Porém, no caso de potências superiores existem espécies que são mais constantes, por assim dizer, e que tem

⁵² “Embora o apetite intelectual busque coisas singulares exteriores à alma, busca-as todavia por meio de alguma noção universal [...]” (ST, I^a Pars, q. 80, a. 2, resposta à segunda). O objeto da vontade não é simples como o do intelecto, pois é uma espécie de composição: busca-se o fim singular, mas mediada por um universal, sempre. Isso repercute naqueles outros aspectos, permitindo-nos dizer que o objeto da vontade não é tão universal e espiritual quanto o do intelecto. O que é perfeitamente compreensível quando mantemos em mente a ordem perfeita que se manifesta na sentença de Dionísio. De fato, os extremos se tocam.

grande importância no âmbito da vida humana. Como vimos, Deus é sempre um objeto possível para a vontade, e não tem aquele caráter aleatório de um objeto da percepção sensível. Tais objetos mais constantes são os que possibilitam que se formem hábitos e esses constituem toda a vida moral humana.

Mas vejamos. No caso de vontade e intelecto, há objetos específicos que podem dar a eminência da vontade sobre o intelecto. E Tomás nos dá uma visão geral e bem completa de como isso pode se dar. Se a noção da coisa está no intelecto, como seu objeto, e a coisa mesma, objeto da vontade, é exterior ao sujeito, temos que: se a coisa for inferior ao sujeito, sua noção lhe é superior; mas se a coisa for superior ao sujeito, e aqui nos referimos ao intelecto humano, a coisa mesma será superior à sua noção, tal como existe no intelecto: “Por isso, melhor é o amor que o conhecimento de Deus; e, ao contrário, melhor é o conhecimento, que o amor das coisas materiais” (ST, I^a, q. 82, a. 3).

Esta distinção entre os modos hierárquicos, portanto, permite que compreendamos como Aristóteles e a carta de Paulo estão corretos, cada um em um plano diferente. De fato, tomados em sua essência, o intelecto é superior à vontade. No entanto, ao compararmos essas potências com objetos específicos, isso é, Deus, que é amado pela virtude da caridade, devemos afirmar a superioridade da vontade.

Dois pontos, no entanto queremos levantar. Em primeiro lugar, a consideração relativa não se limita unicamente ao caso de restrição no gênero do objeto. Afirma Tomás que a consideração relativa é aquela onde se compara algo que não seja a potência tal qual ela é, isso é, o gênero comum de seu objeto. Ora, isso não se limita à consideração da espécie. Isso fica claro na resposta à objeção que afirmava ser a vontade a potência mais eminente pelo fato de que é a potência que visa o fim, e de que o fim é a mais eminente das causas: “A noção de causa se deduz da comparação de uma coisa com outra; e, de tal comparação, deduz-se que a noção do bem é a principal” (ST, I^a, q. 82, a. 3)⁵³. Isso também ficará claro quando investigarmos a relação entre a hierarquia e o movimento no caso do intelecto e vontade, no próximo capítulo. Mas deixemos um pouco estas considerações. Gostaríamos de trazer à tona,

⁵³Na mesma direção, afirma Gardeil acerca da hierarquia relativa: “Assim, o homem, se for comparado ao leão sob a relação de suas diferenças essenciais, é, absolutamente falando, superior a esse animal, dado que o homem é um animal racional e o leão um animal não racional; mas do ponto de vista da força corporal, o leão se sobressai ao homem, e isso é uma preeminência relativa” (GARDEIL, 2013, p. 269). Igualmente poderíamos comparar as potências da alma quanto à alguma característica não essencial, por exemplo, quanto

em segundo lugar, uma outra questão, advinda de um incômodo, e que tenta compreender a extensão da afirmação de Tomás.

Consideremos a divisão operada por Tomás acerca dos objetos da vontade e intelecto. Há objetos inferiores à alma humana, e suas noções são mais nobres que os próprios objetos, e em relação a esses é preferível o conhecimento que o amor. Há outros que são superiores à alma, e, em si mesmos, são mais nobres que suas noções, e em relação a estes, é preferível o amor que o conhecimento. Ora, o incômodo que nos gera aqui é sobre este segundo caso, e advém de algo que mencionamos na primeira seção do atual capítulo: a beatitude.

A beatitude nos parecia ser, quando a mencionamos anteriormente, um ato intelectual. Se o amor de Deus é melhor que o seu conhecimento, como se explicar que seja o conhecimento o ato derradeiro da vida humana?⁵⁴ Vejamos, a fim de compreender melhor a extensão do que Tomás afirma, algo sobre a beatitude, e de suas relações para com o intelecto e a vontade. Trata-se, a fim de concluir este percurso sobre a hierarquia, tentar esclarecer o exposto por Tomás, acerca do modo relativo de consideração hierárquica que tem como objeto específico, Deus.

3.2.3 – Hierarquia entre intelecto e vontade: conhecimento e amor na beatitude

O Tratado da Beatitude se divide em cinco questões, divididas perfeitamente em oito artigos cada uma. Nessas questões, cuja harmonia não encontra paralelo em toda a Suma Teológica, selecionamos elementos que nos ajudarão a entender melhor alguns aspectos da beatitude que poderão ser relevantes para o problema que levantamos. Antes de tudo é necessário se precaver quanto a certas confusões, pois “beatitude” tem muitos significados.

⁵⁴ Não somente no caso da beatitude humana, mas mesmo, de um modo geral, em qualquer regime que opere fora do mundo corpóreo, notamos a prioridade do intelecto. A própria beatitude divina estabelece uma prioridade da inteligência, na medida em que a primeira das moções é a moção natural do intelecto de Deus por sua essência [...]. É então, e somente então, que a vontade divina pode intervir para apreender num ato de amor a essência infinita assim conhecida e expressa. O ato voluntário se soma ao ato natural e, assim como da intelecção de Deus por si mesmo engendra-se o Verbo, assim também do amor de Deus por si mesmo procede o Espírito Santo.” (GILSON, 2020, p. 329-330). Notamos isso apenas para fundamentar a desconfiança que sentíamos ao colocar a vontade como mais eminente quando direcionada às coisas divinas.

Queremos tratar aqui da beatitude, essa “perfeição última”, como algo criado, como operação, e como operação humana em certas condições⁵⁵.

Diferentemente dos anjos, para os quais a operação que os une a Deus, é algo único e sempiterno, os homens não têm, em vida, uma operação contínua. Há no homem diversas operações dispersas, intervalares. É o que faz com que a beatitude humana, à diferença da angélica, seja múltipla e imperfeita (ST, I^aII^a, q. 3, a. 2). Mas cabe entender que, se denominamos beatitude angélica, está marcada pela perfeita continuidade de sua operação unitiva, esta beatitude não está absolutamente restrita aos anjos. O homem também será capaz dessa beatitude perfeita, quando ele for “tal como os anjos no céu” (idem). Se trata de uma promessa divina segundo Tomás no segundo artigo da questão 3 e Tomás mostra a necessidade de que assim seja (ST, I^aII^a, q. 3, a. 8). É esta beatitude que gostaríamos de analisar, quanto a sua relação para com o intelecto e a vontade.

Em primeiro lugar, vejamos sua relação quanto ao intelecto. A beatitude é definida, essencialmente, como uma operação intelectual. No artigo 8 da questão 3, Tomás argumenta para mostrar que a beatitude do homem consiste necessariamente na visão da essência divina. A perfeição de uma potência é relativa à natureza de seu objeto. O objeto do intelecto é a quiddidade, a essência. Logo, a perfeição do intelecto é proporcional ao seu conhecimento da essência. Mas conhecer a essência do efeito não é o mesmo que conhecer a essência da causa, ainda que por aquele possa-se saber da existência deste. Permanece no homem, portanto, ainda o desejo de conhecer a essência da causa. Como o homem não é perfeitamente feliz enquanto ainda lhe houver algo a ser desejado e buscado, a beatitude do homem não deve acontecer, senão, quando o intelecto atingir a essência divina, a causa primeira. Logo, a beatitude perfeita consiste na visão da essência divina. Esse conhecimento, que é a essência

⁵⁵ Sendo a beatitude um fim, ela pode ser entendida de dois modos a princípio. Em primeiro lugar, como objeto, e em segundo, como “a obtenção ou a posse ou o uso ou a função da coisa desejada” (ST, I^aII^a, q. 3, a. 1). Deus é a beatitude incriada; Deus “em nós”, a “posse” de Deus, é algo de criado. E, portanto, uma operação segundo Tomás (ST, q. 3, a. 2). Essa operação, chamada beatitude, é uma perfeição última beatitude é uma perfeição última, devemos dizer que tal perfeição existe de modos diferentes a depender do grau de perfeição comportada pela natureza de um dado ser. Há a beatitude angélica e a humana, e mesmo na humana, a perfeita e a imperfeita. Trata-se, para nós, de tratarmos da beatitude perfeita humana.

da beatitude, é, ainda, um ato antes do intelecto contemplativo do que do prático (ST, I^aII^a, q. 3, a. 5)⁵⁶

Apesar deste ato do intelecto constituir a essência da beatitude, há um ato da vontade que o acompanha acidentalmente. Ao perguntar sobre se a beatitude consiste num ato da vontade (ST, I^aII^a q. 3, a. 4), Tomás argumenta que isso não pode ser assim considerando-se a diferença entre em que consiste a beatitude e o ato próprio da vontade. A beatitude é a consecução do último fim. A vontade, por outro lado, deseja o fim quando este está ausente, e se compraz quando o consegue. O desejo do fim não é sua consecução, e não traz por si mesmo o deleite – se isso fosse assim, o cobiçoso, por seu desejo, conseguiria o dinheiro, e não quando, por algum outro meio diferente do simples desejo, o alcança. O que traz o fim inteligível presente é um ato do intelecto, e conseqüentemente, a vontade encontra repouso, deleitando-se. A deleitação da vontade é necessária à beatitude de modo concomitante, como quando se diz que o calor é necessário ao fogo, isso é, é algo que, por natureza, aparece junto com outro algo: “a deleitação é necessária a beatitude, pois é causada pelo repouso do apetite no bem alcançado. Por onde, não sendo a beatitude senão a obtenção do sumo bem, não pode ela existir sem a concomitante deleitação” (ST, I^aII^a, q. 4, a. 2). A beatitude perfeita consiste num ato intelectual, portanto, com uma concomitante deleitação da vontade.

Ora, voltando ao que nos serviu de mote para essa incursão, podemos perceber algumas coisas. A questão toda surge com a postulação do amor como sendo superior ao conhecimento no caso especial onde Deus é o objeto dessas potências. Mas vejamos o que seria esse amor.

Amor se refere ao ato principal, à raiz dos movimentos do apetite. Trata-se do ato simples de inclinar-se em relação ao objeto, essa inclinação tem como fim o possuir o objeto. Amar é querer possuir, estar unido ao objeto que se ama. Ora, como afirma Tomás aqui, esse desejo se dá estando o objeto amado ausente ao sujeito amante. No caso específico de Deus, não é o conhecimento essencial de Deus a própria consumação desse amor? É o ato

⁵⁶ Tomás fornece três argumentos para isso. Em primeiro lugar, sendo necessário que a beatitude seja a atividade mais elevada, a esta corresponde a potência mais elevada, que é o intelecto. Mas o objeto do intelecto contemplativo é o bem divino em si, diferentemente do prático. Em segundo lugar, a contemplação é buscada por si mesma, ao passo que nas operações do intelecto prático, busca-se algo em relação a um fim. Em terceiro lugar, é na vida contemplativa que o homem se comunica com o que há de superior a ele, ao passo que pela vida ativa, ele se assemelha, de algum modo, aos animais.

intelectivo, que constitui a beatitude, aquilo que realiza a união entre o homem e Deus, e portanto, a operação em vista da qual o amor existia. Como, aí, dada a ordenação teleológica, afirmar a eminência do amor sobre o conhecimento?

Podemos perceber, de modo claro, o que acontece aqui. Quando consideramos a relação do homem com as coisas que lhe são inferiores, o modo pelo qual o homem as possui, ou seja, a consumação de seu amor, é distinta do modo como isso acontece com as coisas que lhe são superiores. O homem conhece as coisas inferiores, e, seu amor se consuma por ato que é diferente deste conhecimento. Em relação a elas, conhecer e amar são coisas muito distintas. Ao contrário, em relação à Deus e as coisas celestes, a posse, a consumação do amor, advém da união que acontece na inteligência. Aqui, a união se dá pelo conhecer.

Ora, sendo a união com o objeto amado o fim em vista do qual se dá o amor, nos parece aqui, razoavelmente claro, que o conhecimento de Deus em essência tem prioridade sobre o amá-lo. Como podemos compreender a sentença de Paulo, portanto, é a divisão hierárquica relativa de Tomás? O que nos parece é que, Tomás afirma a prioridade do amor sobre o conhecimento, tendo em vista o conhecimento imperfeito que temos de Deus na vida corpórea⁵⁷. Neste âmbito, percebemos que a noção que temos de Deus é infinitamente mais complexa que sua essência. Neste sentido, mais vale o amor, a inclinação que temos para possuí-Lo, o que aconteceria no regime incorpóreo, do que esta pálida noção. Mas este mesmo amor visa a união, união essa que se dá pela visão da divina essência pelo intelecto. Ali, nosso conhecimento não é mais imperfeito, “nossa verdade será perfeita por sua verdade” (GILSON, 2020, p. 337). A afirmação de Tomás, portanto, parece restrita à vida terrena⁵⁸.

⁵⁷ A beatitude consiste na visão de Deus, mas a visão de Deus não pode se dar na vida corporal, logo, não resta dúvidas de que a perfeita beatitude está para ele interdita. O conhecimento de Deus por parte do homem já foi extensamente tratado por Tomás em alguns momentos da Suma. A questão 12 da Prima Pars, bem como a série de questões no Tratado do Homem relativas aos atos do intelecto (q. 84-89), fornecem elementos para compreender as diferentes modalidades do conhecimento humano. Em suma, podemos dizer que o intelecto entende por meio dos fantasmas, e a divina essência, cuja visão é a essência da beatitude, não pode ser vista pelos fantasmas (ST, I^aII^a, q. 4, a. 5).

⁵⁸ Poderia se questionar, entretanto, se é a vontade a potência mais eminente neste âmbito, da vida terrena, como explicar que seja a vida contemplativa mais eminente que a vida ativa para Tomás? À isso se responde facilmente fazendo-se entender que o amor direcionado à Deus em vida, não se traduz simplesmente na vida ativa, mas na religiosa. Se podemos afirmar que as virtudes intelectuais contemplativas são superiores às morais, pelo fato de que são os hábitos da contemplação, são as virtudes teologais amplamente superiores às quaisquer outras, e, dentre elas, sobretudo, a caridade.

A título de conclusão, acerca da hierarquia e de nosso estudo de caso, queremos notar, ou mesmo, reafirmar, algumas coisas. Em primeiro, se a consideração absoluta da hierarquia é única, e permite estabelecer uma única escala entre as potências da alma, a hierarquia relativa varia conforme o aspecto que se queira considerar. Diversos casos, diversas prioridades podem se estabelecer entre vontade e intelecto, sendo algumas, certamente, devido a estrutura fixa da realidade e da vida humana, mais importantes que outras.

Se vimos que a hierarquia relativa entre as potências pode inverter a absoluta, se o seu objeto específico é superior, vemos que, na consideração de um mesmo objeto, pelas características próprias da potência informada por esse objeto, distinguimos diferentes ordens hierárquicas. O caso que tomamos, acerca de Deus, é, certamente, um caso importante para a relação entre nossas duas potências, e, se pudemos, a partir dele, esclarecer melhor sua relação, cumprimos nosso objetivo.

Através deste estudo de caso, pudemos, ainda, perceber como a relação hierárquica relativa entre as potências tem diversas nuances, e que, estabelecer essa relação estática, levamos inevitavelmente a considerar sua relação real, de movimento. Sem esta consideração, não poderíamos entender a extensão da afirmação de Tomás que priorizava o amor ao conhecimento, e portanto, da relativa superioridade da vontade neste caso.

Por fim, afirmamos que, se aqui tomamos como exemplo a hierarquia relativa tomada na consideração de uma espécie de objeto, haverá uma tão ou mais importante quanto, para nossa compreensão acerca da relação entre vontade e intelecto. No nosso próximo capítulo, veremos em que sentido se pode afirmar algo que apenas vislumbramos aqui, que é a afirmação de que “o superior move o inferior”. E se ao final do último capítulo, levantamos uma questão acerca do movimento, a saber, “como uma potência move outra?”, veremos que a resposta para essas questões é a mesma, e se baseia nesses conceitos que distinguimos aqui acerca da hierarquia entre as potências.

4 - Capítulo 3: Intellecto e vontade: movimento

Após termos analisado os primeiros artigos da questão 82, onde vimos as relações entre vontade e intellecto no âmbito da necessidade e da hierarquia, detenhamo-nos agora num outro aspecto, que constitui o tema do quarto artigo: o movimento. Este aspecto da relação entre as duas potências mantém para com os outros que vimos algumas relações essenciais, e já se insinuava quando tratamos delas.

No início de nosso percurso, ao tratar dos apetites, os caracterizamos como motores movidos da alma, e o movimento era um conceito recorrente ali. Quando analisamos a necessidade no querer, pelo fato de que o ato dessa potência se seguia ao do intellecto, se tratava ali de determinar se havia algum movimento necessário deste em relação àquela. De fato, temos na *Prima Secundae*, quando um tratamento mais sistemático dos atos da vontade é realizado por Tomás, os mesmos problemas levantados nessa dupla de artigos serem levantados, dessa vez, em termos de movimento. Do mesmo modo, quando tratamos da hierarquia entre as potências da alma, o tema do movimento se delineava obscuramente em algumas considerações.

De fato, se tudo aquilo que consideramos anteriormente preparou-nos para compreendermos essa relação de movimento, por sua vez, essa compreensão lança sua luz sobre o que vimos e poderemos compreender melhor aquilo que era dito. Nosso objetivo neste capítulo é compreender como, para Tomás, se dá o movimento entre vontade e intellecto, tal como é apresentado no quarto artigo da questão sobre a vontade. Ali, pergunta-se se a vontade move o intellecto, ao que algumas objeções indicam que não. A solução é tão simples em sua exposição quanto obscura em seu entendimento.

Optamos por apresentar a resposta integral ao problema, afim de que nada nos escape aqui. Diz Tomás acerca da relação motriz entre as potências:

De dois modos se diz que uma coisa move. - Como fim, como quando se diz que o fim move a causa eficiente. E, deste modo, o intellecto move a vontade, porque o bem inteligido é o objeto dela e a move, como fim. - De outro modo, como agente; assim, o alterante move o alterado e o impelente, o impelido. E, desta maneira, a vontade move o intellecto e todas as virtudes da alma, como diz Anselmo. E a razão é que, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa o fim universal move as que visam os fins particulares. O

que se vê tanto nas coisas naturais como nas políticas. Assim, o céu, que causa a conservação universal dos seres suscetíveis de geração e de corrupção, move todos os corpos inferiores, dos quais cada um trata da conservação da própria espécie, ou mesmo, do indivíduo. Também o rei, que visa o bem comum do reino todo, move pelo seu império cada um dos prepostos das cidades, que se esforçam por conservar o regime em cada uma delas. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim, em comum; e cada potência respeita um bem próprio, que lhe é conveniente; assim, a visão, a percepção da cor e o intelecto, o conhecimento da verdade. Por onde, a vontade, a modo de agente, move todas as potências da alma para os atos próprios delas, excetuando as virtudes naturais da parte vegetativa, independentes do nosso arbítrio. (ST, I^a, q. 82, a. 4)

A solução tem uma estrutura clara, que consiste na postulação central de um movimento recíproco entre as potências e das razões que o sustentam. A tese central parece simples: entre vontade e intelecto existe um movimento recíproco e distinto; aquela move este eficientemente, e este, finalmente, aquela. Dificilmente, porém, algo conseguiria nos embarçar mais, se, após ouvida a resposta, mantivermos o silêncio que aguarda uma explicação. De fato, como tantas outras grandes sentenças, esta carrega aquela característica, de ser facilmente enunciável e dificilmente compreensível.

4.1 - O caso singular

Antes de tentar compreender a relação pelos diversos elementos que nos são disponibilizados na solução e nas respostas às objeções, gostaríamos de proceder por algumas comparações com outras relações conhecidas. De fato, por vezes, ao tentar compreender algo que não é tão prontamente claro, procedemos desse modo, estabelecendo comparações e analogias. De início, portanto, o que buscamos é algum tipo de causalidade recíproca que possa iluminar para nós, seja pela similaridade ou pela diferença, a relação motiva entre vontade e intelecto.

Aristóteles, ao especificar o número e os tipos de causas no Livro II da *Física*, afirma que “algumas coisas são causas recíprocas, como o fatigar-se em relação ao bom condicionamento corporal e este em relação ao fatigar-se; mas não são causas do mesmo

modo, pois uma é como fim, a outra é como a origem da mudança” (ARISTÓTELES, 2009, p. 48). Ora, a relação entre nosso par de potências é precisamente deste tipo, uma causalidade recíproca onde cada um dos termos move o outro por um tipo de causa, eficiente e final.

Aliás, deste tipo de causalidade recíproca podemos fornecer vários outros exemplos. Do mesmo modo que no exemplo aristotélico, sendo a saúde o fim de certo procedimento médico, e atualizada no corpo por ele, temos, do mesmo modo, um caso de causas recíprocas. Igualmente, a casa é o fim da construção, e é a construção que gera a casa, para tomarmos algo já familiar ao nosso percurso (2.1.3). Os exemplos podem se multiplicar indefinidamente, e nestes casos temos, sempre, um determinado ato, que como qualquer ato tem um fim próprio, que é tornado atual por ele⁵⁹.

Ao compararmos esta relação com a que se estabelece entre inteligência e vontade, notamos claramente uma diferença. Neste caso, que é o objeto de nosso estudo, trata-se do movimento recíproco entre duas coisas, duas potências, e não, como nos exemplos trazidos, entre um ato e seu fim. De fato, não se trata da relação de um fim com seu ato, mas de dois princípios de atos. Isso inclusive é o que nos permite afirmar que a vontade, por exemplo, é um motor movido, mas não diríamos o mesmo do “fatigar-se”.

Poderíamos, por outro lado, considerar, além do ato, o agente. Teríamos então, retomando o exemplo, um construtor, que movido pela ideia da casa, é causa eficiente na medida em que constrói. Era o que tínhamos quando usávamos deste exemplo para exemplificar um estranho caso de motor movido (2.1.3). Ora, víamos lá que a ideia de casa, que move o construtor, é de outro plano que a casa. Notamos duas coisas. Em primeiro lugar, sendo este plano no qual está a ideia da casa, o das potências, esta relação não somente se distingue da nossa, mas a pressupõe. E em segundo, ela se distingue da relação motriz entre as potências na medida em que temos, não dois termos, mas três: o construtor, a ideia e a casa. Se pudéssemos tentar uma aproximação, a relação entre vontade e intelecto seria o equivalente ao exemplo do construtor se a ideia da casa e a casa estivessem num mesmo sujeito.

Mas prossigamos. Tomemos os casos dos outros motores movidos da alma, afim de tentar encontrar alguma relação que se assemelhe a que temos em mãos. Se começarmos pelos motores movidos não apetitivos, fica claro que são, pela mesma razão que o caso do

⁵⁹ Não é novidade para nosso percurso a postulação de que qualquer ato visa um fim, e isso é a postulação fundamental da causalidade recíproca.

construtor, dessemelhantes da relação de vontade e intelecto. A potência aumentativa, por exemplo, ao passo que é movida finalmente pelo “todo completo” move eficientemente o corpo em vista de completar-se, tratando-se aqui de três termos. Igualmente, ainda, é a potência motivo local, pois na medida em que é movida por outra potência, seu ato se dá, não no ato de alguma potência, mas no corpo, como já o afirmamos.

O único caso cuja diferença não salta imediatamente aos olhos é aquela que se dá no interior do gênero dos apetites, especificamente, da potência que divide este gênero com a vontade: no apetite sensitivo. A pergunta aqui é, se seria a causalidade entre sentidos e apetite sensitivo similar à relação entre intelecto e vontade?

O apetite sensitivo, apesar de análogo à vontade em diversos aspectos, guarda para com ela diferenças essenciais, como pudemos ver. O apetite tomado em geral, como vimos (2.1), ao passo que é movido finalmente pela potência apreensiva, movia as outras potências. Ora, o que torna a relação entre vontade e intelecto distinta, nos parece, é, não o fato de que a vontade seja movida e mova outras potências, mas o fato de que o intelecto esteja entre essas potências movidas. E aqui parece haver a diferença entre o movimento da vontade e da sensualidade: ao passo que a vontade move o intelecto eficientemente, o apetite sensitivo não parece o fazer quanto aos sentidos. Vejamos.

Fica evidente que os sentidos, em geral, não são movidos pela sensualidade, através da seguinte consideração. Os sentidos apreendem o particular, e neste sentido, movem, necessariamente o apetite sensitivo⁶⁰. Ora, fica claro que este movimento da virtude sensitiva, por ser necessário, embora seja formalmente uma causalidade final, é, materialmente, algo como um movimento eficiente. Se, dado um objeto apreendido sensivelmente, o apetite se move necessariamente, ele se comporta como se fosse impelido por essa apreensão. E se isto é assim, pelo fato de que algo não pode ser movido e mover por um mesmo aspecto, pois “o motor não é movido pelo que ele põe em movimento, de maneira que a moção seja recíproca”

⁶⁰ “A virtude sensitiva não compara noções diversas, como a razão, mas apreende absolutamente o seu objeto como uno. E por isso, por esse objeto uno, move determinadamente, o apetite sensitivo” (ST, I^o, q. 82, a. 2). Não é necessário insistir neste ponto, de afirmar que os sentidos movem necessariamente o apetite sensitivo pelo fato de que apreende seu objeto como uno. Tomás afirma isso, sempre que alguma comparação entre homens e brutos, ou, vontade e apetite sensitivo, surge numa discussão acerca do livre-arbítrio. Ora, a marca da relação entre vontade e intelecto, como vimos em 2.1, é a não necessidade do movimento entre intelecto e vontade, diferentemente do caso sensitivo.

(ST, I^aII^a, q. 9, a. 2), é impossível que o apetite sensitivo mova, por sua vez, a virtude sensitiva.

Embora não tenhamos, no texto, uma afirmação do tipo “o apetite sensitivo não move eficientemente os sentidos”, nos parece possível, através de algumas postulações de Tomás, inferir isso. Muitos elementos vão no sentido de mostrar uma unilateralidade no movimento sensitivo, e se encontram aqui e ali, principalmente no tratamento de Tomás dos atos da vontade no Tratado dos Atos Humanos, sobretudo nos artigos em que surge uma comparação ou relação com o apetite sensitivo. Ao tratar da eleição nos brutos, afirma Tomás:

Sendo a eleição a preferência de uma coisa a outra, necessário é seja relativa a várias coisas elegíveis. E, portanto, em seres determinados unilateralmente, não pode haver eleição. (ST, I^aII^a, q. 13, a. 2)

E no mesmo sentido, afirma acerca do consentimento:

“Nos brutos há determinação do apetite a um objeto, mas só passivamente. Ora, o consentimento importa numa determinação do apetite, não só passiva, mas sobretudo ativa” (ST, I^aII^a, q. 15, a. 2).

Acreditamos que estes elementos nos indicam a diferença essencial entre o movimento da parte racional e sensitiva da alma. No caso dos sentidos e sensualidade, não se trata, no mesmo sentido em que se trata a relação de intelecto e vontade, de um movimento recíproco, mas unidirecional⁶¹.

⁶¹ Mas pode-se argumentar ainda na seguinte direção. Aceitamos que a determinação total do apetite sensitivo resulte da apreensão sensível, isso é, dado um certo sensível apreendido o apetite irá se mover necessariamente. Mas, pelo fato de que os sentidos são múltiplos, nada impede que se estabeleça diferentes movimentos em seu interior, e que, embora necessários, um desses movimentos seja similar ao da vontade e intelecto. Dito de outro modo, se pela necessidade desse movimento parece ser incoerente o movimento recíproco, isso se dá pois se considera os sentidos como algo único, e aí, é claro, não é possível a determinação simultânea entre as duas partes. Porém, ao considerarmos que os sentidos são múltiplos, poderia acontecer que, o movimento entre eles estabeleça um percurso interno, e em algum aspecto seja similar ao que existe entre vontade e intelecto. Por exemplo, será que, de fato, o apetite não atualiza a potência estimativa? E se o faz, e esta por sua vez, por algum modo, atualiza o apetite, não poderíamos considerar esta dinâmica análoga à que ocorre entre vontade e intelecto? Em todo caso, não temos base textual para identificarmos tais circuitos internos aos sentidos internos e sensualidade, e mesmo que um tal movimento ocorra, já se trataria, não mais da relação entre duas potências, mas entre diversas, dissolvendo a razão de ser de nossa comparação.

Poderíamos facilmente, comparar a relação existente entre as potências sensitivas, a sensualidade e o que esta põe em movimento, como o movimento de engrenagens acopladas. Mas esta imagem não é apropriada à relação entre intelecto e vontade, e veremos que, se há algo que possa se comparar a sua dinâmica própria, se trata de algo muito diferente de engrenagens.

O que fica claro para nós, portanto, é, em primeiro lugar, que a relação motiva entre intelecto e vontade é de tal modo distinta que não tínhamos visto nada, no percurso que até agora realizamos, como este movimento. Em segundo lugar, a singularidade desse movimento estabelece relações essenciais com o que vimos acerca da necessidade da vontade. É pelo fato de que o intelecto não determina necessariamente, em todo caso, a vontade, que é possível que esta possa movê-lo de algum modo, e que esse movimento recíproco seja tão inusitado.

4.2 - O espelho

Pudemos perceber a singularidade de nossa relação, e de como a dificuldade inicial de sua compreensão está atrelada, além de seu nível abstrativo, à essa singularidade, que não nos permite estabelecer analogias com algo mais sensível ou familiar. Vejamos como os elementos fornecidos por Tomás na solução nos ajudam a compreender como isso se dá.

O que parece confundir quando se tenta compreender essa relação é conceber a simultaneidade do movimento, ao mesmo tempo que respeitando seus diferentes modos. Para isso, façamos uma divisão e, antes de tentar compreendê-lo como simultâneo, o façamos separadamente. Primeiramente, nos perguntamos como o intelecto move a vontade, e depois, como a vontade move o intelecto. A solução de Tomás nos apresenta aqui dois elementos essenciais.

Quanto ao primeiro ponto, como o intelecto move a vontade. Ora, isto é relativamente claro para nós, já que aqui se trata daquele movimento que vínhamos tratando desde a investigação acerca dos apetites. A vontade é a inclinação que se segue a forma apreendida, isso é, ela apetece algo que foi apreendido pela inteligência. Na solução de nosso artigo afirma Tomás, que *é o bem inteligido* que move a vontade como fim. E isto é bem claro para nós, quando consideramos que todo querer é querer alguma coisa, e esta coisa está no intelecto.

Porém, e é aqui que a dificuldade aparece, esse querer é apenas parte do movimento da vontade, que, como motor movido, tem um duplo movimento. A coisa fica clara quando pensamos em algo do tipo: o intelecto apresenta à vontade uma dada ação, como “andar até a janela” como um bem, e a vontade apetece. Na sequência a vontade, como motor movido, move as potências inferiores, cada qual com um fim particular, em vista desse fim. Porém, e aí está a diferença da vontade em relação ao apetite sensitivo, a vontade pode, sendo movida por algum inteligível, mover por sua vez o intelecto. Como ocorre esse movimento?

Aqui recorreremos ao texto de Tomás novamente, que nos afirma que, a vontade move o intelecto eficientemente em direção ao seu objeto, a verdade. Ora, temos então uma diferença aqui, pois ao passo que o movimento do intelecto em relação a vontade se dá por um objeto específico, a vontade move a potência intelectual *como um todo* na direção de seu objeto comum⁶². Afirma Tomás na segunda objeção do artigo: “Ora, o intelecto move a vontade, porque o desejável apreendido pelo intelecto é motor não movido; ao passo que o apetite é motor movido” (ST, I^a, q. 82, a. 4). Ora, se o objeto apreendido é motor imóvel, o mesmo não se dá com a potência na qual está tal objeto.

Tentemos deixar claro em que consiste esse movimento. Se, no ato da vontade ela era movida por algum inteligível como, por exemplo, “andar até a janela”, aqui, ela pode ser movida por algum inteligível do tipo “apreender a verdade do texto de Tomás”, ou, simplesmente, “pensar”. O que acontece quando ela é movida por tal inteligível, o movimento eficiente move o intelecto para que ele transite entre intelectões, que é o que se entende por pensar. Isso é o que acontece no exato momento em que, movido pela ideia de “interpretar Tomás”, nossa inteligência é movida a buscar a compreensão. Neste momento a vontade é movida pelo intelecto e o move, pois na ideia de compreensão, apreendida como um bem, está contido o ato do intelecto de pensar.

Ora, pelo fato de alterar os inteligíveis apresentados pelo intelecto, é natural que a vontade possa agora se mover por novos inteligíveis, como quando, num exemplo banal, ao pensar sobre o texto de Tomás, fomos levados a pensar em outra direção por alguma ideia que nos tenha ocorrido. Tudo isso tem, é claro, na psicologia de Tomás, mais nuances e complexidades do que podemos dar a entender aqui, bastando que mencionemos que este movimento que aqui tratamos simplesmente como duplo, tem inúmeros passos, em relação

⁶² “Así pues, hay que reconocer que la voluntad precede al intelecto y a las demás facultades, en cuanto que las mueve a realizar sus actos propios.” (ABÓS, p. 317).

aos fins e aos meios, envolvendo, para cada etapa específica, diversos movimentos entre as duas potências. No entanto, para uma primeira compreensão da relação, tal como ela é apresentada na questão que nos debruçamos, isso nos basta.

Esse movimento recíproco entre as potências acontece simultaneamente e é similar, se pudermos agora recorrer a coisas mais sensíveis, a um homem que movimenta um espelho. De fato, nesse caso, o homem, movido pelo objetivo de ver certo visível no espelho, isso é, movido a título de causa final por algo refletido no espelho, movimenta esse espelho eficientemente para ver melhor tal objeto. O espelho reflete os visíveis e o homem movimenta o espelho virando-o para um lado ou para o outro, na medida em que algo que ele busca ver aparece na sua superfície. Mais precisamente, aliás, ao passo que o espelho reflete a luz, o homem, na verdade, não busca precisamente a luz, mas o calor a ela associado. De modo similar, a relação entre intelecto e vontade, onde a vontade, querendo o inteligível apreendido sob a noção de bem, move o intelecto para que ele o mostre.

Acreditamos que tenha ficado claro o que entendemos pelo movimento recíproco de vontade e intelecto. Vejamos, agora, nos detendo mais na resposta de Tomás, as razões fornecidas para que isso se dê precisamente assim.

As razões do movimento

Quanto às razões que justificam o movimento do intelecto em relação à vontade, não são estranhas a nós, e é aquilo que afirmamos desde nosso estudo dos apetites em geral. O intelecto move a vontade na medida em que o objeto que a vontade apetece é um inteligível apreendido. Vejamos agora as razões apresentadas pelas quais a vontade move o intelecto. Afirma Tomás, que a vontade move o intelecto e assim, todas as potências da alma, “e a razão é que, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa o fim universal move as que visam os fins particulares” (ST, I^a, q. 82, a. 4).

Em primeiro lugar, cabe esclarecermos a caracterização do intelecto como uma dentre as potências ativas da alma. No nosso primeiro percurso afirmamos que o intelecto, a vontade e todas as potências da alma, pelo fato de que são movidas por seus objetos, podem ser compreendidas como potências passivas, isso é, movidas (2.1.3). Vimos ainda que quando Tomás caracterizava a vontade como uma potência ativa da alma, isso se dava tomando a definição de potência ativa como aquela que é movida por sua potência como um fim, e que,

por sua vez, tinha um outro movimento, eficiente. Agora, diferentemente, Tomás se refere a todas as potências que podem ser movidas pela vontade, intelecto incluso, como potência ativa.

Ora, se o intelecto pode ser visto como uma potência ativa da alma, isso se dá pelo fato de que, tomado em sua forma natural, assim como todas as potências da alma, o intelecto pode ser visto como uma potência que se inclina ao seu fim. Deste modo, como todas as formas naturais das potências têm seus respectivos objetos como seus fins, podem ser vistos como potências ativas. Aí se incluem, os próprios sentidos, na medida que, desconsiderando o modo como são movidos no plano das formas sensíveis, apreendidas, se direcionam, no plano das suas formas naturais, ao sensível; e também o intelecto, que se direciona naturalmente à verdade. Por fim, em suas formas naturais, todas as potências da alma podem ser vistas como ativas ou passivas, a depender do aspecto que se queira enfatizar⁶³.

Pelo fato de que a verdade, bem como quaisquer objetos à que as potências estão naturalmente ligadas, são bens particulares dessas potências nesse sentido, sendo a vontade a potência que tem como objeto o fim universal, ela move necessariamente as outras potências aos seus bens particulares⁶⁴. Este movimento é explicado por um princípio mais universal, que é o de que aquilo, não somente as potências, que visa o fim mais geral, move o que visa o fim mais particular. Deste modo o céu, tendo como objeto a conservação dos seres temporais, move cada um deles para sua própria conservação, de espécie e indivíduo. E igualmente o rei, tendo como objeto o bem comum do reino, move todos os prepostos em relação aos seus bens específicos. Poderíamos fornecer inúmeros exemplos na arte e na natureza, mas já é clara a razão do filósofo. Na sequência, mobilizaremos conceitos extraídos do Tratado dos Atos Humanos que nos farão compreender melhor como este princípio se dá nas relações entre as potências da alma.

⁶³ A simples constatação de que Tomás se utiliza de diferentes caracterizações aparentemente contraditórias em diferentes momentos nos basta para mostrar como isso é assim. Assim, o intelecto é ativo quando considerado em tal aspecto, ao passo que é passivo em outro. E assim com a totalidade das potências da alma: levando em conta que uma potência é sempre movida por um objeto, diríamos que ela é passiva; levando em conta que toda potência se inclina ao seu bem, diríamos que é ativa. Tomás faz uso destes dois conceitos. No entanto, a definição mais usual de atividade/passividade nas potências nos parece ser aquela que leva em conta o tipo de movimento, se eficiente ou final, que o objeto próprio exerce na potência.

⁶⁴ Exceção feita às potências que não se subordinam ao seu poder, por não participarem do voluntário.

Portanto, na razão do movimento entre a vontade e o intelecto está o fato de que a verdade, objeto do intelecto é um bem particular. Ao passo que o intelecto move a vontade pois seu ato é essencialmente dependente da especificação daquele. Veremos agora, com mais profundidade, essa relação entre os objetos e, ainda, como isso se relaciona com alguns conceitos importantes dessa relação, que tratamos anteriormente.

4.3 - O superior move o inferior

A primeira objeção do artigo 4 da questão 82, é interessante para nós aqui, pois se utiliza da relação que já estudamos entre intelecto e vontade, a relação hierárquica, permitindo estabelecer uma ponte entre dois conceitos que, até então, tratamos de forma separada. Trata-se da relação entre movimento e hierarquia, sintetizada no princípio de que *o superior move o inferior*.

No nosso último capítulo investigamos a eminência entre as duas potências, e a objeção traz a solução deste problema como um argumento para a impossibilidade do movimento da vontade sobre o intelecto. Como ficou estabelecido pelo artigo anterior da questão, o intelecto é, absolutamente, potência superior à vontade. Partindo do princípio de que o superior move o inferior, a objeção afirma que é impossível que essa potência, portanto, mova aquela. Em sua resposta à essa objeção, Tomás parece postular um aspecto pelo qual a vontade é superior ao intelecto, justificando portanto que ela o mova⁶⁵.

Diz Tomás que, ambas as potências, intelecto e vontade, podem ser considerados sob duplo aspecto. No primeiro, pela comunidade de seus objetos, e aí: o intelecto é tomado como apreensivo do ente e da verdade universal; e a vontade como apetitiva do bem comum. No segundo, ambas as potências podem ser consideradas como potências da alma, cada qual com seu ato particular. É através da comparação das relações possíveis entre esses modos de consideração das potências que Tomás justifica o movimento entre as duas potências e nos fornece elementos interessantes para aprofundar nossa compreensão da relação entre movimento e hierarquia.

⁶⁵ “sob este aspecto, a vontade é mais elevada que o intelecto e pode movê-lo” (ST, I^a, q. 82, a. 4).

Ao comparar as duas potências pela comunidade de seus objetos, afirma Tomás que o intelecto é superior, fazendo referência ao artigo anterior, que analisou precisamente esta relação. Continua Tomás, afirmando que se tomarmos o intelecto pela comunidade de seu objeto, e a vontade como uma potência particular tendo um determinado ato, igualmente o intelecto é superior, pois:

“[...] nas noções de ente e verdadeiro, apreendidas pelo intelecto, está contida a própria vontade com o seu ato e o seu objeto. Por onde, o intelecto entende a vontade com o seu ato e o seu objeto, bem como as demais coisas entendidas em especial, como a pedra ou a madeira, que se contêm na noção comum de ente e verdadeiro”. (ST, I^a, q. 82, a. 4)

Se, por outro lado, compararmos a vontade quanto a comunidade de seu objeto, o bem, e o intelecto como uma potência especial, então:

“[...] em a noção comum do bem está contido o intelecto, como algo de especial, e o entender, com o seu objeto, que é a verdade, sendo cada um um bem especial. Em sob este aspecto, a vontade é mais elevada que o intelecto e pode movê-lo”. (ST, I^a, q. 82, a. 4)

O princípio de que o superior move o inferior não se restringe à relação entre a vontade e o intelecto, e mesmo às relações entre as potências da alma, sendo um princípio metafísico geral que ordena a totalidade da realidade. Movimento e hierarquia são dois aspectos, um estático e outro dinâmico, diríamos, das relações entre todas as coisas⁶⁶. Vejamos o que podemos apreender deste princípio aplicado às potências da alma pela solução de Tomás ao problema levantado pela objeção.

Em primeiro lugar, é imediato que nos refiramos ao artigo anterior, e à distinção entre os modos de consideração hierárquica. A consideração que compara as duas potências pela comunidade de seus objetos equivale ao modo absoluto de considerar-se as eminências, o que

⁶⁶ BARNETT, 1935, p. 10.

é claro pela própria definição deste modo. Comparar a potência pelo que elas são essencialmente, e isso é compará-las por seus objetos, era tomar a nota característica do gênero comum de seus objetos, e é o que aparece aqui como comunidade do objeto.

A consideração que toma uma das potências em um aspecto específico, portanto, é uma de tipo relativo. O intelecto, portanto, é superior de duplo modo à vontade, e esta, de um único. Podemos pensar que, portanto, como o movimento da vontade em relação ao intelecto é justificado pelo modo relativo hierárquico que ela estabelece para com ele, é precisamente deste modo que devemos entender o princípio de que “o superior move o inferior”. Tentaremos compreender melhor do que se trata essa hierarquia e por que, uma potência mais eminente neste tipo deve mover outra.

Percebamos, antes, que, embora se trate de uma hierarquia relativa, não é uma do mesmo tipo daquela que Tomás se utiliza no artigo anterior. Vimos que lá, em geral, as hierarquias relativas se davam por tomar uma espécie particular, tomada do gênero comum do objeto da potência. No entanto, apesar de não ser absoluta, a consideração hierárquica aqui utilizada parece gozar de uma essencialidade tal que permite que uma potência, em todo caso, independente da espécie do objeto que a atualiza, mova a outra.

Tentemos ver melhor o que está por trás deste modo de consideração. O movimento entre as potências é justificado pelo fato de que o ato e objeto de uma potência está contido, e este é mesmo o termo usado no texto, no objeto da outra. Vontade, seu ato e objeto, estão contidos na verdade universal, ao mesmo tempo que o inteligir e a verdade está contida na noção geral de bem. A verdade é uma espécie de bem, e o bem é uma espécie de verdade, e é pelo fato de que estes objetos se contém, que as potências são consideradas como sendo superiores uma a outra, e que, portanto, podem movê-la:

Por onde se vê a razão por que essas potências, pelos seus atos, se incluem uma na outra; pois o intelecto entende o querer da vontade; e esta quer o inteligir do intelecto. E, por semelhante razão, o bem está contido em a noção do verdadeiro, como um certo verdadeiro inteligido; e o verdadeiro, em a noção no bem, como um certo bem desejado. (ST, I^a, q. 82, a. 4)

O superior move o inferior, portanto, entendendo-se superior a potência cujo ato e objeto inclui o ato e objeto da outra. Isso o podemos verificar, não só na relação entre vontade e intelecto, mas espalhado por todas as relações entre as potências da alma. Deste modo, portanto, o intelecto move os sentidos internos, na medida em que o objeto destes últimos, sendo um tipo de verdade particular, está incluída na verdade universal. Do mesmo modo, o apetecível particular, objeto do apetite sensitivo, está incluído tanto nos particulares dos sentidos, como no bem universal, objeto da vontade, e isso possibilita que os sentidos e a vontade o movam. O objeto do motivo local, sendo o bem sensível como termo do movimento, se inclui igualmente no objeto do apetite sensitivo, que é o bem sensível em geral, e assim, o apetite sensitivo move a potência motriz.

Perceba, no entanto, que, diferentemente do caso entre intelecto e vontade, nos exemplos que citamos, o objeto da potência movida é exclusivamente contido no da potência motora, e o contrário não ocorre. De fato, é pelo fato de que bem e verdade são conversíveis entre si, que o movimento entre vontade e intelecto é possível⁶⁷. Isso, ainda, justifica aquilo que afirmamos, acerca do não movimento recíproco entre sentidos e apetite sensitivo, pois, se verdade e bem são conversíveis entre si, o mesmo não parece se dar com o sensível e o apetecível sensível.

Como portanto, o superior move o inferior? Por seus objetos: uma potência cujo objeto abrange o da outra pode movê-la. Mas se vimos que isto se dá, de fato, assim, ainda não entendemos a razão por que deve ser assim. Gostaríamos, no entanto, de aprofundar o significado de tal princípio que estabelece essas relações, buscando compreender por que isso ocorre. Esta questão, pelo fato de que estabelece uma característica essencial do movimento entre as potências se funde a uma outra, que pergunta: como uma potência move outra potência?

Levantamos essa questão ao final de nosso primeiro capítulo, e agora, podemos respondê-la. Retomemos o exemplo que dávamos lá. Se vimos que a potência motivo local é movida pelo apetite sensitivo, isso não gera alguma estranheza se considerarmos o que estabelecemos desde sempre, a saber, que uma potência é movida por seu objeto? De outro modo, poderíamos nos perguntar, o que é que move tal potência, é seu objeto ou outra

⁶⁷ “[...] la inteligencia de la criatura racional conoce no sólo la verdad, sino también el bien, puesto que, si no pudiera conocer las cosas buenas en cuanto tales, la voluntad no podría quererlas.” (ABÓS, p. 311).

potência? Percebemos que o objeto do motivo local é o bem sensível apreendido como termo do movimento, e é isto que o move. Como, então dizer que é a sensualidade que o move? Igualmente, podemos pensar acerca do intelecto, por exemplo, o que o move é a verdade, que é seu objeto, ou é a vontade?

A resposta a isso pode ser vista numa solução, estranha a nós por seu endereço textual, mas bem familiar ao tema que temos tratado. Tomás trata do movimento entre vontade e intelecto, de um modo mais profundo, como já afirmamos, no tratamento que faz dos atos da vontade, no Tratado dos Atos Humanos, na *Prima Secundae*. Ali, de certo modo, Tomás repete a questão acerca do movimento entre as duas potências, invertendo-a. Não pergunta se a vontade move o intelecto, mas se é movida. Respondendo, obviamente, que sim, a despeito das objeções, Tomás nos fornece as razões que explicam o movimento entre as duas potências de modo um pouco diferente. Essa solução, na medida em que nos permite entender melhor a relação motriz entre as duas potências, nos fornece elementos para esclarecer o movimento entre as potências da alma em geral.

Tomando o conceito usual de movimento, de que é a atualização do potencial por algum atual, o filósofo afirma que uma potência da alma, em seu ato, precisa de dois motores, haja visto que é potencial quanto a agir ou não, e quanto ao fazer tal coisa ou tal outra (ST, I^aII^a, q. 9, a. 1). Ora, neste último caso, isso é, na determinação do ato, temos, por exemplo, em relação ao intelecto, que pode pensar em geometria ou física, e do primeiro, o estar pensando agora ou não.

Ora, voltando à nossa questão, de entender como uma potência da alma move a outra, temos aqui o início de sua solução. Para que uma potência se atualize se faz necessário dois motores, um quanto ao objeto, e outro quanto ao uso. Vejamos, para retomar nosso exemplo, como isso se daria no caso da potência motivo local.

Para que o motivo local se atualize, precisamos de um objeto que opere como princípio formal do ato. Ora, seu objeto é o apetecível sensível apreendido como termo do movimento. E, quanto ao uso, essa potência é levada ao ato pelo apetite sensitivo. Sendo assim, fica claro compreender o problema que levantamos acerca do motivo dessa potência.

Mas vejamos ainda, e esse é o ponto que levantamos da solução de Tomás na questão 82, esse movimento só pode ocorrer, quando temos o objeto da potência movida incluída no da motora. Aqui, é claro para nós que o objeto da potência motivo local é submetido ao da apetitiva, pelo simples fato de que, seu objeto não se trata simplesmente do sensível tomado

como fim do movimento, mas de um *sensível apetecido* como fim do movimento. Há uma prioridade entre o objeto da potência apetitiva sensitiva e o motivo local. E é essa relação de prioridade que permite que aquela a mova para seu ato.

De um modo geral, a resposta para nossa questão de como uma potência move outra pode ser respondida, simplesmente, ao relacionarmos os elementos fornecidos por Tomás na resposta à primeira objeção do artigo 4 da questão 82, ao elemento respondido no artigo que repete o problema, de modo invertido, no Tratado dos Atos Humanos. Uma potência superior move a inferior, pois o objeto daquela engloba o objeto desta. Quando, a potência cujo objeto compreende, é uma de tipo passivo, o movimento se dá pelo princípio formal que move a outra potência (como no caso, do movimento do intelecto em relação à vontade, ou aos sentidos internos). Quando a potência é ativa, o movimento se dá eficientemente, e se justifica na medida que, sendo seu objeto mais amplo, e tendo natureza de fim, pelo fato de que os fins se ordenam, o fim particular em relação ao mais geral, a potência que visa o fim geral move a que visa os particulares.

Antes, ainda, de retomarmos a relação entre intelecto e vontade, vejamos um exemplo que nos mostra, de um modo paradigmático, em virtude de sua complexidade, como isso se dá: a sensualidade. A potência apetitiva sensitiva é atualizada, a título de princípio formal, pelo *sensível apreendido* pelos sentidos. Vimos que seu objeto estava incluído no objeto dos sentidos. Sendo assim, a sensualidade é movida deste modo, finalmente, pela potência sensitiva. Quanto ao seu exercício, porém, temos uma diferença. Sabemos que o motor o apetite sensitivo se move necessariamente pelo sentido apreendido. Quanto a isso, já afirmamos quando o diferenciamos da vontade, e quando tratamos do tema da vontade e necessidade. Apreendendo seu objeto como uno, o apetite é movido necessariamente pelo apreendido. Como já afirmamos:

Sendo a eleição a preferência de uma coisa a outra, é necessário que seja relativa a várias coisas elegíveis. E, portanto, em seres determinados unilateralmente, não pode haver eleição. (ST, I^ªII^ª, q. 13, a. 2)

Como já afirmamos, isso fica claro ao se considerar que este movimento da virtude sensitiva, por ser necessário, embora seja formalmente uma causalidade final, é, materialmente, algo como um movimento eficiente. Se, dado um objeto apreendido sensivelmente, o apetite se move necessariamente, ele se comporta como se fosse impelido por essa apreensão. Em outras palavras, é o mesmo movimento que atualiza o apetite sensitivo, tanto formalmente, ao apresentar seu objeto, e eficientemente, quanto ao seu exercício.

Porém, com a entrada da vontade nesse sistema de potências, o apetite passa, também, por ela. Quando a distinguíamos da vontade, no nosso primeiro capítulo, vimos que a sensibilidade se submete ao controle racional por um lado pela vontade, e por outro pelo intelecto. Ora, pelo intelecto isso se dá pela porta dos sentidos internos, ao passo que pela vontade, ela se dá pelo ato eficiente dela em outras potências. A sensualidade portanto, tem um outro motor eficiente quanto ao seu uso, que é a vontade. Este duplo movimento é o que gera aquilo que Tomás afirma, tomando de Aristóteles, que esta potência é movida por dois modos, um despótico e outro político (2.3).

Ora, como ficou claro, isso é permitido na medida em que os objetos do apetite apetitivo participam das duas outras potências, e isso permite seus movimentos. A questão aqui é que, pelo fato de que a vontade é potência ativa, seu movimento sobre a sensualidade se dá sobre seu ato eficiente, assim como o do apetite sensitivo sobre o motivo local. Como os sentidos são potências eminentemente passivas, seu ato sobre a sensualidade se dá pela determinação do objeto, e somente atualiza a título de causa eficiente, também, na medida em que uma causa final necessária, se assemelha àquela, quanto ao exercício que sempre se dá.

Tendo visto como se dão as relações entre as potências, os objetos e os tipos de atos, voltemos à nossa relação principal. Na relação entre intelecto e vontade, o primeiro move a segunda na medida em que apresenta seu princípio formal, seu objeto. A vontade quer alguma coisa, e esta alguma coisa é determinada pelo objeto apreendido no intelecto. Por sua vez, o intelecto é atualizado pela vontade na medida em que, para seu exercício, é a vontade que o move, e a razão para isso é a mesma fornecida na questão 82, e que já discutimos. Aqui porém há uma diferença.

Se pensarmos que um motor do ato intelectual, é a vontade, que o atualiza quanto ao exercício, nos perguntamos onde está seu objeto formal. Nos perguntamos, igualmente, no

caso da vontade: se o intelecto é o motor quanto à especificação do objeto, onde está o ato eficiente da vontade? A resposta, em ambos os casos, é a mesma: nas próprias potências, e isso é o que elas têm diferentemente das outras que vimos. O intelecto, sendo o apreensivo do ente e da verdade universal, tem em si mesmo, seus objetos (que é o que fazia com que ele fosse inferior ao amor de Deus na vontade, e, ainda que não mencionamos, é a presença do intelecto agente). A vontade, sendo a potência do fim último, é a causa primeira do exercício da alma. Ora, diferentemente das outras potências, que têm seus motores em outros, pois em alguma medida seus objetos estão apenas contidos mas não contém, essas duas potências são os primeiros motores da alma.

5 - Considerações finais

Nosso objetivo com este estudo, como afirmamos, é o de esclarecer algo da relação entre vontade e intelecto conforme a psicologia de Tomás de Aquino, principalmente, a partir do Tratado do Homem, na Suma de Teologia. Cada capítulo, acreditamos, pode contribuir para esclarecer algo dessa relação. Gostaríamos, a título de conclusão, de refazer sinteticamente alguns momentos principais de nosso percurso através dos capítulos, que estabeleçam algumas relações interessantes entre vontade e intelecto.

No primeiro capítulo, quando estabelecemos uma caracterização geral dos apetites, já despontava uma característica que marcaria os momentos cruciais de nosso percurso, que é uma certa ambiguidade dos apetites quanto à seu caráter ativo e passivo. Vimos a ambiguidade no próprio texto, onde, em diferentes momentos, Tomás se utilizava de caracterizações distintas. Ser “motor-movido” era aquilo que melhor caracteriza esta ambiguidade no apetite. Mas restava-nos nos perguntar, por uma série de motivos que nos levam a identificar esta mesma ambiguidade em todas as outras potências da alma, o que os tornaria um caso suficientemente especial para ser o único caracterizado por Tomás como motor movido da alma.

Ao refletirmos sobre este problema vemos que já apareciam aí as primeiras relações entre vontade e intelecto. Em primeiro, pois a vontade é inclinação que se segue a forma apreendida pelo intelecto, e em segundo, a comparação que fizemos entre as duas potências quanto ao fato de ambas serem motores movidos. Ali, vimos a vontade ter seu ato essencialmente marcado pela atividade/passividade, ao passo que o intelecto apenas acidentalmente.

No segundo capítulo, já tratando da questão 82, intelecto e vontade foram comparados de dois modos distintos. Num primeiro, quanto à uma certa analogia entre seus distintos modos de operação, o que nos possibilita encontrar na vontade, um modo “intelectual” e outro “racional” de operar. Em segundo, vimos como, a partir da consideração de como esses atos se dão na beatitude, a prioridade do intelecto sobre a vontade, pelo fato de que a necessidade na vontade depende de circunstâncias específicas advindas do ato intelecto.

Ainda no segundo capítulo, quando investigamos o conceito de hierarquia, tal como era usado por Tomás no tratamento das potências da alma, pudemos, através de uma série de passos, compreender o que estava em jogo na afirmação de que uma potência é superior a outra. Isso inclusive tornou mais clara a afirmação de Dionísio, tão citada por Tomás, acerca

da continuidade hierárquica entre as potências. Vimos ainda, os distintos modos de consideração hierárquica, e a partir deles e de outras considerações, tentamos uma leitura da conhecida sentença de S. Paulo sobre a superioridade do amor. Tudo isso, nos servia de esclarecimento acerca da relação entre a vontade e o intelecto.

No terceiro capítulo, enfim, chegamos ao que talvez tenha sido o ponto máximo das considerações. Apesar do que até então tínhamos tratado, a saber, principalmente do movimento do intelecto em relação à vontade, que a vontade move o intelecto, e tentamos compreender então como se dava este movimento recíproco. Fizemos isso, primeiramente de um modo mais negativo, onde vimos a diferença que este movimento tem para com outros mais familiares, e, num segundo momento, trazendo os elementos da solução de Tomás, uma compreensão mais positiva.

Após isso, a partir de elementos fornecidos por Tomás no quarto artigo, tentamos compreender a relação entre este movimento recíproco e a hierarquia estabelecida no terceiro artigo. Nessa compreensão, pudemos compreender algumas coisas. Em primeiro lugar, que o tipo de hierarquia que permite o movimento entre superior e inferior é uma de tipo relativo. Em segundo lugar, que esta hierarquia se relaciona às relações que o objeto de uma potência mantém para com os de outra. Em terceiro, que pelo fato de que é esta relação entre os objetos que permite o movimento de uma potência sobre outra, que se compreende que, por natureza, o superior move o inferior.

A relação entre as duas potências pode ser vista em muitos aspectos, alguns dos quais acreditamos que tornamos mais claros, cumprindo o objetivo de nosso estudo. Passividade e atividade, necessidade, hierarquia e movimento. É claro que, como já se fez notar, estas relações estão intrinsecamente ligadas.

Em primeiro lugar, tratar da necessidade é tratar de movimento e de hierarquia. Necessidade *no querer* é o mesmo que dizer necessidade no movimento do intelecto em relação à vontade. E este movimento necessário de uma potência em relação a outra só se dá de dois modos, ambos pelo fato de que o objeto movente é algo maximamente eminente, seja atualmente apreendido, na Beatitude, seja, ausente, guiando nosso querer até esta compreensão que aplaca o querer. Em outras palavras, o sumo bem contemplado pelo intelecto, sendo maximamente superior é o que excede toda a possibilidade da vontade e a move necessariamente quando apreendido. Além disso, é uma questão de prioridade que os atos da vontade se direcionam a este ato intelectual final. Diz o Filósofo, que “todos os

homens desejam conhecer”. Desejo e conhecimento, vontade e intelecto. Temos aí estabelecida, desde já, a relação entre vontade e intelecto, haja visto que o desejo humano se dá *em vista* do conhecer. Este conhecer, no entanto, só se completa perfeitamente quando o homem conhece a partir de sua causa primeira. Afirma Agostinho, que “todos, com vontade una, desejam a beatitude”. Quando se tem em vista que a beatitude é, em primeiríssimo lugar, um tipo de conhecimento, reencontramos aqui a prioridade entre as potências, e a afirmação de Agostinho é a culminação daquilo que afirma Aristóteles.

Acerca da hierarquia e movimento fora do âmbito da necessidade, vimos que há um tipo de consideração hierárquica que permite, ou melhor, que exige, que a potência mais eminente mova a menos eminente. Vimos que esta hierarquia, de tipo relativo, era a estabelecida pelos objetos que incluem ou englobam os de outras potências.

6 - Plano de Curso

6.1 - Introdução

Antes de apresentarmos nosso plano de curso, cabe introduzir algumas razões implícitas em certas escolhas e percursos. Nosso plano de curso foi elaborado levando-se em consideração uma série de demandas que perpassam o ensino de filosofia no Brasil.

Em primeiro lugar, é comum ouvir dos estudantes em sala de aula, ou que a filosofia é um assunto difícil e abstrato, ou que é um tema confuso. De todo modo, se trata de afirmar que a filosofia é difícil de compreender, seja por que se trata de algo que é, em si, abstrato, e por isso mesmo difícil, seja pela falta de clareza e delimitação da estrutura e sequência das aulas, que por vezes se tornam séries descontínuas de devaneios.

Quanto ao segundo ponto, não precisamos nos alongar haja visto que a existência mesma de um Plano de Curso implica uma certa ordem e continuidade dos conteúdos. Ficará claro que é uma preocupação constante de nosso percurso, ao mesmo tempo que fazer entender os temas trabalhados, situá-los no movimento geral das aulas que serão dadas ao longo do ano letivo.

Mas, não só na questão estrutural buscamos a clareza, mas também na abordagem mesma dos temas das aulas, que oferecem tanta dificuldade por seu caráter abstrato. Quanto a isso, como ficará claro, algumas estratégias foram utilizadas. Em primeiro lugar, e isso deve ser entendido como implícito em todas, ou quase todas as nossas aulas, antes de uma abordagem em que se apresentam já de início os conceitos filosóficos, tentamos partir daquilo que é conhecido pelos estudantes, a fim de chegarmos aos desconhecidos conceitos abstratos. Por exemplo, antes de apresentarmos noções e teorias de estética, vemos obras artísticas e resgatamos na experiência do estudante algumas noções e materiais necessários para uma posterior formação conceitual.

Em segundo lugar, ainda sobre as estratégias para uma efetiva compreensão da filosofia, pensamos um percurso introdutório que tem o objetivo de tornar mais claro o que é a filosofia e as filosofias. Pelo fato de que se trata de aulas voltadas ao primeiro ano do ensino médio, ou seja, a um primeiro contato com a filosofia, isso é crucial. Toda a primeira parte de nosso percurso será destinada à exploração de diferentes áreas, utilizando textos selecionados e mostrando em cada um as características próprias da filosofia. Na sequência mostraremos com maiores detalhes como isso irá se dar.

Em terceiro lugar, utilizamos de algumas metodologias ativas. As metodologias ativas são estratégias pedagógicas que visam colocar a centralidade do processo de ensino-aprendizagem no estudante. Como afirma Pereira:

Por Metodologia Ativa entendemos todo o processo de organização da aprendizagem (estratégias didáticas) cuja centralidade do processo esteja, efetivamente, no estudante. Contrariando assim a exclusividade da ação intelectual do professor e a representação do livro didático como fontes exclusivas do saber na sala de aula. (PEREIRA, 2012)

Diferentes estratégias educativas participam deste grupo denominado ativo, tais como seminários, rodas de conversa, debates, estudos de texto dirigidos etc. Nosso plano se utiliza, principalmente em sua primeira parte, de algumas dessas estratégias.

Estas são, então, as estratégias que lançamos mão a fim de atender a demanda da clareza, ou, de uma verdadeira compreensão da filosofia e de seus problemas. Mas essa não é a única demanda do ensino de filosofia. Uma segunda demanda que tentamos dar conta é o ENEM e demais vestibulares. Muitos estudantes do ensino médio realizaram o exame como meio de inserção no ensino superior, e isso exige de nós uma abordagem que, por vezes, está nas antípodas daquilo que afirmamos acima. A filosofia, ao mesmo tempo em que é abstrata, por vezes, pode ser simplificada em esquemas relativamente fáceis de serem compreendidos. Explico: é difícil compreender a metafísica platônica, mas relativamente fácil guardar um resumo esquemático de seus principais pontos. Muitas vezes, assim como ocorre nas outras disciplinas, pelo fato de que há a demanda do vestibular e do ENEM, o que está em jogo para muitos estudantes não é tanto uma boa compreensão da filosofia quanto adquirir as habilidades mínimas de compreensão e apresentações sumárias de ideias filosóficas. Ora, essa é uma demanda, e uma das principais para o ensino atual: há estudantes que querem fazer faculdade e estão competindo com outros estudantes na pontuação final do exame, e é tarefa do professor ajudá-los nisso.

Ora, no ENEM temos duas cobranças principais quanto à filosofia: uma relativa ao conhecimento geral de história da filosofia e temas filosóficos, e outra quanto à leitura e interpretação de textos filosóficos. Quanto ao primeiro ponto se destina, principalmente, ao

nosso percurso da história da filosofia. Ali, seguindo os materiais didáticos, e sem abandonar totalmente nosso objetivo de uma compreensão minimamente adequada dos temas filosóficos, objetivamos um ensino que permita cobrir vastas regiões, indo dos pré-socráticos aos contemporâneos, dando as chaves de compreensão das principais escolas de pensamento e pensadores.

De um modo geral, o que se pode dizer a respeito destas duas demandas que falamos, é que foi buscado um equilíbrio entre elas, como ficará claro quando entrarmos em maiores detalhes. Nosso percurso visa oferecer, ao longo do ano letivo, tanto materiais mais ou menos esquemáticos dos principais sistemas de pensamento, quanto oferecer uma abordagem mais profunda de alguns temas, de modo que os estudantes de fato entendam algo de filosofia.

Não mencionamos, porém, uma outra classe de demandas do ENEM e dos vestibulares, que é a leitura e interpretação de textos filosóficos. Ela, por assim dizer, constitui nossa terceira classe de demandas, inserindo-se juntamente com outras orientadas nos documentos que guiam o ensino de filosofia no Brasil. Trata-se aqui de um ponto de destaque entre a série de habilidades e competências postuladas na BNCC e no PCN da filosofia, que ditam as direções do ensino de filosofia.

Na BNCC, onde se trata das competências específicas e habilidades que devem ser desenvolvidas no ensino de ciências humanas e sociais aplicadas, encontramos as demandas relativas à leitura e interpretação de textos filosóficos, bem como de outros gêneros ligados às ciências humanas. A capacidade de identificar problemas filosóficos, conceitos, teses e argumentos, tem sua expressão mais clara no EM13CHS103, onde diz que uma das habilidades do estudante deverá ser:

Elaborar hipóteses, selecionar evidências e compor argumentos relativos a processos políticos, econômicos, sociais, ambientais, culturais e epistemológicos, com base na sistematização de dados e informações de natureza qualitativa e quantitativa (expressões artísticas, textos filosóficos e sociológicos, documentos históricos, gráficos, mapas, tabelas etc.). (BRASIL, 2017, p. 560)

Igualmente, o PCN, no que se refere à filosofia, quanto a leitura e escrita, afirma que as habilidades e competências que se devem desenvolver são: ler textos filosóficos de modo significativo; ler, de modo filosófico, textos de diferentes estruturas e registros; elaborar por

escrito o que foi apropriado de modo reflexivo; debater, tomando uma posição, defendendo-a argumentativamente e mudando de posição face a argumentos mais consistentes (BRASIL, 2000, p. 64). Afirmamos que nosso plano de curso buscou atender todas essas exigências através das estratégias pedagógicas empregadas. Nosso percurso se detém em muitos momentos com atividades que trabalham com a leitura e interpretação de textos filosóficos, que buscam suprir esta demanda. Ao trabalhar um determinado tema, ainda que de maneira mais geral, como num apanhado de um certo sistema filosófico, utilizamos trechos selecionados dos textos dos autores, bem como os utilizamos em trabalhos e atividades que se utilizam do método ativo.

6.2 - Plano de Curso

Nosso percurso se divide em duas partes. Num primeiro momento, tendo em vista que nosso curso tem como alvo os estudantes do primeiro ano do ensino médio, e como, na maior parte das escolas, é aqui que se inicia o estudo da filosofia, se trata de fazer um percurso de introdução à filosofia. Num segundo momento, daremos início à uma sequência de estudos filosóficos que se inicia aqui e tem sequência nos próximos anos do ensino médio. No percurso introdutório nossa abordagem é, eminentemente temática, e no segundo, histórica. E se dissemos eminentemente, é por que esses dois modos de abordar aparecerão nos dois momentos, embora em cada um, um deles seja o principal. Ainda, tendo em vista que o ano letivo se divide em bimestres, cada uma dessas partes se dá em dois bimestres.

6.2.1 - Introdução à Filosofia

A primeira parte pode ser vista, também, como dividida em duas, cada uma referente à um bimestre. Na primeira levantamos a questão “o que é a filosofia?”, e cada aula traz novos elementos para uma compreensão geral do que é filosofia. Na segunda exploraremos as principais áreas temáticas da filosofia. Todas essas aulas da parte introdutória se caracterizam por tentativas de diálogo entre professor e os estudantes, às vezes com a apresentação de problemas para introdução de questões filosóficas ou

Na primeira dessas partes, na primeira aula, iniciamos com a narrativa da alegoria da Caverna, encontrada na *República* de Platão, lida como a saída do filósofo do mundo da

opinião (*doxa*) para o do conhecimento (*episteme*). Cada aula trará uma nova contribuição para se entender, de um modo geral, o que é a filosofia e quais suas características, e cada uma delas se relacionam de modo explícito com as anteriores. A nossa principal fonte nas próximas aulas é a Introdução do “Convite à Filosofia” de Marilena Chauí, especialmente as primeiras seções, onde se caracteriza a atitude filosófica e crítica diante das “evidências” do cotidiano. Após isso, e relacionando com o que trabalhamos, teremos uma aula sobre a vida e morte de Sócrates, como consta na *Apologia*. As próximas aulas são destinadas à atividades, explicadas abaixo. Por fim, na aula final desta primeira parte, se apresenta as grandes áreas da filosofia, e se prepara então, para a segunda parte do percurso introdutório, que se dará no próximo bimestre.

Contendo 10 aulas de filosofia cada bimestre do primeiro ano, segue a divisão da sequência de aulas e atividades:

Aulas	Temas ou objetivos	Observações
Aula 1	Narrativa da alegoria da Caverna, lida como a passagem do filósofo da opinião ao conhecimento. (PLATÃO, República)	Nesta aula, ainda, deve-se perguntar sobre a familiaridade dos estudantes com a filosofia, e explicitar o nosso percurso introdutório.
Aula 2	Oposição entre a postura comum e a filosófica diante do “óbvio” do cotidiano. (CHAUÍ, Convite à Filosofia)	Esta aula foi pensada como bem interativa e dialogada.
Aula 3	Postura filosófica e crítica. (CHAUÍ, Convite à Filosofia)	
Aula 4	A vida e morte de Sócrates. (PLATÃO, Apologia de Sócrates).	Esta aula deve estabelecer a relação entre as discussões que tivemos e a alegoria da Caverna. A

		vida e morte de Sócrates aparecem aqui, também, como um novo símbolo da atividade filosófica.
Aula 5	Grupos de Conversa: aqui a sala será dividida em grupos de 4 estudantes, onde cada um deverá elaborar uma resposta à pergunta “o que é a filosofia?”, que será respondida oralmente ao professor, que passará em cada grupo.	Esta atividade é avaliativa (10 pontos).
Aula 6	Continuação dos grupos de conversa.	
Aula 7	Nesta aula o professor retomará a reflexão, no estilo usual da aula, sobre as respostas dos estudantes nas atividades de conversa. Ao mesmo tempo será anunciado o trabalho que deverão fazer: um pequeno texto de 20 linhas (min.) sobre “o que é a filosofia”, baseado nas discussões que tivemos.	O trabalho será realizado individualmente, num primeiro momento na sala de aula, na aula 8. Neste momento os estudantes podem tirar dúvidas e pedir auxílio ao professor. Eles deverão levar o texto para casa e terminá-lo.
Aula 8	Escrita do texto sobre “o que é a filosofia”.	
Aula 9	Finalização da escrita dos trabalhos. Entrega dos trabalhos escritos.	

Aula 10	O professor devolve os trabalhos corrigidos e tece comentários sobre os pontos fortes e fracos dos textos . Ainda, há uma reflexão final, retomando tudo aquilo que vimos e introduzindo as áreas da filosofia.	Se não for possível um comentário particular com cada estudante, os comentários são feitos na frente de todos e o anonimato dos autores é mantido.
---------	--	--

Tendo em vista a pontuação total do bimestre, de 25 pontos, os 5 pontos restantes serão distribuídos conforme a participação e disciplina dos estudantes no decorrer das 10 aulas.

Na segunda parte deste percurso introdutório veremos algo das principais áreas de problemas da filosofia. Iniciaremos com a “Ética”, na qual desenvolvemos algumas aulas, baseadas em alguns textos filosóficos, e atividades baseadas nestes textos. Estudaremos depois “Metafísica”, “Estética”, “Epistemologia” e “Política”. Em cada um destes temas, teremos a ocasião de trabalhar um trecho de algum texto que consta no material didático, ao mesmo tempo em que apontamos nele as características da filosofia que vimos na primeira parte. Assim, quando, ao ler uma teoria de algum filósofo para o “viver bem” ou a “felicidade”, mostraremos como aparece ali o método filosófico, na passagem da opinião ao conhecimento.

Além disso, buscamos trazer textos filosóficos de diferentes gêneros a fim de mostrar ao estudante algo da multiplicidade dos registros filosóficos. Assim, se trouxemos anteriormente os diálogos de Platão, a defesa de Sócrates, bem como aparecerão mais adiante trechos de tratados e meditações, retirados do material didático, aqui trazemos o gênero da *Suma*.

Sobre este último ponto, ainda precisamos acrescentar. Pelo fato de que nossa pesquisa versou sobre um tema da *Suma Teológica*, pensamos em uma sequência especial de aulas que tem tal obra como ponto de referência para trabalhar uma série de conceitos fundamentais da filosofia. Sua inserção se dá numa breve introdução à Ética. Após uma aula onde é apresentado o problema da ética, teremos duas aulas onde introduziremos o tema a partir da

Suma, e duas aulas onde teremos uma atividade avaliativa, em grupo, sobre alguns recortes éticos da mesma obra.

O uso da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino é útil por uma série de motivos. Em primeiro lugar, de nossa parte, por termos adquirido mais familiaridade e competência com a obra e seus temas. Em segundo lugar, por ser uma amostra paradigmática de estudo ético, haja visto que boa parte da obra trabalha precisamente o tema da ética. Ao mesmo tempo, pela fato de que este estudo se divide em diversas questões pontuais, isso permite que possamos recortar temas mais facilmente e que os estudantes possam trabalhá-los. Em terceiro, o modelo da *Suma* torna evidente de um modo especial diversas características do método filosófico, o que nos permite, ao mesmo tempo em que trabalhamos ética, estudarmos tais características.

Aulas	Temas ou objetivos	Observações
Aula 1	<p>Introdução às áreas temáticas da filosofia.</p> <p>Início das discussões sobre ética: “o que é felicidade?”</p> <p>(COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)</p> <p>Especial atenção na seção sobre a felicidade como “finalidade última de todos os atos”.</p>	<p>Esta aula deverá ser bem interativa. E após as diversas manifestações dos estudantes sobre a pergunta, deverá ser feita a observação da distinção entre opinião e conhecimento, e como o que veremos a partir dali são tentativas de um conhecimento filosófico sobre a felicidade e seu caminho.</p>
Aula 2	<p>Texto I: trechos selecionados da <i>Suma Teológica</i>, de Tomás de Aquino.</p> <p>Ênfase na estrutura e características filosóficas.</p>	<p>Leitura e discussão em conjunto.</p> <p>Aqui, se apresentará o gênero da <i>Suma</i>, mostrando para os</p>

		estudantes um gênero diferente de texto filosófico.
Aula 3	<p>Texto II: trechos selecionados da Suma Teológica, de Tomás de Aquino.</p> <p>Ênfase no tema ético.</p>	<p>Leitura e discussão em conjunto.</p> <p>A fim de apresentar algo da ética das virtudes, exploraremos algo das potências da alma, especialmente a relação entre intelecto, vontade e apetite sensitivo, cuja dinâmica perpassa toda a ética de Tomás, bem como diversas outras.</p>
Aula 4	<p>Nesta aula, serão divididos em grupos de 4 estudantes, e cada grupo poderá escolher um dentre os diversos temas previamente selecionados pelo professor. Cada tema aparece num artigo da Suma previamente selecionado, onde cada grupo deverá lê-lo em conjunto e o professor frequenta os grupos para acompanhá-los.</p>	<p>A atividade em grupo é avaliativa (10 pontos).</p>
Aula 5	<p>Continuação da atividade de conversa em grupo.</p>	<p>Ao final da aula uma atividade é passada (10 pontos). Os estudantes deverão, em grupo, realizar um texto, ao modo de um artigo da <i>Suma</i>, que se pergunta “O que é a vida</p>

		feliz”.
		A depender das dificuldades da turma, ou das circunstâncias, a atividade pode ser simplificada para um texto sobre o artigo que estudaram.
Aula 6	Introdução à Metafísica. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	
Aula 7	Introdução à Estética. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	
Aula 8	Entrega do trabalho escrito (10 pontos). Introdução à Epistemologia. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	
Aula 9	Comentários sobre o trabalho escrito. Introdução à Política. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	

Aula 10	Entrega do texto/atividade passada na aula 5. Atividade avaliativa.	Trata-se de um prova (5 pontos) constituída de questões de múltipla escolha, tiradas de vestibular/ENEM, que abordam os conteúdos que foram trabalhados no semestre.
---------	--	--

6.2.2 - Filosofia antiga

Tendo realizado o percurso introdutório, e estando familiarizados com as questões filosóficas bem como com o modo de fazer a filosofia, os estudantes podem agora entender um pouco mais do que veremos numa abordagem mais histórica e sequencial. Nosso ponto de partida é a filosofia grega, em especial os pré-socráticos, e, passando por Platão, Aristóteles e os estóicos, terminaremos com o estudo dos epicuristas.

Não deixamos explícitos os temas específicos das aulas pelo fato de que isso tomaria muito espaço. De um modo geral, as apresentações seriam feitas de acordo com os materiais didáticos e a partir de trechos selecionados de textos dos filósofos. Estas aulas, por tentarem atender à outra demanda, que é a do ENEM, se mantêm mais próximas de aulas expositivas.

Aulas	Tema ou objetivo	Observações
Aulas 1 e 2	Introdução à Filosofia antiga. Pré-socráticos. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	Deve-se retomar aquilo que tratamos nos últimos bimestres e explicar nosso percurso.

Aulas 3 à 7	Platão. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	
Aula 8	Será realizado um trabalho escrito, e nesta aula se apresentarão os textos e se sorteará os alunos com os textos.	
Aula 9	Revisão para avaliação e auxílio na escrita dos textos	
Aula 10	Avaliação e entrega dos trabalhos	A avaliação deverá conter questões de múltipla escolha retiradas do ENEM e vestibulares sobre a filosofia platônica.

Por fim, o último bimestre deverá continuar o estudo da filosofia antiga, na seguinte disposição:

Aulas	Tema ou objetivo	Observações
Aula 1 à 4	Aristóteles. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	

Aula 5	Estoicismo. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	
Aula 6	Epicurismo. (COTRIM, G.; FERNANDES, M. Fundamentos de Filosofia)	Nesta aula se dividirão os grupos para a apresentação dos seminários. Diversos tópicos das filosofias dos autores trabalhados serão explicados pelos estudantes.
Aula 7 e 8	Seminários (10 pontos)	
Aula 9	Comentários sobre os seminários e revisão para avaliação	Se não houve tempo suficiente para a apresentação de todos os seminários, esta aula pode ser usada.
Aula 10	Avaliação (10 pontos)	Diversas questões de múltipla escolha retiradas do ENEM/vestibulares.

6.3 - Considerações finais

Na nossa ideia para a condução destas quarenta aulas algumas coisas se fazem notar. Como mencionamos, tentamos conciliar diferentes estratégias pedagógicas para atender as diferentes demandas que mencionamos. Como pudemos perceber, ao tratar de estabelecer uma introdução geral à filosofia, nosso método pôde ser mais dinâmico e interativo, ao passo que uma abordagem mais histórica da filosofia exigiu aulas mais expositivas, ainda que não tenhamos abandonado totalmente as estratégias mais ativas de ensino. O teste foi usado como principal modo de avaliação na segunda parte, ainda que apareça na primeira, aí, com valor reduzido. Trabalhos em grupo e conversas foram mais utilizadas na primeira parte, ainda que na segunda parte tenha sido realizado um seminário como método de avaliação.

O tratamento com textos filosóficos foi uma constante nas duas partes do curso. Mas na primeira, se tratava de utilizar o texto para, de um lado, tentar uma compreensão mais adequada das ideias dos filósofos trabalhados, e de outro, caracterizar de um modo geral os problemas e métodos filosóficos. Na segunda parte, porém, as leituras dos textos filosóficos vão mais numa direção de identificar, no texto do filósofo, as ideias que apresentamos em um estudo prévio e geral dos sistemas filosóficos, e resolver questões onde esta leitura era exigida. Razão pela qual, aliás, citamos apenas o material didático como bibliografia, haja visto que estes fazem, regularmente, menções aos próprios textos em sua exposição geral.

Na medida de nossas capacidades, como ficou evidente, foi tentada uma solução que equilibrasse diferentes modalidades de ensino, a fim de atender as distintas necessidades do ensino de filosofia. Inúmeros caminhos poderiam ter sido tomados, e este foi apenas um dentre eles. Poderíamos ter pensado em outras estratégias pedagógicas, tais como filmes, séries, uma abordagem por solução de problemas etc. No entanto, acreditamos que estas são relativamente adequadas para as situações com que se deparam os professores nas salas de aula atuais.

O tempo de aula e a cooperação dos estudantes são, talvez, os maiores desafios para uma aula satisfatória. Como sabemos, a disciplina de filosofia tem diminuta carga horária nas grades do ensino médio. Acerca da cooperação dos estudantes, também, não é necessário acrescentar nada, a não dizer que varia de acordo com a turma com que se trabalha. Não era nosso objetivo elaborar um plano utópico, onde aulas magistrais são aplicadas para uma turma absolutamente atenta e cooperativa. Nosso plano, acreditamos, foi modesto em suas expectativas, na medida em que, equilibra também, além das diversas demandas, o ideal e o

real, podendo ser aplicado sem dificuldade na maior parte das salas de aulas que podemos encontrar.

Referências Bibliográficas

A relação entre intelecto e vontade na Suma Teológica de Tomás de Aquino:

AQUINO, Tomás de. “Suma Teológica”. São Paulo: Editora Permanência, 2016.

AQUINO, Tomás de. “Comentário sobre “A Memória e a Reminiscência” de Aristóteles”. São Paulo: Edipro Edições Profissionais Ltda, 2016.

AGOSTINHO. “Confissões”. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

KRETZMANN, Norman. “Philosophy of mind”. In: “The Cambridge Companion to Aquinas”. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MCINERNEY, Ralph. “Ethics”. In: “The Cambridge Companion to Aquinas”. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GARDEIL, Henri-Dominique. “Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica”. São Paulo: Paulus, 2013.

ABÓS, Javier García-Valiño. “La voluntad humana em Tomás de Aquino: um estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas”. Málaga: SPICUM, 2010.

ARISTÓTELES. “De anima”. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. “Física I e II”. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

M. -D. CHENU. Introducción a l'étude de S.Thomas d'Aquin. Paris: 1954.

PASNAU, Robert. Thomas Aquinas in Human Nature: a philosophical study of Summa Theologiae 1a 75-89. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BARNETT, Doris. The Appetitus Naturalis in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Chicago: Loyola University Chicago, 1935.

KENNY, Anthony. Aquinas on mind. Taylor & Francis e-Library, 2004. (?)

HAUSE, Jeffrey. Thomas Aquinas and the voluntarists. *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), 167-182. Printed in the United States of America.

HOFFMANN, Tobias. Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89 (2007): 122–56.

HOFFMANN, Tobias; MICHON, Cyrille. Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism. *Philosophers Imprint*, volume 17, no. 10 may 2017.

STUMP, Eleonore. Aquinas's account of freedom: intellect and will. *La Salle, Illinois: The Monist*, vol. 80, no. 4, pp. 576-597, 1997.

DORE, James Wilfred. *The intellectualistic foundation of freedom in the doctrine of St. Thomas Aquinas*. University of Ottawa, 1941.

GILSON, Étienne. “O espírito da filosofia medieval”. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

Plano de Curso

AQUINO, Tomás de. “Suma Teológica”. São Paulo: Editora Permanência, 2016.

PEREIRA, Rodrigo. Método Ativo: Técnicas de Problematização da Realidade aplicada à Educação Básica e ao Ensino Superior. In: VI Colóquio internacional. Educação e Contemporaneidade. São Cristóvão, SE. 20 a 22 setembro de 2012.

PLATÃO, República. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Banquete*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. “Fundamentos de Filosofia”. São Paulo: Saraiva, 2016.

CHAUÍ, Marilena. “Convite à Filosofia”. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. 2017.

BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais: ensino médio. 2000.