

APETIÇÃO INTELECTUAL EM TOMÁS DE AQUINO E SEU ‘INTELECTUALISMO’*

Scott Randall Paine – Universidade de Brasília.

Resumo: *Cognitio* e *apetitus* (conhecimento e apetição) formam os dois pólos imprescindíveis da vida consciente na visão filosófica de Tomás de Aquino. Seja a abordagem de baixo para cima, começando com os animais, ou de cima para baixo, começando, teologicamente, com Deus, consciência é sempre vista como algo que gera essa polaridade.

Palavras-chave: *cognitio*, *apetitus*, Tomás de Aquino.

Abstract: *Cognitio* and *apetitus* (knowledge and appetite) form the two fundamental poles of conscious life in the philosophical vision of Thomas Aquinas. Whether the approach is upward, beginning with the animals, or downward, beginning--theologically--with God, consciousness is always seen as generating this polarity.

Keywords: *cognitio*, *apetitus*, Thomas Aquinas.

Cognitio e *apetitus* (conhecimento e apetição) formam os dois pólos imprescindíveis da vida consciente na visão filosófica de Tomás de Aquino. Seja a abordagem de baixo para cima, começando com os animais, ou de cima para baixo, começando, teologicamente, com Deus, consciência é sempre vista como algo que gera essa polaridade. Podemos dizer até que o que diferencia o verdadeiro conhecimento da mera informação é que aquele provoca, convida, incita, de qualquer forma, uma reação apetitiva, enquanto esta pode ser digitalizada e quantificada, elaborada e armazenada, sem o mínimo posicionamento de qualquer apetite, seja emocional seja volitivo. Informação é indiferente; conhecimento é pertinente. A informação informa; conhecimento interfere.

O eixo dessa diferença, em Tomás, não só marca os dois campos distintos nas faculdades humanas—sensação e inteligência de um lado, emoção e volição do outro—mas dá origem também à grande divisão das ciências filosóficas e teológicas; a filosofia teórica e a teológica dogmática, de um lado, e a filosofia prática e a teologia moral, do outro. Até nos vãos teológicos mais audazes dele, na elaboração de uma teoria complexa das *processiones* das duas Pessoas Divinas do Filho e do Espírito do Pai, ele caracteriza a índole específica dessas duas articulações intra-

* Texto publicado originalmente em: DE SOUZA, J.A. DE C.R. (org.). *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2006, pp. 198-206. Agradecemos ao Dr. Paine que gentilmente nos autorizou sua publicação em *aquinate.net*.

divinas como sendo *secundum intellectum et voluntatem*. Na ética tomista também, como na ética aristotélica em geral, as virtudes estão diferenciadas, antes de mais nada, segundo o crivo de virtudes da razão (e dentro da razão, mais uma vez, a razão teórica—*sapientia, scientia, intellectus*—e a razão prática—a *prudentia*), e da vontade: *justitia*, e dos apetites concupiscíveis e irascíveis: *temperantia* e *fortitudo*, respectivamente.

Queremos refletir especialmente sobre um aspecto desse complexo de conhecimento e apetição, aquele que diz respeito a uma apetição que seja racional, intelectual, ou seja—usando o termo no seu sentido não religioso e sim metafísico—espiritual. Estamos acostumados a conceber, precipitadamente, ou, pior (sem a permissão nem de Aristóteles nem de Tomás) de "imaginar" o mundo imaterial como algo rarefeito, sutil, e mesmo sem qualquer densidade—cheio de estruturas muito finas e cristalinas, essências estáticas, formas platônicas, inteligências 'separadas' e atos noéticos meio desencarnados. Custa um empenho árduo do intelecto para apreciar, do lado noético, a 'solidez' e a densidade ontológica do mundo espiritual, que, para Tomás, é um mundo ainda mais real, mais consistente e positivo do que um planeta coberto de montanhas e elefantes. Seria interessante explorar esse lado do assunto, desde que seu enfoque do mundo material como *primum cognitum* merece uma qualificação importante quando contextualizado pela ainda maior cognoscibilidade da ordem imaterial. Mas queremos explorar aqui outra, e ainda mais reveladora vertente desse mundo.

1. A descoberta da apetição intelectual.

Surpreende a insistência de Tomás de Aquino em que haja também algo igualmente espiritual e imaterial, mas não noético; algo que, como intelecção, pode desdobrar seus atos em um mundo isento de qualquer relação necessária com a matéria. Em duas palavras, que haja apetição intelectual. Ou, usando a metáfora do fogo, que haja não só luz espiritual mas também calor espiritual.

A possibilidade de um apetite espiritual, intelectual, ou seja, racional (cada um desses adjetivos poderia ser usado) já foi reconhecida por pensadores anteriores (Avicena, por exemplo) e também por contemporâneos (Alberto e Boaventura), mas a teoria de Tomás é, certamente, a mais desenvolvida. A noção de *hekousion* em Aristóteles (como tipo de atividade auto-dirigida)¹ e sua discussão de *proairesis* (escolha)² revelam progresso além de um tratamento meramente noético da

¹ *Nic.Eth.*, III,1, 1109b28sq.

² *ib.* 1110b32-1113b1.

vontade; Vernon Bourke chama isso de “preferência intelectual”.³ Mas Aristóteles, famosamente, fica aquém de uma teoria completa da vontade, chegando mais perto só quando anota o paradoxo, em *proairesis*, de uma espécie de intelecto apetitivo que é também um apetite intelectual.⁴ Apesar dessas aproximações, ele continua insistindo na unidade do poder “orético” no homem.⁵

Sensação e Emoção: chamada e resposta num corpo consciente.

Para Tomás, como para Alberto Magno, o mundo animal se destaca daquele das plantas, antes de tudo, pela novidade de *conhecimento*, ou seja, pela constatação que os animais não apenas atuam e respondem através das suas essências, nas atividades de nutrição, crescimento e reprodução, mas também por formas não inatas, mas recebidas de fora. Essas formas *não suas por essência*, mas recebidas e, de uma certa maneira, *feitas suas por assimilação*, dão aos bichos o direito de ser chamados de sensoriais. Esse fenômeno de assimilar formas não suas e fazê-las suas é, em termos rudimentares, aquilo que chamamos de conhecimento. O fato de que uma tipologia mais ampla de conhecimento abarcar um panorama de exemplos profundamente diverso—exibindo, finalmente, uma unidade apenas analógica na sua diversidade—não anula essa descoberta inaugural da primeira espécie cognitiva, a saber: a sensação; antes, a articula.

Ora, a sensação não passaria de ser uma recepção totalmente passiva e idêntica àquela ‘recepção’ de uma forma sofrida por qualquer corpo através da violência, como um asteróide caindo na Terra, se não existissem duas reações por parte do sujeito sensível: 1) a própria sensação já ‘responde’ enquanto gera a consciência da presença do objeto e de sua causalidade sobre o órgão de sensação. Mas queremos aqui salientar um momento que se segue imediatamente a esse: 2) Há uma segunda dimensão nessa experiência da consciência, a saber, a reação à sensação—ou seja, o posicionamento do sujeito conhecedor para com aquilo cuja forma ele acabou de acolher e conhecer. Em outras palavras, a forma recebida acaba *movendo* o sujeito. Conhecimento é *sempre* ‘interessante’, ‘pertinente’, até ‘provocante’. O sujeito vivo e consciente não pode ficar sem tomar uma atitude, se posicionar, passar, ativa e passivamente, a uma reação ao conteúdo captado. Por ser uma reação que resulta desse movimento, *ex motione*, assumiu o nome de ‘e-moção’.

³ V. Bourke, *Will in Western Thought: An Historico-Critical Survey*, Sheed & Ward: New York, 1964, pp. 27-52.

⁴ *Nic.Eth.* 1139b3: *He orektikos nous...he orexis dianoetike*, ou *appetitivus intellectus...appetites intellectivus* na tradução de Guilherme de Moerbeke.

⁵ como em *De Anima*, 9, 432b4-7.

Na teoria tomista da sensação e emoção—adotada de elementos de Aristóteles, dos Estóicos, dos muçulmanos e de Alberto Magno—presenciamos uma delimitação de cinco maneiras de receber ‘formas’ (na visão, na audição, no olfato, no paladar e no tato) e de conscientizar, arquivar, combinar e contextualizar essas formas em quatro modalidades diferentes (os quatro sentidos interiores do “sentido comum”, da memória, da imaginação com a fantasia, e do sentido estimativo), e depois, de imediato, de onze maneiras de se posicionar a essas formas recebidas (desejo, aversão, amor, ódio, alegria, tristeza, ira, antecipação, desespero, coragem, medo). É claro que essas emoções podem ser bem fortes ou mal percebidas, dependendo de um complexo de fatores. Mas ter uma sensação que não seja seguida por qualquer reação emocional, por mais fraca que seja, é algo que Tomás não reconhece como possível. Nossa experiência pessoal, ao que parece, também confirma a verdade disso. O organismo sensitivo, seja ele animal bruto ou humano, enfrenta o real sempre com essas duas abordagens complementares: conhecimento e apetição.

Já estranhamos na primeira vez em que lemos a famosa observação de Aristóteles, do livro III do *De Anima*, que “o intelecto, de uma certa maneira, se torna em todas as coisas existentes”. Os comentaristas nos ensinaram que essa transformação, na verdade, ocorre apenas no nível ‘intencional’ e que a afirmação do autor se refere unicamente à potencialidade do conhecimento intelectual e não à possibilidade de uma onisciência entre os seres humanos. Mesmo assim qualificado, a envergadura do intelecto e sua abertura face à totalidade do real balizam o território do conhecimento humano dentro de uma imensidade que até deixa aberta a questão de uma transcendência além de nosso mundo.

Menos comentada em Aristóteles é a dimensão apetitiva dentro dessa mesma intelectualidade. Ele comenta amplamente o lado biológico e também emocional das reações apetitivas no campo da sensibilidade, mas em seu tratado já sucinto e rudimentar sobre o conhecimento intelectual, fala ainda menos sobre a apetição intelectual. A discussão da liberdade, em Aristóteles, é limitada a questões mais jurídicas, num contexto da liberdade política (ou a falta dela junto aos escravos), e é em vão que procuremos discussões sobre as implicações profundas da sua própria teoria da vida consciente no homem. É aqui que a Escolástica, ocasionada teologicamente pela doutrina do pecado, não só dos homens (incluindo o pecado original), mas também dos seres puramente espirituais, os anjos, abre um novo discurso sobre a interioridade espiritual do ser humano.

2. Apetição intelectual em Tomás de Aquino.

A evolução da filosofia, durante as épocas patrística, muçulmana e escolástica da Idade Média se destacou, sobretudo, pela influência das doutrinas teológicas das

religiões semíticas sobre a *orientação da problemática* dos filósofos. Enquanto a introdução de novos elementos cognitivos pela alegada revelação sobrenatural, e a fé que só teria acesso a esses conteúdos, não podia influir no trabalho do filósofo sem transformar sua disciplina em teologia, a seleção de assuntos ou problemas de maior interesse – algo que todo filósofo tem que fazer – podia sim acolher os índices de relevância provindos, por exemplo, de crenças bíblicas. Certos pensadores acharam as questões políticas mais urgentes e por isso se dedicaram mais à filosofia política e à pesquisa de problemas mais ligados às ‘manchetes’ do dia. Outros passaram por experiências especialmente cruéis e insensatas na sua vida e por isso procuraram respostas à questão do sentido da vida, etc. Ninguém chega a questionamento filosófico com mãos vazias e sem nenhuma agenda já, em parte, preestabelecida. O fracasso da tentativa de uma aproximação virginal à filosofia, da parte de Descartes, se tornou uma das lições mais fundamentais da história da filosofia.

O pensador medieval vem à reflexão filosófica com questões surgidas das suas indagações teológicas, como o que é a diferença entre pessoa e natureza, se o mundo é perene--filosoficamente visto--ou não, quais as possibilidades racionais de acertar a existência de Deus, etc. Mas uma pergunta se impôs com uma urgência sobremaneira dramática: O que é a liberdade? O drama (até o melodrama) da vida acha—na ótica da teologia semítica—a sua origem não tanto em Deus quanto na vontade livre de criaturas; ou, em uma pergunta talvez mais abrangente, qual seja: Por que Deus criou o anjo e o homem equipados com a liberdade, ou até fadados a ela? A Bíblia afirma a existência dessa liberdade, e, por implicação, uma faculdade humana em que tal capacidade se radica, mas não explica a natureza de tal faculdade, seus limites, suas interações com outras faculdades, e todo um conjunto de complexos assuntos filosoficamente ligados a essa afirmação.

Conseqüentemente, a vontade e a liberdade viraram tópicos inevitáveis no pensamento medieval depois de terem sido meio marginalizados, ou apenas limitados à esfera jurídica e política, na Antigüidade.⁶

Queremos nos limitar aqui, por falta de espaço, apenas a umas poucas reflexões sobre a teoria tomasiana da vontade como *apetitus rationalis*, e ver se os papéis respectivos do intelecto e da vontade, em Tomás, se articulam de uma maneira mais complexa do que costumamos opinar.

3. A vontade e a estrutura da *Summa Theologica*.

É uma curiosidade histórica que o autor considerado, quase sempre, como o expoente clássico do *intelectualismo*⁷—tese segundo a qual o intelecto ocupa uma

⁶ Ver Bourke.

posição de primazia tanto em função quanto em dignidade no ser humano—é também o autor que, mais que qualquer outro, defendeu a existência de uma apetição puramente espiritual. Era um “intelectualista” que montou a primeira teoria sistemática sobre a vontade. O paradoxo aqui vai perder um pouco de seu perfil se consideramos o seguinte.

A divisão da *Summa Theologiae* de Tomás revela uma saliência inesperada do papel da faculdade da vontade na organização dessa obra prima de lavra de um suposto intelectualista. Das três maiores obras sistemáticas dele—o *Scriptum in 4 libros sententiarum*, o *Summa contra gentiles* e a *Summa Theologiae*—é óbvio que a primeira não inclui uma parte, claramente dividida das demais partes, de uma teologia moral. O *Scriptum* discute questões éticas, é claro, mas faz isso somente enquanto ocasionado pelo discurso especulativo e pelas exigências nesse discurso, de vez em quando, de uma extrapolação ética. Também é claro que Tomás não viu a necessidade de um tratamento mais focalizado das questões morais por causa da finalidade imediata da obra: comentar as *Sententiae* de Pedro Lombardo, já estruturadas conforme o esquema agostiniano da *sapientia divina* e dedicando nenhum dos seus quatro livros, separadamente, a pesquisas formalmente morais.

O *Contra Gentiles*, porém, mesmo se seguindo também uma linha mais especulativa—pretendendo prestar subsídios em argumentação apologética em prol do diálogo e do debate com muçulmanos e judeus, onde os assuntos mais relevantes eram teóricos e não morais—dedica o terceiro dos seus quatro livros a questões éticas. O que não fica totalmente evidente, contudo, é por que e *como* esse livro segue o primeiro (tratando de Deus) e o segundo (tratando da criação). O fio condutor dessa *Summa* sendo não a *sapientia divina* do *Scriptum* agostiniano, e sim a *veritas catholica* do apologeta contemporâneo, dirige a atenção muito mais aos argumentos particulares do que ao desígnio geral da obra.

Mas é precisamente no desígnio, ou seja, no plano geral da *Summa Theologiae* onde a reflexão moral não é somente organizada e articulada, mas, pela primeira vez, 1) a sua inserção numa estrutura especulativa maior é claramente exibida e justificada; e 2) sua importância, e até centralidade, é sublinhada, não somente pela sua nova justificação estrutural, mas também pela densidade e extensão do seu tratamento.

Além dos avanços bem conhecidos a título de especulação metafísica, teológica e ética nas páginas da *Summa*, achamos que há uma novidade pelo menos de importância comparável na estrutura esquemática da obra. Até então, ninguém tinha dividido uma obra—e ninguém tinha dividido, deliberadamente, as ciências—

⁷ Ver o estudo que consagrou essa denominação, P. Rousselot. *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1924.

da maneira em que Tomás dividiu a *Summa*. Se bem que uma atenção aristotélica à experiência e ao pormenor lógico penetra as dúzias de *quaestiones* e suas articulações nos *articuli*, há também um plano piloto de manifesta inspiração neoplatônica, que coordena a obra toda como se fosse um mapa rodoviário metafísico. Argumentos minuciosos sobre ato e potência, *esse* e *essentia*, *substantia* e *accidentes* serão travados sobre a Terra, por assim dizer, mas a multidão de discursos será enfileirada segundo as exigências da dupla conceitual neoplatônica de *exitus/reditus*. A parte especulativa da teologia no sentido estrito—“De Deo Uno et Trino”—e as *quaestiones* sobre a criação (com seus vastos discursos de metafísica e de antropologia filosófica) se enquadram todos sob a égide do *exitus*: Deus como princípio e tudo quanto emerge dele. Tudo isso se desdobra sem grande drama até chegarmos à parte final, sobre o homem—o último entre os entes criados—e suas faculdades. É aqui, no coração da antropologia filosófica de Tomás, e especificamente na sua teoria do intelecto e da vontade, que encontramos o *insight* que gera a novidade estrutural que vai colocar toda a ética e teologia moral sob a rubrica do *reditus*.

O que nos interessa aqui é como o entendimento particular da vontade e do seu papel, que Tomás apresenta nesta parte da *Summa*, dá-lhe a idéia de dividir a obra dessa nova e revolucionária maneira. Trata-se da *criatividade* da vontade, e usamos esse termo técnico com a permissão do próprio Tomás, aliás, com ressalvas importantes. A *Prima Pars* trata de Deus e aquilo que procede da sua potência divina segundo a sua vontade, “de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem”.⁸ Nesse *prologus* à *Prima Secundae*, achamos a nova abordagem de Tomás para a divisão entre o especulativo e o prático. Citando João Damasceno, Tomás afirma que o homem, criado segundo a imagem de Deus, com base no famoso texto de Gênesis 1, se encontra nesta imagem precisamente na medida em que é “intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum”; ou, por outras palavras, enquanto ele também, em um modo análogo, cria: “secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”⁹

Como em Deus, onde a *creatio* envolve a produção de algo ‘novo’, *cum quadam novitate*¹⁰, no homem temos que constatar também uma análoga produção de *novitas* para que ele seja realmente segundo a imagem divina. Para Tomás, as *opera sua* são simplesmente os atos livres dele. E aqui, nessa marca ‘produtiva’ da volição humana, encontramos a chave tanto para o objeto, novamente isolado, da ética e teologia moral, quanto também a chave para a divisão geral entre as ciências especulativa da

⁸ I-IIae, *Prologus*.

⁹ Ib.

¹⁰ *S.th.*, I,45,c; *Pot.*,3,3.

prática. O *actus humanus*, como Tomás denominará esse *opus* feito pelo homem, abrange não unicamente seus atos livres e morais enquanto tais, mas também todos seus esforços técnicos e artísticos, que são também atos humanos. A diferença desses últimos consta no fato de que eles produzem não apenas o *opus* interior de uma escolha, mas também uma mudança exterior no mundo: um artefato (deixemos em aberto a questão das *opera* nas artes liberais!). Nessa distinção, Tomás não está trilhando um terreno novo, porque em Aristóteles, o ‘prático’ e o ‘poético’ (produtivo de arte e técnica) já se destacam do ‘teórico’. O que o autor da *Summa* traz, porém, é uma nova ênfase, salientando a novidade, a criatividade do ato humano, e também uma nova interpretação do seu sentido: agora, não é somente o exercício de mais uma faculdade e por isso uma outra dimensão possível daquela "operação perfeita" que produz felicidade (segundo Aristóteles), mas também o motor mesmo que efetua o *reditus*.

Posto que a felicidade significa a plena otimização das faculdades, algo que, segundo Tomás, cresce apenas na medida em que a criatura se re-aproxima do Deus de quem tinha emergido na criação, o retorno para Deus vira o princípio organizador de todo o discurso ético. Mas esse retorno é também, paradoxalmente, uma ‘imitação’ de Deus, fazendo na maneira humana o que Deus faz na maneira sua, a saber: criar. Em outras palavras, atos morais são para o homem o que a criação mesma é para Deus: algo que procede dele com uma novidade de ser. Mas a semelhança não pára aí. Porque a criação não *teve* que acontecer (Deus *podia* não ter criado), o homem também fica sem constrangimento no uso da sua liberdade. Os atos bons podem, de fato, não proceder dele e seu *reditus* não se realizar. A etimologia da palavra *peccatum* (como também em grego, da palavra *hamartía*) sugere, simplesmente, um falhar do alvo, um não acertar no fim; e, para Tomás, o fim da felicidade é Deus. Então, nos atos humanos, otimizados pelas virtudes, desfrutando uma liberdade análoga à de Deus—dando, prodigamente, existência ao não-existente, criando o mundo—encontramos o homem no limiar da escolha moral. Ele também pode criar um mundo.

Assim a divisão da *Summa* em Primeira e Segunda Partes, ou seja, em partes especulativa e prática, segue às conseqüências da existência da vontade humana como o que poderia ser chamada a faculdade ‘cumulativa’.¹¹ São as *opera* daquela vontade que constituem uma nova ordem de realidade que exige uma nova metodologia a ser estudada. Além do mais, ao distinguir não só essas duas partes da *Summa*, mas todo discurso especulativo e prático ao longo dessa mesma divisa, assim procede o Angélico. Aquele considera as coisas que dependem da vontade humana; este as coisas que independem dela.

¹¹ conferir I, 82 e 83.

Logo, a distinção geral entre as duas áreas principais de conhecimento humano se funda na presença ou ausência da atividade humana *volitiva* na gênese dos seus objetos. Isso seria um primeiro motivo para relativizar um pouco a caracterização de Tomás de Aquino como intelectualista. Mas há ainda outras considerações.

4. A Vontade nas encruzilhadas da teologia.

Há boas razões para afirmar que Tomás vê a vontade como a mais *crítica*, a mais *crucial* das faculdades. O mal moral existe, segundo Tomás, seguindo Agostinho e os outros Santos Padres, só na vontade criada pervertida: a vontade afligida daquelas ‘ausências reais’ que são os pecados e vícios. Ora, os romanos disseram: *corruptio optimi pessima*. O mal moral, sem dúvida alguma, na ótica do cristianismo, sendo a pior coisa no universo, deve ter sido a coisa melhor que se corrompeu para produzir a coisa pior. Embora Tomás não articule, explicitamente, essa inferência, ela decorre da sua exposição da teologia do pecado.

Como já indicado no início de nosso percurso, a doutrina central da teologia (*stricto sensu*) em Tomás é algo que exige uma incorporação da teoria da vontade na suprema realidade. Vontade faz ‘parte’ do Absoluto. A doutrina da Trindade não pode ser entendida dentro da teologia tomista a não ser que seja acompanhada através das suas interpretações cognitivas e *volitivas* das divinas *processiones*.¹² Essas processões *secundum emanationem intelligibilem*¹³ incluem não só o Filho que procede como a Pessoa do Verbo, mas também o Espírito Santo, igualmente, como uma Pessoa, procedendo das duas outras: do Pai e do Filho. Essa Pessoa também é Deus, e, como Pessoa, *maxime per se ens, et perfectissime intelligens*.¹⁴ Temos aqui o ápice da realidade, a Personalidade Divina e a Natureza Divina, esta articulando-se em Pessoas em termos de intelecto e vontade. O Filho procede *secundum emanationem intellectus*,¹⁵ porque o

“Pater enim, intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum; ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura”¹⁶

¹² ib. qq. 17-43.

¹³ ib. q 27,1c.

¹⁴ ib. q 29, 3, 2m.

¹⁵ ib. q 34,2c.

¹⁶ ib. a 34, 1, 3m.

Mas a segunda processão, aquela do Espírito, é tal que *procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum*.¹⁷

“Processio Filii est per modum naturae et intellectus, inquantum non praeexigit aliam; processio vero Spiritus Sancti est per modum voluntatis et amoris, in quantum praeexigit aliam”¹⁸ “Processio Filii est per actum intellectus, sed processio Spiritus Sancti est per actum voluntatis”¹⁹.

Há uma certa primazia, então, da processão segundo o intelecto em relação àquela segundo a vontade, por que esta pressupõe (*praeexigit*) aquela. Assim, poderíamos ter a impressão de que Tomás, na sua teologia trinitária, já antecipa seu intelectualismo, entrevedo suas raízes já no berço da divindade. Mas mesmo não dispondo de espaço suficiente nesta apresentação para desdobrarmos os contornos dessa doutrina em toda a sua profundidade, podemos realçar o fato de que não há, segundo Tomás, e segundo a doutrina católica, qualquer ‘desigualdade’ entre as Pessoas Divinas que permita atribuir uma primazia em dignidade ou importância em uma dessas Pessoas em relação a qualquer outra. Mesmo se quiséssemos escolher uma Pessoa—contra os protestos dos teólogos—com mais, digamos ‘sintética’, ‘inclusiva’, teríamos que escolher o Espírito Santo que, como já citamos, *procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum*. E, como a vontade é, na antropologia tomasiana, a faculdade ‘cumulativa’, o Espírito de amor, que procede segundo a vontade, seria, logo, a Pessoa ‘cumulativa’. Mas essas são apenas impressões imaginadas, e não mais teologia.

5. Um intelecto feliz? Uma vontade feliz? Ou uma pessoa feliz?

Encerremos essas breves considerações sobre os limites da idoneidade do título de ‘intelectualista’, aplicado a Tomás de Aquino, fazendo uma meditação sobre a maneira em que ele descreve o maior desempenho das faculdades todas no ser humano, o alcance supremo da perfeição, em ser e em agir: a beatitude. A reivindicação costumeira segundo a qual Tomás tem situado a felicidade suprema do homem no exercício de seu intelecto e os Franciscanos, como Boaventura e Duns Escoto, no exercício da vontade, possui validade apenas na medida em que se faz uma leitura meio superficial dos textos a respeito, na *Prima Pars* e no início da *Prima Secundae*. De fato, o tratamento do assunto por Tomás é tão, digamos,

¹⁷ ib. q 36, 4, 1m.

¹⁸ *Pot.* 10, 2, c fi.

¹⁹ *S.th.* I, q 27, 2, c.

tridimensional que qualquer tipo de hierarquização simplória das faculdades espirituais (o intelecto e a vontade) fica bem aquém da sua doutrina madura e completa.

O *textus dassius* do intelectualismo tomista está na *Prima Pars*, q. 82, a.3, onde Tomás dá à *quaestio*, “Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus”, uma resposta negativa, mas também complexa. Ele introduz ressalvas significativas a essa resposta negativa e, apesar de concluir o corpus do artigo com a afirmação, “Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas”, constatamos na *Prima Secundae* uma dessas ressalvas que nos leve, precisamente, a uma dimensão da beatitude tão inseparável em dignidade e importância da suprema perfeição humana, quanto o Espírito Santo na doutrina sobre a Trindade. Mas, primeiramente, analisaremos o argumento a favor da maior nobreza do intelecto em I, 82; depois, veremos a ressalva em questão, e finalmente, seguiremos essa ressalva até a conclusão na I-IIae, que, a nosso ver, acaba relativizando bastante a supremacia *simpliciter* do intelecto sobre a vontade.

Na *quaestio* 82 da *Prima Pars*, Tomás está a encerrar o catálogo das faculdades humanas com a vontade. No terceiro artigo ele formula a pergunta sobre qual faculdade, intelecto ou vontade, seja *altior*, distinguindo as respostas possíveis como *simpliciter* e *secundum quid*. A afirmação da superioridade do intelecto, *simpliciter*, é feita com base no fato de que essa potência possui um objeto *simplicius et magis absolutum* do que o da vontade, que é o *bonum appetibile, cuius ratio est in intellectu*. Por ter a vontade seu objeto no intelecto (incapaz de funcionar, por isso, sem atos prévios do próprio intelecto), Tomás alega uma superioridade do intelecto, que não precisa se virar à vontade primeiro antes de acessar seu objeto. Mesmo neste contexto imediato, o Aquinate vai introduzir uma outra ressalva, mais tarde (art. 4), dizendo que essa superioridade é *apenas* em relação ao objeto, e não ao exercício do ato respectivo da cada faculdade; nesse exercício, o intelecto se vê dependente de uma vontade a conhecer (a famosa primeira linha da *Metafísica* de Aristóteles vem à mente aqui!) para que possa funcionar! Mas não é essa ressalva que nos interessa aqui, e sim uma outra.

O *secundum quid* interpretamos, com boa razão, como um aspecto secundário, relativo, e menos ‘essencial’ do que o *simpliciter*. Normalmente seria assim. Mas no contexto das faculdades, que são profundamente entrelaçadas em relações e correspondências de vários tipos (com seus objetos, com outras faculdades, sensitivas e intelectuais), um *secundum quid* poderia acabar indicando algo mais importante, ou pelo menos não de menor importância. A propósito, não há nada

mais ‘relativo’ em Deus do que as próprias Pessoas Divinas, que são, para Tomás, *relationes subsistentes*.²⁰

“Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus”.

Primeiramente, Tomás nos dá um exemplo no campo da sensação, mas que ilustra quão secundário, relativo e menos importante essa espécie de ‘superioridade’ pode ser. Usaremos um exemplo nosso para concretizar a comparação: posso ouvir um quarteto de cordas de Schubert e ver, simultaneamente, o conteúdo da lixeira. Nesse caso, a audição (um sentido inferior, *simpliciter*, à visão) é, *secundum quid*, superior à visão, porque seu objeto é superior. Além de algumas dúvidas que podemos introduzir aqui quanto à alegada superioridade da visão em relação à audição (a tradição indiana assume um posição quase contrária), estranha-se aqui que o *objeto* da faculdade só afeta, *secundum quid*, a hierarquia das faculdades, enquanto anteriormente era precisamente a simplicidade e o estado absoluto do objeto que fundamentava a superioridade, *simpliciter*, do intelecto.

Essa inconseqüência aparente fica mais óbvia em seguida, quando afirma que: *actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est.... Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparisonem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor.*

Se pularmos para *Prima Secundae*, q. 3, a. 4, sobre a natureza da beatitude e *utrum si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis*, encontramos Tomás, mais uma vez, afirmando a primazia do intelecto, desta vez na felicidade perfeita, porque—como na hierarquização das faculdades anteriormente—a *delectatio* da vontade presupõe a *consecutio finis*, ou seja, a obtenção do fim, que é Deus, efetuada somente pelo intelecto. “Voluntas delectata conquiescit in fine iam adepti”. Mas a conclusão desse artigo nos deixa insatisfeitos com a posição subordinada e quase secundária do apetite intelectual. Lemos:

²⁰ I, q 30,2,1m; 32,2c e *passim*.

essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Se o gozo de Deus, o desfrutar da sua presença, o amor de Deus, que é, conforme constatamos acima, melhor (*melior*) que o conhecimento dele, não faz parte da beatitude na sua essência, mas é apenas algo que se segue à beatitude (*delectatio beatitudinem consequens*), como é que essa *delectatio*, esse *gaudium* pode ser a consumação mesma da beatitude?

Conclusão.

Como vimos no início, o apetite é algo que sempre se segue a um conhecimento. Mas a relação desses atos tão intimamente coordenados não é a de um dono e um servo, de um mestre e um aluno, mas a de um marido e uma esposa, ou, mudando a metáfora, da luz e do calor do mesmo sol. Por trás do intelecto e da vontade, o único dono delas—seja qual for a hierarquização concebida entre elas—é a pessoa. É, talvez, na teoria da pessoa humana que acharemos a saída mais promissora de uma oposição artificial e exagerada de intelectualismo e voluntarismo. Enfim, não é a vontade e não é o intelecto que são livres e podem ser felizes; o sujeito da liberdade e da felicidade é a pessoa. E a pessoa sem vontade e sem sentir *prazer* a respeito da verdade, não será feliz. Podemos ser felizes sem curtir a experiência?