

A CIRCULARIDADE VIRTUOSA ENTRE INTELECTO E VONTADE NA VERDADE PRÁTICA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

THE VIRTUOUS CIRCULARITY BETWEEN INTELLECT AND WILL IN PRACTICAL TRUTH IN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Leonardo Nunes de Oliveira
Universidade Católica de Petrópolis,
Brazil
leoliveiranunes@hotmail.com

Received: 31/10/2022

Accepted: 04/20/2022

Published: 05/26/2022

Resumo: O círculo virtuoso entre intelecto e vontade na verdade prática é coerente com a unidade do ser e a perfeição das potências da alma. Percebe-se na noção de verdade prática em Santo Tomás, um problema do qual ele mesmo chamou de “*quoddam dubium*” algo dúbio. Na verdade prática, aquela que é ação moral, o intelecto concorda com a vontade e a vontade, por sua vez, concorda com o intelecto. Sustenta-se, com base na unidade do ser e na perfeição das potências, que essa circularidade é virtuosa, uma perfeição na ordem natural. Nessa circularidade intelecto e vontade se relacionam e comunicam suas perfeições mutuamente.

Palavras-chave: Verdade. Circularidade. Ser. Intelecto. Virtude.

Abstract: The virtuous circle between intellect and will in practical truth is consistent with the unity of being and the perfection of the soul's powers. In the notion of practical truth in Saint Thomas, a problem of which he himself called “*quoddam dubium*” is something dubious. In practical truth, which is moral action, the intellect agrees with the will, and the will, in turn, agrees with the intellect. Sustains, based on the unity of being and the perfection of powers, that this circularity is virtuous, a perfection in the natural order. In this circularity, intellect and will are related and communicate their perfections mutually.

Keywords: Truth. Circularity. To be. Intellect. Virtue

I. Introdução

A verdade é definida tradicionalmente como a “*Adaequatio rei et intellectus*”. Há, contudo, modos distintos de se dizer a verdade. A verdade prática é distinta da verdade especulativa. Tal distinção é feita por Santo Tomás em concordância com Aristóteles que a fizera em sua *Ética a Nicômaco*. Nessa obra clássica sobre ética, no livro VI, o Estagirita

diferencia duas funções na mesma faculdade da razão (ARISTÓTELES, 2015, p. 154), a saber, a razão especulativa e a razão prática. Entretanto, “O intelecto prático e o especulativo não são potências diversas” (AQUINO, 1980, p. 712). Diz-se de uma mesma potência do intelecto com fins diferentes.

Ora, “(...) Assim como a razão especulativa julga e sentencia sobre o inteligível, assim, a razão prática julga e sentencia sobre o que devemos fazer” (AQUINO, 1980, p.1608), ou seja, o que é apreendido pelo intelecto pode ser ordenado à contemplação ou à operação. Sendo a distinção entre intelecto prático e intelecto especulativo feita pela finalidade para a qual o intelecto apreende o objeto, como aponta Santo Tomás “(...) Assim como a razão especulativa raciocina sobre as coisas especulativas, assim a razão prática, sobre as operáveis” (1980, p. 713), chama-se, portanto, de especulativo quando o que é apreendido pelo intelecto visa à contemplação. Ao passo que, chama-se intelecto prático àquele que apreende a coisa com o fim de ordená-la à operação (AQUINO, 1980, p.712). A verdade do intelecto especulativo é a verdade especulativa. É dita adequação do intelecto e coisa. Por sua vez, a verdade do intelecto prático, é aquela se dá em concordância com o apetite reto ou vontade.

Pode-se observar, com certa recorrência, na bibliografia sobre a verdade prática, em Santo Tomás de Aquino, o problema da circularidade. A definição tradicional de verdade como adequação do intelecto e coisa, ao se deparar com a verdade prática, encontra problemas. Contudo, Santo Tomás estabelece que a verdade prática não se diz do mesmo modo que a teórica. Assim, acrescenta a vontade à definição de verdade prática.

Desse modo, a conformidade do intelecto com a vontade é a noção de verdade prática, no entendimento do Aquinate. Entretanto, diz que a vontade se conforma ao intelecto. Fica estabelecida, portanto, uma circularidade de intelecto e vontade.

Pretende-se lançar luz sobre esse tema, apontando como caminho que essa circularidade se dá por uma perfeição natural das potências, portanto, é uma circularidade virtuosa.

II. A circularidade virtuosa¹ entre intelecto e vontade na verdade prática em santo Tomás de Aquino

2.1 A Verdade Prática em duas obras de Santo Tomás

A distinção entre verdade especulativa e verdade prática é apresentada por Santo Tomás de Aquino em duas de suas obras, a saber, no Comentário à *Ética a Nicômaco* 1139a27-31, lição 2 do livro VI e na Suma Teológica I-II, q. 57, a. 5, ad. 3².

Deinde cum dicit speculativae autem mentis etc., ostendit quid sit opus rationem habentis, secundum utramque partem. Et primo ostendit quomodo utraque pars se habeat ad veritatem; secundo quomodo utraque pars se habeat ad actum, ibi, actus quidem igitur et cetera. Dicit ergo primo quod bene et male mentis, idest intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant.³

Pela passagem acima, observa-se que, há no mesmo intelecto uma parte especulativa e uma parte prática. Cada parte, intelecto especulativo e intelecto prático, tem seu modo próprio de se relacionar com a verdade. Contudo, ambos, tem por ato a verdade.

Em seguida, vê-se que Aquino considera, nesse caso, os termos “mente”, “intelecto” e “razão” como equivalentes. Diz que o bem do intelecto especulativo consiste no verdadeiro. Ao passo que, o mal do intelecto especulativo consiste no falso. Desse modo, o verdadeiro em absoluto é o bem do intelecto especulativo. Enquanto, o falso em absoluto é o mal dele. Contudo, “dizer (...) o verdadeiro e o falso é uma atividade pertinente a qualquer intelecto”.

¹ Tomar-se-á virtude como “Uma certa perfeição da potência” (AQUINO, 1980, p. 1422).

² Primeira parte da segunda parte, questão 57, artigo 5, resposta à terceira objeção.

³ Quando ele diz “a mente especulativa ...”, enuncia qual atividade pode ser racional, de acordo com ambas as partes. Em primeiro, enuncia de que modo ambas as partes se relacionam com a verdade. Em segundo, quando ele diz “Portanto, o ato, certamente ...”, de que modo ambas as partes se relacionam com seu ato. Portanto, diz primeiro que o bem e o mal da mente, isto é, intelecto ou razão, que é especulativa, e não prática, consiste simplesmente no verdadeiro e no falso; de tal modo que o verdadeiro em absoluto é bem dela, e o falso em absoluto é mal dela mesma. Dizer, com efeito, o verdadeiro e o falso é uma atividade pertinente a qualquer intelecto. Porém, o bem do intelecto prático não é a verdade em absoluto, mas a verdade que manifestamente se relaciona, isto é, concordando com o apetite reto, como foi dito, de que concorda com as virtudes morais (tradução de CAPRA, 2015, p. 33-34).

“A verdade e o bem incluem-se um no outro” (AQUINO, 1980, p. 712). Assim, também, o intelecto prático alcança o verdadeiro e o falso. Porém, no intelecto prático o verdadeiro se chama bem e o falso se chama mal.

A verdade prática não diz respeito às coisas necessárias, mas às contingentes. Por isso, a verdade absoluta está para o universal e a verdade prática está para o particular. Pela primeira, chega-se à contemplação da verdade. Pela segunda, chega-se à ação verdadeira. Por fim, a verdade que se relaciona com o apetite reto, concordando com ele, é a verdade prática. O intelecto prático não visa à verdade em absoluto, universal. Mas, a verdade particular, ou seja, de cada ação.

Pode-se sintetizar a noção de verdade prática, nesse trecho. A verdade prática se dá quando o intelecto prático se relaciona com o apetite reto, concordando com ele. Sendo que, o apetite reto, por sua vez, concorda com as virtudes morais.

A noção de verdade prática na Suma Teológica I-II, q. 57, a. 5, ad. 3⁴.

A verdade do intelecto prático é tomada em sentido diferente da do especulativo, como já se disse. Pois, a verdade do intelecto especulativo supõe a sua conformidade com a coisa. E como ele não pode conformar-se infalivelmente com as coisas contingentes mas só com as necessárias, a virtude intelectual é constituída, não por qualquer hábito especulativo relativo a coisas contingentes, mas só pelos que respeitam o necessário. A verdade do intelecto prático, por outro lado, é relativa à conformidade com o apetite reto; e esta não tem lugar no que respeita às coisas necessárias, não feitas pela vontade humana, mas só no que diz respeito às contingentes, que podem ser feitas por nós, quer por atos internos, quer por produção externa. E portanto, a virtude do intelecto prático é relativa só as coisas contingentes, e constitui a arte, quando se trata dos factíveis e a prudência, quando diz respeito aos nossos atos. (AQUINO, 1980, p.1445).

Santo Tomás afirma que a verdade do intelecto prático se diz em sentido diferente da verdade do intelecto especulativo. Diz a definição de verdade especulativa vista como conformidade do intelecto com a coisa. Entretanto, o intelecto prático não pode conformar-se com as coisas contingentes, mas só com as necessárias. Por isso, a definição não poderia ser, por exemplo, conformidade do intelecto prático com a ação a ser feita. Se essa definição fosse possível seria a aplicação da definição tradicional da verdade. Contudo, na passagem acima, Santo Tomás deixa explícito que a verdade prática é dita de modo diferente.

⁴ Primeira parte da segunda parte, questão 57, artigo 5, resposta à terceira objeção.

Ademais, outra realidade que impede a aplicação direta da definição tradicional de verdade à verdade prática, é que a coisa, com a qual intelecto se conformaria, não é real. Ou seja, a ação, que na definição seria a coisa, é primeiro pensada, depois realizada. Por isso, utilizando-se da definição clássica de verdade, não seria possível definir a verdade prática. Esse problema é identificado por alguns comentadores que, abaixo, citar-se-á.

Garcia-Huidobro (1994) afirma que Santo Tomás fez uma mudança na definição primeira da verdade como conformidade do intelecto com a realidade para assim determinar a verdade prática. Segundo esse autor, a definição tradicional só atende à verdade especulativa. Na verdade prática o intelecto deveria se conformar com a realidade. Porém, a realidade, na verdade prática, não existe, segundo tal autor, por ser uma ação a realizar. Logo, para Garcia-Huidobro (1994), o intelecto não pode ter entendimento a uma coisa fora da realidade. Por isso, diz que Santo Tomás “introduziu uma profunda modificação em sua noção de verdade” (GARCIA-HUIDOBRO *apud* SKARICA, 1999, p. 297).

Skarica (1999) acha a tese de Garcia-Huidobro (1994), de que o Aquinate mudou a noção de verdade, “estranha”. Contrapõe dizendo que Santo Tomás também fala de conformidade com a coisa na ordem prática (SKARICA, 1999, p. 298). O autor não fez referência a nenhuma passagem. Contudo, acredita-se que a conformidade com a coisa na ordem prática, dita por Skarica, pode ser identificada na seguinte passagem do Aquinate.

Mas é preciso saber que a coisa relaciona-se de um modo com o intelecto prático e de outro com o especulativo: pois o intelecto prático causa a coisa, daí que é medida das coisas que são feitas pelo mesmo; enquanto o especulativo, porque recebe das coisas, é de certo modo movido por elas, e assim as coisas medem-no, (...) mas estas são medidas pelo intelecto divino no qual todas as coisas são como que artefatos na mente do artífice (...) (AQUINO, 2013, p. 161).

Percebe-se que Santo Tomás refere-se aos dois modos da coisa se relacionar com o intelecto. De um modo, a coisa se relaciona com o intelecto prático. De outro modo, a coisa se relaciona com o intelecto especulativo. Diz que o intelecto prático causa a coisa, por isso o intelecto prático é medida das coisas que são feitas por ele mesmo.

Para Skarica (1999), Santo Tomás não efetua mudança na definição para resolver a verdade prática. A mesma definição se aplica também, segundo ele, para a verdade prática. Entretanto, a conformidade com a coisa na ordem prática se dá de modo inverso ao da

conformidade com a coisa na ordem especulativa. Ou seja, a verdade prática seria a adequação da coisa ao intelecto, de modo que, o intelecto mede a coisa, a ação. Além disso, aponta esse comentador, não ser problema para Aquino, o fato da coisa não existir na realidade. Evidencia-se a afirmação de Skarica (1999) pelo próprio Santo Tomás.

Embora a verdade do nosso intelecto seja causada pela realidade, não é necessário, que a noção dela se encontre primariamente na realidade. (...) Semelhantemente, não é a verdade da coisa, mas o seu ser, que causa a verdade do intelecto. Por isso, o Filósofo diz, no lugar citado, que a opinião e a oração é verdadeira, *porque a realidade existe, não porque seja verdadeira* (AQUINO, 1980, p. 165, grifos do autor).

O ser é anterior à verdade. A verdade está no intelecto componente e dividente. Esse é posterior ao intelecto que forma a quiddidade da coisa. Primeiro o intelecto apreende a essência, depois faz juízo sobre ela. A verdade, portanto, está no intelecto que julga. Por isso, diz que o ser da coisa causa a verdade do intelecto. Não é a verdade da coisa que causa a verdade do intelecto.

Santo Tomás acrescenta o apetite reto na composição da verdade prática. Na passagem acima, da Suma Teológica I-II, q. 57, a. 5, ad. 3, diz que a verdade do intelecto prático é dita com relação à conformidade com o apetite reto. Em suma, pode-se dizer, com base na passagem referida, que a verdade prática é a conformidade do intelecto prático com o apetite reto. Contudo, o Aquinate não toca, explicitamente, no que consiste a retidão do apetite, em tal passagem.

Tendo como referência as duas ocorrências da verdade prática na obra de Santo Tomás, percebe-se que, em síntese, que a verdade prática é entendida pelo Aquinate como a conformidade entre o intelecto prático e o apetite reto ou vontade. Vê-se, portanto, que em Santo Tomás, a verdade prática, como diz respeito às ações humanas corretas, depende de outro elemento além do intelecto, a saber, a vontade. Eis a principal diferença em relação à verdade especulativa.

Por se tratar de ação humana, entra na formulação de verdade prática o elemento apetitivo. Assim, o apetite e o intelecto formam os princípios do agir humano. Por isso, a noção de verdade que tem como fim a ação, precisa conter esses dois elementos, o intelecto prático e o apetite reto. Sobre o que dá essa retidão ao apetite será discutido adiante.

2.1.1 O Appetite

A verdade prática compreende uma relação de conformidade entre dois elementos. Tais elementos são o intelecto prático e o apetite. Esse apetite, porém, é dito reto. A noção de verdade é vista como a correspondência entre algo na natureza e algo na alma. Prontamente, essa é a verdade do intelecto especulativo. Contudo, cabe ao intelecto, de modo geral, apreender a verdade. Independente de ser especulativo e tender à contemplação e ser prático e tender à ação. O intelecto sempre tem como objeto a verdade. Seja a verdade especulativa seja a verdade prática.

Na Suma Teológica I q. 80, a. 1⁵, diz Santo Tomás, que é necessário admitir na alma uma potência apetitiva. O apetite é uma certa inclinação que todos os entes possuem. Tal inclinação resulta da forma dos entes. De toda forma deriva uma certa inclinação. O fogo, por exemplo, em razão de sua forma, tende a queimar para o lugar superior e transformar os corpos que toca em um semelhante a si, fogo (AQUINO, 1980, p. 716). Contudo, o Aquinate distingue que a forma nos entes dotados de conhecimento está neles de modo mais alto do que nos entes não dotados de conhecimento.

A forma dos entes dotados de conhecimento é superior a dos desprovidos dele. Nos entes que não são dotados de conhecimento, encontra-se, somente, “a forma que determina cada um deles a um ser próprio, e que a cada qual é natural” (AQUINO, 1980, p. 716). Essa forma é chamada de natural. É aquela que determina o ser particular que é próprio de cada ente. E essa forma é natural a esse ente. Ou seja, nos entes que não são dotados de conhecimento, a forma confere o ser natural apenas. A forma que confere o ser natural é chamada forma natural.

Chama-se apetite natural a tendência ou inclinação que deriva da forma natural. Desse modo, pode-se compreender melhor o exemplo do fogo, dado pelo Aquinate. É natural ao fogo queimar para cima e incendiar os corpos que lhe tocam. É a “forma fogo” que dá a esse elemento da natureza essas propriedades. Da “forma natural fogo” deriva essa característica do elemento de queimar e incendiar. Por fim, pode-se dizer que o fogo queima para cima e incendeia os corpos que lhe tocam por apetite natural (AQUINO, 1980, p. 716).

⁵ Primeira parte, questão 80, artigo 1.

Os entes dotados de conhecimento, por sua vez, possuem uma forma superior aos entes privados dele, como já foi dito. Os entes dotados de conhecimento também são determinados pela forma natural. Todavia, além da forma natural, esses entes são capazes de receber as espécies dos demais entes. “Assim, o sentido recebe as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, de todos os inteligíveis. De modo que a alma do homem se torna, de certo modo, em tudo, pelo sentido e pelo intelecto” (AQUINO, 1980, p. 716).

Os entes dotados de conhecimento têm a potência para conhecer tudo. Por isso, Santo Tomás diz que os entes dotados de conhecimento são os que se aproximam mais de Deus. Porque, em Deus, todas as coisas preexistem. Contudo, no criador essas coisas são em ato. Nas criaturas são em potência.

Portanto, se as formas dos entes dotados de conhecimento são superiores às dos entes privados dele, é preciso que a inclinação daqueles que tem conhecimento seja superior à inclinação dos que não o tem. Diz Santo Tomás:

(...) Assim é necessário haja neles uma inclinação superior ao modo da inclinação natural e chamada apetite natural. E essa inclinação superior pertence à virtude apetitiva da alma, pela qual o animal pode apetecer as coisas que apreende, além daquelas às quais se inclina pela forma natural. (AQUINO, 1980, p. 716).

Além de se inclinar para as coisas por apetite natural que é dado pela forma natural, como já se viu. Os entes que tem conhecimento podem tender às coisas que apreende. Desse modo, um animal pode latir e desejar uma comida que vê. A ação de latir é imposta ao cão por sua forma natural. Logo, essa “forma cão” engendra uma tendência a latir. Essa tendência é o apetite natural.

Pelo contrário, o cão pode desejar a comida, porque pode conhecê-la, pelos sentidos, e se inclinar a ela. Essa inclinação não é simplesmente do apetite natural, todavia, de uma capacidade apetitiva da alma desse gênero animal. Esse tipo de inclinação é próprio do apetite sensitivo.

O apetite sensitivo é, genericamente, uma só potência, que se chama sensualidade; mas divide-se em duas potências, que são espécies do apetite sensitivo, a saber, a irascível e a concupiscível. E isto se evidencia considerando que, nas coisas naturais corruptíveis, deve existir, não somente a inclinação para conseguir o conveniente e fugir o nocivo, mas também para resistir às coisas que, corrompendo e sendo contrárias,

trazem impedimento e causam dano ao que é conveniente (AQUINO, 1980, p.720⁶).

Pelas potências sensitivas do concupiscível e do irascível o animal pode se inclinar à comida melhor e repelir a inferior. Mas, também, pode enfrentar aqueles que tentarem contra sua comida.

O Doutor Angélico, diz que quanto mais próxima de Deus é uma natureza, menos determinada por Ele ela é. As criaturas mais próximas de Deus são mais semelhantes à dignidade de Deus. A dignidade dele está em que move, inclina e dirige tudo. Sem ser movido Ele mesmo, inclinado ou dirigido por outro (GILSON, 1978, p. 427). Por conseguinte, os entes mais próximos da dignidade de Deus serão menos determinados por Ele e mais capazes de determinar-se a si mesmos.

Os entes não dotados de conhecimento são, portanto, mais determinados por Deus para o fim. Isso não significa que essa inclinação vem deles mesmos. Porém, como já se viu, essa determinação é imposta pela forma própria desses entes. Logo, essa tendência natural ao fim, provém de Deus. Como diz Santo Tomás “Os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro” (AQUINO, 1980, p. 20).

Numa ordem do menos pro mais perfeito, tem-se o apetite natural, o apetite sensitivo e o apetite racional. Por mais que seja perfeito o apetite sensível, ele só capta os sensíveis e o imaginável. Não capta a razão de ser das coisas, ou seja, o ser inteligível ou ente. Entre os entes dotados de conhecimento, há os que conhecem só por meio dos sentidos, os animais. E aqueles que conhecem pelos sentidos e pelo intelecto, o homem.

Uma característica dos entes que tem conhecimento é que podem se inclinar também às formas dos entes que apreendem. Essa inclinação acontece de modo diferente no animal e no homem. Os animais se inclinam somente às formas que podem conhecer pelos sentidos. O homem se inclina às formas que apreende pelos sentidos e pelo intelecto.

Há no homem, além da inclinação natural e sensível, uma certa inclinação espiritual por outros entes. Essa inclinação é o apetite racional ou vontade. A vontade ou apetite racional é a faculdade que tem inclinação ao bem universal. Somente o intelecto pode conhecer esse bem. Por isso, os entes não dotados de conhecimento não possuem vontade.

⁶ Suma Teológica I q. 81, a. 2

A potência apetitiva pode apreender, pelos sentidos, o singular e, pelo intelecto, o universal. A potência apetitiva é por natureza passiva. Ou seja, sempre se inclina para o apreendido. Por isso, diz Santo Tomás que tal potência é, por natureza, movida pelo que foi apreendido. Por sua vez, “o apetecível apreendido é motor não movido; porém o apetite é motor movido” (AQUINO, 1980, p. 717).

Santo Tomás, afirma que assim como o apetite tende para o bem, do mesmo modo, o intelecto tende para a verdade (AQUINO, 1980, p. 165). Pode-se dizer, então, que o sujeito quer aquilo que é o bem ou o que lhe parece bem. Assim, por exemplo, quando alguém se inclina a um prato do que mais gosta, vê-se no momento que esse prato é um bem. Mesmo que em determinadas condições de saúde tal prato possa lhe fazer mal. No momento da ação o sujeito julga como um bem. Porque a vontade quer sempre o que o intelecto conhece por bem. Contudo, a vontade pode querer um bem aparente que não é realmente bem.

O bem e o verdadeiro são equivalentes. Por isso, o intelecto e a vontade estão estreitamente interligados.

O bem sob o aspecto de bem, i. é, de desejável, é objeto antes da vontade que da razão. Porém o é da razão, sob o aspecto de verdadeiro, antes de o ser da vontade sob o de desejável; porque o apetite da vontade não pode tender para o bem se este não for apreendido primeiro pela razão (AQUINO, 1980, p. 1174).

Por estar o intelecto inclinado à verdade, pode-se dizer que o intelecto não quer se enganar, mas apreende todas as coisas como verdade, pois, como se apontou, o intelecto está para o que é verdadeiro assim como a vontade está para o bem. “O apreendido e o apetecido são idênticos quanto ao objeto, mas diferem pela relação com ele. Pois, o objeto é apreendido como ente sensível ou inteligível; ao passo que é apetecido como conveniente ou bom” (AQUINO, 1980, p. 717).

Portanto, o objeto do apetite racional é o bem racional, objeto da virtude. Ademais, a vontade ou apetite racional só é movida por um bem apreendido pelo intelecto como conveniente. Aquilo que o intelecto concebe como bem e conveniente em tal caso particular, isso é o que move a vontade. Por exemplo, se “alguém vai à biblioteca”. O que acontece com seu intelecto e sua vontade (na verdade com seu ser todo) durante esse processo? Bem, provavelmente, quando pensou nessa possibilidade, entendeu que é um bem ir à biblioteca. E ainda, vê que é conveniente para a circunstância particular que vive. Ou

seja, está com tempo hábil, tem textos para ler, questionamentos a responder, está bem disposto, etc.

Ao considerar tudo isso, o intelecto apreende que é um bem conveniente e a vontade deseja esse bem apreendido pelo intelecto. Por fim, a vontade move todas as potências motoras que lhe fazem dirigir-se até a biblioteca. Porque a potência que tem por fim o bem universal, domina as potências que tem por fim bens particulares. Interessante, que quando a vontade quer esse bem, numa condição normal⁷, não há nada no percurso que possa impedir a posse desse bem. Nada impedirá que se chegue à biblioteca. Se, no caminho para esse destino, encontram-se várias propostas de distração, como a lanchonete, amigos querendo conversar, etc. a vontade estará determinada a chegar à biblioteca.

A exposição sobre apetite natural, apetite sensitivo e apetite racional ajudarão na compreensão das noções de apetite reto.

2.1.2 Noções de apetite reto

O apetite reto é um dos elementos presentes na noção de verdade prática para Santo Tomás de Aquino. Comentário à *Ética a Nicômaco* 1139a27-31, lição 2 do livro VI.

Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit.⁸

⁷ Numa pessoa virtuosa.

⁸ É possível notar aqui algo dúbio. Uma vez que, se a verdade do intelecto prático determina em comparação com o apetite reto, e a retidão do apetite determina por esta que se acorda com a razão verdadeira, como dito anteriormente, segue-se um certo círculo nessas afirmações. E, assim, deve-se dizer que o apetite é o fim e estes que são em direção ao fim: Por um lado, o fim é determinado ao homem pela natureza, como anteriormente no livro III foi tratado. Esses, por outro lado, que são em direção ao fim, não são determinados para nós pela natureza, mas investigados pela razão. Portanto, é manifesto que a retidão do apetite, no que diz respeito ao fim, é a medida da verdade na razão prática. E, desse modo, a verdade da razão prática determina segundo a concordância com o apetite reto. Ainda, a própria verdade da razão prática é regra da retidão do apetite, no

Nesse trecho, é apresentada a noção de apetite reto. Observou-se que a verdade prática é vista como uma concordância entre o intelecto prático e o apetite reto. No capítulo primeiro, tratou-se, suficientemente, do intelecto prático. Viu-se que o intelecto prático tem por objeto a verdade, assim como o intelecto especulativo. Viu-se que o intelecto prático é de gênero motivo e operativo. E que, por conseguinte, apreende a verdade para ordenar uma ação prática.

Contudo, precisa-se falar do segundo elemento da verdade prática, o apetite reto. Essa noção não está tão explícita, em Santo Tomás, quanto as noções de apetite reto, apetite sensitivo e apetite racional. Esses apetites são potências da alma. Entende, o Aquinate, por apetite reto aquele que obedece à reta razão. Com suas próprias palavras: “reto é o que concorda com o princípio” (1980, p. 166).

O próprio Aquinate notou um problema na noção de apetite reto. Parece haver certa circularidade quando se afirma que a verdade do intelecto prático se determina em comparação com o apetite reto. E, ao mesmo tempo, se afirma que a retidão do apetite é determinada pela razão verdadeira. Em outras palavras, parece algo dúbio dizer que a verdade do intelecto prático é determinada pelo apetite reto. Ao passo que, o apetite reto é determinado pela razão verdadeira. Afirma-se que essa circularidade refere-se ao intelecto e vontade, como aponta Santo Tomás em outra obra. “O filósofo (...) estabelece um certo círculo nos atos da alma: a coisa fora da alma move o intelecto, a coisa entendida move o apetite, o apetite tende à coisa da qual o movimento principiou” (AQUINO, 2013, p. 161).

Sobre o apetite reto, em sua tese de mestrado “O conhecimento prático e lei natural em Tomás de Aquino”, Pedro Capra (2015) sustenta que ao dizer apetite reto Santo Tomás de Aquino se refere ao apetite natural presente no homem. Essa interpretação é uma possível solução para o problema da “circularidade” entre intelecto prático e apetite reto.

O próprio Santo Tomás identificou esse problema. Chamou essa circularidade nas afirmações de “algo dúbio”. Capra acredita que a verdade prática é determinada pelo apetite natural (CAPRA, 2015, p. 40). Essa ideia de que o apetite reto é o mesmo que apetite

que concerne às coisas que são em direção ao fim. E, por essa razão, diz-se apetite reto aquele que busca o que a razão verdadeira diz (tradução: CAPRA, 2015, p. 34).

natural encontra-se, segundo Capra (2015), na passagem do Comentário à Ética a Nicômaco 1139a27-31 (citada acima). Diz:

A expressão *apetite reto* está fazendo referência a um ente natural, a saber, ao *apetite natural* dos seres humanos. Trata-se de uma tendência no movimento humano para o seu próprio bem. E, como todos os objetos naturais que podem ser conhecidos, possui uma relação de correspondência com a razão humana (CAPRA, 2015, p. 39-40).

Assim, infere que o *apetite reto* não é uma tendência do próprio agente, embora esteja nele. Sustenta que, ao falar em *apetite reto*, Santo Tomás refere-se ao *apetite natural* do homem. Há de se concordar que nos seres humanos há uma tendência natural ao seu próprio bem. Esse movimento é intrínseco a ele, é colocado, em sua essência, por Deus. Contudo, há no homem um *apetite superior*, mais espiritual que o *apetite natural*, comum com os vegetais e animais. Ademais, o *apetite natural* não é retificado pelo intelecto. Logo, afirma-se, contra Capra (2015), que é forçoso dizer, que o *apetite reto* é o *apetite natural*. O *apetite reto* é a vontade.

Acredita-se que é bem definido, em Santo Tomás, que o homem possui o *apetite natural* e o *apetite racional*, a vontade. Seria inútil dar dois nomes à mesma coisa. Acredita-se que a vontade está condicionada, naturalmente, ao Bem. Só quer o bem. Contudo, é livre e, juntamente, com o intelecto pode errar eleição do bem. É possível que a vontade esteja fraca por afecções, etc., mas essa questão não é central nesse trabalho.

2.2 A Unidade do ser

A distinção exaustiva e minuciosa das potências da alma, feitas pelo Aquinate, tem como fim, ordenar a inteligência para uma melhor compreensão delas. A distinção, portanto, não é para separá-las, mas para uni-las. Todas as ações das potências são da alma, que, por sua vez, é do sujeito.

Quanto ao sujeito das potências da alma, percebe-se que há operações nela que são realizadas por um órgão corpóreo e outras sem nenhum. Por exemplo, a visão é exercida pelo olho. A audição é exercida pelo ouvido. Contudo, *inteligir* e *querer* são operações do intelecto e da vontade sucessivamente.

Intelecto e vontade são do espírito e não do corpo. Por isso, naquelas operações da alma cuja operação se dá por órgão corpóreo, o sujeito é o composto de corpo e alma. Nas

potências espirituais, intelecto e vontade, o sujeito é a alma (AQUINO, 1980, p. 677). Mas a alma é de um indivíduo.

Todas as potências procedem da essência da alma (AQUINO, 1980, p. 678). Não somente aquelas que tem como sujeito a alma, em separado. Mas também, as potências dependentes dos órgãos corpóreos que tem por sujeito o composto de matéria e forma. Compreende-se que, para Santo Tomás, o sujeito é causa final de suas potências. E de certo modo eficiente.

Em diálogo com Meneses (2000, p. 13-15), pode-se dizer, que há uma união constante das potências com a alma e das potências entre si. Essa união é composição do mesmo ser do sujeito concreto. Não se trata de amontoamento de potências dispersas. Ao contrário, há união vital e orgânica.

Santo Tomás utiliza-se de conceitos metafísicos de Aristóteles para demonstrar essa unidade das potências. Sobretudo, os conceitos de ato e potência e de causalidade. Ato e potência é o recurso que o Aquinate tem para falar das mudanças em um mesmo ser. As relações de potência e ato só podem ser feitas com referência a um ente dentro do mesmo gênero (AQUINO, 1980, p. 670). Para Meneses, os conceitos de ato e potência são os únicos que podem expressar, no tomismo, a existência do composto (MENESES, 2000, p. 15).

Outro conceito metafísico de que se utiliza, o Aquinate, para mostrar unidade é a causalidade. No pensamento de Santo Tomás são as diversas causalidades que podem expressar simultaneidade. Na verdade, as potências operam ao mesmo tempo, seja em potência ou em ato com relação aos seus objetos. Assim, pelas diversas causas, Santo Tomás, expressa as operações das diversas potências que são, ao mesmo tempo, numa única alma de um único sujeito.

Portanto, deve-se lembrar, que Santo Tomás considera, em tudo, a unidade do ser. A separação sistemática é apenas para fins de estudo. Como diz Meneses sobre a metafísica do Aquinate “É uma metafísica que só ‘distingue para unir’ e, quando considera as partes, é para entendê-las no todo que faz a sua unidade (MENESES, 2000, p. 15, grifos do autor)

Pode-se perceber essa unidade do sujeito e suas potências na seguinte passagem de Santo Tomás “*Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum*”. Numa tradução livre, “as ações são do próprio sujeito e dos todos, mas não propriamente falando das partes e das formas ou suas potências”. Por isso,

não se diz que o calor aquece, mas o fogo por meio dele. De igual modo, pode-se compreender a unidade das potências da alma e o sujeito. Não é, por exemplo, o olho que vê, mas o sujeito, por meio do olho. Ainda, não é a vontade que quer o bem conhecido, mas o sujeito, por meio dela.

2.3 Unidade de intelecto e vontade na alma

Defende-se que, para o Aquinate, todas as potências são de um único ser. Tendo por base, a unidade do ser em Santo Tomás, apontar-se-á a unidade das potências com a alma e das potências entre si. Pretende-se, com isso, iluminar o problema da circularidade encontrada na noção de verdade prática, pois essa consiste na adequação do intelecto com a vontade (ou apetite reto. Contudo, o intelecto concorda com a vontade, mas a vontade, por sua vez, concorda com o intelecto.

Para o Doutor Angélico “Cada potência da alma é uma forma ou natureza, com inclinação natural para alguma coisa. Por onde, cada uma deseja o objeto que lhe é conveniente, por um apetite natural” (AQUINO, 1980, 717). O apetite natural é definido em cada ente pela sua forma substancial. Desse modo, o intelecto, enquanto potência da alma, é uma natureza com inclinação para conhecer as coisas. De igual modo, a vontade é uma potência da alma com inclinação ao bem conhecido pelo intelecto.

Os seres criados são limitados por essência. O nome de essência nas substâncias compostas significa “aquilo que é composto de matéria e forma” (AQUINO, 2010, p. 18). A essência divina não é dita dessa maneira, pois em Deus não há composição. Nele, a sua essência é o mesmo que sua existência⁹ (seu Ser), pois é ato puro. Em tudo o que é criado, a existência é diferente da essência. Do mesmo modo, numa virtude ou potência operativa da alma, não pode ser igual a sua essência e sua existência (AQUINO, 1980, p. 485).

No intelecto, portanto, sua essência é conhecer o bem inteligível das coisas. Todas as coisas criadas são compostas de matéria e forma. O intelecto é capaz de possuir em si o ente que conhece, extraindo da matéria a sua forma. O intelecto tem das coisas, a forma, sem a matéria. Contudo, o ser intelecto não basta para que ele alcance sua essência. Precisa

⁹ Respeitou-se a tradução da Suma Teológica feita por Alexandre Corrêa. Contudo, sabe-se que etimologicamente, *ex essere* (ser fora), não é mais adequado a Deus que é o *ipsum esse subsistens*.

passar da potência de conhecer para o conhecido em ato, pois, sua existência difere de sua essência.

Nos seres criados, portanto, a essência sempre estará em potência com relação à existência. Como diz o Aquinate “Em toda criatura, a essência difere da existência e aquela está para esta como a potência para o ato” (AQUINO, 1980, p. 485). As criaturas, portanto, precisam de constante atualização para tornarem-se a perfeição de suas essências na existência. De igual modo, as potências da alma, como não são a sua essência, precisam de operações para passarem da potência ao ato de suas essências.

Uma faculdade ou potência da alma, como o nome já indica, está em potência com relação a uma perfeição em ato. Assim, pode-se dizer que a vista está capacitada para ver e, por isso, vê. Contudo, para ver, em ato, é preciso uma atividade, chamada por Santo Tomás de operação. Nessa potência de ver, o simples fato de existir não é suficiente para que se realize em ato a sua perfeição. Caso isso fosse possível, a vista deveria poder ver todas as coisas em ato e num só ato. Isso não é possível. Somente em Deus a essência é igual a sua operação. Por isso, diz o Aquinate que a essência das criaturas não é a sua potência operativa. Por conseguinte, o mesmo se diz das potências da alma e suas operações.

O intelecto passa da potência ao ato pela simples apreensão, pelo juízo e pelo raciocínio. Ou seja, para conhecer a verdade, utiliza-se de conhecimentos que já possui, de conceitos já apreendidos e de conceitos que fez composição e divisão. Fazendo proposições lógicas o intelecto passa de uma proposição a outra e assim chega a um novo conhecimento.

As potências ativas no homem são muitas para que ele alcance a bondade universal e perfeita. A alma tem diversas potências porque “Como a potência é relativa ao ato, é necessário que, tal a diversidade dos atos, tal a das potências; e, por isso, diz-se que um ato próprio corresponde a uma potência própria” (AQUINO, 1980, p. 485). Assim, ao ato de querer a verdade, a vontade. Ao ato de inteligir a verdade, o intelecto.

Por possuir muitas potências, o homem precisa de muitos esforços para alcançar a sua máxima perfeição que é a beatitude. Segundo Santo Tomás (1980, p. 672), quanto mais distante de Deus uma criatura está, mais esforços precisa fazer para alcançar sua perfeição. O homem, das criaturas inteligentes, é a criatura mais ínfima. Por tal condição, necessário lhe é ter muitas potências ativas. Ademais, o composto lhe coloca em duas ordens do ser, material e espiritual. O intelecto e a vontade são, no homem, as potências mais elevadas pois por elas pode-se conhecer e amar a Deus, nesse mundo e alcançar a beatitude.

Como são diversas potências ativas na alma é preciso ter um critério para diferenciá-las. As potências são diferenciadas por seus atos e objetos. O ato é o fim da potência. É para quem a potência é ordenada. Pode-se dizer que quando a potência chega ao seu ato, alcança a sua perfeição. Embora seja fim ou termo da potência ativa, o ato é primeiro na noção.

O objeto do intelecto é a verdade, ou seja, a verdade enquanto um bem universal. Ao passo que o objeto da vontade é a verdade, todavia, aquela que é conhecida pelo intelecto. Quando o intelecto conhece, atinge seu ato. A vontade pertence a parte apetitiva. Embora sua operação seja apetecer o bem, Santo Tomás diz “contudo não é o seu único ato apetecer o que não tem, mas também, amar o que tem, e nisso deleitar-se” (AQUINO, 1980, p. 190). Vê-se aqui, uma possibilidade de ampliação do ato da vontade.

Sobre os objetos, diz Santo Tomás que a diversidade deles não pode ser accidental. Porque, “Não é porque o animal pode ter certa cor, que as espécies animais se diversificariam por essa diferença. Mas diversificam-se pela diferença que é essencial ao animal” (AQUINO, 1980, p. 674). Diz, ainda, em outro lugar, que as coisas diferenciam-se por possuírem natureza diversa, pelas quais o ser é recebido diversamente (AQUINO, 1990, p. 65). Com relação ao intelecto e a vontade, acontece que intelecto é objeto da vontade e a vontade é objeto do intelecto, revelando-se, mútua relação entre essas potências.

A vontade e o intelecto mutuamente se incluem; pois, o intelecto entende a vontade, e a vontade quer que o intelecto entenda. Assim, entre as coisas ordenadas ao objeto da vontade, estão contidas também as que pertencem ao intelecto, e reciprocamente. Por onde, na ordem das coisas apetecíveis, o bem comporta-se como universal e a verdade, como particular; mas, na ordem dos inteligíveis dá-se o inverso (AQUINO, 1980, p. 169).

É próprio do sábio ordenar bem as coisas para governá-las melhor (AQUINO, 1990, p. 19). Por isso, deduz-se que, para tamanha diversidade de potências numa única alma, deve haver uma ordem entre elas. Essa ordem passa da unidade, única alma, para a multiplicidade, várias potências. Santo Tomás descobre uma tríplice ordem entre as potências. Duas dessas ordens dizem respeito à dependência de uma potência de outra. A terceira ordem é referente aos objetos (AQUINO, 1980, p. 676). Importante destacar que essa ordem deriva da unidade da alma, de onde a multiplicidade de potências procede.

As potências da alma estão ordenadas pela ordem de natureza. Na ordem de natureza, os seres perfeitos são anteriores aos imperfeitos. Ou seja, os perfeitos são causa

eficiente e final dos imperfeitos (MENESES, 2000, p. 13). Por isso, na ordem de natureza, as potências intelectivas são anteriores às sensitivas. Por conseguinte, as potências intelectivas governam e dirigem as sensitivas. Por sua vez, as potências sensitivas são anteriores às vegetativas (AQUINO, 1980, p. 676).

Uma segunda ordem entre as potências da alma é a ordem da geração e do tempo. Nessa ordem se passa do imperfeito para o perfeito. Assim, a potência mais imperfeita é anterior a mais perfeita. Na ordem da geração e do tempo, as potências da alma vegetativa são anteriores às da alma sensitiva, por isso, preparam o corpo para as atividades da sensibilidade (AQUINO, 1980, p. 676). Semelhantemente, as potências sensitivas são anteriores às intelectivas na ordem de geração e do tempo.

Acredita-se que aplicar uma ordenação do tipo da segunda ordem, ou seja, aquela que se refere à geração e tempo, seja a tarefa mais difícil no caso das relações entre intelecto e vontade. Aqui, propriamente, está a circularidade virtuosa.

A terceira ordem entre as potências da alma refere-se à relação dos objetos de uma mesma potência. Essa ordem não é como as anteriores em que se relaciona uma potência com a outra. Refere-se a relações dentro de uma mesma potência, como, por exemplo, as da alma sensitiva. Por isso diz Santo Tomás

Conforme a terceira ordem, certas forças sensitivas se ordenam umas para as outras, a saber, a visão, a audição e o olfato. Pois, o visível é naturalmente o que é primeiro, por ser comum aos corpos superiores e aos inferiores; ao passo que o som é perceptível no ar, o qual é naturalmente anterior à mistura dos elementos, de que depende o odor (AQUINO, 1980, p. 676)

Para Santo Tomás, considerando o intelecto e a vontade em si mesmos, e absolutamente, o intelecto é potência mais elevada que a vontade. O motivo é que o objeto do intelecto é mais simples que o da vontade. Ao passo que o objeto do primeiro é a noção mesma do bem desejável, o objeto da vontade é o bem desejável, cuja noção está no intelecto (AQUINO, 1980, p. 727). Para o Aquinate, quanto mais um objeto é simples e abstrato, tanto mais é, em si, nobre. Logo, como o objeto do intelecto é mais nobre, esse é mais elevado que a vontade, pois é a relação com o objeto que determina a essência própria de uma potência (AQUINO, 1980, 727).

Em si e, absolutamente, o intelecto é mais elevado do que a vontade. Contudo, relativamente, a vontade pode ser mais elevada do que o intelecto. A vontade se inclina

para a coisa como ela é. O intelecto conhece a coisa nele mesmo, pois o conhecido está no cognoscente. O bem está na coisa e a verdade está no intelecto. Desse modo, o objeto do intelecto é o verdadeiro e o falso e esses residem no intelecto, ao passo que o objeto da vontade é o bem e reside nas coisas mesmas.

A vontade pode, relativamente, ter um objeto mais simples, e, nesse caso, ser mais elevada do que o intelecto. Isso ocorre quando o “objeto” é Deus. Deus é o Bem que o intelecto não consegue entender¹⁰, mas a vontade pode amar. Quanto mais o objeto for maior que a alma, a vontade será mais nobre do que o intelecto. Assim, se diz que é mais perfeito amar a Deus do que conhecer a Deus (AQUINO, 1980, p. 727).

Para Santo Tomás de Aquino, o intelecto move a vontade e a vontade move o intelecto. Mover é levar alguma coisa da potência ao ato. Somente um ser em ato pode mover (AQUINO, 1980, p. 19). Contudo, distingue, o Aquinate, que uma coisa move de dois modos. A modo de fim ou a modo de agente. A modo de fim, o intelecto move a vontade, pois o fim da mesma é a verdade inteligida. “Não podemos querer nada que não seja inteligido” (AQUINO, 1980, p. 728). Logo, a vontade é movida para o seu fim pelo intelecto, a modo de fim, ou seja, estava em potência para querer o bem e foi atualizada, pelo intelecto, a querer.

A modo de agente, entretanto, é a vontade que move o intelecto (AQUINO, 1980, p. 728). A vontade move o intelecto e todas as demais potências ordenadas. Pois tem como objeto o bem universal. Esse é maior que o objeto das potências inferiores, pois essas desejam bens particulares. O objeto do intelecto também é o bem. Contudo, o conhecimento desse, apenas. O intelecto não pode mover a ação sem a vontade. Isso seria intelectualismo. Por isso, diz-se que, a modo de agente, a vontade move o intelecto. Como um rei que visa o bem comum do reino todo, dá ordens às cidades para que ajam conforme seu império e não apenas conforme seu bem particular (AQUINO, 1980, p. 728).

Para Santo Tomás, os seres naturais se inclinam, naturalmente ao bem próprio quando não o possuem e naturalmente repousam no bem próprio quando o possuem. Ora, quando esses seres possuem seu bem próprio, realizam a sua essência. Por isso, diz-se que alcançaram sua perfeição em ato. Ao atingir a perfeição, esses seres, tendem, naturalmente,

¹⁰ Deus é simples, pois nele não há composição de matéria e forma.

a difundir-la nos outros. Por isso, diz o Aquinate que todo agente perfeito em ato gera um semelhante a si, na medida do possível.

E, por isso, vemos todo o agente, na medida em que é atual e perfeito, gerar um semelhante a si. E que é da essência da vontade comunicarmos a outrem o bem que possuímos, na medida do possível. Ora, isto é precipuamente próprio à vontade divina, da qual, por certa semelhança, deriva toda a perfeição. Donde, se as coisas naturais, enquanto perfeitas, comunicam a outras o seu bem, com maioria de razão e por semelhança, é próprio à vontade divina comunicar a outros o seu, na medida do possível (AQUINO, 1980, p. 191).

Desse modo, o intelecto, enquanto potência da alma, tem como perfeição inteligir a verdade. Ao inteligir em ato, o intelecto é atual e perfeito. Ao encontrar a verdade, nela repousa. Todavia, todo agente na medida em que é atual e perfeito, gera um semelhante a si (AQUINO, 1980, p. 191). Portanto, infere-se que, nas relações com a vontade, o intelecto gera nessa, em alguma medida, a sua perfeição que é conhecer a verdade.

Do mesmo modo, a vontade, enquanto potência da alma, diz-se perfeita, quando quer a verdade conhecida. Encontrando-a nela repousa, ou seja, a ama. Pois diz o Aquinate, sobre a vontade que “Não é o seu único ato apetir o que não tem, mas também, amar o que tem e nisso deleitar-se” (AQUINO, 1980, p. 190). Ora, pode-se dizer que a vontade é perfeita quando quer e quando ama a verdade conhecida. Desse modo, está em ato. Por conseguinte, seguindo o princípio de que o agente perfeito em ato gera um semelhante a si, infere-se que a vontade gera, em alguma medida, no intelecto, a sua perfeição, querer e amar a verdade.

Conclui-se que o intelecto ao inteligir em ato comunica naturalmente sua perfeição de conhecer a verdade, de algum modo à vontade. Por sua vez, a vontade quando está em ato, comunica sua perfeição de querer e amar a verdade ao intelecto. Assim, de certo modo, o intelecto conhece mas também quer. De igual modo, a vontade quer, mas também conhece.

Sustenta-se, portanto, com base no exposto ao longo desse trabalho, ou seja, na unidade do ser manifestada pela relação das potências com a alma e das potências entre si; com base na potência natural de um ser comunicar, de certo modo, sua perfeição a outro ser; Conclui-se que a circularidade entre intelecto e vontade é virtuosa. Virtude significa certa perfeição. Ora, as separações das faculdades e seu estudo sistemático, não deve ofuscar a verdade de que é o sujeito que possui todas essas potências é um único ser. Por isso, a

conclusão de que tenha algo do intelecto na vontade e algo da vontade no intelecto não é inaceitável.

Por conseguinte, quando se diz que, na verdade prática, o intelecto concorda com o apetite reto e esse concorda com o intelecto, há uma relação mútua virtuosa, na ordem da natureza. O intelecto pode realizar sua essência e a vontade de igual modo. A perfeição de um, passa para o outro. Por isso, há mútua relação de perfeição nesse círculo, portanto, virtuosa, na ordem da natureza.

3. Conclusão

A verdade prática sempre é dita em relação com a verdade especulativa nas obras de Santo Tomás de Aquino. A definição tradicional de verdade é conhecida como a adequação da coisa e intelecto. Essa definição leva em consideração dois elementos. O intelecto que conhece e a coisa conhecida. Contudo, ressalta, também, a adequação entre eles. Essa verdade é chamada de verdade especulativa. A verdade especulativa está, genuinamente, ligada ao conhecimento humano.

A adequação que acontece no intelecto humano é, propriamente, a noção de verdade. Há no intelecto uma capacidade para abstrair a essência das coisas que conhece. Ao passo, que há na coisa uma potência para ser conhecida, ela é ente. Tudo o que tem ser pode ser conhecido.

A verdade está no intelecto componente e dividente. Ou seja, é no juízo do intelecto que está a verdade. Para haver adequação do intelecto e a coisa, o intelecto precisa lançar algo seu sobre a coisa que está fora da alma. Adequação é uma certa semelhança entre duas realidades.

Quando o intelecto apreende a essência não há verdadeiro nem falso. Contudo, quando afirma ou nega o que apreendeu passa a ter nele algo seu. O juízo da coisa, pode ser correspondente a ela, fora da alma ou não. Quando o que o intelecto diz corresponde ao real diz-se que o juízo é verdadeiro. Ao contrário, quando o que o intelecto afirma, não é correspondente ao real, há falsidade.

O intelecto é uma potência da alma que tem por objeto a essência das coisas. Tudo o que é, é verdadeiro. Por isso, diz-se que o objeto do intelecto é a verdade. Todo ser material está em potência para ser conhecido pelo intelecto humano. Quando essa potência

conhece a verdade para contemplar, recebe o nome de intelecto especulativo. Quando o intelecto conhece a verdade para uma ação, chama-se intelecto prático. Percebe-se, portanto, que intelecto especulativo e intelecto prático não são potências diversas.

Uma potência é distinta pela diversidade de seu objeto. Ora, o intelecto prático e o especulativo tem por objeto a verdade, pois, um aspecto accidental do objeto não distingue a potência. Assim, é accidental para o intelecto conhecer a verdade para contemplar ou para agir. Logo, intelecto especulativo e intelecto prático não são duas potências. Trata-se da mesma potência com finalidades diferentes.

O intelecto prático conhece a verdade para uma ação. Contudo, não basta conhecer para executar. Não é da essência da potência intelectual mover a ação, mas conhecer o bem, a verdade. Para mover uma ação moral boa é preciso que o intelecto atue juntamente com a vontade. Quando intelecto e vontade se correspondem para uma ação moral correta, ocorre a verdade prática.

A verdade prática não é dita como a verdade especulativa. Essa trata das coisas necessárias e universais aquela das coisas contingentes e particulares. Na verdade prática entra a atuação de uma potência apetitiva para que a ação possa ser movida em ato. Por isso, diz-se que a verdade prática é a correspondência do intelecto prático com o apetite reto. Contudo o apetite é retificado pelo intelecto prático.

Um problema recorrente no tema da verdade prática é a circularidade que se identifica. O intelecto concorda com o apetite reto, ou vontade. A vontade, por sua vez, concorda com o intelecto. O próprio Santo Tomás reconheceu esse aparente problema.

Nesse trabalho, apontou-se um possível caminho para a solução desse problema. Defendeu-se que essa circularidade é uma perfeição das potências do intelecto e vontade. O intelecto e a vontade se relacionam e se comunicam mutuamente. Essa circularidade é virtuosa na ordem natural.

Toda potência se inclina para o seu ato, sua perfeição. Assim, o ato do intelecto é a verdade conhecida. Quando conhece, o intelecto atinge sua perfeição. Pois a perfeição de um ser está em seu fim. Por sua vez, o objeto da vontade é o bem conhecido pelo intelecto, ou a verdade conhecida. Quando a vontade se inclina a esse bem, ou melhor, quando tem esse bem e o ama, realiza sua perfeição.

Afirma-se nesse trabalho que essa circularidade entre intelecto e vontade é virtuosa com base na perfeição das potências e na unidade do ser. Para Santo Tomás, todo agente

na medida em que é atual e perfeito gera um semelhante a si, em certa medida. Desse modo, afirma-se que o intelecto quando é atual e perfeito, ou seja, quando entende em ato, gera na vontade a sua perfeição. Por conseguinte, a vontade se torna um semelhante do intelecto.

Ao passo que, a vontade quando é atual e perfeita, ou seja, quando se inclina ao bem, mas também quando ama o que já tem, gera um semelhante a si. Por isso, afirma-se que, a vontade gera no intelecto a sua perfeição que é amar. Assim, pode-se dizer que a vontade tem um certo conhecimento e o intelecto tem um certo amor. Por isso, esse círculo é virtuoso, pois há troca de perfeições mútuas.

Para sustentar que intelecto e vontade se comunicam, ou seja, geram um no outro, sua perfeição, apontou-se como o Aquinate demonstra que há nas potências uma unidade. Unidade primeira com a alma e segunda com as potências entre si. O meio de que Santo Tomás se utiliza para expressar a união das potências entre si e com a alma é a sua metafísica. Desse modo, os conceitos de ato e potência expressam bem as mudanças. Ao passo que as causalidades expressam bem a simultaneidade das relações entre as potências.

Portanto, a separação exaustiva feita por Santo Tomás das potências, é, apenas, para fim de compreensão. Na verdade, todas as potências são de uma única alma, e a alma é do indivíduo. As ações não são das potências, mas do sujeito todo. As potências estão em unidade com o ser. Assim, a circularidade entre intelecto e vontade na verdade prática pode ser vista como virtuosa na ordem natural.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. **Corpus thomisticum**. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org>>. Acesso em 18 mai. 2020.
- AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os gentios**. Tradução D Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. revisão de Luis Alberto de Boni. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1990.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. tradução de Alexandre Corrêa. 2ª ed. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- CAPRA, Pedro Konzen. **Conhecimento Prático e Lei Natural em Tomás de Aquino**. Mestrado. Porto Alegre, 2015. Disponível em:

<<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/132288/000983478.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 02 dez. 2019.

GILSON, Etienne. **El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Versão espanhola: EUNSA, 1978.

MENESES, Paulo Gaspar de. **O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás.** São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SKARICA, Mirko. La verdad práctica em Santo Tomás de Aquino. **Anuario Filosófico** 32. Valparaíso. p.291-314. 1999. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/399>. Acesso em: 02 dez. 2019.