

# A PESSOA HUMANA ENQUANTO CONSCIÊNCIA E LIBERDADE EM TOMÁS DE AQUINO

*Sérgio Ricardo Strefling*

Universidade Federal de Pelotas

**Resumo:** O objetivo central deste artigo é demonstrar o significado de pessoa humana segundo Tomás de Aquino, de forma a compreendê-lo como uma evidência a partir da consciência e da liberdade enquanto características singulares do ser humano. O ser humano é o ponto de encontro e a síntese do mundo inteligível e do mundo sensível. Consciência e liberdade, eis o que, segundo Santo Tomás, caracteriza a pessoa, elevando-a acima de todos os *entes* que lhe são inferiores, justificando que a esse *ente* privilegiado, em que se concretiza uma natureza racional, dê-se um nome especial: "pessoa". Apresentaremos três argumentos: (i) o homem não é só alma, nem só corpo, mas afirmamos que ele é simultaneamente alma e corpo; (ii) a consciência, propriamente falando, não é uma potência, mas um ato, implica a relação do conhecimento com alguma coisa; (iii) o livre-arbítrio, identificado ou não com a liberdade, denota a propriedade própria e exclusiva que o homem tem de ser senhor dos próprios atos e, portanto, responsável pelas próprias ações.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino, pessoa humana, consciência, liberdade.

**Abstract:** The main objective of this article is to demonstrate the meaning of the human person according to Thomas Aquinas, to understand it as evidence of consciousness and freedom as unique characteristics of the human being. The human being is the meeting point and the synthesis of the intelligible world and the sensible world. Consciousness and freedom, this is what, according to St. Thomas, characterizes the person, that raises it above other beings, justifying that, to this privileged being, in which a rational nature is realized, a special name should be given: "person". We will present three arguments: (i) man is not only soul and not only body, but soul and body; (ii) consciousness itself is not a power but an act that implies the relation of knowledge to something; (iii) free will, whether identified with freedom or not, denotes man's own and exclusive property as master of his own acts and therefore responsible for his own actions.

**Keywords:** Thomas Aquinas, human person, conscience, freedom.

## 1. A definição de pessoa

Em Santo Tomás de Aquino a ideia de ser e de natureza assume fundamental importância quando se trata da pessoa humana. O ser humano é o ponto de encontro e a síntese do mundo inteligível e do mundo sensível. Aqui se distingue, mas não se separa, o campo intelectual do campo real. O

homem pode compreender tudo com a ajuda daquilo que não compreende. O transcendentalismo, do qual todos os homens vivem, tem, primariamente, muito da posição que o sol ocupa no céu. Temos a consciência dele como uma espécie de esplêndida confusão: é algo brilhante e sem forma, ao mesmo tempo claro e mancha, porém o círculo da lua é tão claro e inconfundível, tão periódico e inevitável, como o círculo de Euclides no quadro preto. A lua é a mãe dos lunáticos e a todos eles deu o seu nome<sup>1</sup>. Para Santo Tomás é impossível que possam coexistir duas coisas contraditórias; a realidade e a inteligibilidade correspondem-se, mas uma coisa deve primeiro ser, para ser inteligível. As coisas são o que são<sup>2</sup>.

Todas as diversificações da natureza humana pressupõem a mais radical de todas, que constitui os indivíduos. O que faz com que um homem seja um homem é a sua natureza e, enquanto natureza só se realiza numa pluralidade, em si ilimitada de indivíduos. Este aspecto da individualidade é um dos menos compreendidos em Tomás de Aquino. No homem, tanto como no animal ou em todo o ser material, a matéria é a raiz da individuação, é por sua união à matéria que a forma, isto é, a alma se faz indivíduo. Por si mesma, a forma constitui a espécie, não o indivíduo (NICOLAS, 2001, p. 49).

O termo “pessoa”<sup>3</sup>, atualmente tão utilizado na defesa dos direitos humanos foi originado a partir da teologia cristã sobre as três pessoas da Santíssima Trindade. A partir desta compreensão das pessoas divinas nos debates e concílios dos primeiros séculos é que se utilizou o termo para

---

<sup>1</sup> “But that transcendentalism by which all men live has primarily much the position of the sun in the sky. We are conscious of it as of a kind of splendid confusion; it is something both shining and shapeless, at once a blaze and a blur. But the circle of the moon is as clear and unmistakable, as recurrent and inevitable, as the circle of Euclid on a blackboard. For the moon is utterly reasonable; and the moon is the mother of lunatics and has given to them all her name” (CHESTERTON, 2016, p. 21).

<sup>2</sup> “A filosofia de Santo Tomás funda-se na convicção universal e comum de que os ovos são ovos. Pode um hegeliano dizer que um ovo é, em verdade, uma galinha, por ser parte do interminável processo do vir-a-ser; pode o berkeleiano sustentar que os ovos estrelados têm somente a existência dos sonhos, dado ser tão fácil chamar ao sonho a causa dos ovos como aos ovos a causa do sonho; pode o pragmatista acreditar que tiramos melhor partido dos ovos mexidos, esquecendo que sempre foram ovos, mas recordando somente a mistura. Nenhum discípulo de Santo Tomás, porém, precisa estragar o juízo para ver como há de estragar os ovos, nem por a cabeça em determinado ângulo ao olhar para os ovos, nem trocar a vista olhando para eles, ou fechar o outro olho para ver a nova simplificação dos ovos. O tomista põe-se firmemente na luz clara, comum a todos os homens, seus irmãos; põe-se na comum evidência de que os ovos não são galinhas, nem sonhos, nem meras hipóteses de caráter prático, mas coisas certificadas pela autoridade dos sentidos, a qual provém de Deus” (CHESTERTON, 2002, p. 127-128).

<sup>3</sup> “Convinto dela bontà dela definizione boeziana dela persona egli la difende dalle obiezione di chi la contestava chiarendo il senso dei quatro termini che la compongono: *rationalis, natura, individua, substantia*, e facendo vedere che se questi termini sono intesi nel senso giusto sono tutti indispensabili per avere um concetto adeguato di persona” (MONDIN, 2000, p. 518).

compreender e definir a pessoa humana. Na *Suma Teológica* é longa a reflexão sobre o termo pessoa<sup>4</sup>:

Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional. Ora, tudo o que diz perfeição deve ser atribuído a Deus, pois sua essência contém em si toda perfeição. Convém, portanto, atribuir a Deus este nome de pessoa. Não, porém, da mesma maneira como se atribui às criaturas (...). Com efeito, como nas comédias e tragédias se representavam personagens célebres, o termo *pessoa* veio a designar aqueles que estavam constituídos em dignidade. Daí o uso nas igrejas de chamar *personalidades* àqueles que detêm alguma dignidade. Por isso, alguns definem pessoa dizendo que *é uma hipótese distinta por uma qualidade própria à dignidade*. Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional. Por isso, dá-se o nome de pessoa a todo o indivíduo dessa natureza. Mas a dignidade da natureza divina ultrapassa toda dignidade, por isso, o nome de *pessoa* ao máximo convém a Deus<sup>5</sup>.

E prossegue explicando o que significa a pessoa humana:

Para deixar clara essa questão, deve-se considerar que algo pode entrar no significado de um termo menos geral sem entrar no significado do termo mais geral. Assim, *racional* está incluído no significado de *homem*, mas não no de *animal*. Daí ser diferente buscar o sentido de *animal*, e o sentido do animal que é o *homem*. Do mesmo modo, uma coisa é buscar o sentido de *pessoa* em geral, outra é buscar o sentido de *pessoa divina*. Com efeito, a pessoa em geral significa, como se disse, a substância individual de natureza racional. Ora, o indivíduo é o

---

<sup>4</sup> A consideração do homem na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino não se reduz a algumas questões nas quais ele falou da alma humana e de sua criação a imagem de Deus no fim da primeira parte da obra. Esse estudo prossegue em toda a segunda parte, em que se encontram as indispensáveis considerações sobre os atos humanos, a liberdade, a consciência, as paixões, as virtudes, a vida social e as leis que a regem etc., sem omitir o fim da vida humana e os meios da graça que lhe permitem alcançá-lo (TORREL, 2008, p. 303-311).

<sup>5</sup> "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis (...) Quia enim in comoediis et tragoediis representabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae" (*Suma Teológica* 1, 29, 3).

que é indiviso em si e distinto dos outros. Portanto a pessoa, em qualquer natureza, significa o que é distinto nessa natureza. Por exemplo, na natureza humana, significa estas carnes, estes ossos e esta alma, que são os princípios individuantes do homem. Se tais elementos não entram na significação de pessoa, eles entram na significação de *pessoa humana*<sup>6</sup>.

A pessoa é uma substância individual, uma “hipóstase”, como todos os indivíduos substanciais que compõe o universo real. Contudo, ela tem isto de singular, que a natureza que nela se realiza é uma “natureza racional”, o que lhe confere uma superioridade não somente de grau, mas de ordem, em relação a todos os outros entes inferiores, a partir do valor supremo, fonte e medida de todos os outros, o ser. Essa superioridade manifesta-se aqui pela prerrogativa da liberdade, apresentada como o poder de dirigir-se a si mesmo, conduzir-se, em vez de submeter-se passivamente, como os outros, às forças exteriores, que todavia agem também sobre ela, mas não sem que ela possa fazê-las servir ao cumprimento de seus desígnios. Com efeito, o agir manifesta o ser, de forma que uma superioridade de ordem no modo de agir é a consequência e o sinal de uma superioridade, mais profunda e mais importante no próprio ser (NICOLAS, 2001).

Essa superioridade provém precisamente da racionalidade. Esta é a forma assumida pela intelectualidade em um espírito que só existe e age em um corpo e por seu intermédio: a esse título, traz com ela essa prerrogativa do espírito que do conhecimento deriva no agir: a consciência. Conhecimento e liberdade, eis o que, segundo Santo Tomás, caracteriza a pessoa, elevando-a acima de todos os *entes* que lhe são inferiores, justificando que a esse *ente* privilegiado, em que se concretiza uma natureza racional, dê-se um nome especial: “pessoa” (NICOLAS, 2001).

Assim, tanto quanto os modernos, Santo Tomás define a pessoa pela consciência e pela liberdade. No entanto, censuram-lhe o fato de que comece

---

<sup>6</sup> “Ad evidentiam igitur huius quaestionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis: *rationali* enim includitur in significatione *hominis*, quod tamen non est de significatione *animalis*. Unde aliud est quaerere de significatione *animalis*, et aliud est quaerere de significatione *animalis quod est homo*. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis *persona* in communi, et aliud de significatione *personae divinae*. Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem: quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae” (*Suma Teológica* 1, 29, 4).

por dizer que a pessoa é uma substância. Se ela não fosse uma substância, e uma substância individualizada, não seria real, e todas as riquezas que evocam as palavras consciência e liberdade não seriam mais que uma ideia abstrata, seriam irrealis, não pertencendo de fato a um *ente*. Em suma, para ser realmente um centro de consciência e uma fonte de liberdade, é-lhe preciso primeiramente ser: apenas as “substâncias primeiras” ou “hipóstases” são (NICOLAS, 2001). Vejamos a explicação de Santo Tomás:

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de *pessoa*. E eis por que, na definição acima, diz-se: a substância individual, para significar o singular no gênero substância. E acrescenta-se ‘de natureza racional’, para significar o singular nas substâncias racionais. Portanto, deve-se dizer que embora não se possa definir tal ou tal singular, entretanto é possível definir o que constitui a razão comum de singularidade<sup>7</sup>.

Cada singular é distinto de todos os outros, mas todos eles têm em comum o fato de serem singulares. O termo “indivíduo”<sup>8</sup> designa a propriedade de um conceito representando a natureza específica (como: “o homem”), quando, prolongado pela imagem e pela percepção, ele é de tal modo determinado que não pode mais ser atribuído senão a um singular, no qual se realiza essa natureza (assim: “esse homem”. “o homem que descobriu a vacina” etc.); é, portanto, uma “intenção lógica”, pois a relação de um conceito com o sujeito ao qual ele é atribuível (predicabilidade) só se encontra no mundo intramental construído pela razão. Porém, se esse conceito só for atribuível à singularidade, é, finalmente, em virtude dessa propriedade real que

---

<sup>7</sup> “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singulariza rationalis naturae. Et hoc nomen est *persona*. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis. Ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest” (*Suma Teologica* 1, 29, 1).

<sup>8</sup> “Hay que tener en cuenta que Santo Tomás desarrolla el concepto de *individuum* sobre todo a partir del análisis del concepto de persona. El concepto de individuo es más extenso que el de persona, por lo que toda persona es un ente individual, pero no todo individuo es específicamente una persona” (FAITANIN, 2001, p. 9-10).

é a singularidade: não podemos representá-la mediante um conceito, uma vez que, no mundo dos corpos, sua raiz é aquilo pelo qual o ente se furta à inteligência: a matéria. Ficamos reduzidos, portanto, a descrevê-la, e para isso pode servir a intenção lógica ordenada precisamente a ela: a individualidade (NICOLAS, 2001).

## **2. A pessoa humana é alma e corpo**

Para Tomás de Aquino o ser humano constitui extraordinário e desconcertante mistério. Como matéria está submetido às misérias e servidões do contingente, mas, como espírito, pela via intelectual torna-se familiar do absoluto e é capaz de grandes superações através de ideais elevados. Para entendermos esta dualidade profunda, convém mencionarmos algo sobre a alma e sua relação com o corpo. Parece que o corpo nós conhecemos bem, mas a alma torna-se mais difícil conhecê-la. Todavia, não podemos negar essa dimensão natural, que somos nós mesmos, e da qual depende o exercício de nossa personalidade. Todo o nosso agir procede do nosso ser, isto é, do nosso corpo e da nossa alma. Por isso, os filósofos gregos, insistiam na importância do conhecimento sobre a alma. Sócrates nos propõe cuidar da alma. Conhecer a si mesmo significa conhecer o seu interior, donde brotam o conhecimento e a ciência. E sem conhecimento não há virtude.

Sabemos que o conceito aristotélico de alma, da qual parte Santo Tomás, é o princípio da vida, dizem-se animados os seres vivos e inanimados os não-vivos. Todos temos consciência desse princípio de vida em nós, pelo qual existimos, pensamos e queremos. Sem ele não seríamos mais do que um corpo inerte. É importante lembrar que a alma é primeiro princípio vital e não princípio das nossas operações.

Para conhecer a natureza da alma, deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos chamamos de animados, e aos carentes de vida de inanimados. São duas as obras que sobre tudo manifestam a vida: o conhecimento e o movimento. (...) É evidente que a alma não é um princípio qualquer de operação vital. Se assim fosse, os olhos seriam alma, já que são o princípio da visão; e isto se deveria dizer dos demais órgãos da alma. Nós dizemos que o primeiro princípio da vida é a alma. Embora algum corpo possa ser um princípio de vida, como o coração é princípio da vida animal, um corpo não pode ser o primeiro princípio da vida. É claro, que ser princípio de vida, ou ser vivo, não convém ao corpo enquanto corpo, do contrário, todo corpo seria vivo ou princípio de vida. Assim, cabe a

um corpo ser vivo, ou princípio de vida, enquanto ele é tal corpo. Mas o que é tal em ato, o é em razão de um princípio que é chamado seu ato. Por conseguinte, a alma que é o primeiro princípio da vida não é corpo, mas ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo<sup>9</sup>.

A alma é uma substância, pois apenas a substância pode constituir um princípio primeiro. Substancial, é evidentemente distinta das faculdades – e simples, tanto na sua essência (por não ser composta) como na sua entidade (por ser inextensa e indivisível). Portanto, deduz-se que a alma é verdadeira espiritualidade. Entende-se o espírito como uma substância simples, independente da matéria, capaz de existir e de atuar sem ela e por isso de se separar dela. Ora, em certas operações, como as da inteligência, que lhe permitem abstrair da matéria para conceber as ideias universais, a alma não depende intrinsecamente de qualquer órgão material. Depende, sim, extrinsecamente, porque necessita das faculdades sensitivas para o ato do conhecimento. Mas a sua independência intrínseca, uma vez que esse ato é imaterial, é suficiente para fundar a espiritualidade da alma (AMEAL, 1961, p. 375).

Ao atributo da espiritualidade, unem-se a incorruptibilidade, a imaterialidade e a imortalidade. Santo Tomás esclarece:

A alma humana não pode se corromper a não ser que se corrompesse por si. Que isso aconteça é absolutamente impossível, não só para a alma humana, como também para todo subsistente que é só forma. Com efeito, é claro que aquilo que por si convém a uma coisa é inseparável dela. Ora, ser por si convém à forma, que é ato. Por isso a matéria recebe o ser em ato ao receber a forma, e, assim, acontece que ela se corrompe ao se separar dela a forma. Ademais, é

---

<sup>9</sup> "Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus (...). Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima: sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus" (*Suma Teológica* 1, 75, 1 *resp.*).

impossível que a forma se separe de si mesma. Por isso é impossível que a forma subsistente cesse de ser.<sup>10</sup>

Desde que a aceitemos como incorruptível, a alma será, por consequência, imortal. E a sua imortalidade deriva também de outras considerações, pertencentes mais à ordem psicológica do que à ontológica. Neste sentido, escreve Tomás:

Pode-se ainda tomar como sinal disso o fato de que cada coisa naturalmente deseja ser segundo seu modo. O desejo, nas coisas dotadas de conhecimento, corresponde ao conhecimento. O sentido, por sua vez, não conhece o ser, senão referindo ao aqui e agora. O intelecto, porém, apreende o ser de modo absoluto e sempre. Por isso todo ser dotado de intelecto deseja naturalmente existir sempre. Ora, um desejo natural não pode ser vão. Logo, toda substância intelectual é incorruptível.<sup>11</sup>

Considerando estes atributos elevados da alma que a assemelham aos puros espíritos, faz-se necessário examinar o outro lado: aquele que evidencia as relações com o mundo corpóreo. Os platônicos fascinados pelo esplendor e beleza dos atributos da alma, chegam a considerar o homem identificado com a sua alma. Santo Tomás entende que a alma humana não é espírito puro, nem substância completa. Não é espírito puro porque o seu caráter específico é o de tender a unir-se a um corpo; não é substância completa porque não pode por si só todas as suas operações, como as da vida vegetativa e sensitiva. Isto a impede também de constituir por si só uma *pessoa*, visto a *pessoa* ser, além de substância completa insuscetível de se unir a outra, o equivalente ao que chamamos o nosso *eu*, quando dizemos “eu penso” ou “eu ando” referimo-nos ao composto (AMEAL, 1961). Por isso a afirmação célebre: “O homem não é

---

<sup>10</sup> “Anima autem humana non posset corrompi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma o separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse” (*Suma Teológica* 1, 75, 6 resp.).

<sup>11</sup> “Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis” (*Suma Teológica* 1, 75, 6 resp.).

só alma, nem só corpo, mas afirmamos que ele é simultaneamente alma e corpo”<sup>12</sup>.

Mesmo sendo a alma subsistente, contudo ela só tem sua natureza completa, é um ser homem, uma pessoa, um “eu”, mediante sua união com o corpo. A verdade é que Santo Tomás nunca separa a pessoa da natureza no ser humano. É a pessoa que existe, mas numa natureza determinada que a específica e com traços individuais que a particularizam. Tudo o que faz e sofre, no tempo, acrescenta-se a ela. Sobretudo o que cria por sua liberdade. Mas só pode se realizar em conformidade com sua natureza<sup>13</sup>. A pessoa é a natureza singular, no estado de auto possessão de si mesma e, por conseguinte, de liberdade (NICOLAS, 2001).

### 3. A definição de consciência

O tema da consciência em Santo Tomás aparece disperso no seu grande tratado de antropologia na *Suma Teológica*. O plano da primeira parte do tratado do homem é anunciado no prólogo da questão 75 da primeira parte e dividido em três partes, a saber: a alma humana, o pensamento humano e a criação ou origem do homem. Aí é apresentado as potências intelectivas, o pensamento e a consciência como ato da alma, reservando tudo o que concerne à atividade afetiva e voluntária à segunda parte da *Suma Teológica*.

A consciência, propriamente falando, não é uma potência, mas um ato. E isso é evidente seja em razão do nome, seja em razão daquilo que lhe é atribuído na linguagem usual. Segundo o sentido próprio da palavra, consciência implica a relação do conhecimento com alguma coisa: “De fato, a consciência quer dizer *conhecimento com um outro*. Ora a aplicação de um conhecimento a alguma coisa se realiza por meio de um ato. Logo, segundo a etimologia, é evidente que a consciência é um ato”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> “Qui hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur” (*Suma Teológica* 1, 75, 4 resp.).

<sup>13</sup> “Human actions are at the heart of Aquinas’s moral considerations. What distinguishes them from other actions, such as reflex motions, is that they are caused by a human agent’s preconception of goals and his or her deliberate volition to pursue them. A hallmark of human actions is their freedom: Thomas believes the will is self-determining and is capable of pursuing an end without being coerced by causes external to itself. By free will, human agents have mastery over their actions and bear responsibility for them” (PILSNER, 2006, p. 9).

<sup>14</sup> “Conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus” (*Suma Teológica* 1, 79, 13).

A mesma conclusão se impõe a partir do que se atribui à consciência<sup>15</sup>. Diz-se que a consciência atesta, obriga ou incita, e ainda recusa ou reprovava ou repreende. Ora, tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento ou ciência que temos do que fazemos. Santo Tomás explica que a consciência se realiza de três maneiras:

Primeiro: quando reconhecemos que fizemos ou não tal ação. Como diz o Eclesiastes (7,23): “Tua consciência sabe que tu mal disseste muitas vezes os outros”. E nesse sentido diz-se que a consciência *atesta* (*testificari*). Segundo: quando, por nossa consciência, julgamos que é preciso fazer ou não fazer tal ação. Diz-se então que a consciência *incita* (*instigare*) ou *obriga* (*ligare*.) Terceiro: quando julgamos, pela consciência, que o que foi feito, foi bem feito ou não. E então se diz que a consciência *escusa*, *acusa* ou *reprova* (*excusare, accusare, remordere*). É claro que tudo isso resulta da aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação. Por isso, a falar com propriedade, a consciência designa um ato.<sup>16</sup>

A filosofia moderna vai chamar de “consciência” a faculdade de conhecer com uma conotação bem nítida de subjetividade. A consciência é conhecimento de si e de seus próprios atos. Esse sentido é derivado da ideia de consciência moral. Esta, com efeito é um julgamento moral efetuado pelo próprio sujeito a respeito de seus próprios atos (NICOLAS, 2001).

#### 4. Obrigação de seguir o ditame da consciência, ainda que seja errônea

Sendo a consciência um certo ditame da razão, pois, é a aplicação a um ato, o mesmo será indagar se a vontade discordante da consciência errônea é má ou se a consciência errônea obriga.

Nas coisas indiferentes, a vontade que discorda da razão ou da consciência errônea é má, de algum modo, por causa do objeto, de cuja bondade ou malícia a vontade depende. Não, porém, por causa do objeto segundo sua natureza, mas

---

<sup>15</sup> “Il termine ‘coscienza’ conosce due accezioni principali, una psicologica e una morale. Nella prima, detta anche autoconoscenza l'uomo è consapevole di se stesso. Nella seconda, l'uomo è consapevole della bontà o malizia dei propri atti” (MONDIN, 2000, p. 160).

<sup>16</sup> “Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum Eccl 7,23: *Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis*: et secundum hoc, conscientia dicitur *testificare*. Alio modo applicatur secundum quod per mostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia *instigare* vel *ligare*. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur *excusare* vel *accusare*, seu *remordere*. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum” (*Suma Teológica* 1, 79, 13).

enquanto acidentalmente é apreendido pela razão como mau para aceitá-lo ou evitá-lo. E porque o objeto da vontade é aquilo que é proposto pela razão, se foi proposto pela razão como mau, a vontade aceitando-o, tem razão de mal. Isto acontece não somente nas coisas indiferentes, mas nas boas ou más por si. Não somente o que é indiferente pode ter acidentalmente razão de bem ou de mal, como também o que é bom pode ter a razão de mal, ou o que é mau, razão de bem, por causa da apreensão da razão (...). Por isso, diz o Filósofo na *Ética* (livro VII): “Propriamente falando, incontinente é aquele que não segue a reta razão; acidentalmente, aquele que não segue também a razão falsa”. Portanto, deve-se dizer, de modo absoluto, que toda a vontade que discorda da razão, seja reta, ou errônea, é sempre má<sup>17</sup>.

Devido à análise do papel do intelecto no movimento voluntário, do lado de seu objeto, Santo Tomás pode conceder à razão uma participação ativa na função legisladora que deriva da lei eterna. Atingir a razão é necessariamente, para ele, atingir a lei divina. É por isso que não podemos jamais agir contra nossa razão ou contra nossa consciência.

## 5. A inculpabilidade da consciência errônea

Devemos considerar aqui o segundo aspecto da posição de Santo Tomás: aquele que segue a razão errônea possui uma vontade boa? A resposta negativa de Santo Tomás se funda na perfeição implicada pelo bem e nas exigências da verdade e da objetividade no bem. Ela deve ser compreendida em uma perspectiva dinâmica: a vontade não pode ser verdadeiramente boa se não conduz constantemente a razão ou a consciência a buscar sempre progredir no conhecimento do bem e da lei divina.

---

<sup>17</sup> “In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet: non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis(...) Et ideo Philosophus dicit, in VII Ethic. 7, quod, per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam: per accidens autem, qui non sequitur etiam rationem falsam. Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala” (*Suma Teológica* 1-2, 19, 5).

Se, pois, a razão ou a consciência erram por erro voluntário, ou diretamente ou por negligência, por que é erro sobre aquilo que se deve saber, então tal erro da razão ou da consciência não desculpa a vontade que concorda com a razão ou com a consciência assim errônea, de ser má. Se, porém, é um erro que causa o involuntário, proveniente da ignorância de alguma circunstância sem nenhuma negligência, então tal erro da razão ou da consciência desculpa, de modo que a vontade que concorda com a razão errônea não é má<sup>18</sup>.

Deve-se lembrar que a concepção moral em Santo Tomás é bem diferente daquela dos moralistas modernos. Segundo estes, a moral tem como centro a ideia da obrigação e do dever, e tem por elementos fundamentais a lei face à liberdade, à consciência e ao pecado. A moral de Santo Tomás é dominada pela consideração da bem-aventurança, das virtudes e dos dons, da lei, cujo o ápice é o Evangelho, e da graça. Não se trata de uma moral de obrigação, mas trata-se de uma moral da atração do bem, conforme à razão, o que se coaduna com uma outra concepção da liberdade (PINCKAERS, 2003).

## 7. A definição de livre-arbítrio

Na ordem do conhecimento, requer-se uma deliberação, pela qual se julgue qual o termo da alternativa a escolher<sup>19</sup>. Na ordem afetiva, é preciso que um movimento apetitivo aceite o que a deliberação julgou. Vejamos a escrita do próprio Tomás que, citando Aristóteles, define a escolha como intelecto afetivo ou afetividade intelectual.

Por isso, Aristóteles, no livro VI da *Ética*, deixa em dúvida se a escolha pertence à potência apetitiva ou a potência cognoscitiva. Diz, com efeito, que a escolha é “ou um intelecto que deseja, ou um desejo que julga”. Mas, no livro III da *Ética*, inclina-se mais para o segundo sentido, quando denomina a escolha “um desejo que tem relação com o conselho”. A razão disso, é que a escolha tem por objeto próprio o que conduz ao fim. Ora, o meio, enquanto tal, tem a razão do bem que se chama útil. Por conseguinte, sendo o bem, enquanto tal, objeto do

---

<sup>18</sup> “Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala” (*Suma Teológica* 1-2, 19, 6).

<sup>19</sup> “San Tommaso distingue tre tipi de libero arbitrio (libertà): di esercizio (*exercitii*), di specificazione (*specificationis*) e di contrarietà (*contrarietatis*)” (MONDIN, 2000, p. 63).

apetite, segue-se que a escolha é sobretudo um ato da potência apetitiva. Assim o livre-arbítrio é uma potência apetitiva”<sup>20</sup>.

Santo Tomás está a nos dizer, por exemplo, que meu julgamento prático, quando eu considero que algo é bom para mim, não provém de uma evidência intelectual, mas de minha vontade. Por outro lado, minha vontade só pode incidir sobre o que é considerado bom para mim. Há, portanto, uma interação entre as causas. Inteligência e vontade são inseparáveis no ato do livre-arbítrio, mas a eleição ou escolha é um ato da vontade.

Eleição é o intelecto apetitivo ou appetite intelectual (...). Donde a eleição substancialmente não ser ato da razão, mas da vontade, pois ela termina no movimento da alma para o bem que escolheu. Logo, é evidente que a eleição é ato da potência apetitiva<sup>21</sup>.

A escolha é a chave do ato humano, mas também o nó de todas as dificuldades da análise do agir, tanto em teologia como em filosofia. Aristóteles vê nisso um desejo e um juízo tão intimamente ligados que prefere não atribuir a escolha seja ao apetite, seja à razão. Santo Tomás corta o nó górdio: para ele a escolha é substancialmente um ato da vontade, mas tão estreitamente associado ao juízo da razão que se unem como matéria e forma, como corpo e alma, de maneira vital. Santo Tomás cita São João Damasceno ao lembrar que a deliberação da inteligência é um desejo que se informa: “Por isso, também diz Damasceno: ‘A deliberação é o apetite que investiga’, para mostrar que ela de certo modo cabe à vontade, que lhe dá a matéria e a causa da investigação, é a razão, que investiga”<sup>22</sup>.

Desta forma, uma vez mais se sublinha a colaboração íntima da inteligência e da vontade no ato voluntário. O intelectual e o afetivo unem-se

---

<sup>20</sup> “Et ideo Aristoteles in VI Ethic. 3 sub dubio derelinquit utrum principaliter pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam: dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. 4 in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile: unde cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia” (*Suma Teológica* 1, 83, 3 *resp.*).

<sup>21</sup> “Electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus (...) Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae” (*Suma Teológica* 1-2, 13, 1 *resp. ad primum*).

<sup>22</sup> “Ita Damascenus dicit quod consilium est appetitus inquisitivus, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem” (*Suma Teológica* 1-2, 14, 1, *ad primum*).

para o aperfeiçoamento do ato humano por excelência, o mais importante, o que marca a dignidade própria da pessoa humana, a saber: a autodeterminação, a escolha livre, o livre-arbítrio.

## 8. A causa e o sujeito do livre-arbítrio

Ao explicar de onde procede o livre-arbítrio, Tomás de Aquino considera a razão e a vontade como faculdades complementares e não como faculdades separadas. A causa do livre-arbítrio é a inteligência e o sujeito do livre-arbítrio é a vontade. Diz o Aquinate:

Deve-se dizer que a raiz da liberdade é a vontade como sujeito, mas como causa é a razão. Por isso, a vontade pode livremente tender para diversos objetos, porque a razão pode ter concepções diversas do bem. Por esse motivo os filósofos definem o arbítrio como: “O livre juízo da razão”; como se a razão fosse a causa da liberdade”<sup>23</sup>.

A razão é a causa do livre-arbítrio, através dos juízos que emite, a razão impera, na medida em que define, determina a lei e os preceitos, mas a vontade é que escolhe, decide e efetua a ação. Nessa relação entre razão e vontade devemos entender que a motivação mais forte é aquela que a vontade elege e porque a vontade decide, evidentemente a partir do que a razão lhe apresenta. Poderia aqui utilizar-se da metáfora da balança, onde a vontade e a razão atuam não passivamente, mas ativamente, trata-se de dois pesos conexos. Dito isto, consideremos atentamente a demonstração que Santo Tomás apresenta ao responder afirmativamente que o homem é dotado de livre-arbítrio.

O homem é dotado de livre-arbítrio, do contrário, os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos. Para demonstrá-lo, deve-se considerar que certas coisas agem sem julgamento. Por exemplo, a pedra que se move para baixo, e igualmente todas as coisas que não têm o conhecimento. – Outras coisas agem com julgamento, mas esse não é livre: como os animais. Por exemplo, a ovelha, vendo o lobo, julga que é preciso fugir: é um julgamento natural, mas não livre, pois não julga por comparação,

---

<sup>23</sup> “Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis” (*Suma Teológica* 1-2, 17, 1 *ad secundum*).

mas por instinto natural. O mesmo acontece com todos os julgamentos dos animais. – O homem, homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos. Com efeito, a respeito do contingente, a razão pode seguir direções opostas, como vemos nos silogismos dialéticos e nos argumentos da retórica. Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas se refere a diversas e não é determinado a uma única. Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o de ser racional<sup>24</sup>.

Poderíamos nos perguntar: há, na origem de nossos atos livres, uma potência distinta da inteligência e da vontade? Santo Tomás responderá que não. E acrescentará: a liberdade é uma propriedade do ato voluntário, mas enquanto este se exprime em um juízo que incide sobre a conveniência ou não do objeto do querer. É esse julgamento que é livre, ou seja, determinado unicamente pela vontade. Daí o nome de livre-arbítrio atribuído a faculdade humana da qual brotam os atos livres. Portanto, o ato próprio do livre-arbítrio é a escolha. Somos livres enquanto aceitamos uma coisa e repelimos outra, isto significa escolher. Devemos considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha. Ora, na escolha unem-se um elemento de conhecimento e um elemento de afetividade.

## 9. A liberdade e o fim último da pessoa humana

O livre-arbítrio, identificado ou não com a liberdade, denota a propriedade própria e exclusiva que o homem tem de ser senhor dos próprios atos e, portanto, responsável pelas próprias ações. O tema do livre-arbítrio

---

<sup>24</sup> "Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. - Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. - Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est" (*Suma Teológica* 1, 83, 1 resp.).

gerou inúmeras e intrincadíssimas questões. Inicialmente, surge o problema de sua existência: como se pode admitir que o homem é livre se tudo no mundo está sujeito às leis da natureza, ou seja, a um determinismo físico? Ou qual é a liberdade do homem diante da vontade de Deus, ou seja, diante de um determinismo teológico? Mas, mesmo admitindo que nem Deus nem a natureza criam obstáculos ao reino da liberdade, individualmente o homem é realmente livre se suas decisões sofrem tantos condicionamentos políticos, econômicos, culturais, sociais e psicológicos? Ademais, em que consiste precisamente a liberdade: é uma função da razão, da vontade, ou de ambas? Entre tantas respostas divergentes que encontramos na história da filosofia, apresentamos neste estudo a posição de Tomás de Aquino ao analisar tal problema na *Suma Teológica*.

Indubitavelmente, o livre-arbítrio é um dos problemas mais importantes da ética ou da filosofia moral. Trata-se de um tema metafísico, de uma questão fundamental da vida humana. Todos fazem esta pergunta, embora as respostas possam ser diversas e contraditórias. Todavia este fundamento metafísico está constantemente agindo sobre nós, mesmo que não admitamos, pois o desejo e a pergunta pela liberdade é uma inquietação permanente da existência humana. A partir disso, é que podemos falar de responsabilidade, seja ela pessoal ou social.

Portanto, a pergunta é: será livre a vontade humana? Poderá o homem escolher entre duas ações ou objetos contrários, sem ser coagido por algo? Sua escolha obedecerá a alguma força necessária? Ouçamos Santo Tomás que responde com uma negativa categórica:

O homem não elege necessariamente, porque o que é possível não ser, não é necessário ser. Ora, a razão do que é possível eleger ou não, pode-se compreender pelo duplo poder do homem: ele pode querer e não querer, fazer e não fazer, e também querer isso ou aquilo, e fazer isso ou fazer aquilo. E a razão disso está no poder próprio da razão. Tudo aquilo que a razão pode apreender como bem, para isso a vontade pode tender. Ademais, pode a razão apreender como bem não somente querer ou agir, como também não querer e não agir. Ainda, em todos os bens particulares pode considerar a razão de bem de um e a deficiência de algum bem que tem a razão de mal. Assim, pode apreender cada um desses bens como capaz de ser eleito ou rejeitado. Somente o bem perfeito, que é a bem-aventurança, não pode a razão apreender sob a razão de mal ou de

alguma deficiência. Daí que o homem necessariamente quer a bem-aventurança, nem pode, querer não ser bem-aventurado, ou querer ser desgraçado<sup>25</sup>.

Tomás entende que a nossa vontade tem o seu fundamento numa natureza determinada, isto quer dizer que o nosso querer participa de um modo que lhe é próprio, conforme a sua natureza. Isto porque entre o ser e o querer, como entre o ser e qualquer atividade a que ele se antepõe, existe uma natural subordinação. Portanto, é natural que a vontade tenda ao bem supremo. Não se pode, evidentemente, conservar livre quanto a esse bem supremo. Afirma Tomás:

É necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer, conforme se diz no livro II da *Física*. É necessário, com efeito, que o que convém natural e imutavelmente a alguma coisa seja o fundamento e o princípio de todas as outras coisas, pois a natureza da coisa é o primeiro em cada uma, e todo o movimento procede de alguma coisa imutável<sup>26</sup>.

A bem-aventurança é a plena satisfação das tendências do sujeito, a posse assegurada de todo o bem de que ele é capaz. Segundo Santo Tomás, é impossível querer o que quer que seja, a não ser como elemento ou meio da realização da felicidade. Porém, que isto ou aquilo, este bem ou aquele outro, seja percebido e, por conseguinte, querido como constituindo a felicidade, tal coisa não é necessária, supõe um juízo e uma escolha, um juízo que pode ser

---

<sup>25</sup> "Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere: potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius bani, quod habet rationem mali: et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser" (*Suma Teológica* 1-2, 13, 6 *resp.*).

<sup>26</sup> "Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo tini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in 11 *Physic.* 5. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili" (*Suma Teológica* 1, 82, 1 *resp.*).

objetivamente errôneo, onde não nos garante a felicidade, e a escolha de certa forma de felicidade, que pode ser uma maneira de se ser si mesmo.

Na origem do movimento voluntário, Santo Tomás situa uma inclinação natural ao bem universal, assim como existe uma inclinação natural para a verdade universal na origem do movimento do intelecto. Essa inclinação primeira engloba aquelas que conduzem as outras faculdades para seus objetos próprios. Assim, há no homem uma espécie de feixe de inclinações naturais ligadas pela inclinação ao bem. Essas inclinações formarão a lei natural. Convém aqui precisar o que se entende pelo termo “natureza”. Natureza para Aristóteles designa originalmente a geração, depois a sua obra, a natureza comum ao pai e à criança; tem, portanto, um sentido biológico. Todavia, no pensamento cristão, adquire um sentido bem mais amplo e pode designar a essência dinâmica de todo ser, incluindo seres espirituais e Deus. As inclinações naturais ao bem e à verdade, por conseguinte, não são inferiores à razão e à vontade livre, como fragmentos de natureza cega e bruta nelas inseridas, mas lhe são superiores, como uma certa espontaneidade espiritual e uma luz que inspiram e iluminam todas as suas iniciativas. Desse modo, as inclinações naturais se encontram em harmonia profunda com a busca do bem na vontade livre, e com a busca da verdade pela razão.

Deve-se dizer que sendo o fim último o bem perfeito, necessariamente move a vontade. E, de modo semelhante, as coisas que se ordenam para este fim, sem as quais ele não será atingido, como ser, viver etc. As outras coisas sem as quais se pode atingir o fim não as quer necessariamente aquele que quer o fim. Assim também as conclusões, sem as quais os princípios poderão ser verdadeiros, necessariamente não são aceitas por quem aceita os princípios<sup>27</sup>.

O que acabou de ser dito é o que acontece com as proposições contingentes ou hipotéticas. Reconhecemos como válido que “uma coisa não pode deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”. Afirmamos, pois: uma parede não pode ser ao mesmo tempo branca e azul. Mas se pode dizer que “uma parede pode ser branca ou azul”, pois “uma parede que é branca pode se tornar azul”. Assim, mantemos a nossa adesão ao princípio de não-contradição a admitirmos a validade dos juízos citados.

---

<sup>27</sup> “Dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui credit principia” (*Suma Teológica* 1-2, 10, 2 *ad tertium*).

Da mesma forma, a vontade se relaciona com todos os bens contingentes que se apresentam a ela. Nenhum deles possui a evidência absoluta, a integridade plena do bem perfeito, necessário, universal. Por isso, em todos reside uma indeterminação sobre a qual a vontade livremente apoia a sua escolha. Ademais, se é certo que a vontade deixa de ser livre perante os bens que se referem à obtenção do bem supremo, não menos certo é que, por vezes, nem mesmo a esses adere necessariamente, por lhe faltar uma total clarividência a seu respeito. Se a vontade contemplasse, na sua essência o próprio Deus, então seria impelida para Deus de modo imediato, irresistível. Mas como isso não acontece, portanto, a vontade à luz precária da razão, pode ignorar a conexão dos bens relativos que se lhe apresentam com o bem supremo e recusar-se a aderir a eles.

Há bens particulares que não têm relação necessária com a bem-aventurança, porque se pode ser bem-aventurado sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a bem-aventurança; são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira bem-aventurança. Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem as coisas que são de Deus. Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes. É evidente, portanto, que a vontade não quer necessariamente tudo o que ela quer<sup>28</sup>.

Toda a teoria do livre arbítrio se funda sobre essa abertura da vontade à totalidade do bem, que só se realiza de fato em Deus. Nenhum bem particular pode atraí-lo com necessidade. A felicidade absoluta só pode encontrar-se para a criatura espiritual na totalidade do bem, na realização concreta e efetiva do bem universal. Toda realização limitada deixa uma possibilidade de escolha fora de si.

---

<sup>28</sup> "Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult" (*Suma Teológica* 1, 82, 2 resp.).

A vontade humana só não é livre quanto ao bem supremo, enquanto a própria essência do bem que está em Deus. Acontece que a vontade humana encontra, no mundo em que vive e atua, apenas bens deficientes, secundários, fragmentários, participados, e nunca o bem em si, o bem divino, então a vontade permanece livre. Segundo Santo Tomás, o exercício da própria vontade humana evidencia o seu livre-arbítrio. Contudo, deve-se concluir que a verdadeira liberdade não é um bem absoluto, não é um bem em si mesmo, mas um meio que deve conduzir a pessoa para o seu devido fim, a saber, o seu fim último. Portanto, a liberdade é um poder físico e psicológico em que podemos escolher qualquer coisa, inclusive o erro, mas não um poder moral de escolher qualquer coisa. Pois escolher o erro é agir imoralmente, podemos fazê-lo, mas não se trata de um agir moralmente correto. Tenho o poder de cometer um crime, como roubar ou matar, mas não posso defendê-lo como um direito moral.

Entender a liberdade como um poder moral absoluto, onde teríamos o direito de escolher o erro é cair na ideologia do liberalismo. A ideologia é uma construção do interesse próprio e da imaginação da vontade, mas a verdade é um reconhecimento daquilo que realiza o ser da pessoa, da vontade livre sim, mas da vontade orientada pela razão que busca atingir o fim último do homem. Ao falar sobre o homem e seu agir, Santo Tomás, pergunta sobre o fim último de cada homem e de todos os homens. Existe um fim último? Propõe-se o homem, com seus atos, alcançar algum fim último e supremo? Santo Tomás responde que sim, pois se o homem não quisesse e não intentasse o seu fim último, nada poderia nem intentar nem querer, por isso ordena todas as suas ações para a consecução do fim último ou de modo consciente e explícito, ou implicitamente em virtude de certa espécie de instinto racional. Este objeto tão desejado pelo homem é a sua própria felicidade.

Tudo aquilo que o homem deseja, deseja-o sob a razão de bem. E se este não é desejado como bem perfeito, que é o último fim, é necessário que seja desejado enquanto tende para o bem perfeito, porque sempre o início de alguma coisa se ordena para sua consumação, como se vê tanto nas coisas feitas pela natureza, como também nas feitas pela arte. Por isso, todo início de uma perfeição se ordena para a perfeição terminada que se tem pelo último fim<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> *“Quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt natura, quam in*

Acontece que estando em suas mãos escolher entre muitos bens, pode confundir os verdadeiros com os aparentes. Mas em que consiste objetivamente a felicidade do homem? Num bem superior a ele, e o único capaz de acumulá-lo de perfeições. Este bem não consiste nas riquezas porque as riquezas são coisa inferior ao homem, e incapazes, por si mesmas, de aperfeiçoá-lo. Não consiste nas honras, porque as honras não dão perfeição, já a supõem, sob pena de serem postiças, e se são postiças nada são. Este fim também não consiste na glória e na fama, por serem, neste mundo, coisas frágeis e volúveis. Da mesma forma, não consiste no poder, porque o poder não se dá para o bem próprio, senão para o dos outros e está à mercê do capricho e do espírito de insubordinação. Tão pouco na saúde e na beleza corporal porque são bens inconsistentes e passageiros e, além de tudo, só dão perfeição ao exterior e não ao interior do homem. Tão pouco nos prazeres dos sentidos, porque são grosseiros demais, comparados com os gozos delicados da alma. Logo, o objeto da felicidade consiste nalgum bem que traz perfeição diretamente ao espírito, e este bem só pode ser Deus, Sumo Bem, Soberano e Infinito (*Suma Teológica* 1-2, 2, 1-8).

A pessoa humana busca sempre mais os bens sensíveis para ser feliz, mas permanece sempre insaciável, sempre quer algo mais. Ora, isto demonstra que estes bens são relativos, portanto, o desejo de querer sempre mais demonstra que o homem busca o bem absoluto, mesmo que não o saiba, tendo em vista alcançar a felicidade plena. Todos os bens iguais e inferiores ao homem não o realizam plenamente, por isso ele deseja e busca incessantemente, e somente algo superior a ele mesmo pode realizá-lo. Se não aceitarmos isso, teremos que admitir que a felicidade almejada pelo homem é uma utopia. Pode-se dizer que é impossível que este bem absoluto não exista, pois a natureza não faz nada em vão e este desejo de felicidade do homem que é o seu fim último se não existisse, então carecia de sentido todos os outros desejos e fins que ele se esforça por atingi-los. Pois tudo que o homem faz é com o intuito de ser feliz. Não se deve esquecer que o homem participa desta felicidade a partir daquilo que naturalmente lhe foi dado, com sua consciência e liberdade para atingir aquilo que sobrenaturalmente é sua origem e seu fim.<sup>30</sup> Portanto, aqui Santo Tomás nos encaminha para a necessidade da prática das

---

his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem" (*Suma Teológica* 1-2, 1, 6 *resp.*).

<sup>30</sup> "Así el tomismo continua lo natural en lo sobrenatural, ya que después de haber asignado la descripción del hombre total y no la del alma humana como objeto inmediato de la filosofía, define el destino del hombre total y no simplemente el del alma humana. La bienaventuranza del hombre cristiano, tal qual la concibe Santo Tomás, es la bienaventuranza del hombre total" (GILSON, 1943, p. 499).

virtudes, como condição para atingir o fim para o qual a pessoa humana existe, a saber: a felicidade.

## Referências

- AMEAL, J. *São Tomás de Aquino*. Porto: Tavares Martins, 1961.
- CHESTERTON, G. *Orthodoxy*. New York: Dover Publications, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Carlos Nougué. Nova Friburgo/Rio de Janeiro: Edições Co-Redentora, 2002.
- FAITANIN, P. *El individuo em Tomás de Aquino*. Pamplona: Publicaciones Universidad de Navarra, 2001.
- GILSON, E. *El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Desclee, 1943.
- MONDIN, B. *Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Bologna: Studio Domenicano, 2000.
- NICOLAS, J.-H. "Introdução e notas". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PILSNER, J. *The Specification of Human Actions in St. Thomas*. Oxford: University Press, 2006.
- PINCKAERS, S. *Introdução e notas*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vols. 1-4. Texto latino-português. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Vol. 3. Texto latino-português. Porto Alegre. Sulina, 1980.
- TORREL, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

Email: srstrefling@gmail.com

Recebido: Fevereiro/2020

Aprovado: 09/2020