

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Amor, desejo e amizade:
Um estudo sobre a natureza do amor
na Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia

Antônio Augusto Caldasso Couto

Orientador: Dr. José Alexandre Durré Guerzoni

Porto Alegre
Faculdade de Filosofia da UFRGS
Fevereiro de 2012

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a Deus,
pois sem Alfa e Ômega nada seria possível ou faria sentido,
e depois agradeço a todos aqueles que com a sua amizade ou benevolência
me auxiliaram durante o período de produção da tese.
Felizmente pude contar com inúmeras pessoas
cuja amabilidade me nutriu durante este período.
Alguns amigos foram verdadeiramente imprescindíveis
- tanto do ponto de vista espiritual e afetivo quanto material -
outros, com quem tive um convívio ou contato mais breve,
também foram portadores de gestos importantes para a continuidade desta tese.
Embora não cite nomes (pois a lista seria enorme),
eu gostaria que cada um de vocês, familiares, amigos, ou simplesmente companheiros,
que conheci no Brasil ou em Paris,
se reconhecessem como portadores da minha gratidão
por suas ações luminosamente generosas em minha vida.
Com todos – em alguma medida - tive um aprendizado prático
acerca do objeto teórico de minha tese,
e sinceramente desejo que eu possa cada vez mais me aprimorar no caminho do amor
a fim de me tornar mais digno de tudo o que recebi, e recebo, de vocês.
Alguns professores também foram importantes para a realização desta tese
e para o meu desenvolvimento profissional e lhes sou muito grato
(espero que também se reconheçam aqui).
Contudo, um nome não poderia deixar de ser citado,
o de meu orientador, por cerca de dez anos,
José A. D. Guerzoni,
e sua simples nomeação,
neste agradecimento tão econômico de nomes,
me permite abster-me de demais palavras a seu respeito.
Também é preciso citar o co-orientador
de meu estágio em Paris, Ruedi Imbach,
que tão gentilmente me acolheu em seu seminário na Sorbonne.
Além disso, não podem faltar os agradecimentos
aos órgãos financiadores: CNPQ, pela bolsa de doutorado,
e CAPES, pela bolsa de estágio em Paris.

Dedicatória

Dedico este estudo a meu filho mais novo, Tomás Francisco Maitri, cujo nascimento, durante o período de pesquisa dessa tese, iluminou meu coração com o mais terno amor.

Sumário

Introdução	009
Parte I: De amore - um opúsculo sobre o amor como uma paixão da alma na Suma Teológica	017
1 O escopo do <i>De Amore</i>	18
2 O sentido amplo e o sentido estrito de “concupiscível”	24
3 O sentido amplo e o sentido estrito de “paixão”	32
4 A importância de diferenciar os sentidos amplo e estrito de “paixão” e “concupiscível” no <i>De amore</i>	37
Parte II: A dinâmica circular do apetite e tripla divisão do amor: amor natural, amor sensitivo e amor intelectual	41
1 A tripla divisão do amor segundo a tripla divisão do apetite: amor natural, amor sensitivo e amor intelectual	42
2 A dinâmica circular do apetite expressa na tríade <i>amor, desiderium, gaudium</i> e a caracterização ativo/passiva do amor como “prima imutatio” e “principium motus”	46
3 Apetite natural e amor natural	50
4 Apetite sensitivo concupiscível e o amor sensitivo, ou amor paixão propriamente dito	55
4.1 A teoria das onze paixões fundamentais da alma humana e o amor como a paixão raiz de todas as paixões	56
5 O apetite intelectual (vontade) e a presença de um elemento passivo (a	62

paixão em sentido amplo) e um elemento ativo autônomo (a ação livre da vontade) no amor intelectual

Parte III: O amor intelectual como ato de amor livre da vontade	64
1 A liberdade da vontade: a vontade como um movente movido que move a si mesmo	65
1.1 A incoercibilidade do querer, a necessidade de querer o bem universal e a liberdade de querer os bens particulares	65
1.2 A necessidade da especificação da vontade pelo bem inteligível e a liberdade de exercício da vontade	70
2 <i>Liber arbitrium</i> como interação de <i>consilium</i> e <i>electio</i>	73
2.1 <i>Electio</i> e <i>dilectio</i> e o ato de amor livre da vontade	77
3 A relação entre os atos da vontade na produção da ação humana e o amor como ato primeiro da vontade enquanto apetite do bem em geral	79
Parte IV: A distinção entre amor e amizade e a introdução da divisão entre amor de amizade e amor de concupiscência	90
1 Os quatro nomes que de certo modo se referem à mesma coisa: <i>amor</i> , <i>dilectio</i> , <i>amicitia</i> e <i>caritas</i> e a distinção entre “ <i>actus passionis</i> ” e “ <i>quasi habitus</i> ” como fundamento da distinção entre amor e amizade	91
2 Sobre a natureza da amizade considerada como um “ <i>quasi habitus</i> ”	97
3 A distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência e as diferenças entre amor de amizade e amizade e entre amor de concupiscência e concupiscência	102
Parte V: A fórmula aristotélica “amar é querer o bem a alguém” e a divisão do ato de amar em amor de amizade e amor de concupiscência	107
1 A distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência de acordo com a fórmula aristotélica do ato de amar: “ <i>amare est velle alicui</i>	108

bonum”

2	Amor de amizade e amor de concupiscência como dois componentes básicos de todo ato de amor intelectual	112
3	Amor de amizade e amor de concupiscência como amor a coisas e a pessoas	116
4	Uma dupla concepção ou uma dupla aplicação da mesma concepção da distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência	119
	Parte VI: A fórmula dionisiana “amor é força unitiva” e a passagem do amor de si (<i>philautia</i>) ao amor ao próximo	124
1	As causas e os efeitos do amor e a tensão entre a <i>philautia</i> como princípio do amor a outro e a caracterização do amor ao próximo como amar a outro por si mesmo	125
1.1	O bem apreendido como causa do amor	126
1.2	A similitude como causa do amor	127
2	O amor como força unitiva	130
2.1	A distinção entre a união afetiva e a união real	130
2.2	Os diferentes sentidos com que a união é causa, essência e efeito do amor	133
3	A unidade substancial como causa da <i>philautía</i> (amor de si) e a <i>philautía</i> como princípio do amor a outrem	134
4	O amor de si louvável (o verdadeiro amigo de si mesmo) e o amor de si reprovável (o falso amigo de si mesmo): somente quem ama a si mesmo segundo a virtude pode verdadeiramente amar a si mesmo e a outrem	137
5	O amor de amizade (amar o outro por si mesmo enquanto um outro si mesmo) e sua relação com os mandamentos divinos “ama ao próximo como a ti mesmo” e “ama a Deus acima de todas as coisas”	142

Conclusão	151
Bibliografia	159

Dou-vos um mandamento novo:
que vos ameis uns aos outros.
Como eu vos ameis,
amai-vos também uns aos outros.

(Jo 13 34)

Introdução

Sto. Tomás nunca escreveu um tratado intitulado *De amore* (Sobre o amor), *i.e.*, um tratado em que pretendesse expor uma doutrina do amor em geral. Antes tratou do tema, de modo mais ou menos breve e esparso, em trechos de diferentes obras, como por exemplo: Comentário às Sentenças, Comentário à Ética à Nicômaco, Comentário aos Nomes Divinos, Suma Contra os Gentios. E, paralelo à Suma Teológica (ST¹), em duas questões disputadas: Questões Disputadas, *De Spe* e *De Caritate*.

Contudo, o nosso estudo não tem a pretensão de fazer uma análise das diversas considerações feitas por Sto. Tomás no conjunto de sua obra, antes - tendo um escopo bem mais limitado – escolhemos apenas a ST como objeto textual primário de pesquisa, mais propriamente um conjunto específico de questões da ST, a saber, as q.26, 27 e 28 da *prima secundae* as quais, desde já – e por razões que oferecemos mais adiante – passaremos a designar simplesmente por *De amore*.

A escolha da ST deve-se não somente ao fato de que é justamente nela que Sto. Tomás

¹ Em todas as referências à Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino, na presente tese, utilizaremos a sigla ST. As citações da ST seguem, fundamentalmente, a tradução da edição bilingue das Edições Loyola, São Paulo, 2004, cotejando o texto original latino da *Editio Leonina*, Edição Marietti. As referências às citações da ST serão feitas no próprio corpo do texto ou em notas de rodapé nos casos em que apresentarmos o texto original em latim. As referências das citações dos comentadores, ou de outras obras de Aquino que não a ST, serão sempre feitas em notas de rodapé. Também é importante assinalar que todas as traduções de citações de obras do francês e do inglês foram feitas pelo autor e que a revisão do português é de Luciane Barcelos.

mais longamente escreveu e desenvolveu as suas reflexões sobre o amor, mas também porque ela possui um lugar especial no enorme conjunto da obra do Aquinate, na medida em que ela constitui a sua última *Suma*² - escrita durante os últimos sete anos da vida de Sto. Tomás - contendo a síntese final do pensamento desenvolvido pelo doutor angélico ao longo de suas muitas obras e em diferentes áreas do saber. Nela encontramos uma delicada harmonia entre fé e razão em que se pode apreciar tanto como a Revelação ilumina o caminho que a filosofia trilha com os recursos naturais da razão – principalmente no *sed contra* de cada questão - quanto como a filosofia primeira, ou metafísica, serve à teologia ou *Sacra Doctrina* (*philosophia ancilla theologiae*), no entendimento da fé (*intellectus fidei*).

A ST parece refletir a dispersão do tratamento do amor ao longo da obra de Aquino, na medida em que, quando se busca nela identificar a doutrina do amor de Sto. Tomás, não se encontra uma secção única que trate do tema de modo sistemático, mas sim algumas questões, ou conjuntos de questões, que versam sobre diferentes formas do amor em diferentes contextos. Há três lugares na ST que versam explicitamente sobre o amor, i.e., que nominalmente se referem ao amor:

(I) A questão *De amore Dei* (ST, I, q.20).

(II) A questão *De amore seu dilectione angelorum* (ST, I, q.60).

(III) O conjunto de questões *De passionibus animae in speciall et primo, de amore; De causa amoris, De effectibus amoris*: (ST. Ia-IIae, q.26, 27 e 28).

As duas primeiras questões, acima mencionadas, se encontram na *prima pars* da ST

² A *summa* constitui um gênero próprio da baixa Idade Média, mais propriamente da renascença medieval, e consiste numa espécie de extenso manual que sistematiza e sintetiza, de modo didático o conjunto de saberes concernentes a uma determinada disciplina ou ciência. A ST teve como predecessores, de certo modo, as Sentenças de Pedro Lombardo, uma coleção de ditos das autoridades da igreja, e o *Sic et non* de Pedro Abelardo, que enfatizava o caráter de *quaestio* da produção do saber teológico ao revelar a oposição entre as opiniões dos teólogos na sua coletânea de sentenças. Característico da ST de Sto. Tomás é o fato de refletir em sua estrutura os debates próprios do ensino medieval, ou seja, as *quaestiones disputatae*, expressando assim, o vivo processo do pensamento em consolidar uma teoria por meio do ato de formular e responder objeções. Pode-se considerar que a ST tem seu análogo, pela grandiosidade e pela riqueza de detalhes harmonicamente ordenados, em outro acontecimento próprio da renascença medieval, a saber, a arquitetura das catedrais góticas. Sto. Tomás escreveu propriamente duas Sumas, a saber, a Suma Contra os Gentios (SCG) e a ST, mas o seu Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo já constitui o protótipo delas. Paralelo à confecção da ST, Sto. Tomás escreveu também o Compêndio de Teologia (CT), que, em proporções menores, cumpre uma função pedagógica análoga.

que foi escrita durante a estada de Sto. Tomás em Roma entre 1265 a 1268,. A q.20, *Sobre o amor de Deus*, encontra-se no contexto da demonstração dos atributos de Deus - enquanto Deus uno - e trata do Amor Divino, i.e., do Amor como atributo infinito daquele que é a plenitude do Ser. A q.60, *Sobre o amor dos anjos*, encontra-se no contexto da caracterização dos seres produzidos pela criação, mais especificamente dos anjos, e trata do amor puramente espiritual, destas criaturas incorpóreas - cujo modo de existência é separado da matéria - que são chamadas de formas, ou inteligências, puras. O conjunto de três questões da ST, Ia-IIae, q.26, 27 e 28 - que, como já dissemos, é o objeto textual primário de nossa pesquisa - encontra-se na *prima secundae*, que foi escrita durante a segunda estada de Sto. Tomás em Paris, provavelmente em 1271, no contexto do estudo das ações humanas, mais especificamente no interior da teoria das paixões da alma.

Mas, na ST, há também aquelas questões que versam sobre o amor, embora utilizem outro vocabulário para designá-lo:

(IV) O extenso conjunto de questões que versam sobre a caridade (*caritas*), ST, IIa-IIae, q.23-46

(V) *De amicitia quae affabilitas dicitur*: ST, IIa-IIae, q.114, uma breve questão composta de apenas dois artigos.

Tanto o longo tratado sobre a *caritas* quanto a breve questão sobre a *amicitia*, que é também chamada de *affabilitas*, pertencem à *secunda secundae*, que foi redigida também em Paris, provavelmente entre 1271 à 1272. O tratado sobre a caridade se encontra no contexto que trata das três virtudes teologais - fé, esperança e caridade - e trata do amor, ou amizade, sobrenaturalmente infuso, por graça divina, do homem para com Deus e, por extensão, para com todas as criaturas. Esse amor sobrenatural é designado pelo nome latino *caritas* que traduz a palavra grega *agápe*, a qual é utilizada nos evangelhos para designar o amor propriamente cristão. A questão sobre a *amicitia*, que também é dita *affabilitas*, encontra-se no contexto que trata das virtudes cardeais – prudência (*phrónesis*, *prudentia*) justiça (*dikaiosíne*, *iustitia*), força (*andreía*, *fortitudo*) e temperança (*sophrosíne*, *temperantia*) -, mais especificamente no contexto das virtudes sociais, ou políticas, anexas à virtude da justiça, e, portanto, trata do amor como virtude social e política.

Mas há também as questões que versam sobre o amor, mas cujos títulos não fazem nenhuma referência ao amor, embora digam respeito a um tipo específico de amor, a saber, as questões que, na ST, tratam sobre a vontade. Um leitor bem poderia passar por essas questões relativas à vontade sem notar que elas também dizem respeito ao amor, pois, ao longo delas, não se encontra uma só vez a palavra amor - embora a caracterização do amor como ato do apetite em geral já apareça na q.20, *Sobre o amor de Deus*, permitindo a um leitor atento perceber que ao tratar do ato da vontade, que é o apetite intelectual, Sto. Tomás está tratando do amor intelectual, que é o amor enquanto ato da vontade, o qual pertence somente aos seres intelectuais, *i.e.*, a Deus (o Espírito Supremo), aos anjos (as inteligências puras) e ao homem (ser composto de corpo e alma, cuja alma possui uma “parte” intelectual que o distingue do resto dos animais). Assim, no que diz respeito ao homem, o amor intelectual, ou amor como ato da vontade, consiste no amor do homem no que ele não tem de comum com os outros animais, a saber: intelecto e vontade³.

As questões que tratam da vontade - e que como acabamos de ver se vinculam à teoria do amor – consideram a vontade em Deus, nos anjos e no homem. A vontade de Deus é considerada na q.19, e a vontade dos anjos na q.59, ambas na *prima pars*. Já a vontade no homem é considerada tanto na q.82 da *prima pars* - que trata da vontade no contexto do estudo das potências apetitivas da alma humana – quanto num extenso conjunto de questões (q.8-17) da *prima secundae*, que trata da vontade no contexto do estudo das ações humanas. Assim podemos acrescentar à nossa lista de trechos da ST relativos ao amor:

(VI) De voluntate Dei (ST, I, q.19)

(VII) De voluntate angelorum (ST, I, q.59)

(VI) *De voluntate* (ST, I, q.82):

(VII) O conjunto de questões sobre a vontade como princípio da ação humana (ST, Ia-IIae, q.6-17)

Essas diferentes passagens - por se situarem em diferentes contextos da ST - oferecem consideráveis dificuldades de interpretação e sistematização, pois apesar das diferentes

³ Convém assinalar que a conexão entre amor e vontade também se evidencia no fato de que ao demonstrar a existência do amor em Deus (q.20, a.1) e nos anjos (q.60, a.1-2), Sto. Tomás deriva a demonstração da existência do amor da demonstração de existência de vontade, assim como a demonstração da existência da vontade (q.19, a.1 e q.59, a.1) é derivada da demonstração da existência do intelecto.

questões ou conjuntos de questões possuem formalmente objetos distintos de investigação - *e.g.*, uma diferente forma de amor, ou um diferente modo de amar - encontram-se no interior de cada uma delas considerações esparsas sobre as outras formas de amor. Sendo que, por vezes, o tratamento dado em um determinado contexto exige o conhecimento de considerações que só serão feitas em contextos posteriores, como, *e.g.*, o caso do ato da vontade que só é entendido como amor à luz da caracterização do amor enquanto ato do apetite, a qual - como vimos - embora já apareça na q.20, Sobre o amor de Deus, só terá seus fundamentos melhor explicitados na leitura do *De amore* – escrito posteriormente.

Após superar a tentação, por assim dizer, quantitativa, de estudar comparativamente o conjunto dessas diferentes passagens relativas ao amor na ST, optamos por restringir nossa tese ao estudo de apenas uma dessas passagens, o já por nós mencionado conjunto de questões - intituladas respectivamente *De passionibus animae in speciall et primo, de amore; De causa amoris, De effectibus amoris*: (ST. Ia-IIae, q.26, 27 e 28) - que designamos pelo título *De amore*. Nossa escolha se funda no fato de que, do ponto de vista formal, as principais formulações do amor com suas consequentes tipologias estão substancialmente tematizadas justamente nessa passagem, sendo meramente anunciadas em passagens anteriores e algumas vezes aplicadas em passagens posteriores. A exposição das razões para considerar o conjunto de três questões como um opúsculo sobre o amor humano em geral, contido no interior da ST, se encontra no primeiro capítulo de nossa tese intitulado *De amore* - um opúsculo sobre o amor como uma paixão da alma na ST.

O conjunto de três questões que compõem o *De amore* pretende oferecer o arcabouço de uma teoria geral do amor que compreenda a totalidade do fenômeno amoroso, na medida em que se propõe a demonstrar qual é a natureza do amor (q.26), assim como determinar quais são as suas causas (q.27) e quais são os efeitos que lhe são próprios (q.28). Contudo, nossa tese não dedica igual atenção ao conjunto das três questões, mas privilegiamos o estudo da q.26, que trata do amor em si mesmo, *i.e.*, da natureza do amor e dos seus diferentes tipos. Por isso, o nosso estudo das q.27 e 28 encontra-se subordinado à compreensão da q.26, ou, mais precisamente, à compreensão da natureza e da significação do amor, tal qual enunciado no subtítulo de nossa tese. A questão 26, que trata do amor considerado em si mesmo, ou da

essência do amor, se divide em cinco artigos, cujo conteúdo principal – que será objeto de análise ao longo de nosso estudo - listamos a seguir:

O título do a.1 pergunta Se o amor está no concupiscível e, nesse artigo, Sto. Tomás apresenta uma tripla divisão do amor segundo uma tripla divisão do apetite, a qual redundando na tríade: amor natural, amor sensitivo e amor intelectual. Apresenta também uma caracterização ativa do amor como “princípio de movimento (*principium motus*) que tende para o fim amado” e introduz uma terminologia técnica, diversificada, para designar o amor enquanto princípio de movimento nas diferentes faculdades apetitivas, a saber: *connaturalitas* para o amor natural, e *complacentia* e *coaptatio* tanto para o amor sensitivo quanto para o amor intelectual. O a.2 pergunta Se o amor é uma paixão e, nesse artigo, Sto. Tomás apresenta uma analogia da dinâmica do apetite com a dinâmica dos corpos – inclinação, movimento e repouso - que resulta na identificação de três etapas fundamentais nessa dinâmica: *amor*, *desiderium* e *gaudium*. A dinâmica do apetite é descrita como uma dinâmica circular que começa e termina no bem apetecido, e o amor é caracterizado, de modo passivo, como “a primeira mudança (*prima immutatio*) do apetite, causada pelo apetecível, que não é outra coisa senão a *complacentia* do apetecível”. Além disso, no plano da significação, o amor é dito ser uma paixão em sentido próprio no apetite sensitivo e em sentido amplo na vontade. O a.3 pergunta Se amor é o mesmo que *dilectio* e, nesse artigo, Sto. Tomás investiga a significação dos quatro principais nomes utilizados pelo latim medieval para significar o amor, a saber: *amor*, *dilectio*, *amicitia*, *caritas*. A principal distinção estabelecida entre estes termos pondo de um lado *amicitia* e de outro *amor e dilectio*, corresponde a dois modos principais de significar o amor, a saber: como um *quasi habitus*, ou como um *actus vel passionis*. Além disso, o amor é dito ser o mais geral desses termos e a caridade é dita poder ser “concebida de ambos os modos (*utroque modo accipi*)”. Nesse artigo, também ficamos sabendo que o amor que é ato da vontade, ou amor intelectual, é propriamente chamado de *dilectio* e que o que é próprio da *dilectio* é o ser precedida por uma *electio* (eleição). O a.4 pergunta Se amor se divide convenientemente em amor de amizade e amor de concupiscência, e nesse artigo Sto. Tomás apresenta uma fórmula de caracterização do amor oriunda de Aristóteles “*amare est velle alicui bonum*”, na qual identifica duas tendências estruturais do ato de amar, uma “para o bem que se quer para alguém, para si ou para outro” e outra “para

aquele para o qual se quer o bem”. A primeira tendência é chamada de amor de amizade e a segunda de amor de concupiscência. Explicando que esta distinção é ordenada “*secundum prius e posterius*”, Sto. Tomás compara a divisão entre amor de amizade e amor de concupiscência com a distinção metafísica entre “*ens simpliciter*” e “*ens secundum quid*”, denominando a díade amor de concupiscência e amor de amizade de “*amor simpliciter*” e “*amor secundum quid*”.

Contudo, a coerência entre as principais teses sobre o amor apresentadas no *De amore* não é evidente, e algumas tensões - entre suas diferentes fórmulas e tipologias e entre os diversos usos de suas diferentes terminologias - constituem o objeto de nossa pesquisa. A esse respeito podemos assinalar algumas das tensões que estimularam a nossa pesquisa. A necessidade de definir o escopo do *De amore* - uma vez que seu contexto na ST pode levar a restringir o seu objeto ao amor paixão propriamente dito -, o que tentamos fazer por meio do entendimento da determinação da utilização em sentido amplo ou estrito dos termos “concupiscível e paixão”. A busca de entendimento da terminologia herdada da física aristotélica a fim de antever uma possível complementaridade entre a existência de duas diferentes caracterizações do amor focadas no movimento do apetite, a saber: a caracterização do amor tanto como *prima imutatio* quanto como *primus motus*. O discernimento de uma dupla significação, em sentido amplo e estrito para os termos ato e paixão que permitisse um entendimento coerente da tripla divisão do amor extraída da tripla divisão do apetite, devido à existência de uma tensão entre a caracterização do ato da vontade como um ato livre e a caracterização da potência apetitiva como uma potência passiva cujo primeiro movimento causado pelo bem apreendido é o amor. A busca na ST dos fundamentos do amor intelectual que permitem caracterizá-lo como um ato de amor livre, uma vez que o *De amore* descreve o amor intelectual como o ato primeiro de um apetite que supõe o livre-arbítrio. A vontade de entender como se dá a coexistência tanto de uma dupla quanto de uma tripla divisão do amor no *De amore*, determinando seus diferentes critérios e como se integram. A necessidade de entender os diferentes usos da dupla divisão do amor, uma vez que estes diferentes usos parecem - para alguns comentadores - implicar uma dupla concepção da dupla divisão do amor. Investigar os fundamentos da distinção entre amor, amor de amizade e amizade, uma vez que o termo latino *amor* por vezes traduz a *philia* aristotélica (que pode tanto significar

amor como amizade), e uma vez que o amor, no seu sentido mais genuíno, é designado por Sto. Tomás pela expressão “amor de amizade”. Como entender a aceitação da teoria aristotélica da *philautia* por Sto. Tomás que afirma que o amor de si é o princípio do amor a outrem e a caracterização do amor de amizade como consistindo em amar o outro por si mesmo e como um outro si mesmo. Examinar em que medida as noções de unidade, união e similitude nos ajudam a entender a passagem da *philautia* para o amor a outrem, e em que medida podem nos ajudar a entender a compreensão de Sto. Tomás sobre o mandamento divino “ama ao próximo como a ti mesmo”.

Além disso, é preciso assinalar que em nossa pesquisa adotamos o cuidado metodológico de distinguir entre o que, no pensamento de Sto. Tomás sobre o amor, diz respeito à filosofia e o que diz respeito à teologia propriamente dita, *i.e.*, o que diz respeito ao revelado e ao sobrenatural, privilegiando o estudo do que concerne à filosofia sem desconsiderar o fato de que esta se encontra ordenada à teologia, a qual, em Aquino, pode ser abordada tanto de um ponto de vista natural (propriamente filosófico) quanto revelado. A esse respeito é importante precisar que nossa tese privilegiará o entendimento da natureza do amor humano, investigando os modos de amar que se estabelecem entre os seres racionais corpóreos, *i.e.*, entre os homens. Assim estaremos estudando tanto o amor do homem enquanto composto, o amor paixão propriamente dito, quanto o amor do homem enquanto homem, estudando, o amor intelectual e a relação entre, o amor de concupiscência e o amor de amizade, e, o amor de si e o amor ao próximo. Contudo, não nos abstermos de tecer algumas breves considerações - em notas de rodapé - a respeito do problema do puro amor a Deus e da possibilidade de amar *super omnia* a Deus – problemas teológicos fundamentais para o entendimento do amor na Idade Média que, embora possam ser abordados do ponto de vista filosófico, não são tratados no *De amore*, que está focado na antropologia.

Parte I

De amore:

**um opúsculo sobre o amor como uma paixão da alma na Suma
Teológica**

1 - O escopo do *De amore*

O conjunto de três questões sobre o amor, que constitui o objeto textual primário de nossa tese e que denominamos de *De amore*, se encontra na *prima secundae* da ST, no interior de uma longa sequência de questões (89 questões) que, de modo geral, tratam do entendimento das ações humanas com vistas à realização do fim último do homem e, nesse sentido, o *De amore* deve ser entendido como pertencendo ao contexto da antropologia teológica de Sto. Tomás, mais precisamente de sua teoria da ação humana⁴. No estudo das ações humanas e de seus princípios - além da medida inicial de estabelecer o fim último do homem - podemos destacar três etapas da investigação efetuada por Sto. Tomás:

(i) O estudo dos atos da vontade e do intelecto prático como produtores da ação humana⁵ (no interior de uma secção que estuda o voluntário e o involuntário, assim como a bondade e a maldade nos atos humanos (q.6-21).

(ii) O estudo sobre as paixões da alma humana (q.22-48)

(iii) O estudo sobre os *habitus* das virtudes e dos vícios humanos (q.49- 89)

⁴ A antropologia de Aquino é uma disciplina subordinada à Sacra Doctrina - a qual explica todas as coisas criadas com referência a Deus, seja como princípio (Alfa) ou como fim (Ômega) - e, nesse contexto, um estudo sobre o homem consiste, sobretudo, num estudo da criatura que é criada à imagem e semelhança de Deus, mas que também tende por natureza para Deus como seu fim último e que pode, por meio de suas ações tanto se aproximar quanto se afastar de Deus. O estatuto ontológico do homem é de uma criatura composta de corpo e alma, mas o homem só é imagem de Deus, no tocante a sua alma, mais propriamente enquanto dotado de intelecto e vontade. Nesse sentido pode-se ler na abertura do tratado do homem, ST, I, q.75: “Ao teólogo compete considerar a natureza do homem no que se refere à alma, e não no que se refere ao corpo, a não ser em sua relação com a alma”. No tocante às ações humanas, estas devem ser consideradas, sobretudo, como meios para que o homem possa realizar a finalidade última de sua natureza unindo-se e contemplando a Deus na visão beatífica. A esse respeito, na abertura da q.6 da *prima secundae* pode-se ler: “Porque é necessário chegar à bem-aventurança por alguns atos, é preciso consequentemente considerar os atos humanos, a fim de que saibamos com que atos se chega à bem-aventurança ou quais impedem o caminho para ela”.

⁵ A noção de ação humana deve ser entendida em distinção à noção de ações do homem. Os atos humanos - i.e., os atos próprios do homem, ou do homem enquanto homem - são os atos voluntários, enquanto os atos do homem são ações involuntárias, as quais o homem tem em comum com bichos, plantas e corpos. Eis como Sto. Tomás apresenta esta distinção na ST, Ia-IIae, q.1, a.1: “O homem diferencia-se das criaturas irracionais porque tem o domínio de seus atos. Por isso somente são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio. Ora o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada”.

O *De amore*, que consiste nas q.26, 27 e 28, se encontra justamente no interior da segunda etapa por nós enumerada e, como habitualmente a primeira etapa é associada ao estudo das ações propriamente humanas – os atos voluntários - e a segunda etapa ao estudo das ações que o homem tem em comum com os animais – as paixões – o leitor pode ser levado a pensar que o conjunto de três questões trata fundamentalmente sobre o amor como uma paixão, *i.e.*, sobre o tipo de amor que o homem tem em comum com os animais. Contudo, quando examinamos o conteúdo destas três questões, podemos notar que a realidade é bem outra, pois nessas questões Sto. Tomás não se limita, nem sequer prioriza, o estudo do amor sensitivo – o qual considera como sendo o amor paixão propriamente dito -, mas estuda igualmente o amor intelectual - o amor que é ato da vontade - sem deixar de tecer também algumas considerações sobre a amizade e a caridade - que são da natureza do *habitus* da virtude. Por isso, a primeira parte de nossa tese, consiste em mostrar porque esse conjunto de três questões não deve ser considerado como um estudo sobre o amor paixão em sentido estrito, mas sobre o amor como uma paixão da alma em sentido amplo, mais propriamente como um estudo sobre o amor humano em geral⁶.

A primeira questão (q.26) começa com uma breve introdução que se refere não apenas à própria q.26, mas ao conjunto de três questões, o que pode justificar que o título que encabeça esta breve introdução - “*De passionibus animae, in speciali et primo, de amore*” - não se refira apenas à q.26, mas ao conjunto de três questões como um todo. Embora o longo título pareça, à primeira vista, se referir apenas à q.26 – pois logo abaixo dele se segue a expressão *in quatuor articulos divisa*, referindo-se aos quatro artigos da q.26 - é razoável pensar que a primeira parte do título - *De passionibus animae in speciall* - se refira às onze paixões fundamentais que são apresentadas ao longo desta seção, e que a segunda parte do

⁶ Poderia se perguntar o que justifica separar o conjunto de três questões, que chamamos de *De amore*, do restante de questões que tratam das outras paixões e considerá-lo uma espécie de opúsculo sobre o amor, na medida em que as questões sobre as outras paixões também fazem referência ao amor. Mais especificamente porque traçar uma linha divisória conceitual, a partir da questão Sobre o Ódio, uma vez que Tomás considera as onze paixões básicas conjuntamente como tipos de paixões concupiscíveis? Julgamos que uma resposta para tal questão é o fato de que para Aquino o amor é a raiz de todas as paixões da alma, e que no, *De amore*, temos uma investigação diferenciada sobre a natureza da paixão que é causa - uma causa interna à potência apetitiva - das demais paixões da alma, enquanto no restante do tratado das paixões o amor não é considerado como tal, mas como causa a partir do efeito.

título - *et primo, De amore* - se refira ao conjunto das três questões que tratam do amor e não apenas a q.26. De acordo com essa interpretação, esse conjunto de três questões bem pode merecer a simplicidade e generalidade de um título como *De amore*, pois esse título, por sua forma comum, sem uma qualificação específica com relação ao amor (como *e.g.* amor de Deus, amor dos anjos ...) parece anunciar um tratamento geral do amor. Contudo, essa generalidade não é irrestrita, pois o título da breve introdução e o contexto antropológico em que o *De amore* se encontra inserido na ST situam o amor como uma paixão da alma humana, o que aponta para o fato de que estamos diante de um pequeno opúsculo, no interior da ST, que não versa nem sobre o amor como uma paixão em sentido estrito, nem sobre o amor absolutamente em geral, mas sobre o amor humano em geral, e essa é a posição por nós adotada.

Mas a decisão sobre como interpretar qual seria o escopo da consideração visado por Sto. Tomás nesse conjunto de três questões não ocorre sem controvérsias. Na introdução a q.26 da *prima secundae* na edição da ST da BAC, seus autores declaram, embora sem fornecerem as razões, que “é evidente que, neste tratado das paixões, o amor deve ser estudado propriamente como movimento do apetite sensitivo⁷”. Por outro lado, James McEvoy, no seu artigo *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, assume esta unidade e generalidade do conjunto de três questões, sem no entanto precisar qual é o grau dessa generalidade, adotando-a como ponto de partida de seu artigo ao declarar que o conjunto de três questões é um dos dois tratados substanciais sobre o amor na ST, ao lado do, assim chamado, tratado sobre a caridade, que se estende da q.23 à q.46 da *secunda secundae*. Supondo tal generalidade, McEvoy denomina o conjunto de três questões simplesmente de *De amore*. Nas palavras de McEvoy: “A Suma Teológica contém dois tratados substanciais sobre o amor: o *De amore* e o *De caritate*. Todos os dois concernentes à amizade (*amicitia*) em um sentido a determinar⁸. É seguindo a sua iniciativa que também passamos a chamar o conjunto de três questões como *De amore*, uma vez que nossa posição – como já dissemos - consiste em considerar o conjunto de três questões como um opúsculo que versa sobre o amor em geral, embora não de maneira irrestrita, mas enquanto paixão (em sentido amplo) da alma

⁷ Suma Teológica, BAC, Madrid, 1954. Tomo IV, Introdução a q.26, pg.683. Tradução e introduções de PURKISS O P, Manuel Ubeda e SORIA O P, Fernando.

⁸ McEVOY, James. *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, pg.383.

humana.

Contudo, julgamos que assumir uma tal posição exige uma certa justificativa, na medida em que Sto. Tomás anteriormente – na primeira questão de seu tratado sobre as paixões da alma (ST, Ia-IIae, q.22) – definira paixão em sentido próprio como pertencente apenas ao apetite sensitivo e o texto da breve introdução não assinala que vai tratar das paixões da alma humana em sentido amplo (incluindo os atos do apetite intelectual), mas, pelo contrário, diz que vai considerar primeiro as paixões do concupiscível e depois as do irascível: “Começamos, agora a tratar das paixões da alma em especial, primeiramente das paixões do concupiscível, e depois, daquelas do irascível”. Ora, como em sua significação estrita, a divisão entre concupiscível e irascível diz respeito somente ao apetite sensitivo⁹, o conjunto de três questões sobre o amor pareceria estar considerando o amor somente enquanto uma paixão do apetite sensitivo concupiscível. Porém, como a existência de um sentido amplo para o uso destes nomes (paixão e concupiscível) é inegável - uma vez que ao definir o sentido próprio, i.e., o sentido estrito dos termos, Sto. Tomás admite o uso destes mesmos termos em um sentido lato. O que é preciso justificar é que Aquino está utilizando estes termos em sentido amplo ao delimitar o escopo do *De amore*, de tal modo que os termos “amor”, “paixão” e “concupiscível” - contidos no título e na breve introdução - não estão se referindo apenas ao amor como paixão do apetite sensitivo concupiscível, mas também ao amor intelectual que é ato do apetite intelectual, ou vontade – assim como também ao amor natural, na medida em que à natureza humana também pertence um amor natural.

Ao longo do *De amore* podemos notar que Sto. Tomás faz uso tanto do sentido lato quanto do sentido estrito desses termos, algumas vezes sem sentir-se obrigado a assinalar qual uso está fazendo, sendo necessário examinar cuidadosamente o contexto em que o termo está

⁹ As potências apetitivas se subdividem segundo a potência cognitiva que acompanham em: (i) potência apetitiva sensitiva, que acompanha os sentidos e (ii) potência apetitiva intelectual, ou vontade, que acompanha o intelecto. A potência apetitiva intelectual, ou vontade, que visa o bem sob a noção universal de bem, não se divide, mas a potência apetitiva sensitiva, que visa os bens particulares, se divide de acordo com seus objetos em: (ii.i) potência apetitiva sensitiva concupiscível, que tem como objeto o bem particular simplesmente. (ii.ii) potência apetitiva sensitiva irascível, que tem como objeto o bem particular sob o qualificativo de árduo.

sendo utilizado para que se possa determinar com precisão sob qual noção o termo está sendo significado, i.e., se sob uma *ratio* ampla ou estrita. Nos dois primeiros artigos da q.26, a saber, a.1 e a.2, encontra-se duas passagens exemplares dessa utilização diferenciada dos dois termos em questão, “concupiscível” e “paixão”, que merecem ser citadas.

O primeiro artigo da q.26 é um exemplo da utilização do termo “concupiscível” em sentido amplo, como significando a mesma coisa que “apetite”. O primeiro artigo pergunta *Se o amor está no concupiscível*, e a resposta começa com “o amor é algo próprio do apetite pois ambos têm o bem por objeto”. A seguir Sto. Tomás apresenta uma tripla divisão do amor segundo a tripla divisão do apetite e uma caracterização do amor como princípio do movimento do apetite em geral, para somente na conclusão de sua resposta mencionar a palavra concupiscível - respondendo assim a questão do artigo. Na sua conclusão fica claro que o concupiscível não está sendo utilizado num sentido restrito ao apetite sensitivo concupiscível, mas em um sentido amplo aplicável as três potências da parte apetitiva da alma: “(...) Logo o apetite sensitivo está no apetite sensitivo, como o amor intelectual no apetite intelectual. E pertence ao concupiscível porque se refere ao bem absolutamente não sob o aspecto de árduo, que é objeto do irascível”.

O a.2, em que Sto. Tomás pergunta *Se o amor é uma paixão*, por sua vez, é um exemplo da utilização do termo “paixão” em sentido amplo, i.e., enquanto aplicável ao apetite em geral. Contudo, diferentemente do modo com que Aquino conclui o artigo a.1, em que exige do leitor uma certa inferência para identificar o uso amplo do termo “concupiscível”, dessa vez o uso estrito e amplo do termo “paixão” são explicitamente discriminados na conclusão: “Assim, pois consistindo o amor numa mudança do apetite pelo objeto apetecível, é evidente que o amor seja uma paixão: em sentido próprio, enquanto está no concupiscível; em sentido geral e lato enquanto está na vontade”.

Há outras passagens, no *De amore*, em que Sto. Tomás passa de um registro para o outro, mas essas duas passagens, nos dois primeiros artigos, já mostram, desde o início, que Sto. Tomás não está restringindo seu “opúsculo” ao amor do sensitivo concupiscível, mas que

trata do amor humano em geral. Contudo, dada a importância das noções de paixão e de concupiscível para o entendimento do amor, é importante esclarecermos, ao início de nosso estudo, os fundamentos do uso diversificado dos sentidos amplo e restrito dos termos “concupiscível” e “paixão” a fim de justificarmos a consideração do *De amore* como um opúsculo sobre o amor humano em geral. Por isso é importante sabermos porque tanto “concupiscível” quanto “paixão” se aplicam propriamente ao apetite sensitivo e somente em sentido lato à vontade. Estaremos, assim, dando início a nossa busca de compreensão de alguns dos fundamentos da teoria do amor de Sto. Tomás.

2 – O sentido amplo e o sentido estrito de “concupiscível”

Sto. Tomás distingue na alma humana duas potências apreensivas, uma sensitiva e outra intelectual, e, como a potência apetitiva acompanha a apreensiva, a potência apetitiva também se encontra dividida em apetite sensitivo e apetite intelectual. A potência apetitiva sensitiva é chamada de *sensualitas*, enquanto a potência apetitiva intelectual é chamada de *voluntas* (vontade). Como vimos, no pequeno texto introdutório do *De amore*, Sto. Tomás situa o amor no apetite e no concupiscível, e embora o apetite sensitivo seja dividido em concupiscível e irascível, a vontade não comporta esta divisão, o que implicaria que amor pertenceria somente ao apetite sensitivo concupiscível e não à vontade. No entanto, como já mencionamos, Aquino admite um sentido amplo do termo em que concupiscível se aplica à vontade. Resta saber, então, porque a potência apetitiva sensitiva se divide em concupiscível e irascível enquanto a vontade não, de tal modo que concupiscível seja dito propriamente do apetite sensitivo e em sentido amplo da vontade.

Para compreendermos como isso ocorre, e quais são as suas implicações, é preciso primeiro entender como se dividem as potências da alma. A explicação de tal divisão se encontra na ST, I, q.77, a3, *Se as potências se distinguem pelos atos e objetos*, no interior do, assim chamado, tratado do homem. Nesse artigo Sto. Tomás apresenta a tese de que as potências se dividem segundo os seus atos e os atos segundo os seus objetos, pois como toda a potência é ordenada ao ato, a noção da potência consiste no ato para o qual ela é ordenada, mas como o ato se refere a um objeto, a noção do ato é derivada da noção do objeto. Esta teoria adotada por Aquino é retirada de Aristóteles como o mostra a citação, no *sed contra* de uma passagem do livro II do *De anima*: “ 'os atos e as operações são, segundo a razão, anteriores às potências, e mais anteriores são os opostos' ou seja os objetos. As potências se distinguem, portanto, pelos atos e objetos.”¹⁰.

¹⁰ Segundo Joseph Pilsner, em *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*, nessa passagem, “*oppositum* é claramente um sinônimo de *obiectum* (pg.75)” e “ 'Objeto' é o termo mais frequentemente usado por Tomás para descrever o que dá forma e espécie à ação humana”. O livro de Pilsner analisa as diferentes significações do termo objeto. A primeira destas significações apresentada por Pilsner é a de “objeto como aquilo a que uma ação se refere”, onde explica a relação semântica entre *obiecta* e *oppositum*. Segundo Pilsner, parafrazeando uma passagem do Comentário a E N de Sto. Tomás: “um objeto 'é como a

A passagem referida de Aristóteles no *De anima* II, 4, 415a14¹¹ é a seguinte:

“Mas se é necessário dizer algo sobre cada uma delas – por exemplo, o que é a capacidade de pensar, ou de perceber, ou de nutrir-se -, é preciso primeiro dizer o que é pensar e o que é o perceber; pois as atividades e as ações segundo a determinação são anteriores às potências. Sendo assim, antes ainda é preciso ter inquirido sobre os objetos correlatos, e pela mesma razão ter definido primeiramente o que é o alimento, o perceptível e o inteligível”.

Essa passagem sustenta a anterioridade lógica do ato em relação à potência, pois algo que é em potência só pode ser inteligível em relação aquilo que é, e que é o fim ao qual a potência se encontra ordenada. Comentando esta passagem do *De Anima* II de Aristóteles, Pilsner afirma que “seria impossível conhecer a definição do poder da visão, 'uma habilidade para ver', se não se tivesse experienciado o ver; além disso seria impossível conhecer a definição do ver, 'um ato de sentir a cor', se não tivesse experienciado a cor¹²”. Mas como uma potência só pode ser posta em ato pela ação de uma causa (pois nada em potência pode pôr-se a si mesmo em ato), o objeto da potência é que será a causa da sua atualização. A anterioridade causal do objeto em relação ao ato de uma potência ocorre tanto como princípio quanto como fim, segundo a potência seja passiva ou ativa. O ato de uma potência passiva é determinado pelo objeto atuando como princípio, ou causa motora, ou causa eficiente; enquanto que o ato de uma potência ativa é determinado pelo objeto atuando como fim, ou causa final. Em ad 1 Aquino explica que:

“o ato é sem dúvida posterior a potência quanto ao ser, contudo, é anterior na intenção e segundo à razão, como o fim naquele que age. Quanto ao objeto, embora seja extrínseco, é, no entanto, o princípio ou o fim da ação. Ora o que é intrínseco a uma

matéria que é colocada em oposição à (ou projetada diante de, situada em relação à) ...”. De acordo com Pilsner “ Não é difícil ver como este sentido de *obiectum* assim descrito pode ser usado mais particularmente com referência à potências, hábitos e ações. Por sua natureza, poderes, hábitos e ações são referidos à varias realidades permanecendo separado delas: na ação, por exemplo, uma pessoa vê, pensa sobre, deseja, golpeia, usa, etc., *alguma coisa*. Consequentemente estas várias realidades separadas podem facilmente ser pensadas como “colocadas contra” ou “situadas em oposição” às habilidades de um agente, disposições e atividades, e assim serem construídas como objetos (pg.74)”.

¹¹ ARISTÓTELES, *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Ed,34, pg.79.

¹² PILSNER, Joseph, op. cit, pg. 75.

coisa é proporcionado ao princípio e ao fim (...) são esses dois que especificam a ação, a saber, o princípio ou o fim, ou termo¹³”.

Mas, além disso, no corpo do da ST, I, q.77, a.3, o aquinate ressalta que “o que é accidental não diversifica a espécie (...) Não é portanto uma diferença qualquer dos objetos que diversifica as potências da alma, mas a diferença daquilo a que, por si, se refere a potência”, e oferece como exemplo a distinção na potência apreensiva sensitiva que se ordena e se divide segundo as qualidades passíveis (*qualitatis passibilis*) dos sensíveis próprios (cor, som ...) mas não se divide segundo outras qualidades que as acompanham e que são accidentais segundo a ordenação da potência. Tomando como exemplo a potência da vista e a qualidade da cor, que é o sensível próprio da vista, Sto. Tomás explica que “uma qualidade passível, tal como a cor, pode acidentalmente ser de um músico ou de um gramático, de um corpo grande ou de um pequeno, de um homem ou de uma pedra; mas estas diferenças não distinguem as potências da alma”.

Segundo Pilsner, essa consideração feita por Aquino revela um segundo significado para objeto utilizado pelo aquinate, no qual “objeto” possui como um essencial constituinte um certo aspecto formal, uma *ratio*, que especifica potências, hábitos ou ações. Pilsner declara que: “A *ratio* formal define (dá forma a) um poder porque a relação da *ratio* com seu respectivo poder é distintiva e única (...)”¹⁴ e apresenta uma interessante tabela das potências da alma e seus objetos a fim de mostrar que:

“a mesma coisa fisicamente falando, pode ser objeto de muitos dos poderes, mas apenas na medida em que aquelas coisas possuem um aspecto formal distintivo correspondente a cada poder ao qual ela é relacionada. Por exemplo, o mesmo pássaro pode ser considerado como um objeto da visão, na medida em que ele é colorido, como um objeto da audição, na medida em que ele produz som, como um objeto do sentido comum na medida em que ele é sensível (geralmente), e como um objeto do intelecto, na medida em que ele é verdadeiro (*i.e.*, um exemplo real de pássaro). Embora cada um desses quatro objetos seja a mesma substância (o pássaro), cada um deles é

¹³ ST, I, q.77, a.3, ad: “Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

¹⁴ Ibidem, pg.111.

essencialmente distinguido dos outros objetos segundo aquela *ratio* formal distintiva a qual propriamente refere ao seu poder específico”¹⁵.

Agora vamos ver como Aquino aplica este método de divisão das potências ao apetite sensitivo, na ST, I, q.81, a.2, *Se o apetite sensitivo se distingue em irascível e concupiscível como sendo potências diferentes*. No corpo da resposta do artigo, Sto. Tomás procura fundar o que acontece na potência apetitiva em uma lei natural universal que já se pode notar no movimento dos corpos com seu apetite natural. Assim, partindo do fato de que os corpos naturais corruptíveis necessitam de duas inclinações para agir: (i) “uma inclinação para conseguir o que lhes convêm e para fugir do que lhes é nocivo” e (ii) “uma inclinação para resistir às causas de corrupção e ao agentes contrários que põem obstáculo à aquisição do que convêm e produzem o que é danoso”, Sto. Tomás passa do apetite natural para o apetite sensitivo, concluindo que “deve haver na parte sensitiva duas potências apetitivas”: (i) a concupiscível; “pela qual a alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convêm na ordem dos sentidos e a fugir do que pode prejudicar”; e (ii) a irascível, “pela qual o animal resiste aos atacantes que combatem o que lhes convêm e causam dano”.

O concupiscível, como o próprio nome sugere, é fundamentalmente uma faculdade de desejar o bem – pois o bem é ontologicamente anterior ao mal¹⁶ - mas ela também desempenha a função de evitar o mal, *i.e.*, de se afastar ou fugir do mal que é contrário ao bem. O irascível, por outro lado, é fundamentalmente, como o próprio nome sugere, uma faculdade de irar-se, mas no sentido de enfrentar o mal que é impeditivo do bem. Sto. Tomás afirma que o objeto do irascível é “aquilo que é árduo” e compara o irascível “a uma espécie

¹⁵ *Ibidem*, pg.. 99.

¹⁶ Na ST, I-IIae, q.25, a.1, pode-se ler: “O objeto do concupiscível é o bem e o mal. Ora segundo a ordem natural das coisas, o bem precede o mal, uma vez que o mal é privação do bem. Logo todas as paixões cujo objeto é o bem são naturalmente anteriores àquelas cujo objeto é o mal, tendo cada uma a sua paixão oposta, pois buscando-se o bem, por isso mesmo se elimina o mal oposto”. A posição peculiar de Sto. Tomás acerca do estatuto ontológico do mal segundo a qual o mal é uma privação do bem é desenvolvida a partir da crítica de Sto. Agostinho aos maniqueus. Tal posição tem uma dupla consequência, na medida em que o ente se diz de acordo com a divisão nas dez categorias e em quanto verdadeiro. No primeiro sentido o mal não tem existência, no segundo sim. Para acompanhar a análise detalhada da argumentação e suas consequências, ver o cap. VII da obra de Jan A. Aertsen intitulada *La filosofía medieval y los transcendentales – Un estudio sobre Tomás de Aquino*.

de combatente defensor do concupiscível (ST, I, q.81, a.3)¹⁷”. Assim, temos uma faculdade apetitiva sensitiva que fundamentalmente deseja, a saber, deseja obter o bem e deseja evitar o mal, e uma outra faculdade apetitiva que fundamentalmente se ira contra a arduidade, a saber, contra a arduidade de obter o bem, ou contra a arduidade de impedir o mal.

É importante assinalarmos que essa divisão não confere o mesmo estatuto às potências divididas, pois assim como um guardião está a serviço daquilo que é principal, o apetite sensitivo irascível está a serviço do apetite concupiscível. Nesse sentido, quanto ao resultado da divisão, declara Labourdette¹⁸ que estamos diante de uma “distinção real de faculdades sensíveis, mas não distinção *ex aequo*”, pois – como veremos mais detalhadamente ao estudarmos a teoria das paixões de Aquino - o concupiscível é anterior ao irascível e todas as paixões do irascível se originam e terminam nas paixões do concupiscível. Assim, seguindo a lei natural que inclina todas as coisas a buscar o bem e evitar o mal, ou a alcançar um bem árduo e enfrentar um mal árduo, o apetite sensitivo se encontra duplamente ordenado gerando uma divisão na potência sensitiva em concupiscível e irascível. E como os atos dessas duas potências apetitivas sensitivas possuem dois objetos especificamente distintos, a saber, de um lado, o bem e o mal simplesmente, de outro o bem e o mal árdus, cada uma dessas potências terá seu ato especificado segundo o tipo de bem ou mal apreendido, *e.g.*, um bem ausente causa a paixão do desejo no concupiscível, mas se este bem tornar-se árduo causará a paixão da esperança no irascível e, se esta arduidade for vencida e o bem for alcançado, este bem presente causará a paixão da alegria no concupiscível.

Mas podemos nos perguntar por que a diferença da arduidade é tão forte a ponto de dividir essencialmente a potência apetitiva sensitiva, e a esse respeito comenta Labourdette:

“O apetite sensível não é uma potência simples. Ela não atinge o bem como tal,

¹⁷ A imagem do combatente remonta a Platão que, no livro IV da República, mostra a correspondência que há entre as três faculdades da alma e as três classes da *pólis*. Na alma há uma faculdade de pensar (*logistikon*) com sede na cabeça que é ordenada pela virtude da sabedoria e da deliberação e que corresponde à classe dirigente, há uma faculdade de desejar (*epitimetikon*) com sede no ventre e que é ordenada pela virtude da temperança e que corresponde a classe operária, e há uma faculdade de se irar (*timoiedes*) com sede no peito, que é ordenada pela virtude da fortaleza e que corresponde à classe guerreira dos guardiões da *pólis*.

¹⁸ LABOURDETTE O P, Michel . Cours de Théologie Morale: l'espérance. II – L'appétit et la diversité des affections, A, b). Disponível em: <http://biblio.domuni.eu/cours/théologie/esperance/esperance-02.htm>

mas tal ou tal bem particular oferecido pelos sentidos. A este nível faz uma grande diferença, para a atração sobre o apetite, que o bem se apresente simplesmente como tal, ou, ao contrário, como tornado difícil ou árduo”¹⁹.

O comentário de Labourdette chama a atenção para o ponto, mas não o explica, e a questão que fica por explicar é a de saber por que a diferença entre o bem e o mal simplesmente e o bem e o mal árdus não é uma diferença accidental para a potência apetitiva de tal modo que exige uma dupla especificação da potência em irascível e concupiscível. Em outras palavras, por que ao visar o bem e o mal sensíveis particulares (o delectável e o doloroso), o apetite sensitivo precisa se dividir em duas potências diante do fato deles serem apreendidos como árdus ou não árdus?.

Por outro lado, no que diz respeito à potência apetitiva intelectual, ou vontade, Sto. Tomás, na ST, I, q.82, a.5, *Se se devem distinguir o irascível e o concupiscível no apetite superior*, não admite uma divisão em potência concupiscível e potência irascível. E a pergunta que podemos colocar é a de saber por que o bem sensitivo árduo e não árduo exige uma divisão da potência apetitiva enquanto o bem intelectual árduo e não árduo não exige uma tal divisão. O argumento principal utilizado por Sto. Tomás para responder a essa pergunta reside na universalidade com que o objeto é visado pela vontade: “uma potência que está ordenada a um objeto considerado sob uma razão universal não se diversifica pelas diferenças especiais contidas sob aquela razão universal”. Assim, os diferentes modos com que as diferentes potências apreensivas determinam o objeto do apetite são constitutivos da diversificação das potências apetitivas. Diferentemente da vontade, “o apetite sensitivo não se refere à razão universal de bem porque o sentido não apreende o universal. Em consequência o apetite sensitivo se diversifica segundo as diferentes razões de bens particulares”. E na ad.4 do a.3 da q.77 da *prima pars* podemos encontrar uma justificativa geral que contempla o fato de que as mesmas coisas enquanto objetos de uma potência superior e de uma potência inferior são tomadas sob razões distintas gerando na potência inferior uma divisão enquanto na superior não:

¹⁹ Idem.

“Por isso, muitas coisas têm em comum uma só razão do objeto a qual se refere por si a potência superior. No entanto, diferem segundo razões às quais se referem a potências inferiores. Pode, pois, haver objetos diversos que se referem a potências inferiores distintas, e que, entretanto, estão sujeitos a uma só potência superior²⁰”.

A relação das três potências apetitivas - com seus respectivos objetos conforme foram apreendidos pelas diferentes potências apetitivas - em sua ordenação hierárquica é a seguinte:

(i) O apetite de modo geral sempre se refere a alguma coisa exterior apreendida como um bem/fim

(i.i) Apetite sensitivo que se divide em (a) Concupiscível, que se refere à noção de bem, enquanto agradável aos sentidos e conveniente à natureza, e (b) Irascível, que se refere à noção de bem enquanto repele e combate o que é prejudicial.

(i.ii) Vontade: que se refere à noção de bem absolutamente, i.e., universalmente, tendo como objeto, citando Pilsner, “alguma coisa na medida em que ela manifesta o aspecto geral de bem”²¹.

Podemos afirmar que - como o sensitivo apreende somente o particular sensível e como a potência apetitiva visa, por meio de sua ação, à coisa mesma - no que diz respeito à realização, ou execução, de um ato de uma potência apetitiva sensitiva, a particularidade relevante do objeto de sua ação é a facilidade ou a dificuldade que ele oferece à consecução da ação a que a potência apetitiva sensitiva se encontra ordenada. Essa particularidade do objeto especifica a ação em árdua e não árdua, o que, por sua vez, divide a potência que executa essa ação em potência sensitiva concupiscível e potência sensitiva irascível. Por outro lado, a vontade é um apetite que embora também vise a coisa mesma, a visa, no entanto, conforme apreendida pelo intelecto, a saber, sob a noção universal de bem. Nesse caso, o bem é considerado como tal, sem que a particularidade da arduidade ou não arduidade do objeto seja relevante para perfazer a ação, e sem, portando, gerar uma divisão da potência apetitiva

²⁰ ST, I, q.77, a.3, ad4: “Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Ed inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur”.

²¹ PILSNER, Joseph, op. cit, pg. 100.

intelectiva. A partir daí fica claro que vontade não se divide em concupiscível e irascível, não porque não desempenhe estas funções, mas antes porque consegue desempenhar estas funções sem se dividir. Labourdette bem o compreendeu ao afirmar que “no nível intelectual, esta diferença não distingue duas faculdades porque o objeto formal da vontade, o bem universal, engloba os diversos aspectos e ultrapassa esta distinção”²². É por isso que “concupiscível” e “irascível” podem ser ditos, ainda que em sentido lato, também da vontade. Nesse sentido, na ST, I, q.82, a.5, ad 2, Sto. Tomás afirma: “deve-se dizer que a vontade pode ser chamada irascível, na medida em que quer combater o mal não por um impulso passional, mas por um julgamento de razão. Igualmente pode ser chamada de concupiscível, enquanto deseja o bem”.

²² LABOURDETTE, Michel, *ibidem*, op. cit., loc. cit.

3 – O sentido amplo e o sentido estrito de “paixão”

Sto. Tomás também declara que o amor é uma paixão, mas - como já mencionamos - na sua teoria das paixões afirma que paixão somente é dita em sentido próprio com relação ao apetite sensitivo, embora também admita um sentido amplo em que paixão se aplica, não só à vontade, mas até mesmo às potências apreensivas. Na ST, Ia-IIae, q.22, a.1, *Se existe alguma paixão na alma*, Sto. Tomás apresenta três sentidos do nome “paixão” e afirma que a paixão pode ser encontrada na alma humana nestes três sentidos:

(i) Sentido geral (*communiter*): significando simplesmente “que todo receber é paixão”²³, ainda que nada seja excluído da coisa (*omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re*)”.

(ii) Sentido próprio (*proprie*): significando receber algo com exclusão de alguma coisa que não convém a quem recebe a paixão.

(iii) Sentido mais próprio (*propriissimus*): significando receber algo com exclusão de algo que convém a quem sofre a paixão.

O sentido amplo (*communiter*) do termo paixão significando o “ato de mera recepção” permite falar de “paixões da alma” em um sentido geral que não se refere apenas ao apetite sensitivo, aplicando-se tanto às potências apetitivas quanto às apreensivas, na medida em que as faculdades apreensivas precisam receber as formas das coisas para que estas sejam conhecidas, enquanto que as apetitivas precisam receber a inclinação em direção aos objetos mesmos, na medida em que foram apreendidos sob a noção de bem. Por outro lado, o sentido próprio de paixão implica que paixão só pode ocorrer no sensitivo, pois perda ou exclusão só podem ocorrer quando há mudança corporal (*transmutatio corporalis*), pois para Sto. Tomás a paixão, em sentido próprio, é um ato corporal que a alma sofre acidentalmente, na medida em que o homem é um composto de matéria: “Daí que a paixão propriamente dita não possa

²³ O termo latino *patio*, que traduz o grego *pathos* e que traduzimos por paixão, tem o duplo sentido de receber e sofrer. Gilson prefere reservar o sofrer para a potência sensitiva distinguindo, receber sem sofrer, para a alma enquanto alma, e receber com sofrimento, para a alma enquanto unida ao corpo. Conferir: GILSON, Etienne. *Textes sur la morale – traduit et commenté par Étienne Gilson, VRIN, pg.110.*

convir a alma senão acidentalmente, quer dizer, enquanto o composto humano sofre (ST, Ia-IIae, q.22, a.1)”. Assim, podemos ver que o que significado pelo termo “paixão”, em sentido estrito, é algo que o homem tem em comum com os animais, e não algo que seja próprio do humano, pois a potência sensitiva é aquela parte da alma que não pertence à alma enquanto alma, mas ao composto de corpo e alma.

Após ter apresentado os três sentidos para o termo paixão, no a.1, reconhecendo a existência de um sentido amplo (*communiter*) para o termo paixão significando o “ato de mera recepção” presente em qualquer faculdade da alma, Sto. Tomás passa, sucessivamente, nos artigos 2 e 3, a demonstrar que “paixão” é dita mais propriamente da faculdade apetitiva do que da faculdade apreensiva, ou cognitiva, e que é dita mais propriamente da *sensualitas* (apetite sensitivo) do que da *voluntas* (apetite intelectual) culminando com a definição de que, em sentido próprio, “paixão” se aplica somente ao apetite sensitivo concupiscível.

No a.2, *Se a paixão está mais na parte apetitiva do que na apreensiva*, Sto. Tomás salienta não a recepção da forma da coisa apreendida na cognição, mas a recepção da atração, ou inclinação, que a coisa apreendida exerce no apetite, para mostrar que paixão se diz mais propriamente do apetitivo do que do apreensivo: “A palavra paixão já o dissemos implica que o paciente é atraído para aquilo que é próprio do agente. Ora a alma é atraída pela coisa mais pela potência apetitiva do que pela apreensiva. Pois por meio daquela põe-se em relação às coisas tais como são”. Como já mencionamos, o apreensivo se volta para a intenção dos objetos apreendidos, uma vez que ele não visa propriamente às coisas, mas ao conhecimento das coisas, enquanto que o apetitivo - embora suponha a cognição de algo para poder apetecer - se volta para as coisas mesmas e não às suas intenções (ou similitudes cognitivas). Assim, citando o livro IV da Metafísica, Sto. Tomás lembra que, para Aristóteles, o verdadeiro e o falso estão no conhecimento da mente enquanto o bem e o mal estão nas coisas mesmas.

No a.3, *Se a paixão reside mais no apetite sensitivo do que no intelectual, chamado vontade*, Sto. Tomás enfatiza a nota de alteração corporal presente na noção estrita de paixão, para caracterizar a paixão como algo próprio do apetite sensitivo, uma vez que este supõe a

atividade dos órgãos corporais, enquanto que a vontade, como não é uma potência de um órgão corporal, não pode sofrer mudança corporal. Étienne Gilson, em *Saint Thomas – textes sur la morale*, explica a necessidade da mudança corporal no sensitivo, esclarecendo que o modo de operar da alma enquanto alma não envolve substituição, mas acréscimo, enquanto que o modo de operar da alma como composto é o da substituição a qual implica necessariamente em perda:

“quando a alma age como alma, ela não sofre nada, mesmo quando ela recebe, porque ela pode receber sem abandonar; este é o caso do intelecto e da aquisição da ciência, onde os novos conhecimentos se ajuntam aos antigos. Quando a alma opera unida ao corpo, ela não pode nada receber sem o sofrer, porque os estados de alma, no lugar de se ajuntarem, se substituem uns aos outros, como os movimentos corporais eles mesmos ...”²⁴.

Também podemos encontrar uma explicação dessa mudança corporal intrínseca à noção de paixão, quando significada em seu sentido próprio, em três das cinco condições que Gilson elenca para determinar quando o termo paixão está sendo usado em sentido próprio, a saber, na 3a, 4a e 5a condições da lista que se segue:

“1o) que uma paixão propriamente dita não pertença jamais à alma enquanto alma; 2o) que ela somente lhe pertença, conseqüentemente, enquanto está unida a um corpo; 3o) que sendo uma repercussão na alma de uma mudança de estado do corpo, ela submete a alma a uma lei de transformação que não é a sua própria, mas aquela do corpo; 4o) que esta lei é aquela dos movimentos corporais, cujo caráter específico é que isto que se move deve abandonar um lugar ou um estado para passar a um outro lugar ou a um outro estado, 5o) que uma paixão da alma propriamente dita supõe que ela seja obrigada a abandonar um estado para passar a outro e nisto consiste que ela seja sofrida”²⁵.

Mas a distinção estabelecida entre um sentido próprio e um sentido mais próprio do termo “paixão”, afirmando que o termo paixão se diz mais propriamente ainda quando a mudança corporal envolve uma perda para pior, e não para melhor, pois “se diz padecer

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

enquanto uma coisa é atraída por aquilo que a produz, e o que é afastado daquilo que lhe é conveniente parece ser o que mais é atraído para o outro (ST, I, q.22, a.1)”, poderia levar a pensar que o termo paixão conteria em sua significação essencial uma nota pejorativa, mas julgamos que isso não procede, embora o uso metafísico do termo paixão envolva uma certa imperfeição e o uso moral do termo paixão tenha uma longa história na qual a sua noção é associada a algo moralmente pernicioso.

Quando consideramos a metafísica do ato e da potência, podemos notar que o termo potência possui em si mesmo uma conotação de imperfeição que é transportada para a significação do termo paixão, uma vez que a paixão reside na potência e é causada pela atualidade do agente. Assim, no sentido metafísico Sto. Tomás admite que uma certa deficiência que é inerente à paixão, na resposta à primeira objeção (ad 1) do a.2 da q.22 da *prima secundae*: “ a paixão pertence à deficiência, pois é própria de algo enquanto está em potência. Logo, os que se aproximam da perfeição primeira, i.e., de Deus, pouco têm de potencialidade e de paixão; e o contrário se dá, conseqüentemente, com os que dele mais se afastam ”. Nesse sentido contemplando a hierarquia do ser podemos assinalar que Deus, que é ato puro, não pode receber nada, mas os anjos, ainda que sejam as criaturas mais próximas do Criador, pelo fato de que pertencem ao criado, já são compostos de ato e potência, e têm a potencialidade para receber algo intelectualmente, ainda que sem perda alguma. No homem, essa potencialidade passiva é muito maior e se dá em diferentes graus, *e.g.*, comparando a potência apetitiva com a potência apreensiva, a apetitiva, em um certo sentido, é dita ser ativa porque ela visa uma ação exterior, mas quanto a receber o efeito do princípio agente, a potência apetitiva é mais passiva e mais ainda o apetite sensitivo²⁶.

Mas, no sentido moral, ao contrário do que a condição metafísica do humano poderia sugerir, as paixões, para Sto. Tomás, não são em si mesmas más ou prejudiciais, mas são

²⁶ Nesse sentido Gilson em *Saint Thomas – textes sur la morale*, afirma que é “nesta parte mais passiva da alma que nós situaremos essencialmente a paixão”. Segundo Gilson a parte apetitiva é mais passiva do que a apreensiva, pois depende não só dos objetos, mas da apreensão deles, e o apetite sensitivo é mais passivo do que o apetite intelectual porque depende não só do que é “um bem para a razão”, mas do que é “um bem para a alma enquanto unida ao corpo”; Os detalhes de sua hierarquização das potências do homem quanto ao grau de passividade encontram-se na pg. 113.

boas ou más de acordo com o modo com que se relacionam com a razão. A posição de Aquino a esse respeito pode ser vista com mais precisão na ST, Ia-IIae, q.24, a.2, *Se toda a paixão é moralmente má*, quando analisa a posição dos estoicos e dos peripatéticos quanto ao valor moral da paixão. Segundo Sto. Tomás, os estoicos defendiam que toda paixão era moralmente má, enquanto os peripatéticos defendiam que as paixões quando moderadas pela razão eram moralmente boas. Mas o aquinate compreendeu que a divergência entre as escolas tinha origem no fato de que elas significavam diferentemente o termo “paixão”. Os estoicos denominavam de paixão todo afeto contrário à razão, o que implicava que não pudessem admitir paixões boas, enquanto os peripatéticos chamavam de paixão a todas as afecções do apetite sensitivo fossem contrárias ou não à razão, o que implicava que podiam admitir que paixões fossem boas quando estas não contrariavam a razão. A posição de Sto. Tomás consiste em utilizar o termo paixão com a significação moral em aberto, tal qual fornecida pelo peripatéticos, como podemos notar numa passagem do corpo do artigo: “Ora, as paixões não são consideradas doenças ou perturbações da alma senão quando carecem da moderação da razão(no corpo do artigo)”. E, em *ad.3*, “as paixões da alma enquanto contrárias a ordem da razão inclinam para o pecado. Mas enquanto estão ordenadas para pela razão pertencem à virtude”.

4 – A importância de diferenciar os sentidos amplo e estrito de “paixão” e “concupiscível” no *De amore*.

Três notas características da noção de paixão podem ser extraídas dos três primeiros artigos da q.22 da *prima secundae*, conforme analisados por nós anteriormente: (i) receber, (ii) ser atraído pelo objeto (receber a inclinação) e (iii) receber com perda. O acréscimo dessas diferentes notas determina diferentes noções significadas pelo termo paixão com diferentes extensões em sua aplicação. A “mera recepção” é a nota mais geral que permite a aplicação do termo tanto às potências apreensivas quanto às apetitivas. Mas como a mera recepção pode ser tanto recepção da forma cognoscível do objeto quanto recepção da inclinação para o objeto, o acréscimo da nota “ser atraído pelo objeto”, o receber a inclinação, restringe a aplicação ao apetitivo e é somente nesse sentido (não tão amplo), que paixão em sentido amplo, também se diz dos atos da vontade. Enquanto “o receber com perda”, uma vez que implica em mudança corporal, restringe a aplicação ao apetite sensitivo, consistindo no uso próprio do termo, aplicável somente ao apetite sensitivo, o qual é tanto concupiscível, em sentido estrito, quanto irascível.

É considerando o sentido amplo de paixão que julgamos que o amor - quando qualificado pela expressão “paixão da alma” no título que encabeça a q.26 - é designado de um modo que não se restringe às paixões do apetite sensitivo, conferindo um escopo mais amplo ao *De amore*. Embora a amplitude deste sentido, e conseqüentemente desse escopo, seja restringida ao apetite – excluindo a parte cognitiva da alma - pela utilização, no breve texto introdutório, do termo “concupiscível”, uma vez que - como vimos em nosso estudo sobre a significação do concupiscível - o termo “concupiscível” pode ser utilizado em sentido amplo como sinônimo de apetite. Assim, quando o título do *De amore* anuncia a consideração das paixões da alma, é preciso entender “paixão” em uma significação ampla que não se restringe ao sensitivo, mas não tão ampla que inclua a recepção da forma cognoscível nas potências apreensivas, de tal modo que o escopo do *De amore*, segundo nossa interpretação, diz respeito às paixões da alma que consistem na recepção, pela faculdade apetitiva, da inclinação ao apetecido, o qual é o objeto, ou o agente. Assim, em outras palavras, julgamos poder ter demonstrado que o *De amore* trata das paixões da alma em geral, porém não num

sentido absolutamente geral, mas concernente aos movimentos da potência apetitiva em geral, incluindo os movimentos do apetite sensitivo, chamados propriamente de paixões, assim como os movimentos do apetite intelectual, ou vontade, também chamados, porém em sentido lato, de paixões.

Assim, julgamos haver reunido indícios suficientes de que o amor está sendo considerado no escopo do *De amore* num sentido mais amplo, que abarca também os atos do apetite intelectual, ou vontade. Há uma passagem no *De amore* em que Sto. Tomás explicitamente menciona o uso amplo que está fazendo do termo. Esta passagem é a resposta à primeira objeção do a.6 da q.28. A objeção - contra a tese defendida por Aquino de que toda ação humana é feita por amor - argumenta que o amor é uma paixão, mas que nem tudo o que o homem faz é feito por amor, agindo também por eleição ou por ignorância. Na sua resposta, vemos Sto. Tomás justamente argumentar que nessa passagem está utilizando amor em um sentido amplo, sentido este que não exclui a eleição, pois a eleição é um ato da vontade: “deve-se dizer que esta objeção procede do amor como paixão existente no apetite sensitivo. Mas agora falamos do amor em geral, enquanto compreende em si o amor intelectual, racional, animal e natural. Desse modo Dionísio fala do amor no cap.4 do Div. Nom.”.

Julgamos também ter mostrado a importância de levar em conta a distinção entre os sentidos amplos e restritos de paixão em algumas passagens da ST, para que se possa determinar sobre o que, de fato, está sendo considerado pelo aquinate, uma vez que os mesmos nomes (amor, desejo, alegria, aversão, tristeza, ...) são utilizados para designar tanto as paixões, em sentido estrito, do apetite sensitivo quanto as paixões, em sentido lato, da vontade. Com efeito, na ST, I, q.82, a.5, ad1, podemos ler:

“portanto, deve-se dizer que o amor, a concupiscência e outros semelhantes são compreendidos de duas maneiras. Algumas vezes como paixões, produzindo uma certa perturbação da alma (*concitatio animae*). É o sentido habitual e desse modo só se encontram no apetite sensitivo. Outras vezes, significam um simples estado afetivo, sem paixão ou perturbação da alma. Desse modo são atos da vontade. Então podem ser atribuídos mesmo aos anjos e a Deus. Mas nesse sentido não pertencem a potências

diversas, mas a uma só, que é a vontade²⁷”.

Por isso, a leitura do *De amore* exige uma atenta avaliação do uso, amplo ou estrito, que Aquino esteja fazendo dos termos a fim de interpretá-los corretamente. Por exemplo, há uma passagem, na ST, Ia-IIae, q.24, a.2, *Se toda a paixão é moralmente má*, em que Aquino - ao reproduzir a discussão acerca do valor moral das paixões entre estoicos e peripatéticos - utiliza a expressão “paixões da alma” em sentido estrito criticando os estoicos por não discernirem entre as “paixões da alma” e os “simples movimentos da vontade:

“De fato, os estoicos não discerniam entre os sentidos e o intelecto; e, por consequência, tampouco entre o apetite intelectual e o sensitivo. Por isso, não discerniam as paixões da alma dos movimentos da vontade, enquanto as paixões da alma estão no apetite sensitivo, e os simples movimentos da vontade no intelectual. Por isso, denominavam vontade qualquer movimento racional da parte apetitiva, e paixão, o movimento que extravasava os limites da razão²⁸”.

Segundo nosso modo de interpretar, nessa passagem Aquino está claramente utilizando “paixão” em sentido próprio, mas isso não exclui que em outros contextos, como no *De amore*, e.g., Sto. Tomás utilize a expressão “paixões da alma” em sentido amplo. Por outro lado, as duas passagens mencionadas anteriormente também deixam entrever a tensão que existe entre caracterizar o amor intelectual como uma paixão (ainda que em sentido lato) causada pelo objeto, e atribuir ao amor intelectual, uma *electio* prévia, caracterizando o ato da vontade e, conseqüentemente o amor intelectual, mais propriamente como um ato exercido pela vontade e não como uma paixão por ela sofrida. Essa tensão será objeto de análise na próxima parte de nossa tese, quando ao estudarmos as três espécies de amor oriundas da tripla

²⁷ ST, I, q.82, a.5, ad1: “Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur: et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias: sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas”.

²⁸ ST, Ia-IIae, q.24, a.2: “Stoici enim non discernebam inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis”.

divisão do apetite – amor natural, amor sensitivo e amor intelectual – nos dedicarmos ao estudo da natureza do amor intelectual.

Parte II

**A dinâmica circular do apetite e a tripla divisão do amor
em amor natural, amor sensitivo e amor intelectual**

1 - A tripla divisão do amor segundo a tripla divisão do apetite: amor natural, amor sensitivo e amor intelectual

No a.1 da q.26, *Se o amor está no concupiscível*, Sto. Tomás apresenta uma tipologia do amor baseada na distinção entre as potências²⁹ apetitivas, mais propriamente uma tripla distinção do amor segundo a tripla distinção das potências apetitivas da alma que resulta na tríade: amor natural, amor sensitivo e amor intelectual. O critério da tripla distinção do amor é apresentado assim: "... amor é algo pertencente ao apetite: porque seu objeto é o bem. Consequentemente, segundo à diferença do apetite é a diferença do amor. (...*amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque objectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris* ...) "

A tripla diferença da potência apetitiva é fundada na diferença entre as faculdades apreensivas supostas pelas faculdades apetitivas, pois todo o apetite, por ser o apetite de algo determinado, supõe a determinação cognitiva, não podendo haver apetite de algo completamente indeterminado:

(i) um apetite que não se segue à apreensão cognitiva daquele que apetece e que segue somente a determinação de sua própria natureza, mas que ao seguir a determinação de sua

²⁹ Robert Pasnau em *Thomas Aquinas on human nature* desenvolve um importante estudo acerca do que Sto. Tomás significa por meio dos três termos que ele comumente utiliza para designar as faculdades da alma, a saber: *potentia, virtus* e *vis*. De seu detalhado estudo, convém reter pelo menos duas distinções. A primeira é uma distinção entre dois grupos de potencialidades: (i) as potencialidades metafísicas básicas – a potência da matéria para a forma e a potência da essência para a existência - que constituem a integralidade ontológica de um ente individual corpóreo ; e (ii) as potencialidades que supondo a atualização desta constituição ontológica básica possibilitam a ação do ente já constituído – a potência para ser ou não ser afetado e a potência para agir ou não agir. Quanto ao segundo tipo de potencialidades Pasnau afirma: "Tudo o que atua e todas as coisas atuam possui alguma destas potencialidades. Neste ponto nós começamos a forçar a língua inglesa ao limite para falar de potencialidades, nós deveríamos ao contrário falar de capacidades ou poderes para se engajar em várias operações (...). Assim, embora a alma em si mesma seja uma atualidade, ela tem partes que são capazes de posterior atualização" {PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on human nature*, pg.147}. Pasnau prefere utilizar o termo "potencialidade" para as potências passivas da alma e o termo "poder" para as potências ativas, nós, de nossa parte, conservaremos o termo "potência", ou utilizaremos o termo mais contemporâneo "faculdade", para designar estas potencialidades (capacidades ou poderes) naturais da alma humana. A segunda distinção, que gostaríamos de chamar atenção, ocorre no interior do segundo grupo de potencialidades que acabamos de mencionar e é a distinção entre potências no sentido de *faculdades* da alma e potências no sentido de *disposições* da alma. As faculdades são naturais e inatas à alma, enquanto que as disposições são *habitus* adquiridos por meio do ensino e do exercício. Para Sto. Tomás , as faculdades (potências naturais) e disposições (*habitus*) – que podem ser virtudes ou vícios - são os dois princípios internos mais gerais de toda a ação humana.

natureza segue a apreensão de Outro, a saber, de Deus, o inteligente Autor de todas as coisas, que determinou a natureza de cada criatura.

(ii) um apetite que se segue à apreensão daquele que apetece. O qual pode ser de dois tipos

(ii.i) por necessidade, no caso de seguir a apreensão sensível,

(ii.ii) por juízo livre, no caso de seguir a apreensão intelectual.

Podemos notar que as distinções envolvidas nessa divisão dos apetites são fundamentalmente as seguintes: em primeiro lugar entre seres cognitivos e não cognitivos, e depois, do lado dos seres cognitivos, entre aqueles cujo apetite segue a apreensão necessariamente e aqueles cujo apetite segue a apreensão livremente. Após apresentar essa tripla distinção da potência apetitiva, Sto. Tomás apresenta uma formulação do amor, que salienta o seu papel ativo na dinâmica do apetite, caracterizando-o como aquilo que é o princípio de movimento (*principium motus*)³⁰ em cada uma destas três diferentes potências apetitivas: “Ora, em qualquer destes apetites, chama-se amor o princípio do movimento que tende para o fim amado. (... in unoquoque autem horum appetituum, *amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum ...*)”.

³⁰ É importante assinalar que Sto. Tomás segue um método aristotélico de descrever os movimentos da alma (psicologia) em analogia com o movimento dos corpos, e que o vocabulário latino – físico-metafísico - utilizado por Sto. Tomás nas formulações do amor relativas ao apetite, *motus* e *imutatio*, traduzem o vocabulário grego de Aristóteles, *kínesis* e *metabolé*, e que um uso em sentido amplo e um uso em sentido estrito desses termos já se encontrava em Aristóteles. Em sentido estrito *motus* traduz *kínesis*, enquanto *imutatio* traduz *metabole*, as quais correspondem respectivamente na língua portuguesa a “movimento” e “mudança”. Na Física de Aristóteles, ciência que tem por objeto o ente sensível enquanto mutável, encontramos um uso amplo e um uso estrito do termo “movimento (*kínesis*)”. Por vezes *kínesis* significa todo e qualquer movimento e nesse sentido amplo o seu significado também é designado, mais propriamente, pelo termo mudança (*metabolé*). As mudanças (*metabolé*), ou movimentos em sentido amplo, recebem nomes diferentes na medida em que ocorrem em diferentes categorias do mundo natural: geração e corrupção (substância), alteração (qualidade), aumento e diminuição (quantidade), deslocamento (lugar). O movimento em sentido estrito (*kínesis*) era reservado para o deslocamento, ou translação, de um corpo trocando de lugar no espaço. É pertinente assinalar que no De amore, Sto. Tomás reserva *imutatio* (*metabolé*) para designar o amor como a primeira mudança causada pelo bem no apetite, e utiliza *motus* (*kínesis*) para designar o amor como o princípio do movimento da faculdade apetitiva.

Após esta caracterização ativa³¹ do amor, um vocabulário técnico é introduzido para designar este princípio de movimento da potência apetitiva, que é o amor, de acordo com a sua ocorrência nas diferentes potências apetitivas, a saber, *connaturalitas*, *coaptatio* e *complacentia* do apetite para com o bem apreendido:

“No apetite natural o princípio deste movimento é a conaturalidade (*connaturalitas*) do que apetece com o objeto para o qual tende, e pode ser chamado amor natural, como a mesma conaturalidade de um corpo pesado em relação ao seu centro se dá pela gravidade e pode ser chamado amor natural. Do mesmo modo a mútua adequação (*coaptatio*) do apetite sensitivo, ou intelectivo ou racional, isto é a complacência (*complacentia*) no bem, se chama amor sensitivo ou intelectivo, ou racional. Logo o amor sensitivo está no apetite sensitivo, como o amor intelectivo no apetite intelectivo (...)³²”.

Podemos assinalar que embora a tríade do amor corresponda perfeitamente à tripla divisão do apetite - apetite natural/amor natural, apetite sensitivo/amor sensitivo e apetite intelectivo/amor intelectivo - o termo *connaturalitas* é reservado somente para o apetite

³¹ Os movimentos do apetite são alterações qualitativas nas faculdades da alma – uma vez que estas, como já vimos, não constituem a essência da alma, mas são seus acidentes próprios. As faculdades da alma são capacidades para ser ou não ser afetado, para agir ou não agir, e seus movimentos são estudados segundo as duas categorias metafísicas do movimento transitivo: ação e paixão. Segundo estas duas categorias, o agente é o ser em ato que age sobre o paciente causando a mudança, enquanto o paciente é o ser em potência que é o sujeito da mudança, i.e., que recebe a ação do agente e é por meio dela conduzido da potência ao ato. Assim, ação e paixão (recepção) são duas categorias necessárias para o entendimento do movimento: ação é movimento no agente, e recepção é movimento no paciente. Também é preciso distinguir entre potência ativa e a potência passiva. Assim, um agente tem em si mesmo a potência ativa, i.e., a capacidade de atuar sobre um paciente – esse tipo de potência é melhor denominada por “poder” - e, por sua vez o paciente tem uma potência passiva, i.e., a capacidade de ser atualizado por um agente em ato. Esta mesma distinção também pode ser formulada a partir da noção de ato que pode ser dividido em ato primeiro e em ato segundo, o ato primeiro é uma perfeição ontológica, o ato segundo é uma ação. O agente pode estar em ato primeiro sem estar em ato segundo, pois quem tem um poder para agir nem sempre está exercendo este poder sobre um paciente quando não está exercendo o seu poder sobre um paciente, mas também pode estar em ato segundo, quando está atualmente causando o movimento no paciente. A potência é sempre ordenada a um ato, ela supõe a carência ou a privação do ato para o qual está ordenada. A potência passiva se ordena ao ato primeiro e a potência ativa se ordena ao ato segundo. Ação é atualização da potência ativa e atuar é aperfeiçoar o paciente, enquanto que receber uma ação é ser aperfeiçoado pelo agente. Além disso, como já mencionamos na nota de número 22, há a distinção entre a potência das faculdades naturais e o *habitus* adquirido por estas faculdades naturais, o que corresponde a uma distinção entre potência primeira e potência segunda.

³² ST, I, q.26, a.1: “In appetitum autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo”.

natural, enquanto *complacentia* e *coaptatio* são ambos utilizados para designar o amor tanto na faculdade apetitiva sensitiva quanto na intelectual. Embora em nenhum lugar do *De amore* Sto. Tomás explique o porquê da utilização destes termos, gostaríamos de assinalar que *complacentia* é melhor traduzida, em português, por comprazimento – no lugar do falso cognato “complacência” – uma vez que a palavra latina “*complacentia*” sugere que amor consiste no fato de que o apetite se volta com prazer (*placere*) em direção à coisa apreendida como bem. O prefixo *com-* sugere que esta *complacentia* já é uma certa união, a saber, uma união afetiva, na ordem da intenção, a qual – como veremos mais adiante – já provoca uma certa fruição (daí o prazer) ainda que imperfeita do bem amado. Além disso, o termo *coaptatio* sugere que este comprazimento funciona como uma espécie de preparação, ou de adaptação do apetite do amado para com o bem amado, tornando-o por assim dizer bem disposto para com o amado; enquanto que a expressão *connaturalitas* sugere que nenhuma adaptação do apetite precisa ser produzida pelo bem amado no amante, pois, nesse caso, o apetite do amante já está, por sua própria natureza, inclinado ao bem amado, de modo que podemos dizer que ambos, amado e amante, já estão como que “conaturalizados”, ou proporcionados, um ao outro.

Assim, resumindo o que vimos até aqui, temos a seguinte caracterização dos três diferentes tipos de amor segundo a diferença do apetite:

(i) Amor natural que é designado por *connaturalitas* e que é o princípio de movimento do apetite natural, i.e., do apetite que segue por necessidade a inclinação da sua natureza tal qual determinada pela Inteligência divina.

(ii) Amor sensitivo que é designado por *coaptatio* e/ou *complacentia*, e que é o apetite que segue por necessidade instintiva a sua própria apreensão sensível (de um bem particular)

(iii) Amor intelectual que é designado também por *coaptatio* e/ou *complacentia*, e que consiste no apetite que segue à apreensão intelectual (de algo considerado como bem sob a noção universal de bem), não por necessidade, mas segundo um juízo livre.

2 – A dinâmica circular do apetite expressa na tríade *amor, desiderium, gaudium*, e a caracterização ativo/passiva do amor como “*prima imutatio*” e “*principium motus*” do apetite em geral

No *De amore*, na ST, Ia-IIae, q.26,a.2, *Se o amor é paixão*, Sto. Tomás funda sua análise da dinâmica do apetite estabelecendo uma analogia dos movimentos do apetite (paixões em sentido amplo) com os movimentos dos corpos naturais³³. Logo no começo do artigo, em uma linguagem própria da Física e da Metafísica, Aquino explica que do mesmo modo que

“um agente natural produz um duplo efeito no paciente, primeiramente dá-lhe uma forma; em seguida dá o movimento consequente à forma (...) da mesma maneira o objeto apetecível dá ao apetite primeiro uma certa adaptação (*coaptatio*) para com ele,

³³ É importante lembrarmos que a análise da teoria do apetite que estamos fazendo corresponde à teoria madura de Sto. Tomás tal qual ela floresce na ST, e que há um gradual processo de elaboração das teorias do apetite e do amor através da aplicação dos princípios da física aristotélica aos movimentos do apetite ao longo de algumas das principais obras do Aquinate. Recomendando a leitura da descrição detalhada dessa história das ideias de Aquino efetuada por H.D. Simonin em *Autour de la solution thomiste du problème de lamour*, gostaríamos de destacar apenas dois momentos desse processo: (i) O prólogo sobre o amor em geral antes de tratar da caridade no Comentário às Sentenças; onde o amor é caracterizado como consistindo na recepção e posse de uma forma do bem amado no apetite - (ii) A SCG e o Comentário aos Nomes Divinos, onde o amor não é mais a recepção da forma do bem amado, mas esta é recebida na faculdade apreensiva causando a inclinação do apetite, que é o amor, o qual passa a ser designado como *inclinatio, proportio, coaptatio* ... Eis como Simonin descreve a atitude fundamental de Sto. Tomás ao longo da elaboração de sua doutrina do amor: “... se trata sempre para ele de transpor em termos de filosofia aristotélica o fenômeno original do amor. Mais precisamente se trata de utilizar a filosofia geral do movimento para dar conta de um movimento de um gênero particular, desta modificação de uma afetividade que constitui o amor. Do começo ao fim de sua carreira científica Sto. Tomás não variou sobre este ponto. Cada vez que ele aborda de novo o problema do amor é para o tornar inteligível com o auxílio de analogias da física aristotélica (...) se o problema é tratado em diversas retomadas nos textos aos quais nos referimos, ele é, a cada vez, tratado com novas precisões, por vezes toda uma parte da terminologia técnica – aquela das Sentenças – é pouco a pouco eliminada”{SIMONIN, Henri-Dominique. *Autour de la solution thomiste du problème de lamour*, pg.177-178}. Embora julguemos que Simonin esteja fundamentalmente correto em sua declaração, é importante assinalar a presença de elementos platônicos e neo-platônicos na doutrina do amor. Sobretudo é importante assinalar a presença da teoria do *proton philon* que aparece no *Lysis* de Platão., e que pode ter chegado à Sto. Tomás, provavelmente, por intermédio de Sto. Agostinho e Pseudo-Dionísio Areopagita. Avital Wohlman em seu artigo *L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour*, explica que Aristóteles substituiu a referência vertical e transcendente de Platão a um *proton philon* por uma referência horizontal a *protè philia* entre homens virtuosos, mas que Sto. Tomás realiza uma síntese entre estas duas doutrinas, concluindo que: “Nós estamos aqui em presença de um caso onde a teologia cristã, a da Idade Média em particular, e a de Sto. Tomás sobretudo, utilizou simultaneamente e segundo aspectos diversos elementos de explicação que se originam de filosofias diferentes”(Ibidem, op.cit., pg.267).

que é uma certa complacência no objeto, e esta é a complacência apetecível (*complacentia appetibilis*), da qual resulta o movimento para o objeto apetecível³⁴”

A seguir, citando o livro III do *De anima* de Aristóteles, Sto. Tomás descreve a dinâmica do apetite como uma dinâmica circular (“*appetitivus motus circulo agitur*) na qual destaca três etapas principais fundadas na analogia com o movimento dos corpos naturais, a saber, amor/inclinação, desejo/movimento e alegria/repouso:

“O objeto apetecível move o apetite, introduzindo-se, de *certo* modo, em sua intenção, e o apetite tende a conseguir realmente o objeto apetecível, de modo que o fim do movimento coincida com o princípio do mesmo. A primeira mudança do apetite pelo objeto apetecível se chama amor, que não é senão a complacência no objeto apetecível, da qual resulta o movimento para o objeto que é o desejo; e por último o repouso que é a alegria³⁵”.

A expressão “duplo efeito” está na origem de uma explícita descrição ativo/passiva do amor que agora não é caracterizado apenas como o “*principium motus*” do a.1, mas também como a “*prima imutatio*” do apetite, sendo, ao lado do bem, responsável por aquilo que Sto. Tomás, seguindo Aristóteles, chamou de dinâmica circular do apetite, a saber: uma dinâmica que parte do bem em direção ao apetite, provocando o amor, e que retorna do apetite em direção ao bem. Essa dupla caracterização ativo/passiva do amor, constitutiva da dinâmica circular, não possui nada de paradoxal, pois como não é contraditório ser o primeiro movimento de uma faculdade e ser princípio dos outros movimentos dessa faculdade, podemos julgar, sem nenhuma incompatibilidade, que amor é tanto o primeiro movimento quanto o princípio do movimento da faculdade apetitiva em geral, como podemos ver na passagem contida na ST, I, q.80, a.2: “... uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido. Em consequência o objeto desejável apreendido é princípio do movimento sem ser movido, enquanto o apetite move sendo movido, como se diz no *De Anima* III e na *Metafísica* XII”.

³⁴ ST, Ia-IIae, q.26, a.2: “Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam (...) Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis ex qua sequitur motus ad appetibile”.

³⁵ ST, Ia-IIae, q.26, a.2: “Appetibile enim movet appetitum faciens se quodammodo in ejus intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium” .

Nessa descrição da dinâmica circular do apetite podemos notar que o apetecível, i.e., o bem, funciona como um “movente imóvel”, pois ele move o apetite como uma causa final, sem precisar se mover, somente atraindo o apetecente para si, “introduzindo-se na sua intenção” e provocando uma inclinação na faculdade apetitiva em direção ao bem amado. Em outras palavras o apetecível causa no apetite, uma *complacentia*, i.e., um comprazimento no apetecível, que funciona como uma inclinação ou atração, atraindo-o para si, e é isso o que se chama amor. Por sua vez, o apetite funciona como um “movente movido”, pois ele é movido pelo apetecível, que causa o amor, mas também move o apetecente em direção ao apetecível, uma vez que o amor causa o desejo, que é o movimento interno da faculdade apetitiva dirigido ao bem amado, além de ser a causa primeira de todas as ações efetuadas pelo amante para alcançar o repouso da ação na união com o bem/fim almejado. O repouso alcançado com *gaudium* (alegria) completa as três etapas da analogia dos movimentos do apetite com os movimentos dos corpos naturais.

Podemos notar que nessa dinâmica do apetite “a *coaptatio* ou complacência”, que é o amor, está como que a meio caminho entre o bem - atuando como causa final do amor, na medida em que é o bem que transmite uma atração, ou inclinação, chamada de *coaptatio* ou *complacentia* - e o desejo - na medida em que o amor é a causa eficiente de um movimento do apetite em direção ao bem que, por sua vez, é chamado de desejo. A diferença entre amor e desejo, na concepção de Sto. Tomás, é expressa em ad3, onde podemos ver nitidamente que, embora Sto. Tomás aplique o termo movimento para designar tanto o amor quanto o desejo na sua relação com o bem, ele o aplica em sentidos diferentes. O amor é um movimento causado pelo bem na potência apetitiva que é uma potência passiva, enquanto o desejo é um movimento causado pelo amor, dentro da própria potência apetitiva em direção ao bem: “o amor embora não designe o movimento do apetite tendente para o objeto apetecível, designa o movimento do apetite em virtude do qual é mudado pelo objeto apetecível de modo que este lhe compraza (ST, I-IIae, q.26, a.2, ad.3)”.

Podemos resumir nossa análise dessa passagem com a seguinte descrição da tríade

constitutiva da dinâmica circular do amor, tal qual produzidas pela coisa apetecível ao atuar sobre o apetite:

(i) *Amor*, que é designado como *coaptatio* ou *complacentia* e como a *prima imutatio* e o *primus motus* do apetite. Comparando ao movimento dos corpos, é análogo ao receber de uma forma com sua inclinação natural a uma determinada ação.

(ii) *Desiderium*, que na analogia com o movimento dos corpos equivale ao movimento de um corpo para o seu lugar natural levado por seu peso (*gravitas*). *Desiderium* consiste no “movimento para conseguir o bem amado”, quando este ainda não é realmente presente. É importante assinalar nesta passagem o uso do termo *desiderium*, e não do termo *concupiscentia*, pois tal uso é revelador da pretensão de universalidade do que está sendo dito, uma vez que *concupiscentia* refere-se propriamente ao desejo do apetite sensitivo, enquanto *desiderium* refere-se ao desejo em geral, aplicando-se aos três tipos de apetite.

(iii) *Gaudium*, que pode ser traduzido por alegria ou gozo, referindo-se à fruição do bem presente possuído, que na analogia com o movimento dos corpos corresponde ao repouso, ou término, do movimento apetitivo na união real com o bem amado.

Após estudarmos a dinâmica circular do apetite que fornece uma caracterização ativo/passiva do amor entendido como uma *complacentia* ou *coaptatio* que é tanto “*primus motus*” quanto “*prima imutatio*” nos três tipos de apetite, vamos estudar mais detalhadamente as três espécies de amor resultantes da tripla divisão do apetite a fim de entender melhor o que Sto. Tomás significa por *amor naturalis*, *amor sensitivus* e *amor intellectivus*. De um certo modo estaremos como que desvelando o conteúdo que está contido na tripla divisão do amor, a qual é somente apresentada de forma esquemática no *De amore* e, para tal, nos valeremos fundamentalmente de outras passagens da ST, que não pertencem ao *De amore*.

3 - Appetite natural e amor natural

Embora o amor natural desempenhe um papel fundamental na teoria do amor de Sto. Tomás e se encontre, de um certo modo, presente ao longo de todo o *De amore*, ele não é objeto de uma questão específica que examine a sua natureza e as diferentes nuances de significado que a expressão amor natural pode assumir dependendo do contexto em que esteja sendo considerada. Thomas M. Osborne Jr., em *Love of Self and love of God*, elenca pelo menos três sentidos assumidos pela expressão “amor natural”: (i) amor natural “em oposição a amor racional e amor sensitivo”, (ii) amor natural “para significar o desejo natural de beatitude como oposto à escolha eletiva” e (iii) amor natural “como oposto ao amor sobrenatural por Deus”³⁶. No *De amore*, o apetite natural é apresentado basicamente de acordo com o sentido (i), a saber, como uma oposição entre amar a partir de uma inclinação da natureza e amar a partir de uma inclinação provocada pela apreensão cognitiva em geral: “Ora, há um apetite não conseqüente à apreensão do que apetece, mas a de outrem, e este se chama apetite natural. As coisas naturais desejam o que lhes convém por natureza, não por apreensão própria, mas por apreensão do Autor da natureza ...(ST, Ia-IIae, q.26, a.1)”.

Dois elementos merecem atenção nesta passagem. Em primeiro lugar, a dependência universal do apetitivo em relação ao cognitivo, pois – como já vimos - mesmo não sendo causada pela apreensão cognitiva que o próprio apetecente tem do bem que lhe apetece, o apetecer por natureza supõe como causa cognitiva a Inteligência de Deus (o Autor da natureza), o qual apreendendo em Si Mesmo a finalidade de cada natureza criada, por assim dizer, inscreve essa inclinação ao bem/fim na essência da criatura. Em segundo lugar, que apetecer por natureza significa fundamentalmente apetecer “o que lhes convém por natureza”, que não é outra coisa do que buscar realizar a finalidade da forma natural (substancial) criada por Deus. Este segundo ponto é visto melhor numa passagem da ST, I, q.81, a.2. Nesse trecho, Sto. Tomás explicitamente afirma que “o apetite natural é uma inclinação que se segue à forma natural” e descreve o apetite natural nas “coisas corruptíveis da natureza” tanto como uma inclinação para “o que lhes convém e fugir do que lhes é

³⁶ OSBORNE JR, Thomas M., *Love of Self and love of God: in Thirteen-Century Ethics*, pg.107.

nocivo”, quanto “para resistir às causas de corrupção e aos agentes contrários que põem obstáculo à aquisição do que convém e produzem o que é danoso”.

No que diz respeito às oposições (i) e (ii) mencionadas por Osborne, é importante assinalar que elas poderiam nos levar ao erro de fazer pensar que o amor natural não seria um apetite universal, no sentido de pertencente à toda e qualquer criatura. A oposição (ii) entre amor natural e amor eletivo poderia induzir ao erro de pensar que amor natural não pertenceria aos seres dotados de intelecto, pertencendo somente aos seres desprovidos de conhecimento e aos seres sensitivos, i.e., pertencendo somente àqueles seres que seguem à apreensão de modo necessário. Enquanto a oposição (i) entre apetite que segue a apreensão própria e apetite que não segue a apreensão própria poderia induzir ao erro de se pensar que o apetite natural pertenceria apenas aos seres desprovidos de cognição, não pertencendo aos seres que seguem à apreensão sensível de modo necessário, nem aos que seguem livremente à apreensão intelectual.

Mas essas interpretações errôneas podem ser dissolvidas quando consideramos a argumentação de Sto. Tomás em um artigo do tratado dos anjos, ST, I, q.60, a.1, *Se nos anjos existe amor ou dileção natural*. O estudo deste artigo reveste-se de importância, pois, ao investigar a pretensa oposição de contrariedade entre amor natural e amor intelectual, Sto. Tomás explicita os fundamentos da sua concepção de amor natural. Na sua consideração do amor dos anjos, na primeira objeção da ST, I, q.60, a.1, Sto. Tomás começa lidando com a objeção de que a contrariedade entre essas noções implicaria que o anjo, sendo uma inteligência pura, i.e., separada da matéria, não poderia possuir amor natural, mas apenas amor intelectual. Para explicar, então, que o significado de amor natural, de modo geral, não se opõe ao significado de amor intelectual, Aquino começa o artigo apresentando o princípio que vai guiar suas considerações sobre o amor natural e o amor eletivo, a saber, “o que é anterior sempre permanece no posterior (*quod semper prius salvatur in posteriori*)”. O argumento de Sto. Tomás deduz, a partir deste princípio, que como a natureza é primeira em todas as coisas, sendo anterior às faculdades do intelecto e da sensibilidade, é necessário que o que pertence à natureza se preserve nos seres intelectuais (e sensitivos) e que, “como é comum a toda natureza possuir uma certa inclinação que é o apetite ou amor natural

(commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor)”, é necessário que haja amor natural também nos seres sensíveis e nos seres intelectuais. Assim, os seres dotados de sensibilidade possuem um amor natural inscrito no seu apetite sensível e os seres dotados de conhecimento intelectual possuem um amor natural inscrito no seu apetite intelectual, ou vontade. No caso do anjo, como este possui uma natureza puramente intelectual, o único amor natural que ele pode possuir, segundo a sua natureza, é o intelectual. No caso do homem, como a sua constituição ontológica é a de um composto de matéria e forma, a situação é mais complexa. Ele possui um amor natural somente, segundo a ordem da natureza, na medida em que é um corpo, possuindo apetites que compartilha com minerais e plantas; possui um amor natural inscrito no apetite sensitivo, na medida em que é um corpo sensitivo, possuindo apetites que compartilha com os animais, e um amor natural inscrito na vontade, que, por um lado, lhe é próprio, na medida em que pertence à única espécie de seres corpóreos dotada de intelecto, mas que, por outro lado, tem em comum com os anjos, ainda que de modo imperfeito. Além disso, em ad 3 do mesmo artigo, Sto. Tomás afirma claramente a universalidade do apetite natural nas coisas criadas: “o amor natural não está apenas nas potências da alma vegetativa, mas em todas as potências da alma, e também em todas as partes do corpo, e, universalmente em todas as coisas (...) visto que cada coisa possui conaturalidade com o que lhe é conveniente”.

A amplitude abarcada pelo amor natural, tal como expressa essa passagem, nos incita a lançarmos um olhar panorâmico sobre a enorme diversidade de objetos ao qual o apetite natural pode se dirigir. Neste sentido o trabalho lexicográfico levado a cabo por Hamesse e Portalupi abarcando o conjunto da obra de Sto. Tomás, oferece uma lista que impressiona pela sua diversidade. De acordo com esta lista, de modo geral, o apetite natural tende “àquela perfeição que é própria a cada natureza”. No homem, o apetite natural tende à beatitude, ao seu fim último, que é a contemplação de Deus. A faculdade da vontade tem apetite natural pelo bem que é conforme à razão, enquanto o intelecto tem apetite natural por conhecer as essências e a ordem de todas as coisas. Animais e plantas têm apetite natural por tudo o que é necessário a sua sobrevivência. Os corpos naturais, e os elementos destes corpos, tendem ao

³⁷ L'approche lexicographique de l'intentionnalité et de la finalité dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin de Jacqueline HAMESSE e Enzo PORTALUPI.

lugar que lhes é natural; e a matéria tende à forma.

Um outro equívoco possível seria pensar que Sto. Tomás estaria antropomorfizando a natureza ao atribuir um apetite natural a todas as coisas criadas, embora, segundo Pasnau - em *Thomas Aquinas on human nature* seja o contrário que aconteça:

“Desde que todas as coisas que existem têm uma forma, todas as coisas que existem têm um apetite. As capacidades humanas apetitivas são, portanto, um caso especial de um fenômeno mais geral (...) Ele não está tentando trazer a psicologia para explicar o resto da natureza, mas antes está usando sua teoria geral da ordem natural para entender os seres humanos”³⁸.

Como já pudemos observar no capítulo anterior ao estudarmos a dinâmica do apetite, Aquino lança mão da observação do movimento dos corpos naturais para explicar os movimentos da potência apetitiva e, dessa maneira, segundo Pasnau:

“... ele situa sua teoria dentro de uma descrição mais geral das obras da natureza. Os seres humanos são uma parte da ordem natural e atuam de modo semelhante aos outros membros (...) esta de fato é a direção em que Aquino argumenta – do mundo natural em geral para o caso específico dos seres humanos”³⁹.

Assim, podemos afirmar que para Sto. Tomás todos os seres têm apetite porque, na cosmovisão teleológica de Aquino, todo agente age em vista de um fim, seja este fim apreendido pelo agente ou inscrito em sua forma pelo Autor da natureza.

Resumindo nossas considerações podemos salientar que o amor natural, presente na totalidade das criaturas, é proveniente de Deus e se dirige para Deus – o Alfa-ômega da existência - consistindo fundamentalmente num apetite metafísico, i.e., numa inclinação inata do ente para realizar a finalidade da forma substancial que o constitui. Como nenhuma criatura é ato puro e pleno como Deus o É, na natureza de todo ente criado consta esta

³⁸ PASNAU, Robert, op. cit, pg.201.

³⁹ Idem.

inclinação natural para realizar a perfeição de sua essência. Laporta⁴⁰ chega a afirmar que: “A história do universo não é outra coisa que o movimento de todas as criaturas inacabadas perseguindo necessariamente seu pleno florescimento”. Como esta inclinação natural para buscar a perfeição que lhe é própria, presente na forma natural de cada ente, não pode ser vã, pois a natureza criada por Deus não poderia conter algo inútil, a sua realização tem de ser algo naturalmente possível, embora inúmeras contingências possam impedir a sua realização. Como o apetite natural também é chamado de *potentia passiva naturalis*, isto significa que “toda potência natural passiva pode ser trazida a ato”, pois “a todo apetite natural corresponde um agente natural. Se o apetite natural não constitui uma atividade, mas um apelo ao ato, não existe neste mundo admiravelmente equilibrado, uma finalidade que não disponha de um agente capaz de a realizar⁴¹”, Mas as criaturas intelectuais constituem uma exceção, pois o seu apetite natural pela felicidade possui um duplo fim: um fim natural, a felicidade terrena, que pode ser alcançada com os recursos naturais do homem, mas também um fim sobrenatural, o único que satisfaz completamente o apetite natural do homem pela felicidade, e que consiste na visão beatífica de Deus.

Assim o amor natural se encontra no interior de uma cosmologia teológica e teleológica, em que o apetite natural que cada criatura tem pelo bem que naturalmente lhe convém é sempre em alguma medida um apetite do fim último de todas as coisas, e a sua satisfação é sempre, em alguma medida, uma aproximação desse Fim último. No caso dos seres não intelectuais, a realização plena do apetite natural não passa de uma participação por similitude, mas, no caso dos seres intelectuais, consiste numa união de amor e conhecimento na visão beatífica de Deus.

⁴⁰ LAPORTA, Jorge. Pour trouver le sens exact de termes *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis*, etc, chez Thomas d'Aquin, pg. 39.

⁴¹ Ibidem, pg.54-55.

4 – Apetite sensitivo concupiscível e o amor sensitivo, ou amor paixão propriamente dito

Como já mencionamos, no *De amore*, na q.26. a.1, o apetite sensitivo é caracterizado como o apetite próprio dos seres que são capazes de cognição sensível, pois é um apetite causado pela apreensão sensível do objeto apetecível, o qual provoca uma inclinação na faculdade apetitiva sensitiva em relação ao objeto particular que foi apreendido sensivelmente. Esta inclinação será uma atração (amor) se a coisa for apreendida como um bem sensível, i.e., como prazerosa, mas será uma aversão (ódio) se a coisa for apreendida como um mal sensível, i.e., como dolorosa. Se o objeto é apreendido como bem ou mal sensível simplesmente (não árduo), então a inclinação ocorre no apetite sensitivo concupiscível, mas se é apreendido como um bem árduo de ser alcançado ou como um mal árduo de ser evitado, então a inclinação ocorre no apetite sensitivo irascível. O amor sensitivo é tanto a primeira mudança do apetite sensitivo, na medida em que é a primeira inclinação, ou atração, do apetite sensitivo em direção à coisa que foi apreendida como um bem sensível particular, quanto o princípio de movimento do apetite sensitivo, pois causa a paixão do desejo, mais propriamente chamado de concupiscência quando no apetite sensitivo, assim como as demais ações com vistas à obtenção do bem amado e desejado. Embora o amor sensitivo - diferentemente do amor natural - derive da apreensão cognitiva sensível do próprio apetecente, ele ainda ocorre por necessidade – de modo semelhante ao amor natural -, de tal modo que o amante, no caso dos bichos, tende a seguir automaticamente, ou instintivamente, a sua inclinação de atração em relação ao bem sensível, ou de aversão em relação ao mal sensível, apreendido pelos sentidos⁴². Mas essa necessidade imposta pela paixão no apetite sensitivo perde sua força no homem, em que o apetite sensitivo pode ser comandado pela vontade: “há, além disso, outro apetite conseqüente à apreensão do que apetece, mas por necessidade e não por um juízo livre, e tal é o apetite sensitivo dos animais irracionais, que nos homens participa de alguma liberdade, enquanto obedece à razão (ST, Ia-IIae, q.26, a.1)”.

⁴² Assim, também podemos distinguir entre apetite por necessidade, colocando o apetite natural e o apetite sensitivo de um lado, e apetite livre, colocando a vontade do outro lado.

Embora - como vimos na primeira parte de nosso estudo - o amor paixão em sentido próprio seja sensitivo, pois a paixão em sentido estrito pertence ao apetite do homem enquanto composto de corpo e alma, naquilo que o homem tem de comum com os demais animais, a conclusão de Sto. Tomás, no a.2, Se o amor é uma paixão, é que o amor é uma paixão na medida em que consiste num movimento do apetite causado pelo bem apreendido, seja no apetite sensitivo concupiscível, quando é dito paixão em sentido estrito, seja na vontade, quando é dito paixão em sentido amplo. Assim, o *De amore* pode ser considerado como um estudo do amor humano em geral, no interior do contexto que apresenta uma teoria de onze paixões fundamentais da alma, as quais são ditas paixões propriamente quando ocorrem no apetite sensitivo, e são ditas paixões em sentido lato quando ocorrem na vontade. Por isso, ao efetuarmos o estudo do amor sensitivo, que é o estudo do amor paixão em sentido próprio, estaremos investigando os fundamentos do lugar prioritário e do papel fundamental que o amor desempenha na articulação da teoria das onze paixões básicas da alma humana desenvolvida por Sto. Tomás, e para tal nos valeremos principalmente de algumas passagens da q.25 da *prima secundae* intitulada Da ordem das paixões entre si.

4.1 – A teoria das onze paixões fundamentais da alma humana e o amor como a paixão raiz de todas as paixões

Estudando a teoria das onze paixões básicas do apetite sensitivo podemos notar que as seis paixões que pertencem ao apetite concupiscível – amor, desejo, alegria; ódio, aversão e tristeza - originam-se ao longo das três etapas da dinâmica do apetite em comparação com o movimento dos corpos: inclinação, movimento e repouso. Na ST, Ia-IIae, q.25, a2, Se o amor é a primeira paixão do concupiscível, Sto. Tomás deixa claro que a ordem que está sendo considerada é a ordem da execução, na qual o fim/bem é o último, e não a ordem da intenção, na qual o fim/bem é o primeiro:

“Segundo a execução é anterior o que tem lugar primeiramente naquilo que tende para o fim. Ora, é claro que tudo o que tende para um fim há de ter, primeiro aptidão ou proporção para esse fim, pois nada tende para um fim não proporcionado. Em

segundo lugar é movido para o fim. Em terceiro lugar repousa no fim depois de alcançado. Ora a aptidão ou proporção (aptitudo sive proportio) do apetite ao bem é o amor que não é mais do que a *complacentia* no bem, enquanto o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência (*desiderium vel concupiscentia*), e, por fim, o repouso no bem é a alegria ou prazer (*gaudium vel delectatio*)⁴³.

A citação dessa passagem é importante, pois, além de apresentar a mesma tríade da dinâmica do apetite que estudamos no *De amore* - amor/inclinação, desejo/movimento, alegria/repouso -, também revela que Sto. Tomás já utilizara, na ST, dois outros termos para designar o ato do amor, a saber, *aptitudo* e *proportio*, os quais podem figurar ao lado dos três termos que encontramos no *De amore* para designar o ato do amor: *connaturalitas*, *coaptatio* e *complacentia*. Na significação destes dois termos, *aptitudo* e *proportio*, podemos notar ainda mais claramente que o amor possui a função de proporcionar o apetite ao bem amado, no sentido de adaptar, ou preparar, o apetite como que o tornando apto a buscar a união com o bem amado.

Como dissemos anteriormente, as seis paixões básicas do concupiscível seguem essa estrutura triádica do movimento apetitivo e não apenas as três paixões relativas ao bem - embora esta estrutura seja fundamentalmente exemplificada pelo movimento com relação ao bem, uma vez que todos os outros movimentos da parte apetitiva da alma o pressupõem. Assim, quando o agente é apreendido como um mal, no lugar de atrair o apetecente - produzindo amor (*amor*), desejo ou concupiscência (*desiderium vel concupiscentia*) e alegria ou prazer (*gaudium vel delectatio*) - ele repele o apetecente, produzindo três efeitos contrários aos anteriores: ódio (*odium*), aversão ou fuga (*fuga*), e tristeza ou dor (*tristitia*).

Por sua vez os movimentos do apetite irascível, que visam o bem e o mal sob a noção

⁴³ ST, Ia-IIae, q.25, a2: “Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio”.

de árduo, são dependentes dos movimentos do apetite concupiscível, que visam o bem e o mal simplesmente, e têm nas paixões do concupiscível tanto o seu princípio quanto o seu fim, ou repouso. De um lado, o apetite irascível “pressupõe a inclinação ou aptidão para buscar o bem ou evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal simplesmente”, e é a partir destas aptidões que se desenvolvem no irascível, em relação a um bem árduo ainda não possuído, as paixões da esperança (*spes*) e da desesperança (*desesperatio*), e, em relação a um mal árduo ainda não presente, mas eminente, as paixões do temor (*timor*) e da audácia (*audacia*). Quanto ao termo dos movimentos do apetite sensitivo irascível, não é possível que estes ocorram na própria potência irascível, pois, com relação ao bem árduo, não pode haver uma paixão de repouso no bem possuído quando este é árduo, porque o bem presente não pode ser apreendido sob a noção de árduo; e com relação ao mal árduo, quando este se faz presente, provoca a paixão da ira, que não é um repouso.

Dentre as cinco paixões do apetite sensitivo irascível, quatro delas podem ser agrupadas em dois pares de paixões contrárias - a esperança e a desesperança; a audácia e o temor - conforme se aproximam ou se afastam do bem ou do mal árdus. A esperança aproxima e a desesperança afasta de um bem árduo ainda ausente, enquanto a audácia faz enfrentar e o temor faz fugir de um mal árduo eminente. A esperança é anterior à desesperança porque a esperança se refere principalmente ao bem considerado como tal, enquanto a desesperança se refere principalmente a qualidade da dificuldade. O temor é anterior a audácia, porque o temor se refere principalmente ao mal considerado como tal, enquanto a audácia se refere principalmente ao aspecto de árduo. A quinta paixão do irascível, a paixão da ira, que é uma reação afetiva de enfrentamento ao mal árduo presente, não possui uma paixão contrária, pois uma vez que não pode haver um bem árduo presente também não pode haver uma paixão a ele correspondente, a qual seria o contrário da ira.

Mas todas essas onze paixões básicas remontam à paixão do amor como a sua raiz e, por isso, Sto. Tomás apresenta a ordem da geração das paixões assim: 1º amor e ódio, 2º desejo e fuga, 3º esperança e desespero, 4º temor e audácia, 5º ira, 6º alegria e tristeza. Seguindo essa ordem das paixões podemos explicar as possibilidades das suas gerações do seguinte modo: a primeira paixão, *i.e.*, a paixão raiz de todas as paixões da alma é o amor do

concupiscível, a inclinação, ou atração, para se aproximar e alcançar algo apreendido como bem. Assim, se tivermos amor por algo que apreendemos como bem, e se for um bem ausente, teremos o movimento do desejo, ou concupiscência, por esse bem e, se o alcançarmos, então teremos o repouso do movimento na alegria do bem presente. Mas se o bem ausente for árduo e tivermos dificuldade em obtê-lo, poderemos ter esperança ou desesperança, no apetite sensitivo, de alcançá-lo. Se tivermos esperança e a realizarmos, repousamos na alegria sem que para isso tenhamos saído do apetite sensitivo concupiscível, mas se não a realizarmos, passaremos pela desesperança no irascível, a qual acabará nos conduzindo novamente ao concupiscível até a paixão da tristeza, causada pelo bem irremediavelmente ausente. Por outro lado, se nós temos amor por algum bem, também poderemos ter ódio, i.e., a inclinação a afastar-se do mal, se algum mal ameaçar obstruir o alcance do bem que amamos. Se esse mal ainda estiver ausente, então teremos aversão e fugiremos nos afastando desse mal. Se conseguirmos fugir do mal, então teremos alegria junto ao nosso bem, mas se esse mal ausente for árduo, então teremos, no irascível, o temor para dele nos afastarmos ou a audácia para enfrentá-lo. Se nossa audácia vencer o mal teremos alegria junto ao bem presente, ou, então, o temor acabará sucumbindo à tristeza de ser vencido pelo mal que se faz presente. Se nossa audácia não vencer o mal iminente, o mal, tornando-se presente, pode ou conduzir a tristeza no concupiscível, ou despertar a ira do irascível e, pela ira, se vencermos o mal, alcançaremos a alegria, no concupiscível, mantendo-nos unido ao bem, ou sucumbiremos à tristeza, no concupiscível, pelo bem tornado ausente. Assim, nas palavras de Sto. Tomás, “há ao todo onze espécies de paixões diferentes, seis no concupiscível e cinco no irascível, e sob as quais todas as paixões da alma estão contidas (ST, Ia-IIae, q.23, a.4)”. A última frase dessa passagem deixa claro que a teoria das paixões da alma de Sto. Tomás não se restringe a essas onze paixões, mas inclui muitas outras paixões particulares, sendo que todas as outras paixões da alma podem ser reduzidas à subespécies dessas onze, tendo todas como sua causa primeira, na ordem da execução, a paixão do amor.

A argumentação de Sto. Tomás para sustentar essa prioridade do amor sobre todas as paixões tem três etapas: (i) prioridade do concupiscível sobre o irascível, (ii) prioridade do bem sobre o mal e (iii) prioridade da disposição ou inclinação, com relação ao movimento e ao repouso. A prioridade do concupiscível sobre o irascível tem base na tese apresentada no

sed contra da questão, a saber, que o bem absoluto tem prioridade sobre o bem restrito, ou, como expresso na *ad primum*, o que é comum precede o que é próprio, e como as paixões do concupiscível visam o bem simplesmente, enquanto as do irascível visam o bem sob a razão de árduo, se segue que as paixões do concupiscível naturalmente precedem as do irascível. No corpo da resposta do artigo, Sto. Tomás acrescenta que as paixões do concupiscível se referem a mais coisas do que as do irascível, pois algumas das paixões do concupiscível se referem ao movimento e outras ao repouso, enquanto que as do irascível se referem apenas ao movimento, pois aquilo em que se repousa não tem razão de difícil. Assim - como já vimos - todas as paixões, inclusive as do irascível, têm sua raiz no amor e no ódio do concupiscível e terminam ou na alegria ou na tristeza do concupiscível. Já no interior da potência apetitiva prioritária, *i.e.*, no concupiscível, como o bem tem prioridade sobre o mal, as paixões que tem como objeto o bem são naturalmente anteriores às que têm como objeto o mal; e como o bem tem razão de fim, na ordem da execução, é anterior o que primeiro tem lugar no sujeito que tende para um fim, e como em primeiro lugar vem a aptidão para o fim, depois o movimento para o fim, e finalmente repouso no fim, então o amor, que é a aptidão do apetite para o bem/fim, é que é a raiz de todas as paixões da alma.

É importante ressaltarmos que, embora todo esse artigo que expõe a ordem das paixões gire em torno da distinção entre apetite concupiscível e apetite irascível e, portanto, trate das paixões propriamente ditas, *i.e.*, enquanto afecções do apetite sensitivo, não podemos esquecer que algo análogo também ocorre no apetite intelectual, o que permite a Sto. Tomás chamar os movimentos, ou sentimentos, da vontade também de paixões, mas em sentido amplo. A esse respeito é interessante ver o modo com que Labourdette descreve o duplo aspecto passivo/ativo da vontade, mostrando a similitude e a diferença, com o apetite sensitivo, no modo com que o apetite intelectual experimenta as suas afecções:

“ ... de uma parte, o apetite intelectual, a vontade, tem também reações afetivas ao bem e ao mal intelectualmente apreendidos; e como estas reações são definidas em sua essência pela relação formal do apetite como tal a seu objeto, nos reencontramos na vontade as mesmas afecções que no plano da sensibilidade, mas todas espirituais, de um outro “estilo” e livres do que lhes faria serem “paixões” (...) de outra parte (...) porque a vontade é determinada ao bem como tal, em sua razão universal, em toda a sua amplitude, não é determinada a nenhum bem particular, mas ao contrário se

determina a lhe querer ou a lhe rejeitar. É isto que se denomina de sua indiferença dominante, o mistério natural de sua liberdade”⁴⁴.

E mais adiante no decorrer dessa passagem Labourdette sintetiza: “Mas se ela (a vontade) não tem o domínio de experimentar ou não experimentar 'sentimentos', ela resta senhora de suas escolhas: sentimentos e escolhas, eis os dois polos ao redor dos quais se desenvolve toda a vida voluntária”⁴⁵. Contudo - como veremos no próximo capítulo – a compatibilização da teoria do amor fundada no apetite, tal qual a estudamos até agora, com a teoria da vontade livre, não ocorre sem tensões, uma vez que a admissão de um aspecto passivo da vontade, próprio do apetite em geral, parece comprometer a liberdade, própria do exercício autônomo da vontade.

⁴⁴ LABOURDETTE, Michel, op. cit, loc. cit., A, a).

⁴⁵ Ibidem, op.cit, loc. cit., A, a).

5 - O apetite intelectual (vontade) e a presença de um elemento passivo (a paixão em sentido amplo) e um elemento ativo autônomo (a ação livre da vontade) no amor intelectual

Embora no *De amore* não haja um artigo explicitamente tratando da natureza do amor como ato da vontade, o amor intelectual é diversas vezes considerado ao longo do conjunto de três questões. Por exemplo, seguindo a ordem dos artigos que estamos estudando dentro da q.26 da *prima secundae*, o próximo artigo, o a.3, se refere ao amor intelectual já na pergunta do título do artigo, Se amor é o mesmo que *dilectio*. No tocante à determinação da natureza do amor intelectual, gostaríamos de ressaltar dois pontos de sua caracterização presentes na q.26 do *De amore*: em primeiro lugar, no a.1, a caracterização do apetite intelectual como supondo um *liberum iudicium*, também chamado de *liberum arbitrium* e, em segundo lugar, no a.3, a identificação do amor intelectual pelo nome de *dilectio*, o qual – como declarado no a.4 da q.26 da *prima secundae*– acrescenta à noção geral de amor, aplicável ao apetite em geral, a nota de uma *electio* precedente, restringindo a sua aplicação ao amor intelectual que é ato da vontade. Assim, estaremos buscando um entendimento da natureza do amor intelectual que – como vimos - apenas em sentido lato é dito uma paixão, mas que em sentido próprio é considerado um ato livre da vontade.

No a.1 da q, 26, *Se amor está no concupiscível* - quando a tripla divisão do amor segundo a tripla divisão do apetite é apresentada - o apetite intelectual, ou vontade, é descrito como sendo “um apetite consequente à apreensão do que apetece por um juízo livre (*Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium*)”. Essa frase tanto remete ao aspecto receptivo da apreensão intelectual por meio da expressão “consequente à apreensão do apetecente”, quanto remete também à participação ativa da vontade por meio da expressão “segundo o livre juízo”, a qual é sinônima de “livre arbítrio (*liberum arbitrium*)”. A apreensão da forma cognitiva que causa a inclinação (*amor*) na potência passiva do apetite é algo comum à potência apetitiva sensitiva e à vontade, mas na potência apetitiva sensitiva esta inclinação produz um apetite, e um amor, por necessidade (*ex necessitate, non ex iudicio libero*), enquanto na vontade produz um apetite, e um amor, segundo o juízo livre (*secundum liberum iudicium*). Michael S. Sherwin, analisando uma passagem do Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, feito por Sto. Tomás, afirma que:

“o amor na vontade é o produto de um poder que atua livremente como um princípio interno de ação, mas o amor nas paixões é determinado pela ação de um agente externo⁴⁶”. Assim, o que parece ser distintivo do amor intelectual é o fato de supor uma capacidade própria dos seres intelectuais que permite ao agente apetecer livremente e agir de um modo diferente, ao contrário dos outros amores que conduzem a uma ação determinada necessariamente, seja pela inclinação da forma natural simplesmente, no caso do apetite natural, seja pela reação instintiva, segundo à forma natural, ao que é apreendido como um bem particular sensível, no caso do apetite sensitivo. Diferentemente da potência apetitiva sensitiva cuja dinâmica do amor é comandada fundamentalmente pela causalidade do apetecível, a vontade possui, graças ao poder do livre arbítrio, uma causalidade própria que permite a liberdade com relação à inclinação produzida no apetite pelo objeto amado, possibilitando ao homem ser senhor do seu amor e da sua ação.

Assim - dada a complexidade do amor intelectual - parece-nos importante dedicar toda uma parte da nossa tese ao seu estudo, a fim de, por um lado, entender em que medida o *liberum arbitrium* e a *dilectio* fundam o papel ativo próprio da vontade sendo responsáveis pela liberdade que é peculiar ao amor intelectual e, por outro lado, entender como o elemento passivo, i.e., receptivo, da vontade não compromete a liberdade do seu exercício, pois, como bem lembra Sherwin, a admissão de um ato receptivo básico da vontade, subjazendo ao ato de escolha, poderia comprometer a liberdade da ação humana. Segundo Sherwin “o momento em que nós reconhecemos passividade na vontade somos confrontados com a questão da liberdade. Muitos dos contemporâneos de Aquino temiam que ao reconhecer a receptividade na vontade fosse comprometer ou negar a liberdade humana. Este interesse estava presente nas condenações de 1270”⁴⁷

⁴⁶ SHERWIN O P, Michael S., *By knowledge and by love: Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas*, pg. 67.

⁴⁷ *Ibidem*, pg. .96.

Parte III

O amor intelectual como ato de amor livre da vontade

1 - A liberdade da vontade: a vontade como um movente movido que move a si mesmo

A peculiaridade do amor como ato livre da vontade exige que se considerem algumas distinções sutis, pois, em diferentes sentidos, a vontade é um movente movido que move a si mesma, sem que, no entanto, seja movida no tocante aquilo que é o ato característico de sua autonomia e liberdade: o exercício da vontade, segundo o qual ela move, livremente, a si mesma. Na ST podemos encontrar pelo menos duas estratégias para explicar a liberdade da vontade, a saber: (i) a constatação de que nenhum bem criado pode ser universalmente bom a ponto de obrigar a vontade a necessariamente querê-lo, (ii) a distinção entre especificação da vontade (querer isto ou querer aquilo) e o exercício da vontade (querer ou não querer).

1.1 - A incoercibilidade do querer, a necessidade de querer o bem universal e a liberdade de querer os bens particulares

Característico da liberdade da vontade é o fato de ela não poder ser constringida, i.e., determinada por nenhum princípio exterior. Na ST, I, q.82, a1, Sto. Tomás explica que, assim como a violência repugna à natureza, a necessidade de coação repugna a vontade, pois ela é uma violência contra a natureza do voluntário. Podemos entender isto com mais clareza quando levamos em conta a distinção entre atos elícitos da vontade e atos comandados pela vontade. O ato elícito da vontade é o próprio ato de querer e o ato de comando é um ato que causa a ação de outra faculdade por intermédio da qual a vontade realiza um determinado querer. A vontade pode sofrer coerção quanto aos atos comandados, mas não pode sofrer coerção quanto aos atos elicítos, pois isto seria contrário à natureza mesma da vontade. Esta distinção entre esses dois tipos de atos da vontade resulta também na distinção entre liberdade de querer e liberdade de ação. Assim, embora seja possível coagir alguém a fazer o que ele não quer, é impossível que alguém consiga coagir uma pessoa a querer o que ela não quer, o que significa dizer que, quando um homem é forçado a realizar uma ação contrária a sua vontade, esta ação não é uma ação voluntária.

Mas é importante assinalar que a liberdade da vontade não se funda em uma total neutralidade ou indiferença da vontade com relação ao seu objeto. Sto. Tomás explica que embora a coerção, a violência, seja impossível de ser realizada contra o ato da vontade, dada a natureza mesma da vontade, a necessidade da natureza não repugna a vontade: “pelo contrário, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem aventurança (ST, I, q.82, a.1)”. Assim, comparando o amor natural da vontade, por analogia, ao conhecimento natural que o intelecto tem dos primeiros princípios, Sto. Tomás mostra que a natureza mesma da vontade a inclina sempre em direção ao objeto para o qual está naturalmente ordenada: o bem em geral e o seu fim último. Assim, na ST, Ia-IIae, q.10, a.1, podemos ler que “... os princípios do conhecimento intelectual são naturalmente conhecidos. Assim, também é necessário que o princípio do movimento voluntário seja algo naturalmente querido”. Este princípio é o “*bonnum in communi*” e o “*finis ultimus*”. A, assim chamada, necessidade do fim, que é a necessidade dos meios em relação ao fim, também não repugna a vontade e, no a.2 da q.82 da *prima secundae*, Sto. Tomás explica que aos bens particulares necessários à bem-aventurança a vontade adere necessariamente, mas aos bens particulares que não são necessários à bem-aventurança a vontade não adere necessariamente. Assim o homem não pode não querer realizar o seu fim último nem não querer o que é indispensável para a realização do seu fim último (ser, viver, conhecer ...).

Se o intelecto humano nesta vida tivesse uma apreensão da essência divina, a vontade humana não poderia não querer se unir a Deus, uma vez que Deus é o único ente cuja bondade, suprema e universal, satisfaz plenamente o apetite da vontade. Mas nesta vida, apesar de a vontade ser necessariamente inclinada ao bem em geral que é o seu fim último, como o bem em geral se encontra disperso em uma multiplicidade de bens criados, participados e imperfeitos, a vontade, nesta vida, não é necessariamente movida por nenhum bem apreendido pelo intelecto. Segundo Gilson

“Tudo acontece como se cada um de nós não pudesse perseguir outro fim que não nossa felicidade, mas também como se fôssemos incapazes de alcançá-la, porque tudo nos agrada, mas nada nos contenta (...) porque o fato em que repousa toda a concepção cristã do amor é que todo prazer humano é desejável, mas nenhum basta⁴⁸”.

⁴⁸ GILSON Étienne, O Espírito da Filosofia Medieval, pg.34.

Como nenhum bem criado a que o homem naturalmente tem acesso nesta vida pode ser a concretização do bem universal ao qual a vontade se encontra naturalmente ordenada, a vontade, embora se incline aos bens que se lhe apresentam, não se encontra obrigada a querer nenhum bem criado, pois estes não passam de participações imperfeitas do Bem Universal, que é Deus. A este respeito podemos ler, também em Gilson, que como “a vontade se move naturalmente em direção ao bem em geral, ela quer, pois, necessariamente tudo o que é bem: amar, conhecer, gozar ... E ela quererá necessariamente um objeto concreto em particular se este objeto fosse o bem absoluto. Mas não há tal objeto na nossa experiência humana⁴⁹”. Mesmo a demonstração racional de que Deus é a beatitude do homem não é suficiente para obrigar a vontade nesta direção, pois como diz Sto. Tomás na ST: “Todavia antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus (ST, Ia-IIae, q.82, a.2)”. Nesse mesmo sentido ressalta McInerny:

“A única coisa que nós queremos necessariamente é nossa felicidade, a bondade em si mesma, mas nesta vida a bondade é o aspecto sob o qual nós buscamos seja o que for que nós busquemos e nunca um objeto ou ação em particular. Nesta vida, mesmo Deus é um bem entre outros, e assim nós podemos tragicamente, pecaminosamente preferir bens criados a Ele⁵⁰”.

Alguns, MacInerny, *e.g.*, quiseram ver nesse hiato metafísico - entre os bens criados, a que a vontade tem acesso nesta vida, e o Bem supremo, para o qual ela se encontra naturalmente ordenada, mas que só pode ter acesso sobrenaturalmente com a graça da caridade - o fundamento da liberdade da vontade. A liberdade da vontade residiria no fato de que ela somente está naturalmente inclinada ao bem geral que é seu fim último, mas como esta inclinação só pode ser satisfeita pela beatitude, ou Deus, assim diante de qualquer bem particular que lhe seja apresentado pelo intelecto, na medida em que não é um bem perfeito a vontade é livre para querê-lo ou não querê-lo. A esse respeito comenta McInerny: “nossa liberdade consiste no fato de que nenhum dos bens que nós buscamos pode satisfazer nosso desejo pela bondade ilimitada. Qualquer curso de ação, qualquer objetivo, tem aspectos

⁴⁹ GILSON, Étienne. Textes sur la Morale, pg.83.

⁵⁰ McINERNY, Ralph, Ethica Thomista: The moral philosophy of Thomas Aquinas, pg. 68.

negativos e assim não pode obrigar a vontade⁵¹”. Contudo, parece-nos que uma tal estratégia funda somente a liberdade de escolha e não a liberdade do ato da vontade. A vontade enquanto potência pode se dirigir aos opostos do bem e do mal, mas o ato de querer da vontade se refere sempre ao bem e o ato de não querer da vontade se refere sempre ao mal. Assim a vontade não pode querer o mal, enquanto mal, e também não pode não querer o bem, enquanto bem. Assim, se toda vez que algo aparece ao intelecto como um bem, a vontade se inclina em direção a este algo apreendido como bem, parece que esse ato básico de simples volição é totalmente passivo e determinado pela ação do objeto. Em que sentido então se poderia dizer que o ato da vontade é livre, e que, portanto, o amor intelectual também é livre? Ora, a vontade pode querer este bem em preferência àquele outro bem, pois “o bem comum contém muitos bens particulares, mas nenhum destes determina a vontade” (ad3).

Embora o fato da vontade não ser naturalmente ordenada a nenhum bem em particular, mas ao bem universal, permita que o homem possa escolher entre diferentes bens criados, se a liberdade da vontade residisse na insuficiência dos bens criados para satisfazer o seu apetite natural, a liberdade não seria uma propriedade constitutiva da essência da vontade. E mesmo que, na descrição do livre-arbítrio, Aquino pareça enfatizar a possibilidade de decidir entre opções diferentes e, conseqüentemente, de agir de modo diferente, estas duas condições não são necessárias para que um ato da vontade seja considerado livre pelo aquinate. Stump alerta para a importância de não confundirmos estas duas instâncias, *i.e.*, a liberdade de escolha e a liberdade da vontade, no pensamento de Sto. Tomás, e chama atenção para algumas particularidades da relação entre livre-arbítrio, vontade e liberdade no pensamento do aquinate, dentre as quais citamos: “*liberum arbitrium* não é equivalente à vontade livre em nosso sentido⁵², e as volições caracterizadas pelo *liberum arbitrium* são associadas por Aquino com apenas um tipo de ato livre da vontade, o tipo que ele chama *electio*⁵³” ; “embora Aquino associe *liberum arbitrium*, entendido como *electio*, com a habilidade em fazer de outro modo, a habilidade de fazer de outro modo não é encontrada apenas no nível de *electio*⁵⁴” ; e “na visão de Aquino, um agente tem controle sobre suas ações e liberdade com

⁵¹ Idem.

⁵² Entenda-se “em nosso sentido” como significando liberdade de escolha.

⁵³ STUMP, Eleonore. *Aquinas*, pg.277.

⁵⁴ *Ibidem*, pg.296

respeito ao seu querer e agir, mesmo se ele não pode fazer de outro modo⁵⁵” .

Gilson, em *O espírito da filosofia medieval*, assinala que embora os erros da razão e as falhas da vontade sejam indícios de um livre-arbítrio, *e.g.*, poder se enganar e escolher o mal, ou se recusar a praticar o bem, estas falhas não são o que constituem a liberdade humana e, lembrando que o livre-arbítrio é mais perfeito nos bem-aventurados e nos anjos, comenta que:

“Ora, longe de prejudicar o livre-arbítrio, a infalibilidade das suas escolhas atesta a perfeição deste. Assim, ele é mais perfeito nos anjos que não podem pecar, do que em nós que podemos pecar, Mais perfeito não por ser mais livre de necessidade ou coerção, porque a liberdade como tal não comporta nem mais nem menos, e sim mais perfeito em sua causa, que é a própria inteligência, porque onde há inteligência há livre-arbítrio, e quanto mais há inteligência, mais há liberdade⁵⁶”.

Stump assinalando que a liberdade da vontade nem sempre repousa sobre o livre-arbítrio, e Gilson lembrando que o livre-arbítrio deixa de significar escolha entre diferentes opções num intelecto perfeito capaz de ver por intuição imediata o que é correto, apontam para o fato de que para Sto. Tomás o homem pode agir livremente, *i.e.*, permanecer senhor da sua ação, sem que tenha escolhido entre uma opção e outra, *e.g.*, nos casos em que o intelecto oferece apenas uma possibilidade ao assentimento da vontade ou quando o beato não tem a possibilidade de escolher não querer Deus, uma vez que seu apetite natural é completamente satisfeito por Deus. Isto parece implicar que fundamental ao exercício da vontade livre é a sua capacidade de assentir ou não assentir às determinações do intelecto, o que, como veremos, parece algo próprio do ato da vontade denominado de *electio* (a qual pode envolver ou não a deliberação) e cuja autonomia parece ficar mais clara quando consideramos a distinção entre especificação e exercício da vontade.

⁵⁵ Ibidem, pg. 297

⁵⁶ GILSON, Etienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*, pg. 390.

1.2 - A necessidade da especificação da vontade pelo bem inteligível e a liberdade de exercício da vontade

De acordo com Sto. Tomás, a ação do objeto (o bem/fim), sobre o apetite intelectual, especifica o ato da vontade, mas não causa o exercício da vontade, o qual é livremente causado pela própria vontade⁵⁷. Essa também pode ser considerada uma das razões de porque o amor volitivo seria somente em sentido lato denominado de paixão (a.2), a saber, porque ele não é meramente uma reação na cadeia causal estabelecida pela ação do objeto na potência passiva do apetite, mas, pelo contrário, há um elemento ativo autônomo, próprio ao exercício da vontade, que a faz inaugurar uma cadeia causal de ações em direção ao bem amado, possibilitando ao homem ser senhor do seu amor. O qualificativo autônomo pretende apontar para o fato de que a vontade não é um movente movido do mesmo modo como que o apetite sensitivo o é, pois ela é um movente movido que move livremente, mais propriamente ela é um movente movido que move a si mesma, pois pelo livre-arbítrio o homem move-se a si mesmo, como podemos inferir num trecho da *ad 3* do a.1 da ST, I, q. 83: “deve-se dizer que o livre-arbítrio é causa de seu movimento. Pelo livre-arbítrio, com efeito, o homem se move a si mesmo para a ação (...)”.

Considerar a distinção que Sto. Tomás faz no apetite intelectual entre especificação do ato e exercício do ato da vontade também pode ajudar a entender melhor como é possível que a vontade nesta vida seja livre com relação até mesmo àquilo para que é naturalmente inclinada. No que diz respeito à especificação do seu ato, *i.e.*, quanto a fazer isto ou aquilo, a vontade tem um papel passivo, pois a vontade é movida pelo objeto como princípio formal

⁵⁷ Pelo ato de *imperium* a vontade pode mover as potências da alma – com exceção da potência vegetativa – como uma causa eficiente, comandando suas operações para os seus respectivos fins. Com relação ao intelecto é preciso considerar que a vontade tanto move o intelecto quanto é movida pelo intelecto, mas que ambos movem um ao outro sob aspectos diferentes (q.9, a.2), e isto sem que a liberdade do exercício da vontade seja comprometida. Stump, em *Aquinas*, chama atenção para o fato de que a associação entre intelecto e a vontade é tão íntima que o intelecto só pode mover a vontade se o intelecto lhe fornecer a apreensão desta ação como sendo um bem conveniente {Ver STUMP, Eleonore, op. cit., pg.297}. Além disso, como a vontade é movida pelo objeto somente na medida em que ele é apreendido pelo intelecto prático, a vontade é movida pelo intelecto a título de causa final e formal, pois o intelecto apresenta o objeto que é fim de sua ação, especificando (forma) o ato da vontade, mas ele não a move quanto ao exercício do seu ato, pois este, por definição, pertence apenas à vontade e é a propriedade peculiar de sua autonomia. Assim, podemos inferir que a ação do objeto sobre o apetite, a qual se dá por intermédio da faculdade apreensiva, embora especifique a ação da vontade, não o obriga a querê-lo.

pelo qual a ação é especificada, mas, quanto ao exercício do seu ato, quanto a fazer ou não fazer, seu papel é ativo e característico da sua liberdade não sendo determinado pela ação do objeto. Assim, nesta vida a vontade já vem naturalmente inclinada com relação ao seu fim último, e os objetos que o intelecto apreende como bem lhe especificam o querer, mas nenhum deles determina o exercício da vontade. A vontade só será compelida ao seu exercício pelo objeto, quando o objeto que a especificar for o objeto que corresponde plenamente a sua inclinação natural, senão ela sempre terá a opção de rejeitá-lo em função do que ele não tem de bom.

Outra maneira de compreender o que é o amor natural e a sua relação com a vontade livre é observando como o apetite natural se encontra expresso naquilo que Aquino chama de lei natural. Na questão sobre a lei natural, ST, Ia-IIae, q.94, a.4, Sto. Tomás apresenta a ordem dos preceitos da lei natural de acordo com a ordem natural das inclinações:

(a) Inclinação para o bem de acordo com a natureza que tem em comum com todas as substâncias: buscar a preservação do seu próprio ser, i.e., a conservação da sua existência, da sua vida.

(b) Inclinação para o bem de acordo com a natureza que tem em comum com os animais: a prática sexual, a preservação da espécie, ...

(c) Inclinação para o bem de acordo com a razão. O qual assume duas formas: uma inclinação para conhecer a verdade sobre Deus (para alcançar uma beatitude natural e imperfeita) e uma inclinação para viver em sociedade (segundo Aristóteles o homem é um *zoónpolitikón*, i.e., um animal político).

Ao contemplarmos os preceitos da lei natural podemos observar como o amor natural envolve o amor de si, o amor da espécie e o amor de Deus, mas é importante ressaltar que, do ponto de vista metafísico, os diferentes aspectos do amor natural estão ordenados à busca da beatitude, a qual consiste na realização da finalidade última da natureza humana que é aperfeiçoar a sua natureza intelectual, conhecendo e amando a Deus, que é o mais perfeito objeto de conhecimento e amor. Isto significa que o amor natural visa necessariamente e segundo o seu modo de ser o fim último inscrito em sua natureza, assim como os meios que são necessários para atingir esse fim, a saber, tudo o que for necessário para conservar a

existência individual e a continuidade da espécie (que é a continuidade da forma natural) até alcançar a realização da felicidade que naturalmente lhe convém. Contudo, embora o homem tenha essa lei natural inscrita como uma inclinação em sua forma substancial, segundo o exercício da vontade, nada impede que o homem decida ser um celibatário, um suicida ou mesmo um ateu.

Assim, podemos inferir que embora a vontade, por sua forma natural, seja naturalmente especificada e inclinada com amor natural ao bem universal, e embora também seja especificada pelo objeto inteligido quando este é apreendido como um bem, ela permanece sempre livre, nesta vida, quanto ao exercício do seu ato, *i.e.*, quanto a querer ou não querer, e isto porque o seu querer está como que assentado no livre-arbítrio. Por isso, parece-nos fundamental buscar uma compreensão, na ST, do que Sto. Tomás entendia por livre-arbítrio a fim de determinar como o livre-arbítrio permite a vontade o exercício de um ato livre de amor intelectual.

2 – *Liber arbitrium* como interação de *consilium* e *electio*

Na ST, o *liber arbitrium* é considerado na q. 83 da *prima pars* - após uma série de questões que tratam das faculdades da alma. O a.1, da q.83, Se o homem tem livre arbítrio, pode ser abordado ao lado de outro artigo da ST, por assim dizer, paralelo, na medida em que ambos fazem a mesma pergunta, mas com relação a seres que ocupam lugares distintos na hierarquia do ser - embora tenham em comum o fato de serem entes intelectuais -, a saber: a q.59 do a.3, Se os anjos têm livre arbítrio, também da *prima pars*. Em ambos os artigos encontramos uma hierarquização dos seres naturais, análoga à tripla distinção do apetite, mas caracterizando a ação dos diferentes tipos de entes em relação ao *arbitrium* ou *iudicium*:

(i) Seres que agem sem juízo ou arbítrio.

(ii) Seres que agem com juízo ou arbítrio, mas não livremente, e seguindo um instinto recebido da natureza.

(iii) seres que agem com juízo livre.

Eis como Sto. Tomás culmina esta hierarquização caracterizando o *liberum arbitrium* no a.3 da q.59: “Somente o que possui intelecto poderá agir com juízo livre, enquanto conhece a razão universal do bem, podendo com ela julgar boa esta ou aquela coisa” e no a.1 da q.83 declara que:

“O homem, 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 homem age com julgamento livre (*liberum iudicium*) 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 de retórica. Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas se refere a diversas e não é determinado a uma única⁵⁸”.

⁵⁸ ST, I, q.83, a.1: 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 contingencia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad

A essa hierarquização relativa ao juízo livre que acabamos de apreciar também é interessante sobrepormos a hierarquização relativa à ação voluntária que aparece na ST, Ia-IIae, q.6, a.1, Se o voluntário se encontra nos atos humanos:

(i) seres que tem um princípio de ação intrínseco simplesmente: seres movidos pelo apetite da forma natural (minerais e plantas)

(ii) seres que tem um princípio de ação intrínseco e que movem a si mesmos com conhecimento imperfeito do fim (animais)

(iii) seres que tem um princípio de ação intrínseco e que movem a si mesmos com um conhecimento perfeito do fim (humanos)

Esta hierarquização leva-nos a perceber uma gradação relativa aos diferentes modos com que uma ação pode originar-se de um princípio interno ao agente:

(a) Fundar-se em um princípio interno de ação; *e.g.*, a pedra ao cair, segue o seu apetite natural, mas não move a si mesma, sendo movida por outro.

(b) Mover-se a si mesmo a partir de um princípio interno de ação, supõe algum conhecimento do fim; *e.g.*, os bichos movem a si mesmos em direção ao fim apreendido.

(c) Mover-se a si mesmo a partir de um princípio interno de ação com conhecimento do fim enquanto fim; *e.g.*, o homem.

A distinção entre o modo de mover-se próprio dos bichos e a ação humana é explicada no a.2 da q.6 da *prima secundae* em termos de um conhecimento perfeito e de um conhecimento imperfeito do fim. Nos humanos, o conhecimento perfeito do fim permite ao homem deliberar (*deliberatio*) sobre o fim e sobre o que é para o fim (os meios), produzindo uma voluntariedade perfeita. Nos bichos, um conhecimento imperfeito do fim não permite a deliberação, produzindo uma voluntariedade imperfeita: “enquanto ao apreender o fim não delibera, mas é imediatamente movido para o fim”. E em ad2, desse mesmo artigo, Sto. Tomás declara que é a capacidade de deliberar que faz do homem senhor dos seus atos “deve-se dizer que o homem é senhor de seus atos porque delibera sobre eles. Assim a vontade pode

se dirigir para um e outro fim, porque a razão ao deliberar escolhe entre fins opostos. Por isso, não se encontra nos animais, tal voluntário, como foi dito”.

Da comparação entre essas passagens podemos inferir que o conhecimento perfeito do fim, acompanhado por um conhecimento perfeito dos meios, *i.e.*, um conhecimento não apenas do fim e do meio, mas do fim enquanto fim e dos meios enquanto meios, permite ao homem deliberar e mover a si mesmo a partir de um juízo livre ou livre-arbítrio. Além disso, essas passagens assinalam a liberdade do *iudicium*, ou do *arbitrium* como residindo na habilidade da razão prática em poder livremente determinar, dentre diferentes possibilidades qual é a melhor, *i.e.*, como a capacidade de deliberar⁵⁹, e tal caracterização pareceria situar o livre-arbítrio como uma capacidade pertencente fundamentalmente à razão prática. No entanto, no a.3 da q.83 da *prima pars*, *liber arbitrium* é identificado ao ato de *electio*, que é um ato da vontade: “o ato próprio do livre arbítrio é a eleição, pois nós dizemos que temos um livre arbítrio enquanto podemos aceitar uma coisa rejeitada outra, o que é eger. Deve-se, pois, considerar a natureza do livre arbítrio segundo a *electio*”. Assim, podemos notar que a natureza do *liber arbitrium* não é tão simples de ser determinada e - como o próprio Sto. Tomás cita na ST, I, q.83, a.3 – Aristóteles já o designava de modo ambíguo como “um intelecto apetitivo ou um apetite intelectual” a fim de expressar a dificuldade de determinar se é um ato mais próprio do apetite ou do intelecto. Ao explicar, nesse mesmo artigo, o que é o *liberum arbitrium* em função de *electio*, Sto. Tomás deixa claro que *liber arbitrium* é uma capacidade que supõe a interação simultânea do intelecto e da vontade⁶⁰, pois é impossível o ato de *electio* da vontade sem o ato de *consilium* do intelecto: “Ora para a *electio* concorre algo da parte da potência cognitiva e algo da parte da potência apetitiva. Da parte da potência cognoscitiva requer-se o *consilium* pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva requer-se que, ao apetecer, aceite o que o *consilium* julga”.

⁵⁹ Nesse momento é importante recordar que já vimos como Gilson e Stump, cada qual a seu modo, assinalam que embora Aquino pareça enfatizar - na descrição do livre-arbítrio - a possibilidade de decidir entre opções diferentes e, conseqüentemente, de agir de modo diferente, estas duas condições não são necessárias para que um ato da vontade seja considerado livre pelo aquinate.

⁶⁰ Eis como Stump explica esta íntima interação, da vontade com o intelecto, fundante do livre arbítrio: “*liberum arbitrium* não é uma propriedade somente da vontade. Ela pode ser entendida como uma propriedade da vontade apenas na medida em que a vontade ela mesma é entendida como sendo o apetite racional e como tendo um vínculo íntimo com o intelecto. STUMP, Eleonore, op. cit., pg. 295.

Uma tal passagem poderia sugerir que *liberum arbitrium* é idêntica a *electio* e que esta seria composta de *consilium* e aceitação da vontade, mas *electio* consiste no ato de assentimento da vontade, o qual supõe o ato de *consilium* do intelecto prático. Eleonore Stump também alerta para o fato de que traduzir *electio* por escolha pode induzir a uma compreensão errônea do funcionamento da vontade, pois o intelecto é quem determina os meios no ato de *consilium* e a vontade simplesmente dá o seu assentimento ao que foi determinado pelo intelecto nos atos de *consensus* ou de *electio*. Assim, para Sto. Tomás o *liberum arbitrium* é fundamentalmente uma capacidade da vontade, que supõe o ato de *consilium* do intelecto prático, mas cujo ato próprio é o ato de *electio* que pertence à vontade e consiste em dar assentimento ao que foi selecionado pelo intelecto. Por outro lado, podemos notar que no a.4 da q.83 da *prima pars*, *liber arbitrium* é, de uma certa maneira, identificado à potência da vontade de modo análogo ao modo com que intelecto e razão são identificados à mesma potência: “Assim como o intelecto está para a razão tratando-se da apreensão intelectual, da mesma forma, tratando-se do apetite intelectual, a vontade está para o livre arbítrio, que nada mais é do que a potência de *electio*”. Então, quando consideramos a distinção entre *velle* (o simples querer) e *eligere* (o eleger) como análoga a distinção entre *intelligere* (inteligir) e *ratiocinari* (raciocinar), podemos também identificar uma dependência correspondente dos dois atos da vontade para com os dois atos do intelecto, *velle* supondo a simples apreensão do fim pelo intelecto é, por sua vez, um ato de simples querer o fim, enquanto *electio* supondo a deliberação dos meios para alcançar o fim, é um ato de querer alguma coisa em vista de outra. Poderíamos ser tentados a ver em *velle* um aspecto passivo do exercício da vontade, na medida em que determinado pelo bem apreendido, e em *electio* um aspecto ativo, na medida em que é em *electio* que o assentimento da vontade está completo, no entanto julgamos que mesmo *velle* só é determinado pelo objeto quanto à sua espécie, permanecendo um ato livre quanto ao seu exercício. Assim a liberdade da vontade já existiria no ato de *velle* que é anterior ao ato de *electio* ...

2.1 – *Electio* e *dilectio* e o ato de amor livre da vontade

Vimos, até aqui, que Sto. Tomás distingue o apetite intelectual por seguir um juízo livre, *i.e.*, por seguir o *liberum arbitrium*, em oposição à necessidade do apetite sensitivo. Vimos que o *liberum arbitrium* é identificado ao ato de *electio*, o qual pode supor ou não deliberação (*consilium*) dos meios para o fim. Vimos também que o amor intelectual é propriamente designado por *dilectio*, pois o amor intelectual supõe uma *electio* precedente. Também vimos que na análise da voluntariedade Aquino caracteriza a ação humana como partindo de um princípio interno de ação (no caso a vontade) com conhecimento perfeito do fim, *i.e.*, conhecendo o fim enquanto fim, permitindo-lhe deliberar sobre os fins. Comparando estas diferentes caracterizações, todas parecem apontar para o fato de que a liberdade da vontade reside no fato de ela se assentar sobre o intelecto, mas especificamente sobre o fato de ela poder eleger, no sentido de aceitar ou não aceitar, o resultado do *consilium* ou deliberação do intelecto. *Consilium* e *electio* seriam dois elementos principais constitutivos do livre-arbítrio e, conseqüentemente, da liberdade do apetite intelectual, do amor como um ato livre, e da ação humana, ou ação voluntária.

A importância de *electio* para caracterizar a natureza do amor intelectual é evidente pelo fato de o amor intelectual ser propriamente denominado pelo nome *dilectio*, o qual, segundo Sto. Tomás, acrescenta à significação do amor uma *electio* precedente. Assim, na ad3 do a.3 da q.26 da *prima secundae*, Se amor é o mesmo que *dilectio*, Aquino afirma a identidade entre amor intelectual e *dilectio* declarando que “na parte intelectual amor e *dilectio* são a mesma coisa”, e, no corpo do artigo, explicando que *dilectio* acrescenta ao amor (em sentido geral) uma eleição precedente, afirma que *dilectio* não reside no concupiscível (em sentido estrito) mas somente na vontade: “*dilectio* acrescenta ao amor uma eleição precedente, como a própria palavra indica. Por isso, a dileção não está no concupiscível, mas somente na vontade, e apenas na natureza racional”. Em outras palavras, nesse artigo, Aquino está dizendo que amor no apetite intelectual se denomina propriamente *dilectio*, e levando em conta as formulações sobre o amor relativas ao apetite, podemos dizer que amor intelectual, enquanto primeiro movimento ou princípio de movimento da vontade, é uma *coaptatio* ou *complacentia* que é propriamente denominada de *dilectio*, pois supõe o ato de *electio* e de *liberum arbitrium*.

Assim, de acordo com o que estudamos até aqui, as respostas às perguntas dos três primeiros artigos da q.26 do *De amore* podem ser lidas assim: (a.1) sim, amor está no apetite concupiscível (em sentido estrito no apetite sensitivo concupiscível e em sentido amplo na vontade); (a.2), sim, amor é uma paixão, propriamente dita, quando no apetite sensitivo, mas em sentido lato quando na vontade; e (a.3) quando amor é ato da vontade, inclui uma *electio* precedente - ou um *liberum arbitrium* - sendo denominado propriamente de *dilectio*. E, de acordo com nossas considerações sobre a liberdade da vontade, podemos concluir que *dilectio* é um ato de amor livre na medida em que supõe o livre arbítrio.

3 - A relação entre os atos da vontade na produção da ação humana e o amor como ato primeiro da vontade enquanto apetite do bem em geral

O termo *electio* nos remete a um dos atos da vontade que associados a atos da razão prática produzem uma ação livre, *i.e.*, uma ação humana. Contudo, no *De amore*, não encontramos nenhum artigo que trate dos diferentes atos da vontade que constituem a ação humana, e, mais surpreendente ainda, quando lemos as questões que tratam dos atos da vontade que produzem a ação humana não encontramos nenhuma referência explícita ao amor. Assim, na ST, Ia-IIae, q.6-17, encontramos o ato de *electio* ao lado de outros atos da vontade: *velle* (querer) q.8-10, *fruitio* (fruição) q.11, *intentio* (intenção) q.12, *consilium* (deliberação) *electio* (eleição) q.13 q.14, *consensus* (consentimento) q.15, *usus* (uso) q.16, e *imperium* (império) q.17. Porém, ao ler esse conjunto de questões que tratam dos diferentes atos da vontade relativos à ação livre do homem, duas coisas chamam imediatamente a atenção:

(i) A já mencionada ausência da palavra “*amor*”- uma vez que o estudo sobre a vontade na teoria das ações humanas e o *De amore* foram redigidos durante o período da segunda estada em Paris, 1268-1272, provavelmente entre 1271-72⁶¹; e é, no mínimo, estranho que ao expor a sua teoria da vontade Sto. Tomás não se refira ao amor e, a seguir, ao expor a sua teoria das paixões, caracterize o amor como ato primeiro do apetite em geral, deixando claro que o amor intelectual é o ato primeiro da vontade.

(ii) A inclusão feita por Sto. Tomás entre os atos da vontade de *fruitio* e *usus* que remetem à teoria do amor de Sto. Agostinho⁶².

⁶¹ Segundo Jean Pierre Torrel O.P., - que segue Gauthier e Lottin - a principal evidência de que a *prima secundae* foi escrita a partir de 1271 é o fato de que Sto. Tomás utiliza inúmeras vezes a Retórica de Aristóteles na tradução de Moerbeke a qual só teve acesso ao final de 1270. Segundo Torrel o problema dessa datação é que ela sobrecarrega excessivamente a atividade produtiva de Sto. Tomás no último ano de sua estada em Paris. Nas palavras de Torrel: “Esse calendário parece pouco confiável, mas é difícil escapar às evidências que o impõem; será preciso, por conseguinte, retomá-lo e tentar explicar como pôde Tomás redigir tudo isso – além de muitas outras coisas – em tão curto espaço de tempo”. {TORREL O P, Jean-Pierre. Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra, pg.172}.

⁶² A distinção entre *usus* e *fruitio* na obra de Sto. Agostinho aparece, principalmente, na *Quaestio* 83, 30 e na *De Doctrina Christiana*, I, 4 e no *De Trinitate*.. De modo geral a distinção resulta na ideia de um *amor-uti*, em que o amado é amado *propter aliud*, *i.e.*, é amado por outro, e de um *amor-frui* em que o amado é amado *propter se*, *i.e.*, é amado por si. Sto. Tomás oferece um tratamento próprio a essas noções na *prima secundae* da ST ao estudar os atos da vontade em relação a produção das ações propriamente humanas.

Quanto à ausência do termo “amor” no tratamento dado ao estudo da vontade, talvez possamos encontrar uma pista numa observação de Sherwin relativa a um possível efeito das condenações de 1270 - levadas a cabo pelo bispo de Paris Étienne Tempier - na expressão do pensamento final de Sto. Tomás no que concerne à sua teoria da vontade. Sherwin recorda que dentre as nove teses condenadas se encontrava esta: “Que o livre arbítrio é potência passiva, não ativa, e que é necessariamente movida pelo apetecível”. Embora reconhecendo que Sto. Tomás jamais defendera esta tese, Sherwin suspeita que Aquino teria tido o cuidado de não salientar o aspecto passivo da vontade - evidente na sua teoria geral do apetite como uma potência passiva - no seu estudo sobre a vontade na ST. Segundo Sherwin

“as condenações de 1270 provavelmente influenciaram Aquino em suas últimas obras: por exemplo, nos trabalhos compostos após 1270 Aquino evita referir-se à vontade como um 'poder passivo'. Contudo a mudança na terminologia não deveria cegar-nos para o fato de que Aquino mesmo em seus últimos trabalhos continua a afirmar uma fundamental receptividade na vontade. Aquino escreveu as questões sobre o amor após as condenações de 1270 e nela ele apresenta o amor como pertencendo a uma potência passiva (vis passiva) e como causada pela bondade das coisas conhecidas por nós através da cognição”⁶³.

Talvez isso também pudesse explicar por que o termo “amor” não é explicitamente utilizado nesse conjunto de questões relativo à vontade, uma vez que, no *De amore* - como já dissemos - o aspecto passivo da vontade é evidente - mas isso não passa de uma mera hipótese.

Quanto à introdução de *usus* e *fruitio* dentre os atos da vontade, uma vez que Aquino era conhecedor do tratamento de Sto. Agostinho sobre esta matéria⁶⁴, parece-nos provável

⁶³ SHERWIN O P, Michael S., op. cit., pg. 97.

⁶⁴ A presença da doutrina de Sto. Agostinho sobre o *amor-uti* e o *amor-frui* no tratamento que Sto. Tomás faz dos atos de *usus* e *fruitio* na *prima secundae* da ST é evidente, quando levamos em conta que nos quatro *sed contra* dos quatro artigos da questão sobre a fruição (q.11) sempre encontramos citações de Sto. Agostinho, e que em três dos quatro *sed contra* dos quatro artigos da questão sobre o uso (q.16) encontramos novamente citações do bispo de Hipona. Dentre essas diversas citações podemos ressaltar, na q.11, o *sed contra* do a.1 em que Sto. Tomás apresenta a fórmula do *De Doctrina Christiana*. “fruir é ligar-se amorosamente a alguma coisa por si mesma” e o *sed contra* do a.3, onde cita o *De Trinitate* “ Não frui quem deseja por outra coisa o que tem na faculdade da vontade ” e comenta “Ora, o fim último é unicamente o que não se deseja por outra coisa. Logo a fruição é somente do fim último”. A distinção de *uti* e *frui* em Sto. Agostinho é fundadora da sua *ordo amoris* e se articula em seu pensamento com uma dupla noção de amor, a saber, *caritas* e *cupiditas*. Em Sto. Agostinho o amor é desejo que pode buscar repouso em dois diferentes fins, a

que, por esta via, Sto. Tomás estivesse indiretamente chamando atenção para a teoria do amor subjacente aos atos da vontade que antecedem uma ação propriamente humana, i.e., uma ação livre. Sherwin chega a afirmar que:

“Quando, portanto, Aquino insere questões sobre fruição e uso em sua análise dos estados da ação, a significância desta colocação não passaria despercebida a seus contemporâneos. Qualquer um que fosse familiar com o tratamento de Agostinho ao amor teria visto que Aquino estava colocando o amor no coração de sua teoria da ação”.

Porém, nos dias atuais – que passam longe do contexto teológico medieval –, se levarmos em conta que o estudo sobre a vontade vem antes do estudo sobre o amor na *prima secundae* da ST, um leitor poderia passar pelo estudo da vontade sem fazer nenhuma conexão com o amor (salvo os raros leitores que conhecessem a significação agostiniana de *usus* e *fruitio*). Contudo, uma vez lido o *De amore*, onde fica claro que o ato primeiro da vontade é *amor* ou *dilectio*, qualquer leitor poderia voltar para trás e reler o estudo sobre a vontade buscando as conexões com a teoria do amor de Sto. Tomás.

A ordem das questões - que apresentamos anteriormente - relativa aos atos da vontade, não segue a ordem de geração destes atos, e não é fácil discernir qual foi o critério adotado por Sto. Tomás para esta ordenação e qual seja a ordem de geração destes atos da vontade. Contudo, é certo que são Sto. Tomás, na ST, divide os seis atos da vontade em dois grupos principais, a saber, os que dizem respeito ao fim, *velle*, *frui* e *intendere*, - na abertura da q.8 - e os que dizem respeito ao que é para o fim, i.e., aos meios, *eligere*, *consentire* e *uti*.

saber: Deus, o fim supremo, e o mundo criado. Por *caritas* ama-se a Deus acima de todas as coisas criadas e se visa a *fruitio*, i.e., a alegria ou gozo do repouso no bem amado, somente em Deus. Com *Caritas* não se busca repouso no mundo criado, mas ama-se o mundo em vista de Deus, e desse modo ama-se corretamente ao mundo, sem apegos, fazendo *usus* do mundo (bem finito) para alcançar a Deus (Bem Infinito). Por outro lado, com *cupiditas* ama-se o mundo buscando repouso para o desejo naquilo em que o desejo não pode genuinamente repousar. Com *cupiditas* o homem apega-se ao mundo e se esquece de Deus, permanecendo com seu desejo insatisfeito, vagando de um bem criado para outro bem criado, pois, ao busca repouso no que é finito e impermanente nunca encontra verdadeiro repouso e alegria, e nem progride em direção a Deus, o único Bem que poderia trazer plena satisfação ao seu apetite. A distinção entre *uti* e *frui* pode perpassar todos os aspectos da vida prática constituindo uma ética propriamente cristã assentada no amor, mais propriamente na *ordo amoris*, i.e., no modo correto de amar a Deus e as criaturas. O ideal da vida moral como consistindo em viver de acordo com o amor corretamente ordenado se encontra bem caracterizado na seguinte passagem do *De Doctrina Christianat* I, 3-4: “Aquele que vive em justiça e santidade, que aprecia as coisas em seu verdadeiro valor. Ele tem por consequência um amor bem ordenado: ele não ama o que não é para amar, ele ama o que se deve amar, ele não ama mais o que se deve amar menos”.

Mas o modo com que estes atos se sucedem para produzir a ação livre parece ser o seguinte: (i) *vele ou simplex voluntas* (simples querer) do fim, (ii) *intentio* (intenção) do fim, (iii) *consensus* (consentimento) do meio eleito, (iv) *electio* (eleição) dos meios, (v) *usus* (uso) do meio eleito, e (vi) *fruitio* (fruição) do fim alcançado.

Contudo, é importante lembrar que todos esses atos da vontade acompanham diferentes atos do intelecto e são melhor compreendidos quando contemplados em pares, numa progressão de seis etapas composta de 12 atos. De modo geral, os atos do intelecto especificam a ação, enquanto os atos da vontade decidem pela ação especificada pelo intelecto. Assim podemos reunir seis etapas produtoras da ação humana em seis pares de ações combinadas do intelecto e da vontade: (i) *apprehensio*, a simples apreensão do intelecto de algo como um bem/fim, seguida do ato de *velle* ou *simplex voluntas*, que consiste no simples querer um bem/fim; (ii) *ordinatio*, a determinação de que o bem/fim pode ser alcançado por algum meio, seguida do ato de *intentio* que consiste em querer alcançar o bem/fim por algum meio; (iii) o ato de *consilium* do intelecto, também chamado de deliberação, que consiste em determinar os meios pelos quais o bem/fim pode ser alcançado, seguido do ato de *consensus*, que consiste em aceitar os meios propostos pelo intelecto; (iv) *iudicium practicum*, a determinação de que este meio é melhor, seguida de *electio* que é o ato de dar assentimento ao meio selecionado pelo intelecto como o melhor; (v) *imperium*, o comando do intelecto, na forma de um imperativo prático, seguido de *usus*, que consiste na utilização de alguma potência da alma, ou de alguma parte do corpo pela vontade a fim de alcançar o bem/fim almejado. Se a ação obtém êxito então se tem (vi) o julgamento do fim alcançado seguido do ato de *fruitio*, que consiste no gozo do fim alcançado. O passo (iii) - *concilium* (deliberação) e *consensus* (consentimento) - não é necessário para que a ação livre ocorra, mas o passo (iv) - *iudicium* e *electio* - sim. A esse respeito Stump recorda, citando Sto. Tomás, que “*electio* e *consensus* não são sempre atos diferentes. Aquino diz: 'Se apenas um meio é considerado aceitável, então consentimento e *electio* não diferem realmente, mas apenas conceitualmente (*ratione*)⁶⁵” Sherwin também explica que:

“A seguir, a razão especifica algo como um meio apropriado e a vontade o escolhe. Este estágio do processo pode ocorrer com ou sem deliberação. Se há incerteza sobre quais meios são possíveis, razão e vontade deliberam – através do conselho da razão e do consentimento da vontade - sobre quais meios são desejáveis. Mas passando

⁶⁵ STUMP, Eleonore, op. cit., pg. 289.

ou não a razão e a vontade pela etapa da deliberação, a razão deve julgar que algum ato é um meio apropriado e a vontade deve escolhê-lo⁶⁶”.

Este esquema de seis passos é idêntico ao esquema montado por Daniel Westberg - em *Right Practical Reason – Aristóteles, action and prudence in Aquinas* - para sintetizar o modo padrão com que as etapas produtoras da ação humana tenderam a ser entendidas pelo tomismo. Ele é análogo aos esquemas fornecido por Stump e Sherwin que dividem em cinco passos, excluindo o repouso da ação na *fruitio*. Assim Sherwin apresenta a ordem das questões e das ações do seguinte modo: (i) Afirmação: *apprensio* e *simplex voluntas* (q.8-11); (ii) Intenção: *ordinatio* e *intentio* (q.12); (iii) Decisão (*iudicium* e *electio*); (iv) Execução: *imperium* e *usus*; podendo ocorrer ou não (v) Deliberação: (*consilium* e *consensus*), como uma etapa possível entre (ii) e (iii).

Mas Westberg como que monta o esquema apenas para desmontá-lo apresentando uma estrutura da ação baseada fundamentalmente em três ou, eventualmente, quatro etapas: (i) intenção (*intentio*), que é composta de *apprehensio* mais *intentio*, na q.12; (ii) decisão (*electio*), que é composta de *iudicium practicum* mais *electio*, na q.13; (iii) a etapa eventual da (iv) deliberação (*consilium*), que é composta de *consilium* mais *consensus*, a qual precede a decisão, quando se faz necessário, inserindo-se entre (i) e (ii); e (iv) execução (*imperium* mais *usus*). Eis as razões de Westberg:

“Também não é necessário distinguir quatro diferentes atos em relação ao fim antes de *consilium* começar. É mais correto, mais sensível e fiel a Tomás combinar *apprehensio* com *iudicium circa finem*, e *velle* com *intentio*. Aqui novamente vendo o contexto da discussão como sendo o da produção de ações particulares, e não como sendo o da vida moral em geral, é útil. O processo de ação deve começar com um objeto atingível, porque ninguém intenta um fim que seja impossível. Pode haver pensamento especulativo sobre *impossibilia* mas certamente nenhum raciocínio prático. Portanto um estágio para julgar a possibilidade de um fim é supérfluo⁶⁷”.

Com isso Westberg oferece uma interpretação coerente da lógica da ordenação das

⁶⁶ SHERWIN O P, Michael S., op. cit., pg. 85.

⁶⁷ WESTBERG, Daniel. *Right Practical Reason – Aristóteles, action and prudence in Aquinas*, pg.133.

questões

“Assim a discussão em q.8 e 9 da ST Ia-IIae é ainda parte da consideração geral entre desejo e ação e a interação geral entre razão e vontade (...) Assim, o tratamento de Tomás é inteiramente ordenado e consistente: consideração geral do bem, beatitude como fim último (q.1-5), voluntário e involuntário (q.6), circunstâncias (q.7), o querer (q.8), o modo com que a vontade é movida (q.9-10) e *fruitio*, a correta relação da vontade ao fim (q.11). Sendo apenas com q.12 que Tomás começa sua consideração específica do atual processo da ação humana⁶⁸”.

Além disso, Westberg consegue mostrar como as três etapas de Aristóteles – desejo (*orexis*), deliberação (*prohairesis*) e escolha (*boulesis*) permanecem como a, por assim dizer, medula do processo mais complexo descrito por Sto. Tomás, que subdivide cada um destes atos em dois atos combinados do intelecto e da vontade: *orexis* (*apprehensio* e *intentio*), *prohairesis* (*iudicium* e *electio*), *boulesis* (*consilium* e *consensus*). A essas três etapas Sto. Tomás acrescenta a etapa da execução composta de *imperium* e *usus*. Westberg, então, denomina assim as quatro etapas: intenção, deliberação, escolha e execução.

Contudo, o esquema de três, ou quatro, etapas principais de Westberg parece negligenciar a distinção entre *velle* e *intentio*, na abertura da questão sobre a vontade, e que se mantém nos esquemas de Stump e Sherwin. Assim, se identificarmos *amor* com *velle*, parece que amor não é um ato livre da vontade, nem constitutivo de uma ação humana. No entanto as reiteradas afirmações de Sto. Tomás de que o amor intelectual supõe um juízo livre e uma eleição precedente nos remetem às etapas posteriores dos estágios da vontade para a produção de uma ação livre. Estas diferentes interpretações nos mostram, no mínimo, algo das incertezas que rondam sobre a determinação e o entendimento dos atos que produzem a ação humana, o que prepara nosso espírito para as incertezas de estabelecer os vínculos entre a teoria do papel da vontade na ação humana e a teoria do amor de Sto. Tomás, em que o amor intelectual, que é o amor propriamente humano, é o ato primeiro do apetite intelectual, ou vontade. Sherwin, que faz um interessante estudo sobre a relação entre a teoria do amor e os atos da vontade, chega a dizer que “a primeira coisa a reconhecer é que Aquino não é claro

⁶⁸ Idem.

como nós gostaríamos com relação ao lugar do amor nos estágios da ação⁶⁹”.

Podemos começar essa comparação, recordando as três etapas da dinâmica do apetite em geral de acordo com o movimento dos corpos naturais – *amor*/inclinação, *desiderium*/movimento e *gaudium*/repouso – apresentada no *De amore* com a descrição dos três atos da vontade para com o fim, e perguntar se haveria alguma correspondência entre *amor*, *desiderium*, *gaudium* e *velle*, *intentio* e *fruitio*. A correspondência entre *amor* e *simplex voluntas* (*velle*), e entre *gaudium* e *fruitio* parecem claras, pois não é difícil de ver nelas a inclinação para o fim e o repouso no fim, mas entre *desiderium* e *intentio*, não é tão clara, pois, por um lado, *desiderium* é caracterizado como um movimento do apetite e *intentio* aparentemente não, por outro lado, a correspondência feita por Westberg entre a *orexis* de Aristóteles e *intentio* aproxima *intentio* de *desiderium*. Assim, sendo *velle* (*simplex voluntas*) o ato primeiro da vontade e uma vez que o amor é caracterizado como ato primeiro do apetite em geral, poderíamos identificar o amor na vontade com o ato de simples volição (*simplex voluntas*) devido a sua simplicidade, como o fazem, *e.g.*, os autores dos comentários introdutórios às questões do *De amore* na edição da BAC da ST:

“O amor racional é um dos atos da vontade – o apetite racional – que versam sobre o fim, já que o amor é simples e os atos acerca dos meios são complexos. Dos três atos da vontade acerca do fim – simples volição, intenção e fruição – o amor convém ao primeiro e isto por analogia com as paixões do concupiscível, já que na intenção e fruição se dá algo de composição que não convém à simplicidade do amor⁷⁰”.

Mas quando recordamos que amor intelectual “supõe um juízo livre” ou “uma eleição precedente” - a qual só ocorre na quinta etapa dos atos da vontade para a ação livre -, podemos desconfiar que a relação do amor com a vontade seja um tanto mais complexa do que parece, e podemos pensar que amor não se restringe ao ato de “*simplex voluntas*”, mas, uma vez que “a vontade não quer somente o fim mas também o que é para o fim”, talvez o amor voluntário seja melhor identificado pelo ato de *intentio*. Nesse sentido é importante assinalar que Simonin ao analisar a significação da palavra *intentio* na teoria do amor de Sto. Tomás a descreve de um modo um tanto ambíguo que a aproxima tando do desejo, como

⁶⁹ SHERWIN O P, Michael S., *op. cit.*, pg. 86.

⁷⁰ Suma Teológica, BAC, Madrid, 1954. Tomo IV, Introdução a q.26, pg. 684. Tradução e introduções de PURKISS O P, Manuel Ubeda e SORIA O P, Fernando.

efeito da *coaptatio*, como do amor, como sendo a *coaptatio* ela mesma:

“A palavra *intentio* marca, de modo mais preciso ainda, este termo objetivo da tendência, o movimento em direção ao objeto, que é também uma característica do amor (...) Esta tendência atual do apetite, esta *intentio* é o efeito direto da *coaptatio*, ou antes é a *coaptatio* ela mesma considerada em relação a seu termo e concebida como princípio de movimento⁷¹”.

Então poderíamos nos perguntar se haveria uma correspondência com o primeiro dos quatro atos da vontade no esquema de Westberg – intenção, deliberação, escolha e execução, pois como vimos, *intentio* subsumiria o ato de *simplex voluntas* e contemplaria não apenas uma inclinação ao fim, mas também aos meios, porém, nesse estágio, ainda não teríamos cumprido a exigência de uma eleição prévia para determinar o ato do amor intelectual, o que, por fim, nos remeteria a escolha, ou, mais propriamente a *electio*.

O estudo de Sherwin, por sua vez, apresenta resultados muito interessantes, que se harmonizam com as exigências da teoria do amor vinculada à teoria do apetite em geral. Suas conclusões se fundam numa passagem da ST, Ia-IIae, q.16, a.4, *Se o uso precede à eleição*, onde Sto. Tomás declara que a vontade tem duas relações (*quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum*) para com o que é querido: (i) “uma segundo a qual a coisa querida está de um certo modo naquele que quer, por meio de um tipo de *proportio* ou ordem para a coisa querida (...) mas ter o fim desse modo é tê-lo imperfeitamente” (ii) “por isso tanto o apetite natural quanto o voluntário tendem em direção ao fim ele mesmo na realidade, que é tê-lo perfeitamente. Esta é a segunda relação da vontade para a coisa querida”.

Quanto a (i), importa ressaltar que aquilo que Sherwin chama de primeira relação é designado pelo termo *proportio*. Caracterizando-a como uma *proportio* da vontade, denominação, que como já vimos, é utilizada por Sto. Tomás ao lado de *coaptatio* e *complacentia* para designar o amor, mas quanto a (ii) pode pairar uma certa dúvida de saber se o “esta” (*haec*) da conclusão se refere à tendência para unir-se realmente ao fim, ou à própria união real com o fim. Para sair da ambiguidade é preciso ter claro que *habitudinem* (traduzido aqui como relação) se refere à (i) “*habere finem, est imperfecte habere*” ter o fim

⁷¹ SIMONIN, Henri-Dominique, op. cit., pg. 193.

imperfeitamente como uma *proportio* do apetite para com o bem/fim, que é uma união imperfeita com o fim, porque é estar unido ao fim apenas na *intentio* (ii) “*habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum*” ter o fim realmente, que é estar realmente unido ao fim, que é considerada uma união perfeita com o fim.

Na sequência dessa passagem, Sto. Tomás explica que “a primeira relação (*habitus*) da vontade em relação ao meio é *electio*, pois nela a vontade torna-se totalmente proporcionada para querer os meios plenamente. *Usus*, contudo, pertence à segunda relação (*habitus*) da vontade pela qual ela tende em direção a atingir a coisa querida”. Ao comentar esta passagem, Sherwin tem o cuidado de alertar para o risco de interpretar “a coisa querida” como significando “meios”, caso em que a segunda relação da vontade ainda poderia ser interpretada como uma tendência da vontade em relação aos meios, e explica que nessa passagem “a coisa querida” refere-se ao fim, podendo-se concluir daí que *usus* é estar realmente unido aos meios, fazendo de fato uso deles, para alcançar a “coisa querida”, *i.e.*, o fim. Assim, nessas duas relações da vontade podemos encontrar uma distinção entre os atos da vontade que proporcionam⁷², a vontade para o fim e para os meios -*intentio* e *electio* (com ou sem *consilium*) - e a distinção entre os atos da vontade que executam na realidade a ordenação da vontade – *usus* e *fruitio* - unindo-se aos meios necessário para alcançar o fim (*usus*) e unindo-se ao fim quando este é alcançado (*fruitio*). Estabelecem-se, então, as seguintes relações entre os atos da vontade e o amor: (i) *Intentio* como amor ou *proportio* ou união afetiva imperfeita do fim, (ii) *Electio* como amor, ou *proportio*, ou união afetiva imperfeita dos meios (iii) *usus* como união real com o que é para o fim e (4) *fruitio* como união real com o fim. E assim, podemos notar que quanto aos atos da vontade que produzem a ação livre não estamos longe da tríade fundamental de Westberg: intenção, decisão (com ou sem deliberação) e execução, com *fruitio* sendo a consumação final da execução.

Duas coisas chamam atenção a partir da contemplação desta interpretação de Sherwin aliada ao que estudamos anteriormente:

(a) Amor propriamente dito é primeiro na ordem da intenção e é como que uma união

⁷² Sherwin assinala que a palavra *proportio* na ST só é utilizada no contexto da teoria do amor, e não é difícil de vermos em *proportio* um termo que pode figurar ao lado de *connaturalitas*, *coaptatio* e *complacentia* para designar o amor como ato primeiro da faculdade apetitiva.

afetiva no interior da alma do amante que se compraz - daí ser designado como uma *complacentia* - com a presença interna do amado na intenção do amante, independentemente deste obter ou não a união real com o amado. Esse ato de *complacentia* também é um ato que inclina o apetite em direção ao bem amado como que adaptando ou proporcionando o apetite, sendo por isso designado como uma *coaptatio* ou uma *proportio* do apetite para com o bem amado. Essa *proportio* já ocorre na etapa da *intentio*, mas só está completa com relação aos meios na *electio*. O aspecto passivo e ativo da *proportio* para o fim, a qual é propriamente o amor, é assinalado por Sherwin na distinção entre os atos de *simplex voluntas* e *intentio*. Sherwin chega a chamar a *simplex voluntas* de *proportio* para o bem e a *intentio* de *proportio* para o fim, querendo com isso apenas ressaltar que a simples volição não constitui ainda um princípio de ação. Na simples volição reconhecemos a bondade de uma pessoa e simplesmente queremos que ela exista, mas na *intentio*, reconhecemos que por alguns meios podemos nos unir a ela e que podemos alcançar algum bem para ela. Segundo Sherwin o amor torna-se um princípio de ação “quando nós reconhecemos nosso amado como um fim em direção ao qual nós podemos ordenar nossas ações (...) somente então a vontade move da *simplex voluntas* para a *intentio*, somente então faz a *proportio* da vontade para um bem tornar-se uma *proportio* para um fim⁷³”. Assim, num sentido mais completo, a vontade só está proporcionada para o fim quando ela também está proporcionada para os meios, e a *proportio* da vontade estaria completa na *electio* em que a vontade dá assentimento ao único meio ou ao meio selecionado como o melhor pelo intelecto, fornecendo o juízo livre que é suposto no amor volitivo, também chamado de *dilectio*.

(b) Os termos oriundos da doutrina do amor de Sto. Agostinho não são utilizados para designar o que Sto. Tomás considera como sendo propriamente o amor. *Usus* significando a união real com os meios, no ato de usá-los a fim de obter a união real com o fim, e *fruitio* significando o gozo de fruir da união real com o fim obtido. Assim, *usus* e *fruitio* não designam essencialmente o que o amor é, mas atividades do amor, e numa leitura como esta teríamos de admitir que, apesar das abundantes citações de Sto. Agostinho feitas por Sto. Tomás nas questões sobre *fruitio* e *usus*, o aquinate estaria utilizando *usus* e *fruitio* com um significado distinto do utilizado pelo bispo de Hipona. E, de nossa parte, julgamos que o resultado dessa interpretação de Sherwin - amor intelectual = *simplex voluntas*, *intentio* e *dilectio* (com ou sem deliberação) - torna-se ainda mais relevante quando levamos em

⁷³ SHERWIN, Michael S., op. cit, pg. 94.

consideração a dupla distinção do ato de amar intelectual, extraída da fórmula aristotélica “*amar é querer o bem a alguém*”, que resulta na díade, amor de concupiscência e amor de amizade. Pois como amor de concupiscência se refere a amar algo como um meio, e amor de amizade, se refere a amar alguém como um fim, além de reencontrarmos uma dupla *proportio* da vontade para com os meios e para com o fim na dupla estrutura do ato de amar, reencontramos também, nesta distinção, algo do sentido original agostiniano da distinção entre *usus* e *fruitio*, que caracterizava *usus* como amar algo *propter aliud* (por causa de outro) e *fruitio* como amar algo *propter se* (por causa de si). Essa dupla divisão do ato de amar em amor de amizade e amor de concupiscência é o objeto de estudo da próxima parte de nossa tese.

4a parte:

A distinção entre amor e amizade

**e a introdução da divisão entre amor de
amizade e amor de concupiscência**

1 - Os quatro nomes que de certo modo se referem a mesma coisa - *amor*, *dilectio*, *caritas* e *amicitia*⁷⁴ e a distinção entre “*actus vel passionis*” e “*quasi habitus*” como fundamento da distinção entre amor e amizade

O a.3 da q.26 do *De amore* ao mesmo tempo em que foca sobre um tipo de amor, o amor pertencente ao apetite intelectual, conforme a pergunta enunciada em seu título, Se amor é o mesmo que *dilectio*, também oferece um estudo acerca das diferentes formas com que o amor é significado pelos quatro principais termos latinos que os teólogos medievais utilizavam para designar o amor, a saber: *amicitia*, *amor*, *dilectio* e *caritas*. Quanto a esse segundo aspecto, o a.3 da q.26 se reveste de suma importância para nossa tese, pois é o único lugar, no *De amore*, em que Sto. Tomás faz uma análise dos vocábulos que designam o amor, discriminando as diferentes noções do amor a partir dos diferentes modos com que o amor é significado por esses quatro diferentes termos. Além disso, podemos antever nessa passagem o desejo de Sto. Tomás de organizar a sua doutrina do amor por meio da determinação do conteúdo inteligível das diferentes noções com que os quatro termos, utilizados pelo latim medieval, significam o amor. De um certo modo esse estudo sobre a significação do amor prepara a introdução da dupla divisão em amor de amizade e amor de concupiscência, ao diferenciar claramente a natureza do amor da natureza da amizade. Assim, seguindo a ordem

⁷⁴ No mundo grego antigo, dentre diversos nomes cunhados para significar o amor, dois nomes desempenharam um papel preponderante na história da filosofia: *éros* e *phília*. O conceito de *eros* foi desenvolvido sobretudo com Platão, culminando, no Banquete, na distinção entre um *eros* descendente, o *éros pándemos* (vulgar), e um *eros* ascendente, o *éros ouránion* (celeste). O conceito de *éros* continuará seu desenvolvimento principalmente entre os neoplatônicos e a patrística grega. Já o conceito de *phília* foi elaborado principalmente por Aristóteles, culminando na distinção entre amizade do bem (virtude), amizade do útil e amizade do prazer. Mas ambos os autores, Platão e Aristóteles, dentro de seus diferentes sistemas de pensamento, utilizaram, respectivamente, *eros* e *phília*, em sentidos muito amplos que recobriam quase que a totalidade da experiência amorosa. Por outro lado, o nome *agápe* era pouco utilizado pelos gregos antigos, mas foi muito utilizado pelos escritores do NT para significar a nova experiência do amor fornecida por Jesus Cristo. O vocabulário latino do amor utilizado na Idade Média pelos teólogos tem sua principal origem na tradução latina das Escrituras, especialmente do Novo Testamento, na Vulgata Hieronímia, a bíblia traduzida do original hebraico e grego por São Jerônimo no século IV. *Eros* é traduzido por *amor*. *Phília* é traduzida por *amor* e por *amicitia*. *Ágápe* é traduzido por *dilectio* e *caritas*. *Dilectio* é o amor intelectual que supõe um ato de livre eleição, mas durante a patrística a ênfase se encontrará no estudo de *caritas*, o amor intelectual infuso pela graça de Deus. Entre os padres latinos o termo amor será menos utilizado, pois é relacionado à paixão e associado ao *eros* pagão, mas Sto. Agostinho é ao final da patrística latina recuperará o nome *amor*, ao tratá-lo muitas vezes como sinônimo de *dilectio* e *caritas*, enquanto que no final da patrística grega o nome *eros* desempenhará um papel predominante em Pseudo-Dionísio areopagita no *De Divinis Nominibus*. *Phília*, além de ser traduzida por *amor*, foi frequentemente traduzida por *amicitia*.

de introdução dos tópicos na q.26, vamos analisar o estudo de Sto. Tomás sobre os quatro termos que “de certo modo, referem (*pertinentia*) à mesma coisa”, antes de abordar o último artigo (a.4) da q.26, que versa sobre a distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência.

Eis o trecho em que Sto. Tomás, na ST, Ia-IIae, q.26, a.3, Se amor é a mesma coisa que *dilectio*, se propõe a explicar o modo com que quatro diferentes termos se referem (*pertinentia*) de certo modo à mesma coisa:

“Há quatro palavras que, de certo modo, se referem à mesma coisa: *amor, dilectio, caritas e amicitia*. Diferem, contudo, em que a amizade, segundo o filósofo no livro VIII da *Ética*, é 'quase um hábito', enquanto que amor e dileção se fazem compreender a modo de ato ou paixão, ao passo que caridade pode ser entendida de ambos os modos.

Essas três palavras exprimem o ato, de diversas maneiras. Assim o mais geral deles é o *amor*, pois toda *dilectio* e *caritas* é *amor*, mas não inversamente. *Dilectio* acrescenta ao amor uma eleição precedente, como a própria palavra indica. Por isso *dilectio* não está no concupiscível, mas somente na vontade e apenas na natureza racional. A caridade, por sua vez acrescenta ao amor uma certa perfeição, na medida em que se tem grande apreço por aquilo que se ama, como a própria palavra indica⁷⁵”.

Analisando o primeiro parágrafo obtêm-se:

(i) *amicitia* (amizade) *est quasi habitus*, que, segundo Aristóteles (EN, 8, 5), é como que um hábito.

(ii) *amor* (amor) e

(iii) *dilectio* (dileção), *significantur per modum actus vel passionis* (que são

⁷⁵ ST, Ia-IIae, q.26, a.3: Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum Philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis, caritas autem utroque modo accipi potest.

Diferenter tamen significantur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea: omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

significadas a modo de ato ou paixão).

(iv) *caritas* (caridade), *autem utroque modo accipi potest* (que pode ser entendida de ambos os modos).

Analisando o segundo parágrafo, que exclui (i) *amicitia*, têm-se:

(ii.i) *amor* é o termo mais geral, pois toda dileção ou caridade é amor, mas não inversamente.

(iii.i) *dilectio* acrescenta ao amor uma eleição precedente. Por isso a dileção não se encontra no concupiscível, mas somente na vontade e na natureza racional.

(iv.i) *caritas* acrescenta ao amor uma certa perfeição, na medida em que se tem grande apreço por aquilo que se ama.

No primeiro parágrafo da passagem o ponto crucial é a distinção entre “*quasi habitus*” e “*actus vel passionis*” que põe de um lado *amicitia*, que significa algo da natureza do *habitus*⁷⁶, um “*quasi habitus*” e de outro *amor* e *dilectio*, significando algo que tem a

⁷⁶ Como já tratamos consideravelmente na primeira parte de nossa tese acerca das noções relativas a um dos lados dessa distinção, a saber, “*actus vel passionis*”, nos limitaremos, agora, a tecer algumas considerações, ainda que de modo breve e geral, sobre a noção de *habitus*. A noção de *habitus* (*héxis*) é assimilada de Aristóteles e desenvolvida teologicamente por Sto. Tomás. A *héxis* é uma qualidade da alma diferente de uma mera qualidade, ou estado da alma, (*diáthesis*), por estar firmemente fixada na alma e ter durabilidade. Os *habitus* se fazem necessários para predispor as faculdades humanas que são por natureza indeterminadas à ações particulares, a agir de uma determinada maneira, por isso somente as faculdades naturais, com um certo grau de indeterminação, como as faculdades propriamente humanas, têm a capacidade natural de adquirirem *habitus*. O apetite natural e as funções vegetativas não necessitam adquirirem *habitus* para operarem de um modo particular determinado. Os hábitos são adquiridos, ou formados, por meio de uma ação particular repetitiva levado a cabo por uma faculdade. A repetição de uma ação particular fixa uma tendência à ação predispondo a faculdade a operar daquela maneira particular. O *habitus* poder tornar-se tão estável e duradouro, um traço de caráter, que chegou a ser chamado de segunda natureza do indivíduo. É importante salientar que, diferentemente do comportamento necessário oriundo do instinto animal condicionado por treinamento, o agir por *habitus* está sob o controle da vontade, a qual confere ao homem a possibilidade de cultivar ou contrariar seus *habitus*. Os *habitus* operativos podem ser divididos em virtudes e vícios. As virtudes são aqueles hábitos que aperfeiçoam o ato de uma faculdade, determinando a excelência do seu exercício, ao fazerem-na agir bem, i.e., agir de acordo com a reta razão, enquanto que os vícios são hábitos que predisõem a agir de modo contrário à reta razão, i.e., a agir contra a natureza humana. As virtudes podem ser intelectuais ou morais, As virtudes intelectuais (teóricas e práticas), permitem à faculdade operar bem, mas não garantem o bom uso moral delas, enquanto as virtudes morais, além da excelência da ação, garantem o seu bom uso moral. Também é importante salientar que a teoria de Sto. Tomás dos hábitos e das virtudes não se restringe aos que são naturalmente adquiridos, pois além de assimilar de Aristóteles o conjunto dos hábitos e virtudes naturalmente adquiridos, que visam a felicidade natural nesta vida, Aquino acrescenta-lhes um outro conjunto de hábitos e virtudes infundidos sobrenaturalmente por Deus, que

natureza de “*actus vel passionis*”. Além disso, é afirmado que o termo *caritas* pode ser entendido de ambos os modos. Essa distinção entre as diferentes categorias segundo as quais as diferentes naturezas do amor e da amizade são significadas pelos termos *amor* e *amicitia*, permitem a Sto. Tomás eliminar uma certa confusão no uso dos termos *amor* e *amicitia* – oriunda da ampla significação presente no uso do termo *philia* em Aristóteles⁷⁷, que levara os latinos a traduzirem *philia* tanto por *amor* quanto por *amicitia*. Assim, após separar o que é da natureza do “*actus vel passionis*” do que diz respeito à natureza do *habitus*, Sto. Tomás deixa de lado *amicitia*, que é um “*quasi habitus*” e passa a tratar das três palavras que significam amor como “*actus*”, a fim de determinar qual o modo próprio com que cada um destes termos significa o amor ao modo de “*actus vel passionis*”. Embora, nesse segundo parágrafo, Sto. Tomás não fale em “*actus vel passionis*” mas somente em *actus*: “Essa três palavras exprimem o ato de diversas maneiras (*Differenter tamem significatur actus per ista tria*: *amor, dilectio e caritas*)”, julgamos que isso não implica que Sto. Tomás tenha excluído o elemento *patio* de sua análise, mas que seu significado, neste contexto, está implicado na noção de *actus*, pois - como vimos em nosso estudo anterior - *actus*, enquanto ato de uma faculdade passiva, como o apetite o é, significa “*imutatio*”, no sentido de movimento de atualização da faculdade causada pela ação do agente, no caso, pelo bem amado.

A disjunção *vel* (ou) de *actus vel passionis* seguida da referência a ambos os modos (*utroque modo*) pode dar margem a uma certa ambiguidade na interpretação do texto. A

auxiliam o homem a alcançar a beatitude sobrenatural, que constitui o fim último e a felicidade perfeita para o homem.

⁷⁷ Além do fato de o uso do termo *eros* e *philia* entre os gregos - como já dissemos anteriormente - abarcar em seu significado relações que atualmente entendemos tanto como amor quanto como amizade, as palavras *amor* e *amicitia* – diferentemente de *eros* e *philia* que em grego possuem raízes diferentes – possuem no latim a mesma raiz, o que tornava ainda mais próximo o significados destas duas palavras na Idade Média. Assim a palavra *amor* serviu para traduzir tanto *eros* quanto *philia*, e *philia* foi traduzida não só por *amor* mas também por *amicitia*. Quanto ao amplo significado de *philia* em Aristóteles declara Ursula Wolf em *A ética a Nicômaco de Aristóteles*: “... deve-se observar que a palavra grega *philia* tem um emprego mais amplo que nossa palavra amizade. Sendo assim Aristóteles considera que também a relação dos pais com os filhos ou a relação entre cônjuges representa um caso de amizade”. {WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, pg. 224}. No mesmo sentido vem a declaração de Louis-André Dorion ao apresentar a sua própria tradução do *Lysis* de Platão: “(amizade) corresponde somente a uma das relações que o termo *philia* designa. Para os gregos, a *philia* representa relações tão variadas e numerosas como as relações familiares, as ligações amorosas, os laços de amizade, a afeição pelos animais, o apego aos objetos inanimados, e mesmo, no domínio da física, a atração mútua dos elementos”. {PLATON. *Charmide Lysis. Presentation et traduction par Louis-André Dorion*, pg. 159}. Contudo, um equivalente da distinção entre amor e amizade já se encontra em Aristóteles na seguinte passagem da *E N VIII, 7*: “a *philesis* parece ser uma paixão e a *philia* uma disposição (*héxis*).”

ambiguidade não deriva da disjunção, pois em latim, a ambiguidade entre uma disjunção inclusiva e uma disjunção exclusiva não costuma ocorrer, uma vez que se reserva o sentido exclusivo de uma disjunção para o termo *aut* que significa “um ou outro, mas não ambos”, e o sentido inclusivo para o termo *vel.* que significa “um ou outro, mas possivelmente ambos”, deixando indeterminado se apenas uma das alternativas ou ambas são verdadeiras. Porém, levando em conta a caracterização ativo/passiva do amor como “primeira mudança” e “princípio de movimento” da faculdade apetitiva em geral, podemos precisar que *amor* e *dilectio* sempre podem ser significados, verdadeiramente, de dois modos, *i.e.*, tanto como paixão quanto como ato. Uma vez compreendido o sentido inclusivo do *vel* de *actus vel passionis*, é importante assinalar que uma disjunção exclusiva ocorre entre - (a) “*actus vel passionis*” para *amor* e *dilectio*; e (b) “*quasi habitus*” para *amicitia* – marcando nitidamente a diferença de natureza existente entre *amor* e *amizade*. Contudo a ambiguidade surge com relação a atribuição de “ambos os modos (*utroque modo*)” à *caritas*. Estaria “*utroque modo*” se referindo a “*actus vel passionis*” – uma vez que Aquino usa a expressão “*per modum*” apenas para “*actus vel passionis*” e não para “*quasi habitus*” - ou estaria se referindo à disjunção entre “*actus vel passionis*” e “*quasi habitus*” – uma vez que Aquino usa a expressão “*per modum*”, que é singular, tratando “*actus vel passionis*” em bloco, enquanto “*utroque modo*” é plural, sugerindo, embora implicitamente, que *amicitia* é significada ao modo de um “*quasi habitus*” e ao modo de *actus vel passionis*? Nessa segunda opção, *caritas* teria a peculiaridade de transformar a disjunção exclusiva entre *actus vel passionis* e *quasi habitus* em uma disjunção inclusiva, de modo que *caritas* poderia ser significada tanto como amor quanto como amizade. Embora o *De amore* não ofereça elementos para desfazer esta dúvida, basta ler o começo do tratado da caridade na ST para que a ambiguidade seja desfeita, pois lá a caridade é fundamentalmente caracterizada como uma *amicitia* com Deus e como um *habitus* sobrenaturalmente infuso, o que implica que, na passagem do *De amore*, a expressão “ambos os modos” não se refere a “*actus vel passionis*”, mas a “*actus vel passionis*” e a “*quasi habitus*”. Restaria determinar em que medida a noção de *caritas* comporta os diferentes elementos desses “ambos os modos” - “*actus vel passionis*” e “*quasi habitus*” -, mas julgamos que uma tal tarefa escapa ao escopo de nosso estudo que se foca, sobretudo, no amor humano natural. No *De amore*, no próximo parágrafo, ao tratar da noção de *caritas*, Sto. Tomás limita-se a brevemente discorrer sobre a etimologia da palavra *caritas*: “a caridade acrescenta à noção de amor uma certa perfeição, na medida em que se

tem grande apreço por aquilo que se ama, como a própria palavra o indica”. Até se poderia pensar que o fato de Sto. Tomás não fazer nenhuma referência a Deus e à sobrenaturalidade, nessa passagem, poderia estar indicando um uso pré-teológico do termo *caritas*. No entanto, a significação “grande estima” nos permite antecipar a sua referência a Deus, na medida em que Deus é aquele que merece a nossa maior estima e também na medida em que aquilo que nos faz amar a Deus é o que em nós merece maior estima. Podemos ter uma noção do que Aquino está querendo dizer, e pressupondo, nessa passagem, quando lemos nos Sermões de Sto. Agostinho

“Tende cuidado com tal tesouro, pois ele é vossa riqueza interior. Todas as outras coisas de preço alto, dizemos que nos são caras e temos razão. Mas qual é o sentido dessa expressão familiar: 'isso me é mais caro do que aquilo'? O que quer dizer 'mais caro' a não ser 'mais precioso'? Mas se é o mais precioso que é o mais caro, o que há de mais caro que a caridade meus irmãos? Qual será, por exemplo, seu preço? Onde se encontrará algo que lhe pague? (...) Escutai, portanto, o que diz a caridade pela boca da sabedoria: 'Meu filho, dê-me teu coração' (Pr,23,26)⁷⁸”.

⁷⁸ AGOSTINHO, Santo *apud* GILSON, Etienne, Introdução ao Estudo de Santo Agostinho, pg. 266.

2 - Sobre a natureza da amizade considerada como um “*quasi habitus*”

Embora um estudo detalhado da natureza da *caritas* se encontre fora do escopo de nossa tese, que enfatiza mais o antropológico e o natural do que o teológico e o sobrenatural, é importante examinarmos com precisão a distinção entre *amor* e *amicitia*, pois ela pode ser considerada preparatória para o entendimento da distinção entre amor de concupiscência e amor de amizade tão cara a Sto. Tomás. A esse respeito é importante assinalar que as noções de *habitus*, *amicitia* e *caritas* são introduzidas no *De amore* somente no a.3 da q.26 e que, no que diz respeito à natureza do *habitus*, nada fora tratado anteriormente na ST - como o foram o ato e a paixão - pois somente após encerrar a sua consideração sobre as paixões da alma é que Sto. Tomás tratará da noção de *habitus*, escrevendo um longo estudo sobre o *habitus* e sob a divisão do *habitus* em virtudes e vícios, na *prima secundae* q.49-70. E quanto às noções de *amicitia* e *caritas*, apesar de mencionadas no *De amore*, é preciso assinalar que elas não são nele especificamente estudadas, o que implica que o *De amore* deva ser considerado, propriamente, um opúsculo sobre o amor humano natural e não sobre a amizade natural ou sobre o amor/amizade sobrenatural por Deus. Na ST, a noção significada, propriamente, por *amicitia* só será tratada, indiretamente, na *secunda secundae* no tratado da caridade (*caritas*), pois a noção de *caritas* pressupõe o entendimento da noção de amizade, uma vez que a caridade – como veremos - é um tipo especial de amizade. Assim, como Sto. Tomás não escreveu nenhum tratado ou opúsculo sobre a amizade e como no *De amore* não há nenhum artigo dedicado especificamente a ela, para irmos ao encontro do entendimento de Aquino sobre a amizade na ST, teremos de abandonar temporariamente o *De amore* e nos voltarmos para o tratado sobre a caridade contido na *secunda secundae*, especialmente para o a .1 da q.23 que pergunta *Se a caridade é uma amizade*, e também para uma breve questão da *secunda secundae* que não pertence ao tratado sobre a caridade, a saber, a q.114, intitulada Sobre a afabilidade que é dita amizade (*De amicitia quae affabilitas dicitur*).

É importante assinalar que o advérbio “*quasi*” que antecede “*habitus*” na expressão “*quasi habitus*” utilizada para significar a natureza da *amicitia*, no corpo do a.3 da q.26, carrega uma imprecisão, e pode ser considerado o registro de uma certa indecisão dos antigos

quanto à natureza da *amizade*.⁷⁹ Julgamos que uma tal incerteza é análoga a que se encontra na expressão - cunhada por Aristóteles na E N VIII e citada por Sto. Tomás na ST, IIa-IIae, q.23, a.3, Se a caridade é uma virtude - *virtus vel cum virtute*, em que a natureza da amizade é caracterizada como sendo uma virtude ou acompanhada de virtude. No a.3., Sto. Tomás procura esclarecer em que sentido a amizade é uma virtude, uma vez que os antigos legaram à Idade Média uma certa aporia sobre a natureza da amizade. Inicialmente havia o problema de saber se a amizade era uma paixão (um ato de uma faculdade passiva) ou uma virtude (um *habitus* adquirido para aperfeiçoar a operação de uma faculdade), depois a dúvida de saber se a amizade é uma virtude ou se a amizade é algo que acompanha a virtude (“*virtus vel cum virtute*”).

A primeira objeção que aparece nesse mesmo artigo vai direto ao ponto, i.e., vai direto à ambiguidade, presente na fórmula de Aristóteles, de saber se a amizade é uma virtude ou se a amizade é algo que acompanha a virtude. Sto. Tomás acabara de demonstrar - no a.1 dessa mesma questão, Se a caridade é uma amizade - que a caridade é uma amizade, mas a primeira objeção do a.3, da q.23, afirma que “os filósofos não consideraram a amizade uma virtude (...) nem < a amizade > é enumerada entre as virtudes morais ou intelectuais”. A resposta de Sto. Tomás, em ad 1, mantém a natureza dupla da amizade, mas mostra o entendimento sutil que Aquino obtêm de Aristóteles e por meio do qual mostra que não há verdadeiramente uma ambiguidade.

Na primeira etapa de sua resposta - na ST, IIa-IIae, q.23, a.3, ad1 - Sto. Tomás mostra como a amizade pode ser considerada uma virtude:

79

Aristóteles caracteriza a natureza da amizade de modos diversos em diferentes passagens de sua obra ética, e.g., na Ética Eudêmia (EE) *philia* é caracterizada como uma *hexis* (um *habitus*), mas na EN II, IV *philia* é inicialmente classificada como *páthos* (paixão), e mais adiante no livro VIII, logo no início do seu tratamento específico da amizade, a caracteriza novamente como *habitus* na medida em que a caracteriza como uma virtude, mas ainda de um modo hesitante como *aretè tis* e como *met' aretès*, que na expressão latina de Sto. Tomás torna-se *virtus vel cum virtute*. Sobre as incertezas quanto à natureza da virtude em Aristóteles, observa Pierre-Marie Morel no artigo *La Vertu d'amitié: afinité et moralité*: “Nós vimos que a EE definira a *philia* como uma disposição ética (*ethikè hexis*). É, pois, provável que a classificação exclusiva da *philia* entre as afecções, na E N , II, 4, não comprometa Aristóteles, quando ele se consagra precisamente ao estudo da amizade, e que se trate somente de uma primeira abordagem, provisória e parcial. O que não exclui, no entanto, que haja alguma porosidade entre as categorias da afecção e da disposição. As oscilações da E N a este respeito são reveladoras do estado paradoxal ou intermediário da *philia*” {MORREL, Pierre-Marie. *La Vertu d'amitié: afinité et moralité in Aristote Éthique à Nicomaque: livres VII et IX*, pg. 29}.

“ o filósofo não nega que a amizade seja uma virtude, mas diz que “ela é virtude ou acompanhada de virtude”. Pode-se de fato considerá-la uma virtude moral, cujo objeto são os atos relativos a outrem, mas sob uma razão diferente da de justiça. Pois a justiça tem por objeto os atos relativos a outrem, mas sob a razão do débito legal, ao passo que a amizade sob a razão de um débito amigável e moral, ou melhor, sob a razão do benefício gratuito, como diz o Filósofo⁸⁰.”

Na segunda etapa de sua argumentação mostra que embora a amizade possa ser considerada uma virtude, não pode ser considerada do mesmo modo com que as outras virtudes:

“contudo não se pode afirmar que seja virtude completamente distinta das outras, visto que não alcança a formalidade do louvável e do honesto senão pelo objeto, ou seja, ao fundar-se na honestidade das virtudes. O que é evidente considerando que não é qualquer amizade que chega a razão do louvável e do honesto, como a amizade do deleitável e do útil, por isso é que a amizade é mais algo que acompanha a virtude do que a virtude⁸¹”.

Eis como Sto. Tomás interpreta esta expressão - “*virtus vel cum virtute*” - de Aristóteles no seu Comentário à E N:

“ A amizade é um tipo de virtude na medida em que ela é um hábito de livre escolha – isto será explicado depois (1559,1602-1604, 1645, 1831). Também ela é reduzida ao gênero da justiça como oferecendo algo proporcional (um ponto que também será discutido depois), ou pelo menos ela acompanha a virtude na medida em que a virtude é a causa da verdadeira amizade”.

A resposta de Sto. Tomás, de modo geral, sugere uma dupla concepção de amizade

⁸⁰ ST, IIa-IIae, q.23, a.3, ad1: Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in VIII Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est virtus vel cum virtute. Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis: amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. .

⁸¹ ST, IIa-IIae, q.23, a.3, ad1: Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum: quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus”.

uma que é virtude e outra que acompanha a virtude. E no a.1 da q.114 da *secunda secundade*, na questão intitulada Sobre a amizade que é dita afabilidade, encontramos de forma mais explícita esta dupla concepção. Uma é a amizade propriamente dita, que acompanha a virtude e acerca da qual Aquino discorre no tratado sobre a caridade na medida em que ela é pressuposta para o entendimento de uma amizade sobrenatural com Deus, outra é uma similitude imperfeita da amizade, que diz respeito a uma atitude exterior amigável para com estranhos, e que é uma virtude política, ou social, anexa à justiça e denominada de afabilidade. A resposta de Sto. Tomás em ad 1 é a seguinte:

“... uma consiste principalmente no afeto com que um ama o outro. E essa pode ser resultante de qualquer virtude. Quanto a essa espécie de amizade já o dissemos ao tratar da caridade. Mas há outra espécie de amizade que consiste só em palavras e atos externos. Essa não realiza a ideia perfeita da amizade, mas uma certa semelhança dela que consiste em nos portarmos convenientemente para com aqueles com que convivemos⁸²”.

Como já dissemos anteriormente, o *vel* latino expressa uma disjunção inclusiva e Sto. Tomás não tenta resolver esta aporia excluindo, mas incluindo, de modo que a expressão “*virtus vel cum virtute*” mantém uma dupla maneira de considerar a amizade oriunda de Aristóteles e, além disso, acrescenta ainda um terceiro modo de amor/amizade, a saber, a *caritas* (*agápe*), oriunda do Novo Testamento. Já vimos como a amizade não se confunde com o amor, embora o pressuponha, e do mesmo modo como vimos que o amor é dito de diferentes modos, podemos notar que também a amizade é dita de diferentes modos. Assim, podemos distinguir, pelo menos, três noções de amizade na ST: a amizade que é uma virtude política anexa à virtude da justiça, a amizade propriamente dita, que acompanha a virtude, e a amizade sobrenatural de caridade que é uma virtude infusa especial⁸³ que visa o bem divino

⁸² ST, IIa-IIae, q. 114, a.1, ad 1: Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus diligit. Et haec potest consequi quamcumque virtutem. Quae autem ad hanc amicitiam pertinet, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quae quendam eius similitudinem: inquantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

⁸³ Na ST, IIa-IIae, q.23, a caridade é considerada não apenas uma virtude (a.5), mas uma virtude especial (a.6), porque tem por objeto “o bem divino enquanto razão de beatitude”. Ela é a mais excelente das virtudes (a.7) porque é uma virtude teologal e porque, dentre as virtudes teologais, é a que mais aproxima de Deus, e, além disso, é considerada uma virtude que é a forma de todas as outras virtudes (a.8). Assim, diferentemente da amizade natural, que possui uma natureza que parece mais propriamente depender das virtudes e, portanto, como que acompanhar as virtudes, a caridade não sofre dessa ambiguidade na medida em que ela se funda na própria bondade divina: “não acontece o mesmo com a caridade, que não se funda na virtude humana, senão

enquanto participação na beatitude divina e que consiste principalmente numa amizade com Deus e por extensão a toda criatura. Assim, podemos julgar que, na passagem que estamos analisando, o “*quasi*” antes do “*habitus*” dá margem a aceitar uma certa multiplicidade de significações do termo *amicitia*, abarcando tanto o “*virtus*”, da amizade política, quanto o “*virtus*” infuso da amizade sobrenatural, quanto o “*cum virtute*” da amizade propriamente dita.

3 – A distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência e as diferenças entre amor de amizade e amizade e entre amor de concupiscência e concupiscência

Embora Sto. Tomás já houvesse citado a fórmula das duas tendências do ato de amar, a saber, “*amar est velle alicui bonum* (amar é querer o bem alguém)”, e também mencionado a dupla divisão do amor na q.20, Sobre o amor de Deus, da *prima pars*⁸⁴, é somente no *De amore*, na ST, Ia-IIae, q.26, a.4, "Se amor é convenientemente dividido em amor de concupiscência e amor de amizade" que Aquino toma a distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência como objeto de reflexão propriamente dita. A primeira caracterização dessa distinção aparece no *sed contra* do a.4 da q.26, onde Sto. Tomás chama atenção para o vínculo que as noções significadas pela distinção – as noções de amor de amizade e amor de concupiscência - mantêm com as noções originalmente designadas pelos termos utilizados como qualificativos para cunhar a distinção – amizade e concupiscência:

“dizemos que amamos certas coisas porque as desejamos (*concupiscimus*), assim como 'se diz que alguém ama o vinho porque deseja a sua doçura”, segundo o livro II dos Tópicos. Ora, não temos amizade (*amicitia*) pelo vinho e coisas semelhantes conforme nos diz o livro VIII da Ética. Logo uma coisa é o amor de concupiscência e outra o amor de amizade⁸⁵”.

Assim, começaremos nosso estudo da dupla divisão do amor buscando um entendimento acerca do que os qualificativos “de amizade” e “de concupiscência” acrescentam à noção de amor ao constituírem às denominações da dupla distinção do amor. Examinando os qualificativos que caracterizam a dupla distinção do amor, podemos pensar que amor, i.e., a complacência no bem, assume duas formas, uma em que ganha o qualificativo “de concupiscência”, na medida em que mantêm uma certa proximidade com a

⁸⁴ ST, I, q.20, a.1, ad 3: “... o amor sempre tende para dois, para o bem que se quer para alguém e para alguém a quem se quer o bem, pois é próprio de amar alguém querer o bem dele... (*quod actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui: et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum*)”; ST, I, q.20, a.2, obj.3: "amor é duplo: concupiscência e amizade (*duplex est amor; scilicet, concupiscentiae e amicitiae*)". ST, I, q.20, a.3: “*cum amare sit velle bonum aliquid* (amar é querer o bem a alguém)”.

⁸⁵ ST, Ia-IIae, q.26, a.4: *Sed contra, quaedam dicimur amare quia ea concupiscimus: sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit, ut ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII Ethic. . Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.*

concupiscência, outra em que amor ganha o qualificativo “de amizade”, na medida em que sua noção se aproxima da noção de amizade. Além disso, é importante precisar, também, em que as noções de amizade e de concupiscência diferem da noção de amor, ou melhor, determinar em que medida amor de concupiscência difere da concupiscência e em que medida o amor de amizade difere da amizade.

Quanto à distinção entre amizade e amor de amizade é importante ressaltar que – como vimos - embora o termo *philia* de Aristóteles possa ser traduzido tanto por *amor* como por *amicitia*, Sto. Tomás deixa claro, no *De amore*, que não está operando indistintamente com a noção de amor e com a noção de amizade, ao ter estabelecido no artigo anterior a distinção entre amor e amizade, como a distinção entre o que é da natureza do ato/paixão e o que é da natureza do hábito. Podemos observar que tal distinção foi introduzida antes do tratamento da dupla divisão do amor a fim de evitar a confusão que, *e.g.*, a expressão, aparentemente ambígua, “amor de amizade” poderia causar. Assentado em tal distinção, Aquino pode ser categórico ao afirmar - na sua resposta à primeira objeção do a.4 da q.26, a qual também serve de resposta à segunda objeção - que “amor não se divide em amizade e concupiscência, mas em amor de amizade e de concupiscência (*amor non divitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae*)”, mostrando, assim, que a dupla distinção se aplica ao amor, que é da natureza do “*actus vel passionis*” e não à amizade que é da natureza do “*habitus*”.

A primeira objeção que aparece no a.4 da q.26 do *De amore* cita a E N VIII, “*amor enim est passio, amicitia vero est habitus* (amor é paixão e a amizade é hábito)” - passagem já referida por Sto. Tomás no artigo anterior (q.26, a.3) para embasar a sua distinção entre *amicitia* que é um “*quasi habitus*” e *amor* e *dilectio* que são significadas “*per modum actus vel passionis*” - e dessa tese, aceita por Sto. Tomás, a objeção se articula inferindo que, como o *habitus* não pode ser uma parte divisiva da paixão, o amor não pode ser dividido em amor de amizade e amor de concupiscência. Em sua resposta (*ad1*) Aquino simplesmente lembra que ele nunca afirmara que amor se divide em concupiscência e amizade, mas, sim, em amor de amizade e amor de concupiscência: "amor não se divide em amizade e concupiscência, mas em amor de amizade e de concupiscência (*amor non divitur per amicitiam et*

concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae)". Com isso Sto. Tomás recusa a conclusão - que não se segue das premissas - sugerindo que a conclusão da primeira objeção estaria correta se fosse dito simplesmente que amor não pode ser dividido em concupiscência e amizade, pois, de fato, a amizade (que é um "*habitus*") não poderia ser espécie do amor considerado como *patio* (em sentido amplo).

Na segunda objeção do a.4 da q.26 é dito que a concupiscência figura ao lado do amor como uma paixão – outra tese também aceita por Sto. Tomás – e disso conclui que o amor não pode ser dividido pela concupiscência. E a posição de Aquino a este respeito consiste em simplesmente aceitar que a concupiscência, que é uma paixão ao lado da paixão do amor, não pode ser subsumida pelo amor, pois isso em nada invalida a sua divisão, uma vez que um dos ramos da sua divisão consiste em amor de concupiscência e não na concupiscência propriamente dita. Nessa resposta fica claro que o amor, que pode ser dividido em amor de amizade e amor de concupiscência, pertence ao gênero do que é "*actus ou passionis*" - e isso ao lado da concupiscência -, enquanto que amizade diz respeito à outra categoria, a saber, ao gênero do "*habitus*". Além disso, é importante ressaltar que tanto a concupiscência quanto a amizade, embora não sejam amor, supõem o amor, mas o supõem de maneiras diferentes. A concupiscência é uma paixão diferente, mas imediatamente derivada, na ordem da geração, do amor - ela é causada pelo amor - enquanto que a amizade não é um ato da faculdade apetitiva, como o são o amor e a concupiscência, mas ela é uma relação afetiva estável, que supõe um ato de amor eletivo (*dilectio*) com benevolência, sendo por isso que o amor de amizade é também chamado de amor de benevolência.

O amor de amizade também é, por vezes, chamado de amor de benevolência, e como a benevolência (*eunóia*) é considerada, desde Aristóteles, o princípio da amizade, podemos até pensar que o amor de amizade é mais bem denominado por amor de benevolência, pois é justamente a benevolência que é o afeto fundamentalmente pressuposto pela amizade genuína. No a.1, Se a caridade é uma amizade, da q.23 da *secunda secundae*, antes de demonstrar que a caridade é uma amizade, Sto. Tomás mostra que a amizade supõe um amor com benevolência e não um amor com concupiscência, pois o amor de amizade é querer o bem para alguém, enquanto o amor de concupiscência é querer alguém como um bem para si ou para outro. Na

passagem que acabamos de mencionar, Sto. Tomás apresenta, novamente, os exemplos do amor pelo vinho e do amor pelo amigo:

“... Segundo Aristóteles, não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, mas somente o amor de benevolência (*amor cum benevolentia*), pelo qual queremos bem a quem amamos. Se porém não queremos o bem daquilo que amamos e, antes, queremos para nós o bem que há neles, quando, por exemplo, dizemos amar o vinho, ou o cavalo etc, não há amor de amizade, (*amor amicitiae*) mas amor de concupiscência. Pois seria ridículo dizer que alguém tenha amizade pelo vinho ou pelo cavalo. Entretanto a benevolência não é suficiente para se constituir a amizade; é preciso que haja reciprocidade de amor, pois um amigo é amigo do seu amigo. Ora essa mútua benevolência é fundada sobre alguma comunhão (*communicatio*)⁸⁶”.

Dessa passagem podemos deduzir que amor com benevolência é a mesma coisa que amor de amizade – por isso às vezes o amor de amizade também é chamado de amor de benevolência – e que ele é a condição afetiva necessária, mas não suficiente, para o estabelecimento da amizade genuína. O amor de benevolência é como que o terreno básico que propicia o nascimento da amizade, mas não é condição suficiente para constituir uma amizade, pois ao contrário do amor, em que se pode amar sem ser amado, a amizade exige uma reciprocidade no amor de amizade, de tal modo que não basta querer o bem a alguém, mas é preciso que o outro também lhe queira bem, ou seja, é preciso que haja uma mútua benevolência, ou um amor de amizade mútuo com reconhecimento recíproco.

Assim, podemos concluir que essas considerações deixam claro que, por um lado, a distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência pertence ao amor, i.e., àquilo que tem a natureza do “*actus vel passionis*” e não ao que tem a natureza de um “*habitus*”, o que pertence à amizade - embora um dos componentes da distinção, o amor de amizade, se vincule à noção de amizade, na medida em que constitui a base afetiva pressuposta pela

⁸⁶ ST, IIa-IIae, q.23, a.1: secundum Philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae: ridiculum enim este dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.

amizade propriamente dita. Por outro lado, embora a concupiscência pertença à natureza do “*habitus vel passionis*”, o amor de concupiscência deve ser considerado como um ato/paixão anterior ao ato/paixão da concupiscência, atuando como causa eficiente da concupiscência na ordem da geração das paixões na alma⁸⁷.

É interessante ver como, a partir da proximidade do amor de concupiscência com a concupiscência e do amor de amizade com a amizade, Labourdette antevê uma distinção entre um amor perfeito, de doação, e um amor imperfeito, de carência:

“Concupiscência e amizade são denominações, tomadas de outra coisa que não o amor ele mesmo. Concupiscência é o nome de outra paixão, que é caracterizada pela perseguição de um bem ausente. Amizade é o nome de uma situação afetiva estável unindo duas pessoas. A primeira é um nome de imperfeição, de inquietude, de movimento; a segunda é um nome de posse de estabilidade⁸⁸”.

Talvez seja por isso que – como veremos mais adiante – Labourdette seja levado a acrescentar - à interpretação da *díade*, amor de concupiscência e amor de amizade, como uma divisão estrutural constitutiva de todo e qualquer ato de amor intelectual - uma outra interpretação em que a divisão produz dois diferentes tipos de amor.

⁸⁷ Quanto à noção de concupiscência podemos assinalar que, no tratado das paixões, ST, Ia-IIae, q.30, *Sobre a concupiscência*, Sto. Tomás afirma que a concupiscência é um apetite do delectável sensível, *i.e.*, do prazer causado por um bem sensível: “no sentido próprio a concupiscência está no apetite sensitivo, e na potência concupiscível, que dela tira seu nome”. A concupiscência é um desejo do bem sensível enquanto delectável e ausente, porém, a partir da resposta de Aquino em ad2, podemos concluir que o termo “desejo (*desiderium*)” é mais amplo do que concupiscência, pois há também um desejo intelectual e a concupiscência, propriamente dita, é um desejo sensível. Recordando o que estudamos anteriormente, é preciso ter claro que o amor de concupiscência, na medida em que é amor, ainda é simplesmente uma *contemplatio* - uma inclinação da faculdade apetitiva do amante para com o objeto amado, que abstrai da presença ou da ausência do bem amado - e não um *desiderium* - que é já um movimento no interior da faculdade apetitiva, causado pelo amor, em direção ao bem ausente. Somente na medida em que esta inclinação assume a forma de uma inclinação para amar alguma coisa não por ela mesma é que encontramos o elemento que aproxima esse amor da concupiscência, e essa proximidade é ainda maior quando essa coisa é amada em benefício do próprio amante, *i.e.*, quando preenche alguma carência do amante.

⁸⁸ LABOURDETTE O P, Michel, *op. cit*, *Extension de l'esperance, II – Amour de convoitise et amour d'amitié*.

5a parte

A fórmula aristotélica “amar é querer o bem a alguém”

e a divisão do ato de amar em amor de amizade e amor de concupiscência

1 - A distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência de acordo com a fórmula aristotélica do ato de amar: “*amare est velle alicui bonum*”

No corpo da resposta do a.4 da q.26 do *De amore*, Sto. Tomás explicita a conexão entre a fórmula do amor que distingue duas tendências no ato de amar, “*amare est velle alicui bonum*”, e a dupla divisão do amor denominada *amor concupiscentiae* e *amor amicitiae*, de tal modo que se pode ver uma perfeita correspondência entre elas:

“Como afirma o filósofo no livro II da Retórica, “amar é querer bem a alguém”. Assim, pois, o movimento do amor tende para duas coisas, a saber, para o bem que se quer para alguém, para si ou para outro, e para aquele para o qual se quer o bem. Ora, para o bem que se quer para outrem, se tem amor de concupiscência, e para aquele para o qual se quer o bem, amor de amizade⁸⁹”.

A descrição da dinâmica circular do amor como ato do apetite em geral – que estudamos anteriormente - supunha apenas dois elementos: o apetecente (o amante) e o apetecido (o bem amado). Tal estrutura poderia levar a pensar que o amado é sempre querido como um bem para satisfazer o apetite do amante, de tal modo que a dinâmica do amor estaria fechada no próprio amante, que quer o outro não como um bem por si, mas como um bem para si. Mas a fórmula do amor extraída de Aristóteles, cunhada no infinitivo, “amar é querer”, ressalta a ação, ou o ato, de amar, o qual é entendido como um duplo tender, ou uma dupla inclinação, da vontade: um tender em direção a um bem/fim que é amado por outro, e outro tender em direção a um bem/fim que é amado por si mesmo, o que supõe três elementos na dinâmica do amor: (i) o amante (o apetecente), (ii) o bem querido (apetecido) por outro (para alguém), e (iii) o amado (o beneficiário, ou destinatário do amor) que é amado (apetecido) como um bem por si. Essa segunda fórmula não exclui a primeira, mas ela chama a atenção, sobretudo, para o fato de que todo o bem querido por um amante tem um termo, e que este pode ser o próprio amante, no amor de si, ou outro, no amor a outrem. Em outras

⁸⁹ ST, Ia-IIae, q.26, a.4: sicut Philosophus dicit in II Rhetoric. Amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.

palavras, quando o movimento circular do apetite chega a seu termo, na posse do bem querido, esta posse será de fato o termo do movimento do amor, se for o caso do amor de si, mas se for o caso do amor de outrem, este bem obtido ainda terá de ser oferecido como um dom ao amado.

Na sequência do corpo do artigo, Sto. Tomás explica que a divisão entre amor de concupiscência e amor de amizade deve ser entendida como uma divisão "*secundum prius et posterius*", a qual tem paralelo e remonta à distinção metafísica entre *ens simpliciter* (*ens per se*), substância, e *ens secundum quid* (*ens in alio*), acidente :

“Esta divisão, porém, é por anterioridade e posterioridade, pois o que se ama por amor de amizade ama-se de modo absoluto e por si (*simpliciter / per se amatur*); o que, porém, se ama por amor de concupiscência, não se ama de modo absoluto e por si, mas se ama para outrem (*amatur alteri*). Ora, como é ente absolutamente (*ens simpliciter*) o que tem o ser (*quod habet esse*); e ente relativo (*ens secundum quid*) é o que existe em outro (*quod est in alio*); assim como o bem conversível com o ente (*bonum simpliciter*) é o que de modo absoluto tem a bondade, ao passo que o bem de outrem (*bonum alterius*) é um bem relativo (*bonum secundum quid*). Por consequência, o amor pelo qual se ama algo para que tenha um bem é amor absoluto (*amor simpliciter*), enquanto que o amor pelo qual se ama algo para que seja o bem de outro é amor relativo (*amor secundum quid*)⁹⁰”.

Por meio da convertibilidade entre as noções transcendentais do ente e do bem, Aquino estabelece um paralelo entre a ordenação *secundum prius e posterius* tal qual ela acontece na ordem do ser, entre a *substantia* e o *accidens*, com o modo com que ela acontece na ordem do bem, entre o *bonum simpliciter* (que é o bem amado por si) e o *bonum secundum quid* (que é o bem amado por outro). Tal analogia resulta numa divisão entre dois modos de amar: um modo de amar *simpliciter*, em que o bem é amado por si (*simpliciter et per se amatur*), denominado de amor de amizade, e um modo de amar em que o bem é amado por

⁹⁰ ST, Ia-IIae, q.26, a.4: Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

outro (*amatur alteri*), denominado de amor de concupiscência. O procedimento pode ser descrito como se segue: na ordem do ser, tem-se a distinção entre *ens simpliciter* significando aquilo que simplesmente é, i.e., aquilo que tem o ser em si, a substância, e *ens secundum quid*, significando aquilo que é, ou que inere, em outro, o acidente; e, na ordem do bem, tem-se a distinção entre *bonum simpliciter*, significando o que tem a bondade por si, e *bonum secundum quid*, significando o que é bom por outro. Como o querer um bem/fim é o ato de amar da vontade, então o ato de amar pode ser dividido segundo ele se refira a um *bonum simpliciter* ou a um *bonum secundum quid*. No primeiro caso ele será um *amor simpliciter* e será denominado de amor de amizade, no segundo caso, ele será um *amor secundum quid*, e será denominado de amor de concupiscência.

Aprofundando a analogia entre a ordem do ser e a ordem do bem, podemos notar que do mesmo modo que há uma ordem *secundum prius et posterius* entre a *substantia* e o *accidens*, assim também há uma ordem, ou uma subordinação, entre *bonum simpliciter* e *bonum secundum quid*, conseqüentemente, entre os dois modos de amar que a eles se referem, i.e., entre amor de amizade e amor de concupiscência. Na ordem do ser, a *substantia*, que é *ens subsistens*, i.e., o ente que subsiste em si mesmo, funciona como princípio do ser daquilo que subsiste (inere) em outro, enquanto que na ordem do bem - que se funda em relação ao apetecer - o *bonum simpliciter* é aquilo que sendo bom em si mesmo, na medida em que é querido por si mesmo e não por outro, funciona como o princípio da bondade do *bonum secundum quid*, i.e., daquilo que é bom por outro e que só tem bondade na medida em que é querido por causa de outro, em última instância, por causa do *bonum simpliciter*. Analogamente, o bem querido com amor de concupiscência se ordena ao bem amado com amor de amizade e em vista dele é que obtém o seu amor. Desenvolvendo ainda mais a comparação entre os modos de ser do ente e os modos de ser do bem, podemos dizer que assim como a substância primeira não pode ser atribuída a nenhum acidente, mas os acidentes podem ser atribuídos à substância primeira, também o que é amado com amor de amizade não pode ser querido como um bem para outro, mas todos os bens podem ser queridos com amor de concupiscência para aquele que é amado com amor de amizade. Por isso, a distinção, assim entendida, não gera duas espécies de amor, mas dois momentos constitutivos do ato de amar ao se relacionar com dois diferentes tipos de fins/bens, mas de sorte que um deles depende do outro. Assim, podemos sintetizar a conclusão dessas considerações da seguinte forma: um

bonum secundum quid é sempre amado como um *finis qui*, pois o modo de amar um *bonum secundum quid* é amá-lo como um bem para alguém, *i.e.*, como um bem relativo, ou como um fim intermediário, ou meio, e isto é amar com amor de concupiscência; enquanto que um *bonum simpliciter* é sempre querido como um *finis cui*, pois o modo de amar um *bonum simpliciter*, *i.e.*, um bem em si ou fim último, é amá-lo como termo do movimento de amor, *i.e.*, como aquele para quem o bem é querido, e isto é amar com amor de amizade.

Como o trecho que estamos analisando deixa claro desde o início que aquele para quem se quer o bem - o beneficiário do amor - pode ser tanto o próprio amante como outra pessoa, é interessante observarmos como esta dupla distinção opera com relação ao amor de si e o amor de outro. Com relação ao amor de si, podemos afirmar que, de modo geral, o amor de si é a expressão de um amor de amizade por si mesmo, pois, sendo o próprio amante o beneficiário de seu amor, ele ama a si mesmo com um bem por si, enquanto aquilo que o amante de si mesmo quer como um bem para si é amado com amor de concupiscência. Então, podemos concluir que, de modo geral, no amor de si, o outro é sempre amado com amor de concupiscência, pois quem o amante ama verdadeiramente, com amor de amizade, é a si mesmo. Mas é preciso considerar a possibilidade de que alguém ame a si mesmo como um bem para outrem, e neste caso o amante de si amaria a si mesmo com um amor de concupiscência, e o outro, para quem ele oferece a si mesmo como um bem, seria amado com amor de amizade. Este caso especial nos remete ao amor de Deus que, segundo o mandamento bíblico, deve ser amado *super omnia* (acima de todas as coisas), de tal modo que o amante de Deus deve amar a Deus mais do que a si mesmo, e deve amar a si mesmo por amor a Deus. Por outro lado, com relação ao amor a outrem, o outro tanto pode ser amado como um bem em si, *i.e.*, como aquele para quem se quer o bem, com amor de amizade, ou como um bem por outro, com amor de concupiscência, *i.e.*, como o bem que é querido para aquele que é verdadeiramente amado. Também aqui, podemos tocar um outro aspecto do problema do amor a Deus, perguntando se Deus pode ser amado com amor de concupiscência, e a resposta, de um modo qualificado, deve ser afirmativa, pois Deus é aquele que satisfaz o apetite natural de felicidade que é fim último de todo amor humano.⁹¹

⁹¹ O problema de conciliar o amor de Deus *super omnia* com o apetite natural pela felicidade pessoal está na base do problema do amor de Deus que foi considerado um dos principais problemas filosófico/ teológico da Idade Média. No entanto, este problema não será, por nós, abordado, pois, além dele não ser sequer

2 - Amor de amizade e amor de concupiscência como dois componentes básicos de todo ato de amor intelectual

O a.4 da q.26 do *De amore* deixa uma certa ambiguidade quanto à universalidade e a extensão da dupla divisão em amor de concupiscência e amor de amizade. Por um lado a caracterização do ato de amar está expressa numa fórmula universal e o fato de a dupla divisão do amor ser comparada à mais geral distinção metafísica relativa ao ser em geral, parece sugerir uma validade da dupla divisão para o apetite em geral. Tal aplicação da distinção para o apetite em geral não seria difícil de aceitar – uma vez que amor de amizade diz respeito propriamente ao amor que é ato/paixão e não ao *habitus* da amizade que se estabelece somente entre humanos - de modo que, *e.g.*, todo animal, ao buscar um bem para si, teria um amor de amizade para consigo e um amor de concupiscência para com o bem que quer para si, e também o amor natural visando o bem que aperfeiçoa a sua natureza teria um amor de amizade natural por si. Segundo Ollivier Guillou: “Este sentido metafísico original permite ver em todo ato de amor uma relação de concupiscência a um bem querido (amor da coisa) e uma relação de amizade ao sujeito a quem se lhe quer⁹²”. Mas, por outro lado, a dupla divisão é extraída de uma fórmula de Aristóteles cuja tradução latina não utiliza o termo geral “*appetere* (apetecer)”, mas o termo específico “*velle* (querer)”, o qual restringe a aplicação da fórmula ao amor intelectual que é ato da vontade e, além disso, o termo amizade, que qualifica um dos lados da dupla divisão, faz alusão ao *habitus* estável de uma relação que só se estabelece entre seres racionais, a amizade propriamente dita. Além disso, há passagens na ST - *e.g.*, o *sed contra* desta mesma questão - que sugerem que o amor de amizade se dirige apenas a seres intelectuais, pois estes seriam os únicos seres que podem ser propriamente amados por si mesmos. Então, nesse caso, a dupla divisão se aplicaria somente ao amor intelectual, o amor como ato da vontade, sendo que um dos seus ramos, o amor de amizade, se dirigia apenas a seres intelectuais.

Se, considerando o conjunto destes indícios a favor de uma interpretação restritiva da

mencionado no *De amore*, a sua complexidade exigiria muito mais do que um capítulo em nosso estudo. Contudo, ao final de nossa tese, faremos algumas considerações gerais sobre esse problema, uma vez que na ST ele é tratado nas secções sobre o amor dos anjos e sobre a caridade.

⁹² GUILLOU, Ollivier. *Les Chemins de l'amitié*, pg. 42.

aplicação da dupla distinção como pertencente somente ao amor como ato da vontade (*velle*), buscarmos uma razão para fundar esta restrição, julgamos que ela pode ser encontrada na compreensão que Sto. Tomás tem do que é um ato voluntário. Como podemos observar, a dupla distinção do amor supõe que o amante distinga entre meio e fim, o que – como vimos anteriormente na análise da voluntariedade - Aquino concede aos animais. Contudo, é importante recordarmos que Sto. Tomás declara que o conhecimento perfeito do fim e dos meios, a saber, o conhecimento do fim enquanto fim e do meio enquanto meio, só é possível para os seres dotados de intelecto, e somente a estes é que o aquinate atribui a voluntariedade em sentido pleno. Seguindo esta linha de raciocínio, podemos inferir que a dupla divisão do amor se aplica primariamente, e em sentido pleno, ao amor propriamente humano, em que há um perfeito conhecimento do fim e do meio, e que somente, em sentido secundário e impróprio, se aplica aos outros seres: aos animais porque agem com um conhecimento imperfeito do fim e do meio, e aos seres desprovidos de conhecimento, de modo mais impróprio ainda, porque estes agem por um fim⁹³.

Mas, uma vez considerada a dupla divisão do amor como relativa ao apetite intelectual, uma outra questão pode ser retomada aqui: a de saber quando a vontade está proporcionada para o bem a ponto de estar propriamente amando. A questão é pertinente porque ao estudarmos os atos da vontade, ficamos divididos entre a possibilidade de identificar *velle*, enquanto ato de simples querer (*simplex voluntas*), ao ato de amar da vontade, distinguindo-o de *intentio*, que aproximamos ao desejo, e a possibilidade de identificar o ato de amar da vontade com *intentio* e *electio*. Mas a divisão entre amor de

⁹³ Para corroborar nossa posição podemos acrescentar algumas informações históricas relativas ao contexto original em que a dupla distinção foi nomeada como tal, i.e., como amor de amizade e amor de concupiscência. Segundo Guillon o fato de que a denominação da dupla distinção não apareça na Sentenças de Pedro Lombardo apontaria para o fato de que ela provavelmente não teria sido cunhada antes de 1150, uma vez que as Sentenças compilavam os mais importantes trabalhos teológicos redigidos até então. Guillon menciona como registro mais antigo da dupla distinção a sua aparição no pensamento de Geoffroy de Poitiers, sendo posteriormente assimilado por Guillaume d'Auxerre que lhe conferiu a sua forma consagrada na sua *Summa Aurea* escrita após 1215. Em ambos os casos a dupla distinção aparece como uma subdivisão da *dilectio* voluntaria, tendo sido *dilectio* anteriormente dividida em *dilectio voluntaria* e *dilectio involuntaria* (Ver GUILLON, Olivier, op. cit., pg.285-289). Na *Summa Aurea* podemos ler: “A dileção voluntária, se divide em *dilectio concupiscentiae* e *dilectio amicitiae*: 1o A concupiscência é o amor pelo qual nós amamos fruir aquilo que nós desejamos, ou aquilo que nós queremos ter, como aquele que ama o vinho porque ele deseja fruir do vinho. 2o A dileção que é amizade é aquela pela qual nós amamos tudo a que nós queremos bem, i.e., todos aqueles que nós concedemos coisas boas. Segundo estas duas dileções, seja de concupiscência, seja de benevolência, nós amamos Deus por natureza sem a ajuda da graça ou pela graça” {D'AUXERRE, Guillaume, Summa Aurea, apud GUILLON, Olivier, op. cit., pg. 288}.

concupiscência e amor de amizade parece confirmar a posição defendida por Sherwin que a vontade só está completamente proporcionada para o bem amado - proporção esta que, como vimos, é justamente aquilo em que consiste o amor - quando a vontade quer o fim com seus meios, pois a distinção em *velle* de duas tendências do ato de amar, amor de concupiscência e amor de amizade, parece implicar uma composição inerente a todo ato de amar volitivo, entre amar algo como um fim, *velle*, e amar algo como um meio, o que aparece em *intentio*, mas que só se completa na *electio*.

Tal posição nos remeteria, no mínimo, ao ato de *intentio*, sendo talvez por isso que amor seja por vezes designado por Sto. Tomás pela palavra *intentio*. Simonin, em *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, ao listar e explicar o significado dos diferentes nomes técnicos que Sto. Tomás utiliza para designar o amor na ST, não deixa de incluir *intentio*:

“Na medida em que esta tendência atual do apetite se dirige ao objeto como a seu termo, ela é dita *intentio*, na medida em que ela é produzida pelo objeto ele mesmo, ela é dita *imutatio*; na medida em que ela consiste em uma adaptação do apetite, ela é dita *coaptatio*, quanto a sua realidade ontológica, e *complacentia* quanto a seu reverso psicológico”⁹⁴.

Mas Sherwin lembra que o ato da vontade só está completamente proporcionado para o bem com *electio*, pois somente em *electio* a vontade dá o seu assentimento ao meio determinado pelo intelecto, o que pode ocorrer – como já vimos – com ou sem deliberação (*consilium*). Assim poderíamos dizer que *velle* (enquanto ato de amar da vontade) é tanto amor do fim (*intentio* e amor de amizade), quanto amor dos meios (*electio*, amor de concupiscência), sendo por isso também propriamente chamado de *dilectio*, pois a vontade só

⁹⁴ SIMONIN, Henri-Dominique, op. Cit., pg. 194. E precisando a distinção entre dois usos da palavra *intentio* em Sto. Tomás, implicando um significado apetitivo e outro cognitivo para o mesmo termo, Simonin comenta: “A palavra *intentio* não é reservada somente às realidades afetivas, a inteligência também é caracterizada por uma *intentio*, por uma possessão intencional de seu objeto. Mas aqui, a mesma palavra guarda um sentido dinâmico mais vizinho de seu sentido etimológico latino. Não se trata mais, como para a inteligência, de uma presença espiritual e imanente do objeto inteligível, mas de um movimento, de uma tendência, em direção a um objeto real: '*in appetibile realiter consequendum*'. Esta tendência do apetite é o princípio de toda atividade do sujeito, de todo o processo psicológico que ele vai por em obra para atingir seu bem” {op, cit, pg., 193}.

está completamente proporcionada ao bem amado no ato de *electio*.

Quando compreendemos a distinção como constitutiva de todo ato de amor intelectual, julgamos que ela pode ser interpretada segundo o binômio meios e fins, pois a distinção entre amar o fim e amar o que é para o fim é equivalente, no plano prático, a amar um bem por si e amar um bem por outro, a qual - como vimos - corresponde por analogia, no plano ontológico, à distinção entre substância e acidente. Segundo Sherwin:

“uma maneira de entender o papel do amor nas ações é ver a distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência como correspondendo à distinção entre o fim e aquilo que é ordenado para o fim. Desta perspectiva, amor de amizade é a proporção da vontade para o fim, enquanto amor de concupiscência é a proporção da vontade para aquilo que é ordenado para o fim⁹⁵.”

⁹⁵ SHERWIN, Michael S., op. cit. pg. 92.

3 - Amor de amizade e amor de concupiscência como amor a coisas e amor a pessoas

Um entendimento da dupla divisão como restritivo - em seu sentido próprio - ao seres racionais, nos remete a um outro aspecto da divisão sugerido pelas observações de Aquino, a saber, que a divisão entre amor de concupiscência e amor de amizade também pode ser vista como uma distinção entre amar seres racionais e seres não racionais, ou, em outras palavras, entre amar pessoas e seres que não são pessoas (coisas e bichos), pois aprofundando a analogia entre a ordem do ser e a ordem do bem, pois como diz a fórmula aristotélica “amar é querer um bem (algo apreendido como um bem) a alguém (uma pessoa)”. Assim podemos pensar que amar substancialmente uma pessoa significa amar uma pessoa como pessoa, *i.e.*, como um bem por si, ou como um fim em si mesmo, enquanto amar acidentalmente uma pessoa significa não amar uma pessoa como pessoa, mas como um bem por outro ou como um meio. Segundo Labourdette, na distinção entre “amar substancialmente” e “amar acidentalmente”, podemos apreender a distinção entre amar uma coisa e amar uma pessoa, na medida em que assim como acidente só tem ser enquanto inere na substância, a coisa só é boa enquanto, por assim dizer, “inere” na pessoa, na medida em que é querida para ela:

“Como o acidente somente tem ser na substância e por ela, o objeto é considerado como bom no seu pertencer à pessoa amada. É, portanto, ela que é em verdade mais amada. Dizendo em uma palavra: o que é atingido pelo amor de concupiscência é amado como uma coisa; o que é amado pelo amor de amizade é amado como uma pessoa. E é a coisa que é referida à pessoa e não inversamente”.

E, segundo Guillou: “O corolário implicitamente engajado nessa tese é que nós só podemos amar de amizade a pessoas, os únicos bens subsistentes na ordem do bem que são dignos de benevolência⁹⁶”. O que significa dizer que a benevolência que se tem para com uma coisa, *i.e.*, o querer o bem dela, nunca pode ser genuína benevolência, pois queremos o seu bem de modo subordinado ao bem que a coisa pode proporcionar a uma pessoa, o que implica que uma coisa sempre será amada como um meio e com amor de concupiscência. Enquanto que, por outro lado, somente uma pessoa pode ser termo da dinâmica do ato de amar, o que significa dizer que somente pessoas podem ser amadas com amor de amizade, seja amor de

⁹⁶ GUILLOU, Ollivier, op. cit. pg. 38.

amizade por si mesmo, no amor de si, ou por outro, no amor de outrem.

No *sed contra* do a.4 da q.26 do *De amore*, encontramos indícios desta maneira de entender a distinção, pois nessa passagem Sto. Tomás citando Aristóteles analisa a expressão “amar o vinho (*amare vinum*)” e conclui que amamos o vinho por concupiscência e não por amizade: “dizemos que amamos certas coisas porque as desejamos, assim como 'se diz que alguém ama o vinho porque deseja a sua doçura”, segundo o livro II dos Tópicos. Ora, não temos amizade pelo vinho e coisas semelhantes conforme nos diz o livro VIII da Ética. Logo uma coisa é o amor de concupiscência e outra o amor de amizade.

Assim, a prioridade do amor de amizade (*per prius*) sobre o amor de concupiscência (*per posterius*) também pode ser vista como uma prioridade entre o ser amado como uma pessoa (o alguém a quem se ama) e o não ser amado como uma pessoa (o algo que se quer como um bem ao alguém que se ama). De tal modo que podemos dizer que o amor de concupiscência sempre remete ao amor de amizade do mesmo modo que o meio remete ao fim e que a não-pessoa remete à pessoa. Isso significa que o amor de concupiscência se encontra subordinado ao amor de amizade na estrutura mesma do ato de amar, o que implica que todo o amor, sempre termina no amor por uma pessoa, seja essa pessoa o próprio amante, no amor de si, seja outra pessoa, no amor de outro. Segundo Sherwin:

“... é o reconhecimento de que este amor pessoal existe antes e é mais fundamental do que o papel do amor como um princípio de ação. Antes de tornar-se o princípio de nossas ações subsequentes, o amor já existe como uma resposta à bondade e ao valor de uma pessoa. Este é o amor no nível da *simplex voluntas* da vontade que surge em resposta ao reconhecimento feito pela razão da bondade de uma pessoa. Neste nível, amor já contém tanto seu componente pessoal (amor de amizade) quanto seu componente concupiscível (amor de concupiscência), mas neste ponto o bem que nós queremos ao amado é simplesmente o bem da existência”⁹⁷.

Além disso, do ponto de vista da significação, podemos inferir que quando dizemos que amamos algo, *e.g.*, o vinho, a palavra amor significa o amor de modo secundário, pois

⁹⁷ SHERWIN, Michael S., *op. cit.*, pg. 93. É importante assinalar que, na última frase dessa passagem, Sherwin faz uma afirmação que parece contrária às conclusões de nossa tese, e até mesmo às conclusões de seu próprio estudo, a saber, que a dupla divisão do amor já estaria presente no ato de *simplex voluntas*, mas isso nos parece improvável, uma vez que a *simplex voluntas* não se refere ao que é para o fim (meios) mas somente ao fim.

ninguém pode querer o bem do vinho por ele mesmo, mas pode-se querer o bem do vinho na medida em que se quer o vinho como um bem (o prazer que ele proporciona) para alguém, seja para si mesmo ou para outra pessoa. É a esta pessoa, a quem destinamos o vinho, que amamos em sentido primário, *i.e.*, que amamos verdadeiramente⁹⁸.

⁹⁸ No entanto, convém lembrar que o homem possui a peculiar capacidade tanto de humanizar e personalizar coisas, quanto de coisificar pessoas. Assim, alguém pode amar com amor de amizade uma coisa, *e.g.*, o idólatra amando o ídolo que personifica seu deus, assim como também pode amar com amor de concupiscência uma pessoa, amando-a como um mero meio para alcançar um fim seja para si ou para outro.

4 – Uma dupla concepção ou uma dupla aplicação da mesma concepção da distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência?

Embora essa dupla divisão seja, por assim dizer, a preferida de Sto. Tomás, na medida em que ele a aplica com frequência, ao longo do *De amore*, no estudo das causas e dos efeitos do amor, a interpretação dessa divisão não ocorre sem polêmica, pois há quem nela queira encontrar duas acepções distintas. Podemos dizer que a dupla distinção - tal como apresentada, no a.4 da q. 26 do *De amore* - é constitutiva de todo ato de amor intelectual, como uma distinção estrutural do ato de amar, que sempre visa um bem, com amor de concupiscência, para alguém por quem tem amor de amizade, sem que com isso se esteja determinando duas espécies do gênero amor. Thierry-Marie Hamonic em seu estudo sobre a compreensão de Labourdette acerca do amor em Sto. Tomás explica muito bem esta concepção:

“nestas duas expressões, amizade e concupiscência qualificam por modo de denominação dois aspectos constitutivos do amor enquanto tal, e não já, notemos bem, duas espécies de amor. Estas palavras designam então duas relações, dois elementos constituintes (que de resto não fazem número) que se encontram em toda forma de amor, do mais interessado ao mais altruísta precisamente porque, como já vimos, o amor consiste sempre em querer o bem (*finis qui*) a alguém (*finis cui*)”⁹⁹.

Mas o próprio Labourdette, em seu *Cours de Théologie Morale*, assinala a coexistência de duas concepções distintas da dupla divisão do amor em amor de amizade e amor de concupiscência, e afirma que o primeiro é estrutural e presente em todo ato de amar e que o segundo gera dois diferentes tipos de amor:

“O que nós temos distinguido ao falar de amor de concupiscência e amor de amizade, não são formas diferentes de amor, mas dois aspectos inseparavelmente unidos em todo ato de amor. Como diz Cajetano, esta é uma distinção “*non tam amoris quam amatorum*” (in I-II, 26, 4). Neste sentido, todo ato de amor compreende os dois.

⁹⁹ HAMONIC, Thierry-Marie. Dieu peut-il être légitimement convoité? Quelques aspects de la théologie thomiste de l'amour selon le P. Labourdette, pg. 243. Convém assinalar que a distinção entre *finis qui* (o fim que) e *finis cui* (o fim para quem) era uma distinção corrente na escolástica medieval. Assim, de acordo com esta distinção, o *finis qui* é objeto de amor de concupiscência e se subordina ao *finis qui* que é objeto do amor de amizade.

Ora a mesma oposição, tem uma outra acepção mais comum na língua habitual e evocado também, mas a um outro ponto de vista, por estas duas denominações. E não será mais verdadeiro neste sentido que todo ato de amor inclui os dois, ao contrário ele será um ou outro¹⁰⁰”.

Essa segunda acepção da dupla distinção, Labourdette extrai, de um lado, do fato do qualificativo “de amizade” sugerir que o amado “é um amigo, uma outra pessoa” e que, portanto, “se trata de um movimento altruísta e, por conseguinte, desinteressado”; de outro lado, do fato de que o qualificativo “de concupiscência”, ao contrário, “evoca a ideia de uma necessidade, de uma carência a preencher, sugerindo que o sujeito ama, deseja, para si mesmo aquilo que lhe faz falta”. A partir dessas considerações Labourdette conclui:

“Donde nossa distinção vem correntemente a exprimir o que se poderia chamar de egoísmo e altruísmo, dando a estas palavras um sentido unicamente físico, sem apreciação moral. Estes não são mais dois aspectos incluídos em todo ato de amor, mas dois tipos diferentes de amor: sua distinção se prende inteiramente ao sujeito beneficiário, ao *finis cui*; no primeiro, se quer um bem a si, no segundo se quer um bem a outro, a um amigo¹⁰¹”.

Guillon – também seguindo nesta mesma direção - afirma que a dupla distinção é expressa de modo ambivalente, mas considera – assim como Labourdette - que as duas acepções da distinção são complementares e caracteriza a primeira como “uma abordagem objetiva e ontológica do amor” e a segunda como “mais subjetiva. Ela qualifica moralmente o amor de si e o amor de outro. O objeto do amor se reduz a dois termos fundamentais: eu e o outro”. Referindo-se a essa segunda concepção da dupla distinção, Guillon comenta:

“O amor de amizade sugere que o sujeito amado é um amigo, um outro si, enquanto que o amor de concupiscência qualifica o amor que o sujeito refere a ele mesmo. Este era o sentido que já lhe davam os escolásticos anteriores como Alberto Magno: *‘Dilectio amicitia est, que tendi in alterum (...) Dilectio concupiscentiae est naturae, quae semper curva est in seipsa’*¹⁰²”.

¹⁰⁰ LABOURDETTE O P, Michel, *ibidem*, op. cit, loc.cit., B.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² GUILLON, Ollivier, op. cit.,pg. 45. A passagem citada de Alberto Magno se encontra em Sent., lib. II, dist. 3, art.18 e nela podemos notar uma referência à teoria da natureza curva de São Bernardo de Claraval, que

De nossa parte, julgamos que a dupla divisão, tal qual apresentada no a.4 da q.26, é constitutiva de todo e qualquer ato de amor intelectual, seja um ato de amor de si ou um ato de amor a outrem, e admitimos, junto com os autores citados, que a sua aplicação ao longo do *De amore* parece sugerir uma outra concepção – diferente da apresentada na q.26, a.4 - em que a distinção parece estar sendo usada de um modo em que o amor de concupiscência seria idêntico a amor de si e amor de amizade idêntico a amor de outro. A esse respeito, destacamos três passagens do *De amore*: q.27, a.3, *Se a similitude é causa do amor*; q.28, a.1, *Se a união é efeito do amor*; q.28, a.3, *Se o êxtase é efeito do amor*. Contudo, julgamos que as considerações feitas por Sto. Tomás nessas passagens não produzem uma outra aceção da dupla divisão, mas o que se tem, nessas passagens, é uma mudança de foco na aplicação da distinção. Considerando que não se deva multiplicar aceções quando isto não se faz necessário, julgamos que não há duas concepções da distinção, mas apenas uma concepção que pode ser aplicada de duas maneiras diferentes, i.e., com dois focos diferentes. No primeiro caso, o foco está na relação do amante para com o bem querido e para com o amado a quem o bem é querido, podendo esse amado ser o próprio amante ou um outro amado. Os elementos que compõem a estrutura do duplo ato de amor são três: (i) amante, (ii) bem querido e (iii) amado, i.e., aquele a quem se quer o bem querido. Nessa estrutura, o bem querido é sempre querido com amor de concupiscência, enquanto o amado propriamente dito é o beneficiário ou destinatário, o qual é sempre amado com amor de amizade, seja no amor de si, em que o bem querido é remetido ao próprio amante, seja no amor de outro em que o bem querido é remetido a outro amado. Em ambos os casos, seja o amor de si ou seja o amor de outro, o amado é amado com amor de amizade porque é amado por si mesmo, na medida em que ele é o termo do movimento do amor, enquanto o bem querido é querido com amor de concupiscência, pois ele é um fim intermediário, querido por outro.

Já no segundo modo de interpretar a distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência, o que está sendo considerado são dois diferentes modos com que uma pessoa é amada por outra pessoa. Nesse caso o ato de amar está focado sobre dois elementos

identifica na natureza um apetite que se curva sobre si mesmo, i.e., que retorna a si mesmo, como amor de si, e que é característico do primeiro grau da teoria dos quatro graus do amor concebida pelo cisterciense e que podemos encontrar, e.g., em sua obra intitulada *De diligendo Deo*.

principais: (i) amante (a pessoa que ama) e (ii) amado (a pessoa que é amada), o qual pode ser amado por outro ou por si mesmo - pois, como dissemos, o foco está em determinar como a outra pessoa está sendo amada pelo amante, a saber, se com amor de amizade, ou se com amor de concupiscência. Quando amado como amor de amizade o outro é amado como um bem em si, quando amado com amor de concupiscência o outro é amado como um bem por outro, nesse caso, como um bem para o amante. No amor de concupiscência eu quero o outro como um bem para mim, e eu não o amo verdadeiramente, mas verdadeiramente amo a mim mesmo, enquanto no amor de amizade eu quero o bem para o outro, que é quem eu amo verdadeiramente. Essa maneira de aplicar a distinção faz perceber que amor de amizade, assim como a amizade, em sentido próprio diz respeito ao modo com que amamos uma outra pessoa, e a questão que subjaz à distinção é a de identificar de que modo o outro é amado: se o outro é amado por ele mesmo, caso em que é amado verdadeiramente, como pessoa, ou se é amado de modo semelhante ao modo com que uma coisa é amada, i.e., como algo por meio do qual o amante busca apenas satisfazer a sua própria necessidade. Assim, esse segundo enfoque permite fazer uma avaliação moral sobre o modo com que uma pessoa é amada por outra pessoa. Quando se tem amor de amizade por outra pessoa, tem-se então um verdadeiro altruísmo, um amor desinteressado, com êxtase genuíno, um amor centrífugo, mas quando se tem amor de concupiscência por outro, tem-se um amor egoísta e interessado, um amor centrípeto. Contudo a distinção permanece a mesma, pois quando se ama o outro com amor de amizade, o bem, que se quer para ele, é querido com amor de concupiscência, e quando se ama o outro com amor de concupiscência, se quer o outro como um bem para si, de tal modo que se tem amor de amizade por si mesmo.

Além disso, é importante considerar que o amor de concupiscência não será desconsiderado no processo da salvação, como se fosse algo impróprio ao florescimento da natureza humana na comunhão sobrenatural com Deus. Ao contrário, as duas virtudes teologais infusas que dizem respeito ao apetite humano, a saber, a esperança e a caridade, supõem esta dupla divisão do amor como a base afetiva natural sobre a qual serão infundidas por Deus: a virtude infusa da caridade aperfeiçoará o amor de amizade sobre o qual se estabelecerá a amizade com Deus, e o amor de concupiscência será aperfeiçoado pela virtude

infusa da esperança¹⁰³. Diante da prioridade da virtude teologal da *caritas* (*ágape*) no pensamento de Aquino sobre todas as demais virtudes – ela é considerada a forma das demais virtudes - seria importante ressaltar que ao longo de nosso estudo pudemos ver como Sto. Tomás distingue nitidamente as noções de amor e amizade, e ao mesmo tempo as aproxima, justamente no ato de amar que é dito amor em sentido primário, a saber, o amor de amizade, o qual é, por assim dizer, o suporte natural para receber a graça da *caritas* e estabelecer-se a amizade de Deus com o homem. Nesse sentido, talvez possamos ver na expressão amor de amizade o elo que faltava para aproximar *éros* e *agápe* – que Anders Nygren¹⁰⁴ considerava como expressões de uma oposição radical entre paganismo e cristianismo - pois a dupla divisão do amor, pode ter sido o modo com que os latinos reuniram, ao mesmo tempo que distinguiram, no interior da mesma noção, o *éros* e a *philía* dos antigos, estando o amor de concupiscência, mais próximo da noção de *eros*, e o amor de amizade, mais próximo da noção de *philía*, e, portanto, apto a receber a graça da *caritas*, que comporta um vínculo de *amicitia* primária com Deus e por extensão um vínculo de amor com todas as criaturas. Nesse sentido, assinala James Mc Evoy:

“... o aquinate estabeleceu um elo entre o amor e a *amicitia*, depois entre a *amicitia* e a *caritas*, de maneira a religar o amor e a *caritas* pela mediação da *amicitia*, resolvendo assim de uma maneira original de por diretamente em relação o amor e a *caritas*. Dizendo de outro modo, e em outra língua, eu diria que entre o *éros* e o *agápe* Sto. Tomás insere a *philía* como o único conceito suscetível de preencher o hiato entre as duas noções”¹⁰⁵.

¹⁰³ Cabe assinalar que a outra virtude teologal, a virtude infusa da fé, diz respeito ao conhecimento, sendo uma virtude que aperfeiçoa o intelecto humano.

¹⁰⁴ Anders Nygren (1890-1978), pensador sueco, publicou o primeiro volume de sua obra *Eros e Agape* em 1930. A edição francesa do primeiro volume é de 1944: *Éros et Agápe - la notion chretienne de l'amour et ses transformations*; Paris, Aubier, 1944. De modo geral, Nygren, via uma oposição irreconciliável ao longo da história entre *éros*, como o típico amor da mística ascensional pagã helênica, e *agápe* como o típico amor cristão fundado na graça e na revelação.

¹⁰⁵ McEVOY, James, op. cit., pg. 384.

6a parte

A fórmula dionisiana “amor é força unitiva”

e a passagem do amor de si (*philautia*) ao amor ao próximo

1 – As causas e os efeitos do amor e a tensão entre a *philautía* como princípio do amor a outro e a caracterização do amor ao próximo como amar a outro por si mesmo

Podemos assinalar no *De amore* – em alguns dos artigos relativos às questões sobre as causas (q.27) e efeitos do amor (q.28) - um uso recorrente da dupla divisão do amor, em amor de concupiscência e amor de amizade, focada na relação amante/amado, o que sugere uma certa ênfase na busca do entendimento do modo de amar propriamente humano. Assim, após completarmos nossa análise dos quatro artigos que compõem a q.26 do *De amore*, que versa sobre o amor em si mesmo, ou sobre a natureza do amor, gostaríamos de analisar algumas passagens de alguns artigos das questões concernentes às causas e efeitos do amor (q.27 e 28), nas quais Sto. Tomás aplica a dupla divisão do amor e onde podemos estudar o papel das noções de “similitude”, “unidade” e “união” na fundamentação da passagem do amor de si para o amor a outro. No tocante às causas do amor - q.27, *De causa amoris* (Sobre a causa do amor) - nos limitaremos a uma breve consideração sobre o bem enquanto apreendido e a analisaremos mais detalhadamente apenas o a.3, Se a similitude é causa do amor. E no que diz respeito à questão relativa aos efeitos do amor - q.28, *De effectibus amoris* (Sobre os efeitos do amor) - nos limitaremos a analisar o a.1, Se a união é efeito do amor, no qual encontramos a outra fórmula do amor presente no *De amore*, a fórmula dionisiana “*quod amor quilibet est virtus unitiva* (toda amor é uma força unitiva)”, que além de possibilitar um entendimento acerca da natureza do amor, permite uma investigação acerca da passagem do amor de si para o amor ao próximo por meio das noções de unidade e união

Assim, nosso objetivo neste capítulo - além de fornecer uma visão mais completa da compreensão que o *De amore* oferece sobre a natureza do amor ao tratarmos de alguns dos artigos concernentes às causas e efeitos do amor - é o de, sobretudo, entender melhor a relação entre o amor de si e o amor ao próximo, segundo a dupla divisão do amor. Nosso estudo tem como ponto de partida a tensão, herdada de Aristóteles, entre a tese da *philautía* (amor de si) como princípio do amor a outrem - aceita por Sto. Tomás no *sed contra* do a.3 da q.60 onde se lê “diz o Filósofo no livro IX da Ética 'o amor aos outros vem do amor a si mesmo' ” - e a caracterização do amor de amizade como consistindo no ato de amar o outro por ele mesmo. Assim, diante da posição de destaque – que constatamos em nosso estudo -

no pensamento de Sto. Tomás sobre o amor, daquilo que ele chamava de amor de amizade, entendido propriamente como um ato de amor intelectual (*dilectio*) em que, livremente, escolhemos amar alguém por si mesmo, podemos nos colocar a seguinte questão: como é possível o amor de amizade por outro, i.e., como é possível amar alguém por si e não para si, ou, em outras palavras, como é possível sair da amizade por si mesmo, ou do amor natural de si (*philautía*), e desenvolver um amor de amizade genuíno por outro?

1.1 - O bem apreendido como causa do amor

O bem e o conhecimento como causas do amor, assim como a posição do amor como raiz de todas as paixões da alma, já foram considerados no estudo da dinâmica do apetite na q.26. No entanto, quanto ao bem e ao conhecimento, gostaríamos de ressaltar a interdependência desses dois elementos na constituição do que causa o amor, a saber, o bem apreendido, pois é justamente esta peculiaridade que permite surgir a noção do “mau amor” - a qual aparece pela primeira vez, no *De amore*, na ad 1 do a.1 da q.27. No a.1 da q.27, Sto. Tomás explica que sendo o apetite uma potência passiva, a causa própria do ato do apetite é o seu objeto, que atua como o agente que atualiza a potência, e no a.2 explica que o conhecimento é causa do amor “*per modum obiecti*”, pois é condição necessária para que o bem seja objeto do apetite que ele seja, antes, objeto de conhecimento, pois como afirma a citação de Sto. Agostinho no sed contra “ninguém pode amar algo desconhecido”. Assim, podemos notar que a causa própria do amor é não o bem *simpliciter*, mas o bem apreendido, ou o bem enquanto conhecido. A respeito dessa diferença entre o bem e o bem conhecido, é importante estudar a resposta de Sto. Tomás à segunda objeção que afirma que “também se ama o mal”, pois “do contrário todo amor seria bom”. Em sua resposta podemos notar que Sto. Tomás admite a veracidade da objeção e a conclusão que dela se infere de que há amores maus, mas o aquinate precisa que o mal só pode ser amado, não enquanto mal, mas se for apreendido como um bem. Sto. Tomás explica que o mal é apreendido *sub ratione boni* e nesse processo um *bonum secundum quid* é apreendido como um *bonum simpliciter*, e afirma que o amor é mau enquanto tende para aquilo que não é um *simpliciter verum bonum*.

1.2 - A similitude como causa do amor

Quanto à noção de similitude como causa do amor é importante precisar que em Sto. Tomás há, pelo menos duas noções de similitude, uma similitude intencional, que é a forma cognoscível do objeto presente naquele que conhece - a qual foi considerada no artigo anterior, a.2, *Se o conhecimento é causa do amor* - e uma similitude ontológica, que é considerada no a.3, *Se a similitude é causa do amor*. É também interessante lembrar que esta teoria já estava presente, em germe, na antiguidade grega. No *Lysis* de Platão já encontramos a discussão – conduzida de um modo aporético - de saber se o semelhante busca o semelhante; ou, se pelo contrário, a semelhança gera competição, sendo, na verdade, os opostos que se atraem e se complementam¹⁰⁶. De modo geral, podemos assinalar que seguindo Aristóteles – e o Platão maduro - Aquino se filia à corrente que aponta a similitude como a causa do amor (sem que no entanto exclua o papel da diferença), e explica a sua causalidade de uma maneira aristotélica, numa metafísica do ato e da potência que, ao explicitar as causas do amor de amizade e do amor de concupiscência, oferece uma explicação à passagem da *philautia* ao amor de outrem.

O procedimento básico de Sto. Tomás, no a.3 da q.27 do *De amore*, consiste em distinguir dois modos de similitude ontológica e mostrar como uma funda o amor de amizade e a outra o amor de concupiscência. Assim, segundo Sto. Tomás há dois tipos de similitude entre amante e amado:

(i) quando ambos têm o mesmo em ato

(ii) quando um tem em potência e por certa inclinação o que o outro tem em ato

A similitude em ato “causa o amor de amizade, ou de benevolência”, e Sto. Tomás, nessa passagem, oferece como exemplo a similitude específica natural que funda o sentimento de *philantropia*: “Desse modo dois homens são um na espécie de humanidade e dois brancos

¹⁰⁶ PLATON., *Charmide-Lysis*.214 b, pg.244.

na brancura. Daí que o afeto de um tende para o outro, como uma só coisa consigo, e lhe quer o bem como a si mesmo”. No tocante a *philantropia*, cabe assinalar que esta aparecerá na *secunda secundae* na questão sobre a amizade que é chamada afabilidade, onde Sto. Tomás declara – de forma lapidar - que “todo homem é amigo de todo homem (*omnis homo naturaliter omni homini est amicus*)”. Porém, na passagem do *De amore* que estamos analisando, nos interessa, sobretudo, ressaltar que esse amor de amizade natural é causado pela similaridade da forma específica que, de um certo modo, possui um poder natural de unificação por similitude, fazendo de todos os membros da espécie humana uma unidade: “pois pelo fato de que duas pessoas são semelhantes, tendo a mesma forma, são por ela, de certo modo, unificadas”.

A similitude em potência “causa o amor de concupiscência, ou a amizade do útil e do delectável¹⁰⁷,” porque “tudo o que existe em potência, enquanto tal, tem o apetite do seu ato” e “no amor de concupiscência, o amante propriamente se ama quando quer o bem que deseja”. O exemplo que Sto. Tomás oferece é o do amor natural de si, e explica porque cada um ama

¹⁰⁷ É importante assinalar, nesta passagem, o fato de Sto. Tomás explicitamente associar a sua dupla divisão do amor com a tripla divisão aristotélica da amizade. O próprio paralelo que Aquino faz, em algumas passagens, entre a tripla distinção da amizade com a dupla distinção do amor recorda que a tripla distinção aristotélica da amizade fundada na tripla divisão do bem continua presente na ST, embora julguemos que Sto. Tomás opera fundamentalmente com uma dupla distinção entre bem útil (*utilia*) e bem em si (*honestia*) – consolidada no estoicismo e em Sto. Agostinho - que funda a dupla distinção entre amor de amizade e amor de concupiscência, pois no bem agradável, e na amizade do agradável, o outro não é amado pelo que ele é, mas, ao modo de um bem útil, é amado enquanto meio para a obtenção de prazer. De modo geral, o paralelo estabelecido por Sto. Tomás é o seguinte:

(a) *Amor secundum quid* ou amor de concupiscência com amizade accidental e amizade segundo o útil e o delectável.

(b) *Amor simpliciter* ou amor de amizade com amizade substancial e amizade segundo à virtude, também chamada de amizade verdadeira e de amizade segundo o bem.

Mas – como já dissemos - a passagem dessa tripla distinção aristotélica lapidada no cume da antiguidade clássica para a distinção corrente na escolástica medieval não se dá sem a passagem por uma outra distinção – seu ancestral mais próximo – elaborada por Sto. Agostinho no apogeu da patrística latina, a saber, a distinção do amor segundo dois atos peculiares da vontade, *usus* e *fruitio*, sendo por vezes denominada de *amor-uti* e *amor-frui*. No que diz respeito à distinção agostiniana, na parte anterior de nossa tese, vimos que Sto. Tomás não faz o mesmo uso da distinção entre *usus* e *fruitio* que agostinho, e parece-nos que o uso que o aquinate faz da distinção entre amor de concupiscência e amor de amizade é a que mais se aproxima da distinção agostiniana. Assim, de acordo com nossos estudos anteriores, *usus* e *fruitio* são atividades do amor, e não o amor em si mesmo (que independe da presença ou ausência do objeto amado) - eles dizem respeito à ordem da intenção e não à ordem da execução - pois, dito propriamente, *usus* é o ato de união real com os meios por meio do qual executam-se as ações necessárias para alcançar a união real com o fim, enquanto *fruitio* é o gozo da união real com o fim. Por outro lado, amor de amizade é a inclinação para amar algo não como um bem por si mesmo, mas como um bem em vista de outro bem/fim, enquanto amor de amizade é a inclinação para amar como um bem por si mesmo e em vista do qual se quer os outros bens.

naturalmente mais a si mesmo do que a outro, lançando mão de uma distinção entre ser uno “na substância” e ser “uno na similitude de alguma forma”, de tal modo que, como a união substancial é mais forte que a união por similitude, cada indivíduo naturalmente tende a amar mais a si mesmo do que a outro.

De modo geral, podemos extrair da análise desse artigo as seguintes teses - levando em conta que a dupla divisão do amor está sendo aplicada com relação ao modo com que a outra pessoa está sendo amada:

(i) todo amor supõe similitude ontológica, não podemos amar algo que nos seja completamente dessemelhante.

(ii) todo amor de amizade supõe similitude em ato – pois, nesse caso, o amante não quer o outro para suprimir alguma carência sua.

(iii) todo amor de concupiscência supõe similitude em potência - pois, nesse caso, o amante quer o amado como um bem para si, um bem que é capaz de suprir alguma carência sua.

O amor de si é mais do que similitude em ato, ele é a própria identidade em ato da unidade substancial e, nesse sentido, o amor de si é amor de amizade com relação a si mesmo, e um amor de amizade mais forte do que o amor de amizade por alguém com quem se tenha similitude em ato, mas não unidade substancial. Assim, de acordo como os exemplos fornecidos por Sto. Tomás, o amor de si, baseado na unidade numérica da substância, é mais forte que o amor da *philantropia*, baseado na unidade específica. Por outro lado, como amor de si é sempre amor de concupiscência no que diz respeito ao modo com que outra pessoa é amada, podemos nos perguntar de que maneira a similitude em ato com o outro nos faz sair do amor de si e chegar até o amor de amizade por outro, em que o outro é amado por ele mesmo e não como um bem para o amado? De antemão podemos assinalar que uma tal teoria do amor - baseada na similitude e onde o amor de si é princípio do amor ao outro - não parece dar espaço para um altruísmo no sentido mais forte do termo, mas somente um altruísmo qualificado, pois parece que o amor de amizade não pode incidir sobre o outro enquanto outro, mas somente sobre o outro enquanto semelhante. Mas por que a similitude do outro atrai o amante causando-lhe a *complacentia* do amor em seu apetite?

2 – O amor como força unitiva

Há, no *De amore*, uma outra fórmula sobre a natureza do amor – além das que encontramos na q.26 que trata do amor em si mesmo - oriunda de Pseudo-Dionísio Areopagita¹⁰⁸, a saber, “Todo amor é força unitiva”, que aparece na q.28, *De effectibus amoris* (*Sobre os efeitos do amor*), no a.1, *Se a união é efeito do amor*. A apresentação da fórmula do amor de Dionísio aparece no *sed contra* da questão: “diz Dionísio, no cap.4 de Div. Nom., que todo amor é '*virtus unitiva*'”. A expressão sucinta da fórmula dionisiana do amor, que aparece nos Nomes Divinos como “virtude unitiva e concretiva”, enfatiza o papel do amor como força (*virtus*) capaz de unir o amante ao bem amado. E é justamente, ao explicitar a sua compreensão do amor, segundo a noção de união - inspirado pela fórmula dionisiana – que Sto. Tomás introduz uma noção aristotélica que ajuda a esclarecer como a apreensão de uma similitude em ato produz o amor de amizade, a saber, a noção de que o amado é apreendido como um *alter ipse* (*allos autos* ou *heteros autos* em Aristóteles).

2.1 - A distinção entre união afetiva e união real

No corpo a.1 da q.28, Sto. Tomás distingue entre dois tipos de união entre amado e amante: união real (*secundum rem*) e união afetiva (*secundum affectus*). A união afetiva (*secundum affectum*) pode ocorrer com ou sem a presença real do amado, mas supõe a presença do amado na apreensão (como forma intencional) e no afeto (apetite) do amante (como inclinação). A união afetiva é aquilo que o amor formalmente é, *i.e.*, a essência do amor, e na medida em que o amor é causa eficiente da união real, a união real é efeito do

¹⁰⁸ Por diversos caminhos o neo-platonismo chegou até Sto. Tomás: pela autoridade de Sto. Agostinho, pelo aristotelismo de sabor neo-platônico de Avicena e também pela obra de Pseudo-Dionísio - provável monge do século IV ou V, representante da patrística grega, que forjara para sua obra a autoria de Dionísio convertido por São Paulo no areópago de Atenas. Sto. Tomás aceitara a sua autoridade canônica, originária da crença de que o autor da obra teria sido convertido pessoalmente por São Paulo, chamando-o, frequentemente, de beato Dionísio. A descoberta da falsa atribuição em nada maculou o valor teológico e filosófico de uma obra que tanto influenciou o pensamento de Sto. Tomás. Podemos salientar que de Pseudo-Dionísio, Aquino extrai, *e.g.*, a metafísica da participação, a tríplice via para o conhecimento de Deus, a noção do bem como difusivo de si ... Mas, em todo o caso, essa assimilação sempre ocorre de modo ativo, conciliando-a com Aristóteles, e conferindo-lhe uma nova forma própria.

amor e, por isso, quando se lê a fórmula “o amor é força unitiva” devemos ler o amor é uma união afetiva que inclina para a união real. É importante assinalar que duas uniões são pressupostas na alma para que a união real tenha a possibilidade de ocorrer. A união cognitiva, que ocorre na faculdade apreensiva, por meio da apreensão da similitude formal de um objeto que é apreendido sob a razão de bem, e a união afetiva, que ocorre na faculdade apetitiva, por meio de uma inclinação em direção ao objeto mesmo que foi representado como bem. A união afetiva difere da união cognitiva, pois a união cognitiva fornece a crença de que o ser apreendido é bom, mas somente na união afetiva é que o sujeito torna-se propriamente um amante, na medida em que passa a sofrer a atração do bem amado e a inclinar-se na sua direção. Assim, o amor é uma união que tende a provocar união, pois a união afetiva, que é formalmente, ou essencialmente, o amor - o qual como já vimos, é o ato primeiro da faculdade apetitiva -, provoca o desejo (*desiderium*) de se unir presencialmente ao amado, de tal modo que, se a união real vem a acontecer, ela é um efeito do amor, efeito que provoca o repouso (*repos*) da faculdade apetitiva na alegria da união concretizada: “o amor faz a primeira união (união real) efetivamente, porque move a desejar e buscar a presença do amado, como algo que lhe convém e lhe pertence. Mas a segunda união (união afetiva) a faz formalmente, porque o amor em si mesmo consiste nesta união ou vínculo”(a.1, q.28).

Quanto à intensidade que o desejo de união real pode suscitar no amante é digno de nota a passagem em que Sto. Tomás cita Aristófanos, o Aristófanos do Banquete de Platão, por meio de uma citação da Política de Aristóteles:

“Essa união (a união real) se funda na conveniência do amor, pois, como refere o Filósofo, no livro II da Política, Aristófanos disse que “os amantes desejariam fazer-se uma só coisa de ambos”, mas como isso resultaria “na destruição de ambos e de cada um deles”, buscam a união que é conveniente e própria, ou seja, que juntos vivam, conversem e estejam unidos em outras coisas semelhantesSt¹⁰⁹”.

Contudo, o importante é notar que embora a união afetiva (o amor) seja a causa da união real, não se confunde com ela, e o amor resta como uma experiência afetiva subjetiva

¹⁰⁹ ST, Ia-IIae, q.28, a.1, ad2: Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II Politic. , Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

que independe da reciprocidade e da união física com o objeto amado. O amor também difere do desejo, como podemos ver sugerido na resposta à primeira objeção (ad 1) desse mesmo artigo, porque uma vez que o desejo é sempre do bem ausente, ele é desejo da união real, enquanto o amor, que é a *complacentia* no bem, faz abstração da presença ou ausência concreta do bem, na medida em que a *complacentia* já consiste em uma certa união, imperfeita, com a presença do bem amado na parte apetitiva da alma. Mas a união afetiva, como já vimos, se funda em uma certa apreensão da unidade ou união entre amado e amante, e esta apreensão da unidade ou união se dá de modo diverso segundo o amor seja de concupiscência ou de amizade:

“ como o amor é duplo, de amizade e de concupiscência, ambos procedem de certa apreensão de unidade entre o amado e o amante. De fato, quando alguém ama algo com amor de concupiscência, o apreende como necessário a seu bem estar. Do mesmo modo, quem ama alguém por amor de amizade quer-lhe o bem que quer para si mesmo, e por isso o apreende como outro eu, isto é, enquanto quer o bem para ele como a si mesmo. Por isso se diz que o amigo é um outro eu (*alter ipse*)¹¹⁰”.

Assim, se recordarmos a tríade da dinâmica do apetite, podemos pensar que o amor de amizade e o amor de concupiscência, enquanto dois tipos distintos de união afetiva (inclinação) podem causar dois tipos distintos de desejo (movimento), o desejo de querer um bem para si e o desejo de querer um bem para o outro, o primeiro desejo repousa na posse do outro como um bem, e o segundo na oferta do bem ao outro.

Com a introdução da noção de *alter ipse* podemos notar, ainda mais nitidamente, que nos encontramos diante de uma retomada conceitual aristotélica - retirando-a do tratamento da amizade propriamente dita e focando-a na experiência do amor, i.e, do elo afetivo suposto pela amizade – e podemos expressar a tensão que subjaz a nossa questão em termos aristotélicos: a *philautia* (amor de si) é o princípio do amor a outrem, mas amar a outrem – verdadeiramente – é amar ao outro por ele mesmo. O núcleo da resposta de Aristóteles e

¹¹⁰ Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae., vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse (...).

também de Sto. Tomás é, no mínimo, de difícil intelecção, a saber: amamos o outro por ele mesmo quando o amamos como um outro eu – e é dessa maneira que de fato o amamos como um semelhante, *i.e.*, como uma pessoa e não como uma coisa.

2.2 - Os diferentes sentidos com que a união é causa, essência e efeito do amor

Na resposta à segunda objeção (*ad 2*), do a.1 da q.28 do *De amore*, a fórmula dionisiana como que se expande, assumindo uma forma mais aristotélica e compondo uma teoria original, própria de Sto. Tomás, em que ele aborda o papel fundamental da noção de união em relação aos três tópicos escolhidos no *De amore* para compreender o fenômeno do amor de modo integral, a saber, sua natureza, suas causas e seus efeitos. Assim, na resposta à segunda objeção (*ad 2*), Aquino explica que há três tipos de união relativas ao amor: uma que é causa do amor, outra que é a essência do amor e outra que é seu efeito. Nessa passagem, Sto. Tomás faz uma descrição tão sistemática dos diferentes modos de amar, do ponto de vista da união, que sua resposta merece ser exposta de maneira esquemática e servir de guia para nosso estudo sobre a problemática da passagem da *philautía* (amor de si) e do amor ao próximo, a fim de entendermos como é possível o amor de amizade por outro, *i.e.*, amar alguém por si mesmo:

(i) União que é causa do amor:

a) União substancial: amor de si mesmo

b) União de similitude: amor pelo outro

(ii) União que é essencialmente o amor ou união segundo a mútua adaptação do afeto

a) no amor de amizade: o amante se ordena ao amado como a si mesmo (*alter ipse*)

b) no amor de concupiscência: o amante se ordena ao amado como a algo seu

(iii) como efeito ou união real que o amante busca na coisa amada

3 - A unidade substancial como causa da *philautía* (amor de si) e a *philautía* como princípio do amor a outrem

Quanto à união que é causa do amor, podemos notar que Aquino distingue - exatamente como no artigo sobre a causalidade de similitude (q.27, a.3) - entre a união substancial que causa o amor de si e a união de similitude que causa o amor de outro, como amor de concupiscência ou como amor de amizade. No que diz respeito ao amor de si, gostaríamos de caracterizá-lo a partir da questão sobre o amor dos anjos, ST, I, q. 60, nos artigos em que o amor de si e o amor ao próximo são tematizados, e onde a teoria da *philautia* é apresentada por Aquino. No a.3 da q.60 da *prima pars*, Sto. Tomás distingue dois tipos de amor de si, um natural e outro eletivo, e constata que os dois estão presentes no homem:

“É manifesto que nas coisas sem conhecimento, cada uma deseja conseguir o que é naturalmente bom para si. Por exemplo, o fogo tende para o lugar alto. Por isso também o anjo e o homem naturalmente desejam a seu bem e sua perfeição. Isso é amar a si mesmo. Eis porque o anjo e o homem naturalmente amam a si mesmos enquanto desejam com apetite natural para si mesmos um bem. Porém, ao desejarem algum bem mediante eleição, amam-se com amor eletivo¹¹¹”.

De acordo com a noção de união, podemos pensar que estes dois modos do amor de si, possuem a própria unidade substancial do indivíduo como fundamento do amor. A união substancial é mais propriamente chamada de unidade do que união, porque ela possui uma integridade ontológica mais forte - intrínseca à existência do indivíduo - do que a proporcionada pela união de similitude. Isso fica claro quando consideramos a resposta à segunda objeção (*ad 2*) do a.3 da q.60 da *prima pars*:

“deve-se dizer que como é mais ser um do que estar unido (*sicut plus est esse unum quam uniri*), também há mais unidade no amor a si mesmo do que no amor a diversas coisas que lhe são unidas. Dionísio, usando o termo união e junção (*unitio*)

¹¹¹ ST, I, q.60, a.3: Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

et concretionis), deu a entender que o amor vai de si mesmo para os outros, como também a união deriva da unidade¹¹²”.

Assim, podemos ver, nas palavras de Sto. Tomás, Dionísio explicando o princípio da *philautia* como princípio e modelo do amor ao próximo, princípio assimilado de Aristóteles, que Aquino apresenta no *sed contra* do a.3, da q.60: “diz o Filósofo no livro IX da Ética: “O amor aos outros vem do amor a si mesmo”. A aceitação da teoria da *philautia* como princípio do amor a outrem e da caracterização do verdadeiro amor de outro como sendo amar o outro por si mesmo, implica que Sto. Tomás tenha importado de Aristóteles a problemática de saber compatibilizar estas duas teses, *i.e.*, de saber como é possível, partindo do amor de si, chegar-se à experiência de um genuíno amor ao outro por ele mesmo. Em outras palavras, é preciso entender como a *philautia* serve de fundamento para uma experiência que a transcende por completo, conduzindo-a ao amor verdadeiramente extático, pois, no a.3 da q.28 do *De amore*, Sto. Tomás sustenta que embora no amor de concupiscência ocorra apenas um êxtase *secundum quid* no amor de amizade ocorre um êxtase *simpliciter*:

“Pois, no amor de concupiscência o amante é levado de algum modo para fora de si, a saber, enquanto não contente de gozar o bem que possui, busca a fruição de algo fora de si. Mas porque procura ter este bem exterior para si, não sai absolutamente fora de si, mas tal afeição, ao fim, termina em si mesmo. No amor de amizade, porém, a afeição de um sai absolutamente para fora dele, porque quer o bem para o amigo e trabalha por ele como se estivesse encarregado de prover às suas necessidades¹¹³”.

Assim, ao estudarmos a passagem da *philautia* ao amor ao próximo, é preciso considerar, por um lado, que, segundo James McEvoy: “Sto. Tomás aceita esta concepção, de uma maneira que tem frequentemente chocado e escandalizado todos aqueles que esperam de um teólogo cristão que ele passe seu tempo a falar do sacrifício de si e do abandono da *agape*

¹¹² ST, I, a.60, a.3, ad2: Ad secundum dicendum quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

¹¹³ ST, Ia-IIae, q.28, a.3: Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

...¹¹⁴” Mas, por outro lado, é preciso também levar em conta o alerta de Labourdette: “Sobre este ponto capital, a doutrina de Sto. Tomás não foi sempre bem compreendida e se lhe tem dado representações falsas que fazem do amor um tipo de egoísmo sagrado, como se nós não pudéssemos em definitivo amar senão para nós mesmos, para nos aperfeiçoar, para ser melhor¹¹⁵”. O alerta de Labourdette é pertinente pois parte da solução adotada por Aristóteles, e assimilada por Sto. Tomás, consiste – como veremos a seguir - em distinguir entre um bom egoísmo (que é o egoísmo genuíno e o genuíno amor de si) e um mau egoísmo (que é falso egoísmo e falso amor de si).

¹¹⁴ McEVOY James, op. cit., pg. 404.

¹¹⁵ LABOURDETTE O P, Michel, op. cit., loc. cit, III – la racine métaphysique de l'amour.

4 – O amor de si louvável (o a verdadeiro amigo de si mesmo) e o amor de si reprovável (o falso amigo de si mesmo): somente quem ama a si mesmo segundo a virtude pode verdadeiramente amar a si mesmo e a outrem

Aristóteles, na EN, IX, 4, estabelece um paralelo entre o amor (de amizade) a outrem (*pròs éteron*) e a si mesmo (*pròs eauton*) mostrando que as características da amizade para com o outro já se encontram na relação que o homem virtuoso mantém consigo mesmo e defende que a amizade por outra pessoa deriva da, por assim dizer, amizade que se mantém consigo mesmo. Nas palavras de Sto. Tomás comentando a Ética a Nicômaco:

“Ele diz primeiro que a bondade e os atos amigáveis que são feitos por um homem para um amigo e que são fatores determinantes na amizade parecem ter sua origem em suas atitudes com relação a si mesmo. Assim, parece que uma pessoa é amiga de outra se ela age do mesmo modo para o amigo com que agiria para si mesma¹¹⁶” .

Comparando a relação que o homem virtuoso mantém consigo mesmo com a relação que o homem perverso mantém consigo mesmo, Aristóteles mostra como a primeira possibilita a amizade com o outro e como a segunda a impossibilita. Segundo o estagirita, a relação de “amizade” do homem virtuoso consigo mesmo consiste fundamentalmente no fato de que ele vive num estado de harmonia, de concórdia (*homonoia*) entre as partes de sua alma, estado que pode ser denominado de justiça interior, o qual possibilita a concórdia e a união de amizade com o próximo. Por outro lado, o homem perverso vive num estado de desarmonia entre as partes de sua alma, caracterizado como um estado de divisão ou fragmentação, de discórdia ou injustiça interior, que não lhe permite vivenciar a autêntica amizade com outra pessoa. Assim, podemos pensar que a amizade ou inimizade consigo mesmo consiste na amizade ou inimizade entre a potência apetitiva e a potência intelectual ou entre a potência apetitiva intelectual, a vontade, e a potência apetitiva sensitiva. No caso do homem virtuoso (homem bom) a razão contribui para a obtenção do bem da potência apetitiva quando este está de acordo com a reta razão e a potência apetitiva prefere aquilo que é bom segundo a razão. No caso do homem perverso se dá o contrário e a parte apetitiva não obedece à orientação da razão, ele quer uma coisa mas deseja outra, e quer uma coisa mas faz

¹¹⁶ AQUINAS, S. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, book 9, lecture III, 1797*, pg.548.

outra. Segundo o Comentário à Ética a Nicômaco de Sto. Tomás: “Os homens maus estão confusos com relação a si mesmos porque eles desejam alguns prazeres segundo o apetite sensitivo e ao mesmo tempo eles desejam outros de acordo com sua razão¹¹⁷”.

No seu Comentário sobre à Ética, Sto. Tomás identifica três características gerais da amizade apresentadas por Aristóteles nessa passagem da E N, a saber: a benevolência, querer o bem do amigo (no mínimo que ele exista e viva, por causa dele mesmo); a beneficência, oferecer benefícios voluntariamente ao amigo (é a expressão prática da benevolência); e a concórdia, que faz com que os amigos tendam a querer e a não querer as mesmas coisas, o que conduz ao desejo de conviver e de compartilhar (a convivência). Segundo Daniel Schwartz em *Aquinas on Friendship*:

“Aquino, seguindo a linha de Aristóteles, define a amizade por estes três atos ou efeitos. *Concordia, benevolentia e beneficentia* podem ser verificadas tanto na amizade interpessoal, como na amizade de uma pessoa consigo mesma. Estas características da amizade consigo mesmo propagam para o amigo, desde que o amigo é 'um outro si-mesmo'¹¹⁸”.

A seguir, Sto. Tomás mostra como para Aristóteles essas três características estão genuinamente presentes somente na relação do homem virtuoso para consigo mesmo e como não estão autenticamente presentes na relação do homem perverso consigo mesmo, pois - diferentemente do que ocorre com o homem perverso - esses três elementos constitutivos da amizade estão na relação que o homem virtuoso mantém consigo mesmo segundo a parte mais nobre de sua alma, a saber, segundo o intelecto. Desse modo o homem virtuoso deseja o bem para si segundo a parte mais nobre de sua alma, assim como deseja existir e viver segundo esta parte, sente prazer e é capaz de ficar só consigo mesmo vivendo a atividade própria dessa parte.

Assim podemos constatar uma dupla significação do termo egoísmo, uma de caráter pejorativo, que consiste num falso amor de si e que é a base do falso amor ao próximo, e outra

¹¹⁷ Ibidem, op. cit., loc.cit., 1814, pg.551.

¹¹⁸ SCHWARTZ, Daniel. *Aquinas on Friendship*, pg.7.

de caráter nobre, que consiste num autêntico amor de si que é o fundamento do genuíno amor ao próximo. Segundo Marie-Christine Bataillard comentadora de Aristóteles:

“Tal é, pois, o egoísmo autêntico, amor de si real, isto é, da alma racional, enquanto que o egoísmo comumente condenado, reside no fato de que aqueles que amam neles aquilo que não é verdadeiramente eles, a saber, a vida passional (...) Consequentemente, amar a si mesmo, cultivar a melhor parte de si mesmo, conduz a agir por outro (...) Assim, o *philautós*, pode, por um ato de supremo egoísmo, oferecer seus bens exteriores para seu amigo¹¹⁹”.

Segundo Aristóteles o egoísmo vulgar resulta do fato de não se amar a si mesmo verdadeiramente, pois nesse caso ama-se a si mesmo perseguindo os bens da parte inferior da alma, enquanto que o egoísmo nobre resulta do fato de se amar a si mesmo verdadeiramente, querendo para si os bens da parte nobre da alma. Quando um homem ama a si mesmo visando os bens da parte nobre da alma ele ama genuinamente a si mesmo e é capaz de estender este amor ao próximo, porém, quando ele ama a si querendo os bens da parte inferior da alma, ele não ama verdadeiramente a si mesmo, torna-se inimigo de si mesmo e, conseqüentemente, não é capaz de verdadeiramente amar ao outro. Assim, quanto mais um homem ama a si mesmo visando os bens da parte nobre da alma, mais ele será capaz de verdadeiramente amar ao próximo querendo para o próximo os mesmos bens elevados que ele quer para si. Assim o modelo paradigmático da amizade em Aristóteles é o da amizade entre homens que são bons para consigo mesmos segundo a virtude da parte mais nobre de sua alma, o que permite que, na medida em que querem e fazem o melhor para si, também queiram e façam o que é melhor para o “outro si-mesmo”, *i.e.*, para o amigo¹²⁰.

¹¹⁹ BATAILLARD, Marie-Christine. *La Philautia: principe de l'amitié chez Aristote, in Aristote Éthique à Nicomaque*: livres VIII e IX, pg.84.

¹²⁰ A amizade autêntica, na medida em que ela não é motivada por carência, supõe, em uma certa medida, o ideal grego da autossuficiência (*autarquia*) sendo justamente a abundância de recursos de cada amigo que permite a beneficência da amizade. Eis como Wohlman descreve a amizade verdadeira em Aristóteles “esta amizade que vai de par com o egoísmo virtuoso é uma troca aristocrática entre sujeitos igualmente capazes de autarquia”{WOHLMAN, Avital. *L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour*, pg.265}. No *De amicitia* de Cícero – obra que inicialmente transmitiu a doutrina da *philia* de Aristóteles à Idade Média e na qual o personagem histórico Caio Lélcio analisa a amizade a partir da relação de amizade que mantinha com Cípião, o Africano, que acabara de morrer - temos um claro exemplo do papel da *autarquia* na amizade genuína, assim como uma descrição confessional do nascimento da amizade segundo a virtude (*bonum honestum*): “Mas julgar que a amizade nasce da fraqueza e do desejo de ter alguém que nos proporcione o que desejamos é aviltar muito e, de certa forma, fazer decair as origens da amizade, fazendo-a nascer da necessidade e da carência (...) Pois é aquele que mais confia em si mesmo, que mais

Na ST, no a.7 da q.25 da *secunda secundae*, no tratado sobre a caridade, podemos notar que Sto. Tomás assimila esta distinção de Aristóteles e a identifica à distinção paulina entre o homem interior, que corresponde à natureza intelectual do homem, e o homem exterior, que corresponde à natureza carnal¹²¹. Nesse artigo, Sto. Tomás explica que tanto os homens bons quanto os maus amam a si mesmos segundo a sua substância, que é composta de alma e corpo, e que nesse duplo aspecto ambos amam a sua preservação. Mas, segundo Aquino, o homem bom conhecendo bem a si mesmo, ama o que nele é principal, *i.e.*, o homem interior, e assim ama-se verdadeiramente, enquanto o homem mau, não se conhecendo bem, ama principalmente o que nele é secundário, *i.e.*, o homem exterior e, portanto, não se ama verdadeiramente. Citando o Filósofo (Aristóteles), Sto. Tomás apresenta, então, cinco condições próprias da amizade¹²² e afirma que “é assim que os bons amam a si mesmo, quanto ao homem interior”, enquanto que os homens vulgares não se amam a si mesmos dessa maneira, mas “amam a si mesmos segundo à corrupção do homem

conta com seu valor e sua sabedoria, de modo a não precisar de ninguém e a julgar que tem tudo em si mesmo, que mais consegue fazer amizades e cultivá-las. O que? O Africano precisava de mim? De jeito nenhum, por Hércules! E eu também não precisava dele. Mas admirava o seu valor, e ele, por sua vez, tinha, certamente, alguma estima por meu caráter. Assim nasceu a afeição (*benevolentia*), e nossas relações só fizeram a amizade crescer. Embora daí tenha advindo muitas e importantes vantagens, a nossa afeição não nasceu da esperança de as obter”{CICERO, De Amicitia, pg. 47}. É importante assinalar que a passagem, apesar de indicar a necessidade de uma certa igualdade, a igualdade da autossuficiência entre os amigos, também aponta para o fato de que aquilo que determina o valor da amizade é a intenção com que o amigo se aproxima do amigo, *i.e.*, se ele visa o prazer ou alguma utilidade, ou se ele visa o compartilhar das virtudes do caráter do amigo, virtudes que se assemelham as suas.

¹²¹ É importante assinalar, aqui, a diferença entre corpo (*soma*) e carne (*sarx*) no pensamento paulino. William Barclay em seu livro *As obras da Carne e o fruto do Espírito*, analisando os diferentes sentidos assumidos pelos termos *psyché*, *pneuma*, *soma* e *sarx* no texto paulino, mostra como *pneuma* (*espírito*) é distinto de *psyché* (*alma*), pois esta o homem compartilha, enquanto ser vivo, com os animais e plantas, enquanto aquele seria algo como a presença do Cristo no homem. *Soma* se articula com *psiqué* e diz respeito ao homem enquanto composto natural de corpo e alma, assim *soma* (o corpo) não possui nenhuma conotação pejorativa em si mesmo: “Fica bem claro que para Paulo o corpo não é essencialmente mau. Na sua natureza, morrerá. Mas tem potencialidades tremendas para o bem e para o mal, dependendo se é dominado pelo pecado ou dedicado a Deus. Para Paulo o corpo é bem neutro, a direção que seguirá depende da força que o controla para o bem e para o mal”{BARCLAY, William. *As obras da Carne e o fruto do Espírito*, pg. 20}. Por outro lado, a carne é o inimigo do *pneuma* no homem, e sua noção não se limita apenas ao corpo, enquanto degradado, mas ao homem enquanto composto de corpo e alma corrompido pelo pecado: “A carne é o que o homem fez de si mesmo em contraste como que o homem conforme Deus o fez. A carne representa o efeito total do pecado do homem sobre si mesmo, e do pecado dos seus pais e de todos os homens que existiram antes dele. A carne é a natureza humana conforme se tornou pelo pecado. O pecado do homem, e o pecado da humanidade, tornou-o, por assim dizer, vulnerável ao pecado”{Ibiden, pg. 24}. Assim, podemos notar que para São Paulo a oposição entre homem interior e o homem exterior não corresponde a uma oposição entre corpo e alma, mas entre a carne e o espírito, pois o conflito fundamental no homem, cujo resultado implica na sua salvação ou danação, é aquele entre o espírito (*pneuma*) e a carne (*sarx*).

¹²² Existência, benevolência, beneficência, convívio e concórdia.

exterior”.

É importante assinalar – com vistas ao estudo da passagem do amor de si ao amor ao próximo - que, quando tratando da questão de saber em que medida se pode verdadeiramente atribuir o termo amizade para designar a boa relação que uma pessoa mantém consigo mesmo, Sto. Tomás, no seu Comentário Sobre a Ética, considera este um problema meramente nominal: “... alguém desejando provar sua amizade por outro costuma dizer 'eu amo você como a mim mesmo'. Consequentemente não faz qualquer diferença se a palavra amizade é aplicada a si, porque a realidade da amizade abundantemente pertence a um homem em relação a si mesmo¹²³”. Porém, no a.4 da q.25 da *secunda secundae*, ao considerar a caridade sobre a razão comum de amizade, precisa que a boa relação do homem para consigo mesmo é algo mais forte do que a amizade, do mesmo modo que a unidade é, por assim dizer, mais uma do que a união. Desse modo considera que não se tem propriamente amizade para consigo mesmo, pois para consigo mesmo se tem “algo maior do que a amizade”, na medida em que – como acabamos de ver -a unidade é mais uma do que a união. Contudo, temos amizade com os outros na medida em que a unidade é princípio da união com os outros possibilitando que “com eles nos portamos como se fossem nós mesmos (ST, Ia-IIae, q.25, a.4)”.

¹²³ AQUINAS, Thomas. Ibidem, op.cit., loc.cit., 1812, pg. 551.

5 - O amor de amizade (amar o outro por si mesmo enquanto um outro si mesmo) e sua relação com os mandamentos divinos “ama ao próximo como a ti mesmo” e “ama a Deus sobre todas as coisas”.

Quanto à união que é essencialmente amor é importante assinalar que Sto. Tomás a descreve, na passagem que viemos analisando no a1 da q.28 do *De amore*, com um dos nomes técnicos, por ele utilizados para designar o ato primeiro da faculdade apetitiva, a saber, *coaptatio*, pois caracteriza a união que é essencialmente o amor, como “*unio secundum coaptationem affectus*”, a qual pode ser de dois tipos: no amor de amizade, como uma união na qual o amante “se ordena ao amado como a si mesmo (*alter ipse*)”, e, no amor de concupiscência, como uma união, na qual o amante “se ordena ao amado como a algo seu”. Desse modo ficamos sabendo que a união que é essencialmente o amor difere segundo o modo com que a unidade entre amante e amado é apreendida pelo amante, de tal modo que o amor de concupiscência consiste numa união afetiva em que o amado é apreendido como necessário ao bem estar do amante, e que o amor de amizade consiste numa união afetiva em que o amado é apreendido como um outro si mesmo (*alterum se, alter ipse*) a quem o amante quer o bem do mesmo modo como quer para si.

Assim, quando perguntamos por que alguém não permanece no amor de si e passa a amar outrem, a resposta é dupla, a saber, podemos amá-lo por carência, no amor de concupiscência, e podemos amá-lo por benevolência no amor amizade. E quando perguntamos como isso é possível? A passagem parece oferecer a seguinte resposta: tudo depende do modo como a união entre amado e amante é apreendida: se a unidade consiste em que o amado é apreendido como um bem que o amante quer para si, numa similitude em potência, tem-se amor de concupiscência, ou se a unidade consiste em que o amado é apreendido como um outro eu para quem quer o bem por si mesmo, numa similitude em ato, tem-se amor de amizade. Assim, a noção do amado como sendo considerado pelo amante “um outro si mesmo (*alter ipse* em latim e *allos autos* ou *heteros autos* em grego)” é o coração do amor de amizade por outro e, quando numa relação de benevolência recíproca, o fundamento comum da relação de amizade.

De modo geral, podemos notar que as noções de unidade, união, similitude e *communicatio* desempenham um papel fundamental na explicação de Sto. Tomás sobre como se dá a passagem do amor de si para o amor ao próximo. Segundo Aquino - como vimos - o amor de si está para o amor ao próximo como a unidade está para a união, sendo esta passagem como que intermediada pela noção de similitude, tanto do ponto de vista ontológico ou político, a pertença a uma comunidade natural ou convencional, quanto no modo de amar propriamente ético, i.e., no amor eletivo, no qual o amigo é amado como sendo um outro si mesmo. No a.4 da q. 60 da *prima pars*, Sto. Tomás oferece uma descrição de como o amor de si – a partir da sua identidade substancial – se estende, por causa da similitude, para o amor ao próximo, num processo de unificação, que pode ser visto como uma passagem da unidade do “eu” para a união do “nós”: “o anjo e o homem naturalmente amam a si mesmos. Mas aquilo que é uno com algo, é si mesmo. Por isso cada um ama aquilo que é uma só coisa consigo (*angelus et homo naturaliter seipsum diligit, Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi*)”. A seguir Sto. Tomás distingue entre amor natural e amor não natural, segundo a união que funda o amor seja natural ou convencional:

“Se é um consigo por uma união natural, ama-o com amor natural. Mas se é um consigo por uma união não natural, ama-o com amor não natural. Ama-se um concidadão, com amor nascido da virtude política, um consanguíneo, porém, com amor natural, enquanto é uma só coisa com ele no princípio da geração natural¹²⁴”.

De acordo com essas passagens podemos ver que os fundamentos do amor de si e do amor a outrem podem ser encontrados nas noções de unidade e união, de similitude e também de *communicatio* (*koinonia*). Podemos dizer que a unidade é o princípio geral da união, na medida em que as diferentes formas de união são compostas de unidades e podem ser consideradas como formas mais fracas de unidade. A unidade, pura e simples, é a unidade substancial, a qual funda o amor do indivíduo por ele mesmo, i.e., o amor de si, o qual como vimos pode ser louvável ou reprovável. A similitude pode ser em potência, fundando o amor

¹²⁴ ST, I, q.60, a.4: Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali: si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est unum cum eu in principio generationis naturalis.

de concupiscência, ou pode ser em ato fundando o amor de amizade. A *communicatio* de similitude pode fundar-se numa similitude natural (ontológica) ou convencional, que fornece um bem em comum, natural ou convencional, a ser promovido em conjunto pelos amigos. Assim, podemos pensar no amor natural entre os seres humanos ou entre os membros, consanguíneos, de uma mesma família, ou no amor convencional da amizade política entre os cidadãos de um mesmo estado, de uma mesma cidade ou vila. Há também a amizade puramente eletiva, na qual os amigos se escolhem por outras afinidades em comum, além dos bens naturais ou políticos¹²⁵

Assim, o amor ao outro, não apenas supõe o amor de si, mas também uma similitude, que é já uma certa unidade ontológica que permite uma união afetiva, a qual, por sua vez pode produzir uma união real.. Quando amamos ao outro, o amamos na medida em que sua semelhança nos faz sermos como que um com ele, de tal modo que amando ao outro ainda continuamos a nos amar, como, por assim dizer, uma parte da união amada. Tal condição não impede que se ame o outro por si mesmo, pois quando o amante ama de modo semelhante ao modo com que ama a si mesmo, ele ama ao outro por ele mesmo, mas a *philautía* fundada na unidade substancial fará com que se ame mais a si mesmo do que ao outro. Assim, amamos o amado formalmente, como a nós mesmos, *i.e.*, do mesmo modo, como um outro si mesmo, mas mais intensamente a nós mesmos. Isto fica claro, *e.g.*, na resposta de Sto. Tomás à terceira objeção (*ad 3*), do a.3 da q.28 do *De amore*, a qual sugeria que o êxtase genuíno do amor de amizade implicaria que o amante deveria amar mais o amado que a si mesmo. Eis a resposta de Aquino: “deve-se dizer que quem ama sai para fora de si mesmo, na medida em que quer o bem do amigo e o faz. Entretanto, não quer o bem do amigo, mais do que os seus próprios. Por isso não se segue que ame o outro mais do que a si mesmo”.

¹²⁵ Em seu *Cours de Théologie Morale*, Labourdette chama atenção para o fato de que a noção de amigo se articula por exclusão com a noção de estrangeiro, mas sem deixar de alertar para o fato de que a noção de estrangeiro não deve ser identificada com a noção de inimigo. “Estrangeiro” significa simplesmente a não pertença a uma determinada comunidade de bens fundante de um determinado tipo de amizade. Assim, a amizade familiar exclui os que não pertencem a comunidade da família, a amizade entre os cidadãos exclui a amizade entre os que não pertencem à própria cidade ou país. Labourdette - após assinalar que para Aristóteles e Sto. Tomás a noção de *philia* e *amicitia* é muito mais ampla do que a nossa atual noção de amizade que se restringe a amizade eletiva - declara que: “... para eles, a amizade é possível e pede para se realizar, ela encontra seu fundamento próprio e próximo por tudo onde há uma comunidade, o tipo desta comunidade determinando aquele da amizade”. {LABOURDETTE, Michel, *Cours de Théologie morale: la charité*. Disponível em: <http://biblio.domuni.eu/cours/theologie/theologie/charite/charite_1-20.htm>, II-L'amité, C – la *communicatio*}.}

Eis como Sto. Tomás na ST, I, q.60, a.4, *ad 2* explica o significado do termo “como (*sicut*)” na expressão “como a si mesmo (*sicut seipsum*)” significa uma similitude e não uma igualdade, de tal modo que o amor natural prioritariamente se dirige a unidade substancial do próprio indivíduo no amor de si e se estende para o próximo - como que em círculos concêntricos - amando gradualmente do que há de mais comum e semelhante a si mesmo ao que há de menos comum e semelhante:

“a conjunção como não designa igualdade mas semelhança. Como o amor natural fundamenta-se na unidade da natureza, ao que está menos unido com ele também menos ama. Por isso, naturalmente mais ama o que é uma só coisa com ele, em número, do que o que é uma só coisa em gênero ou espécie. Mas é natural que tenha para com o outro um amor semelhante ao de si mesmo, quanto a isso, a saber, assim como ama a si mesmo enquanto quer um bem para si, assim ama o outro enquanto lhe quer um bem¹²⁶”.

As teses aristotélicas de que “o amor de si é princípio do amor do outro” e que “amar o outro por si mesmo é amá-lo como um outro si mesmo”, fornecem uma base filosófica sobre a qual Aquino pode buscar inteligibilidade para um dos dois principais mandamentos evangélicos, a saber: “ama ao próximo como a ti mesmo” - sendo o outro mandamento principal “ama a Deus sobre todas as coisas”. Embora o escopo de nossa tese, restrito fundamentalmente ao *De amore*, comporte apenas o exame desses fundamentos filosóficos naturais relativos ao amor de si e o amor ao próximo, como todo o pensamento de Sto. Tomás encontra-se ordenado à teologia, teceremos algumas considerações gerais sobre esses dois principais mandamentos de Jesus à luz do que estudamos até agora. Embora a adoção da tese da *philautia* como princípio do amor a outrem e a caracterização do amor de amizade como o amor em que o amado é apreendido como um outro si mesmo pareçam aproximar Aristóteles do preceito transmitido por Jesus Cristo “ama ao próximo como a ti mesmo”, é preciso

¹²⁶ ST, I, q.60, a.4, *ad 2*: Ad secundum dicendum quod ly sicut non designat aequalitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligit in quantum vult eius bonum.

assinalar que a concepção de *philia* em Aristóteles é muito diferente do amor que é exigido no mandamento do amor ao próximo. Para o estagirita, na amizade genuína, amante e amado são ambos homens bons (virtuosos) que se amam reciprocamente, e reconhecidamente, na similitude comum da prática da virtude, a qual permite a cada um apreender ao outro como um outro si mesmo. Mas o mandamento de Jesus, “ama ao próximo como a ti mesmo”, tem uma validade universal, que não se restringe ao amigo virtuoso escolhido pessoalmente e nem se reporta ao sentimento geral da *philantropia*, mas implica em amar cada pessoa com amor de amizade – até mesmo aos inimigos -, sem exigir reciprocidade, o que implicaria que embora não tenhamos amizade com todos (a amizade é algo raro) devemos amar a todos com o amor que se dedica a um amigo, apreendendo-os como um *alter ipse*. O cumprimento de tal mandamento, superaria os recursos afetivos naturais do ser humano, e para cumpri-lo seria necessário a obtenção da graça divina com a infusão sobrenatural da *caritas*. Contudo, a *caritas* se dirige primariamente a Deus - é o cumprimento perfeito do mandamento de amar a Deus *super omnia* - e por meio dela os outros são amado por causa de Deus, como pode se ver na ST, IIa-IIae, q25, a.1:”Ora a razão de amar o próximo é Deus, pois o que devemos amar no próximo é que ele esteja unido com Deus. Fica, portanto, claro que o ato pelo qual Deus é amado é da mesma espécie pelo qual se ama o próximo. Por isso o hábito da caridade não só se estende ao amor de Deus, mas também ao do próximo”. Isso parece implicar que na *caritas*, embora não se ame o outro para si mesmo, não haveria mais espaço para amar o outro por si mesmo, mas somente para amá-lo por Outro, sendo que até mesmo o amor de si, estaria subordinado a esse amor ao Outro. O mandamento de amar a Deus *super omnia* implica que o homem deva não somente amar a Deus por ele mesmo, mas também amar a si mesmo por causa de Deus e mais a Deus do que a si mesmo. Assim, o mandamento de amar a Deus sobre todas as coisas exige do homem o mais puro dos amores com relação Àquilo que é a realização do seu apetite natural pelo bem próprio, e por isso Pierre Rousselot, em sua obra intitulada *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge* , formulou o que considera ser o problema fundamental do amor na Idade Média, nos seguintes termos: “ 'É possível um amor que não seja egoísta?' Ou supondo a possibilidade do mandamento bíblico 'Se é possível ao homem amar a Deus mais do que a si mesmo?'¹²⁷ ”.

¹²⁷ ROUSSELOT, Pierre. *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*. Nos séculos XII e XIII, o grande debate existente entre os teólogos medievais sobre o amor dizia respeito à relação entre o amor natural de si e o mandamento de amar a Deus sobre todas as coisas e a necessidade, ou não, do amor sobrenatural de caridade para a consecução desse amor. Essa problemática medieval teve seu caráter polêmico reavivado, no

século XX, com a publicação de *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age* de Pierre Rousselot, que marcou uma retomada do estudo do amor no âmbito da história filosofia medieval. A publicação do livro de Rousselot suscitou uma série de comentários e críticas, entre elas a crítica de Gílon no Espírito da Filosofia Medieval e a resposta de Loui-B Geiger intitulada *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin..* De modo geral Rousselot dividiu a história da resposta a esse problema em duas concepções: a concepção extática e a concepção física, ou greco-tomista. A concepção extática como o próprio nome diz exigiria que o homem saísse para fora de si mesmo, renunciando ao amor de si (renunciando a busca natural de seu bem próprio, i.e. renunciando a sua felicidade), para poder amar a Deus desinteressadamente, enquanto a concepção física fundaria o amor de Deus justamente no apetite natural do homem pela felicidade, i.e., no seu amor amor de si. Assim, restaria para os partidários da concepção física, ou greco-tomista, o problema de entender como é possível a conciliação entre o amor de si e o amor por Deus. Embora concordemos com a declaração de Labordette de que “este trabalho de Rousselot ainda tem bastante amplitude para que se possa se permitir ignorá-lo; ele entra no “status questionis” de todo estudo sobre a matéria” {LABOURDETTE, ibidem, op. cit., I – le problème de l'amour, A}; no que diz respeito ao nosso estudo da dupla divisão do amor no *De amore*, julgamos que a identificação de um sentido primário do amor de amizade como genuinamente extático mostra que a famosa distinção entre amor extático e amor físico criada por Rousselot provavelmente não constitui – como, e.g., o mostraram Geiger e Gilson - uma abordagem adequada para o entendimento do amor a Deus em Sto. Tomás. A nosso ver a doutrina do amor de Sto. Tomás não pode ser enquadrada como sendo física em contraposição à extática, podendo ser melhor denominada de concepção físico-extática do amor.

¹²⁸ Embora o problema do amor a Deus não seja objeto de nossa tese, como Sto. Tomás também aborde este problema capital na ST e apresente uma solução fundamentalmente baseada no que se pode chamar de “teoria da parte e do todo”, apresentaremos nesta nota alguns dos problemas relativos ao amor a Deus que Sto. Tomás pretendeu solucionar por meio desta teoria, sem entrarmos nos detalhes desta complexa problemática, que gerou uma enorme bibliografia, e que exigiria de nós a produção de uma nova pesquisa. A teoria da parte e do todo, na ST, aparece na *prima pars* q.60, a.5 e na *secunda secundae* q.26, a.3. De modo geral, a teoria da parte e do todo opera com uma distinção entre dois tipos de ordens, uma ordem horizontal, a saber, a ordem que as partes criadas mantêm entre si no conjunto da criação e uma outra ordem, absolutamente vertical, de cada parte e do conjunto do universo em sua relação com Deus. Segundo essa teoria a parte tem sua unidade em função do todo do qual ela participa e, portanto, sua inclinação natural é mais forte em direção à preservação da unidade do todo do que em direção à preservação da sua própria unidade parcial. Assim, também, cada uma das partes do cosmos se inclina aos outros bens parciais do universo que lhe são conaturais, visando uma aproximação do Bem Supremo do criador, que é o fim último de todas as criaturas. Aquino explica que tal princípio se verifica no modo com que os seres agem naturalmente, sacrificando a parte para a conservação do todo, e oferece dois exemplos para corroborar a sua teoria, um natural e outro racional (convencional). O exemplo natural é o caso da mão que se expõe para preservar o todo e o exemplo convencional, “como a razão imita a natureza”, é o do cidadão virtuoso que se expõe para salvar o Estado. E Aquino ainda comenta que “se o homem fosse parte natural da Cidade, esta inclinação seria natural nele”. De acordo com essa teoria o amor de si somente tem primazia sobre o amor por outro em um nível, por assim dizer, horizontal e individual, i.e., quando a relação de amor ocorre entre sujeitos que ocupam um mesmo lugar na hierarquia do ser, pois quando o amado pertence a uma hierarquia ontológica superior, a ponto do amante depender, em seu ser e em sua bondade, do amado, o amor pelo outro tem primazia sobre o amor de si: “Nas realidades naturais, toda coisa que, naturalmente, em tudo o que ela é, se origina de uma outra, encontra-se primeiramente inclinada em direção a esta outra mais do que a si mesma”. Segundo Sto. Tomás, o argumento se aplica com muito mais força para o caso do amor por Deus, pois uma vez que Deus é o Ser Supremo, criador de todos os outros seres que não são Ele mesmo, a sua natureza é o princípio supremo que contém em si mesma, formalmente, todo o ser e toda a bondade contida na criação. Deus é a perfeição universal, o princípio em que se encontra toda a perfeição criada e do qual toda a criação depende para vir-a-ser e se conservar no ser: “O bem universal é Deus ele mesmo e, sob este bem, estão contidos o anjo e o homem, e toda a criatura, do ponto de vista natural, é de Deus em tudo o que ela é. Consequentemente, o homem e o anjo amarão naturalmente Deus antes de tudo e mais do que a si mesmos”. Contudo a demonstração de que o homem ama naturalmente a Deus mais do que a si mesmo pela metafísica da parte e do todo faz surgir um novo problema: Se o homem ama naturalmente Deus mais do que a si mesmo, então qual seria a necessidade da Caridade, i.e, de que a graça divina nos conceda um amor sobrenatural

vimos na nota anterior, extrapola o escopo de nossa tese - julgamos importante assinalar que, no que diz respeito ao amor sobrenatural de caridade, embora este se dirija primariamente a Deus e secundariamente a si mesmo e ao próximo, uma vez que a graça aperfeiçoa a natureza ao invés de destruí-la, ela respeita, por assim dizer, uma certa ordem horizontal do amor, na medida em que mesmo no amor de caridade o amor de si tem prioridade sobre o amor ao próximo: “No homem há duas naturezas: a espiritual e a corporal. Dizemos que o homem ama a si mesmo quando se ama segundo a sua natureza espiritual, como já foi dito. Sob este aspecto, deve-se amar a si mesmo, depois de Deus, mais do que qualquer coisa” (ST, IIa-IIae, q.24, a.4).

por Deus? Se o homem já naturalmente mais amasse a Deus do que a si mesmo, a Caridade seria inútil, pois segundo a quarta objeção: “É próprio da caridade nos fazer amar a Deus mais do que a nós mesmos. Mas o amor de caridade não é natural ...”. A resposta de Aquino à quarta objeção consiste em mostrar que, embora o fim último do amor natural de Deus e do amor sobrenatural de caridade sejam, de modo geral, o mesmo, a saber, Deus, eles O visam sob aspectos diferentes, pois estes dois tipos de amores se fundam sobre uma comunicação diferente do bem divino, donde se deduz a especificidade da caridade. Em ST, II-IIae, q.26, a.3, Sto. Tomás explica que a criatura racional pode receber de Deus dois tipos de bens: o natural e o da graça. O amor natural por Deus se funda sobre “a comunicação dos bens naturais” que Deus, por assim dizer, exterioriza por meio da criação, de tal modo que o amor natural visa a Deus “enquanto bem universal do qual depende todo bem natural” e dessa maneira Deus é naturalmente amado por toda a criatura. Enquanto que o amor sobrenatural de caridade se funda sobre “a comunicação dos dons da graça” e é necessário para que a criatura racional possa participar da beatitude de que Deus *frui* em sua própria essência divina. Assim, como a queda não destruiu a natureza humana completamente, mas somente a corrompeu, a posição de Aquino parece significar que na sua condição atual o homem tem um apetite natural por amar a Deus, mas não pode naturalmente concretizar o amor a Deus acima de si mesmo sem o auxílio da graça divina com a infusão do amor de caridade. Contudo, do ponto de vista filosófico, a intervenção da graça divina não soluciona o problema da tensão entre o amor de si e o amor de Deus. O problema acaba sendo transferido para o plano sobrenatural, pois embora a graça da caridade recupere a integridade da natureza humana corrompida e ainda a aperfeiçoe, como a natureza não é destruída pela graça, o problema da tensão entre amor de si e puro amor por Deus ainda poderia ser colocado. No tratado da Caridade, na ST, IIa-IIae, q.26, a.3, Se deve-se amar a Deus mais do que a si mesmo, Sto. Tomás trata, então, do problema da presença do amor de si na natureza humana aperfeiçoada pela graça da caridade. A tese de Aquino, como já vimos, é de que pelo amor natural, “não somente o homem na integridade de sua natureza ama a Deus mais que toda a coisa e mais que a si mesmo, mas ainda toda a criatura ama a Deus a sua maneira” E para explicar essa tese ele retoma a mesma argumentação baseada na “metafísica da parte e do todo” que já apresentara com relação ao amor natural de Deus na questão sobre os anjos, mostrando que a metafísica da parte e do todo se aplica tanto ao amor natural por Deus quanto à caridade: “a razão é que em um todo cada parte ama naturalmente o bem comum deste todo mais do que a seu bem próprio e particular. E isto se manifesta na atividade dos seres: cada parte tem de fato uma inclinação primordial à ação comum que se propõe à utilidade do todo”. E conclui afirmando que se essa tese é válida para a amizade fundada nos bens naturais comunicados por Deus, então ela tem ainda mais razão de ser com relação aos dons comunicados pela graça divina. Nas suas respostas às objeções Aquino apresenta a mesma linha de argumentação desenvolvida na questão dos anjos. Em ad1, ele reafirma que a teoria aristotélica da primazia do amor de si é válida somente entre seres em que “o bem, objeto da amizade se encontra particularizado” e não quando a amizade se refere a Deus, que é o Bem Supremo Universal. Em ad2, Aquino formula de maneira exemplar a distinção já fornecida na questão dos anjos sobre amar Deus como seu bem próprio mas não subordinado-o ao amor de si: “A parte ama o bem do todo porque isto lhe convém. Mas ela não o ama de tal modo que o refira a ela mesma o bem do todo, mas antes de tal modo que ela refere a si mesma ao bem do todo”. E em ad3, respondendo à objeção que afirma que homem mais ama a Deus por uma amor de concupiscência do que por um amor de amizade pelo fato de quanto mais o homem ama a Deus mais o homem goza de Deus, Sto. Tomás declara que “nós amamos Deus por amor de amizade mais que por amor de concupiscência, porque o bem divino é em si mesmo maior do que o bem que pode resultar para nós de sua fruição. É por isto que, absolutamente falando, o homem ama a Deus de caridade mais do que a si mesmo”.

Eis como Julia Kristeva em *Histoires d'amour* analisa uma passagem do Comentário às Sentenças em que Sto. Tomás ordena os três amores:

“Nosso bem próprio se encontra, segundo o doutor angélico, em Deus como sua causa, em nós mesmos como em seu efeito, no próximo como em uma similitude. Assim, o maior bem é Deus, mas o primeiro acesso a ele nos vem de nossa relação imediata conosco mesmo, além do que, a similitude dos outros com nós mesmos nos permite ter acesso a eles. O amor de si possui, neste encadeamento lógico ao qual Aquino lhe submete, uma primazia histórica ou genética. Mas Deus permanece o bem *próprio* absoluto, o melhor si-mesmo, mais si mesmo que eu mesmo, o Si absoluto¹²⁹,”

Assim, embora na ordem ontológica o amor a Deus seja primeiro, na ordem genética, ou psicológica, o homem tem de primeiro amar a si mesmo, para poder amar ao outro (outro si mesmo) e amar ao Outro (que é mais íntimo do que si mesmo, na expressão de Sto. Agostinho). Podemos julgar que, na ordem natural, Sto. Tomás está de acordo com a posição de Aristóteles de que o amor de amizade só pode ocorrer entre homens bons e virtuosos, que amem a si mesmos verdadeiramente na medida em que se amem segundo a parte superior de sua alma (o homem interior de São Paulo). Justamente o fato de amar a si mesmo verdadeiramente é que permitirá que o amante ame o outro verdadeiramente, i.e., do mesmo modo que ama a si mesmo, amando-o como um outro si mesmo. No entanto, este amor do outro por si mesmo - como vimos - não é um amor do outro por si mesmo enquanto outro, mas é um amor do outro por si mesmo enquanto semelhante¹³⁰, e isto em dois sentidos: enquanto o caráter virtuoso do amante é atraído pelo caráter virtuoso do amigo, e enquanto o outro é amado na sua unidade substancial, como um outro si mesmo. Contudo, na antropologia de Sto. Tomás - que como vimos é uma antropologia teológica - o homem é naturalmente ordenado, por seu amor natural, para amar a felicidade e, portanto, para amar a Deus, mas como a união com Deus em si mesmo excede os poderes apetitivos naturais do homem, tem de haver espaço para que a natureza humana seja aperfeiçoada pela graça de

¹²⁹ KRISTEVA, Julia. *Histoires d'Amour*, pg.219.

¹³⁰ É importante assinalar que, embora o ato de amar a outro repouse em alguma similitude, tal fundamentação não exclui a diferença, como fica claro no caso do amar segundo a similitude em potência, no qual a similitude é apenas potencial. Mesmo no amor de amizade, em que o outro é amado segundo a similitude em ato, as virtudes compartilhadas podem ser vivenciadas em graus e intensidades diversas pelos amantes.

Deus, por meio da infusão da Caritas, a fim de que o homem possa, sobrenaturalmente, realizar plenamente o seu amor natural. Quando movido pelo *habitus* infuso da caridade, todas as ações humanas tornam-se conscientemente ordenadas para o Fim Último que é Deus, então podemos novamente reencontrar a *ordo amoris* agostiniana, segundo a qual só se tem *fruitio* de Deus e *usus* das criaturas, a qual, na leitura de Sto. Tomás significa que somente amamos *simpliciter* a Deus, enquanto fim último de todas as coisas, e que as criaturas são amadas *secundum quid*, e admitindo uma *fruitio* imperfeita no *usus* do criado. Quando levamos em conta o segundo modo de aplicação da dupla divisão do amor, podemos pensar que o outro é amado por si mesmo, e não como um bem para o amante, na medida em que por amor a Deus, se quer o maior dos bens para o outro. No tocante à dupla divisão do amor, podemos notar que, segundo a sua caracterização original, o outro é amado com amor de concupiscência porque é amado por Outro, mas segundo a aplicação da dupla divisão na avaliação do modo de amar pessoas, o outro é amado com amor de amizade, pois se quer para ele o maior dos bens, i.e., o Sumo Bem, que é o mesmo Bem que por *caritas* se quer para si mesmo, de modo que o outro é amado como um outro si mesmo, embora seja amado por Outro.

Conclusão

Nossa tese consiste, fundamentalmente, numa investigação sobre a natureza do amor num conjunto de três questões da ST que chamamos *de De amore* e que constituem o arcabouço da elaboração madura da doutrina do amor de Sto. Tomás no tocante ao amor humano natural. Na 1ª parte de nosso estudo, intitulada *De amore - um opúsculo sobre o amor como uma paixão da alma na Suma Teológica*, nos dedicamos a situar o escopo do *De amore*, pois observamos uma certa imprecisão (James Mac Evoy) e até engano (nos comentadores da ST da edição da BAC), no modo com que alguns comentadores se referiam ao objeto deste conjunto de três questões. Julgamos que, provavelmente dois fatores contribuam para a crença de que o *De amore* teria como escopo o amor paixão, em sentido estrito, i.e., o amor enquanto pertencente ao apetite sensitivo, naquilo que o homem tem em comum com os animais, a saber, as paixões, como encontramos na posição defendida pelos comentadores da edição da ST da BAC. O primeiro fator diz respeito à posição em que o *De amore* se encontra no interior da estrutura da ST, pois nesta, ao tratar dos princípios da ação humana, Sto. Tomás considera primeiro os atos da vontade, para depois considerar as paixões humanas, situando o *De amore* no interior do estudo das paixões. O segundo fator diz respeito ao fato de Sto. Tomás definir paixão, em sentido estrito, como pertencendo ao apetite sensitivo e amor como pertencendo ao concupiscível, o qual, em sentido estrito, refere-se ao apetite sensitivo. No entanto, tal conclusão vai de encontro ao conteúdo do *De amore*, que não apenas versa sobre o amor sensitivo, mas também sobre o amor intelectual, que é ato da vontade. Por meio da análise do significado da expressão “paixões da alma” e da palavra “concupiscível” - presentes no título e no breve texto de introdução que abre o *De amore* - fomos capazes de mostrar que o escopo do *De amore* era mais amplo do que poderia parecer à primeira vista. Em nossa análise, sobretudo, mostramos a importância de discernir entre a significação geral e estrita dos termos “concupiscível” e “paixão” que são utilizados ao longo do *De amore*, por vezes em sentido estrito, por vezes em

sentido amplo. O resultado de nossa análise foi que o *De amore* tem como objeto de pesquisa principal o amor humano natural em geral - situando-se como um estudo sobre o papel do amor na antropologia de Aquino, mais propriamente, na sua teoria das ações humanas - na medida em que versa sobre o amor como uma paixão do concupiscível em sentido amplo, pois – como vimos - o sentido amplo de paixão, como mera recepção, e o de concupiscível, como relativo à faculdade desiderativa, ou apetitiva, abarcam não somente o apetite sensitivo, mas também o apetite intelectual. Com tal análise julgamos ter chamado a atenção para a importância de se determinar com precisão quando, em seu discurso, Sto. Tomás utiliza uma palavra em sentido amplo ou estrito, a fim de que se possa obter a correta determinação do que está sendo designado por Aquino.

Na 2ª parte, intitulada *A dinâmica circular do apetite e a tripla divisão do amor: amor natural, amor sensitivo e amor intelectual* vimos que Sto. Tomás divide o amor segundo a tripla divisão da potência apetitiva - em amor natural, amor sensitivo e amor intelectual - e caracteriza o amor tanto como *prima imutatio* quanto como *principium motus* da faculdade apetitiva. E a esse respeito procuramos tanto explicitar a compatibilidade dessa dupla caracterização, quanto buscamos um entendimento da tríade de espécies de amor resultante da tripla divisão do apetite, nos concentrando, principalmente, em entender o elemento responsável pela constituição do amor intelectual como um ato de amor livre. No tocante à dinâmica circular do apetite nos dedicamos a mostrar a compatibilidade de uma caracterização aparentemente paradoxal entre *prima imutatio* e *primus motus* explicitando a causalidade envolvida na dinâmica circular do apetite e a caracterização ativo/passiva do amor. Observamos que a expressão *prima imutatio* enfatiza o elemento passivo, próprio da paixão, na medida em que ela é o efeito da atuação de um agente externo sobre uma potência passiva da alma, enquanto a expressão *principium motus* enfatiza o fato de que esta mesma paixão atualiza a potência passiva, sendo, portanto, ato da faculdade apetitiva, o que lhe permite causar outras ações e, nesse sentido, ser princípio interno de movimento da faculdade apetitiva. A caracterização do amor como princípio de movimento significa tanto que o amor é a raiz de todas as paixões do apetite em geral quanto que é causa direta da paixão do desejo, o qual é caracterizado, por Sto. Tomás, como o movimento do apetite em direção ao apetecível. Desse modo, pudemos notar que a dinâmica do apetite foi denominada de circular por Sto. Tomás (fazendo referência a Aristóteles), porque esta tem como ponto de partida a coisa

apreendida como bem (no caso dos seres cognitivos), a qual provoca – como causa eficiente e causa final - a *prima imutatio* do apetite, a saber, o amor, o qual, por sua vez, atuando como *principium motus* do apetite produz – como causa eficiente - o movimento do apetite, a saber, o desejo, em direção à coisa mesma que fora apreendida como bem, movimento que, se atingir a sua realização, culmina com o repouso na alegria de unir-se realmente ao bem amado. Vimos também que Sto. Tomás utiliza um diversificado vocabulário técnico com a finalidade de designar a natureza desse “*actus vel passionis*” que é o amor, e situar os seus limites dentro da dinâmica circular do apetite, a saber: *connaturalitas*, *coaptatio*, *complacentia*, *proportio*, *adaptatio*. De modo geral, podemos dizer que os últimos quatro termos, que Aquino reserva para designar o amor enquanto ato de um apetite baseado na cognição própria do apetecente, procuram designar o amor como produzindo algo semelhante ao que já se encontra dado no apetite natural e que é designado como *conaturalidade*, pois a apreensão de algo como bem pelos seres cognitivos produz uma inclinação em direção ao bem, a qual chamamos de amor, que como que conaturaliza, proporciona, ou adapta, o apetite ao bem amado.

Na 3ª parte de nosso estudo, intitulada *O amor intelectual como ato de amor livre*, buscamos entendimento acerca daquilo que consiste a peculiaridade do amor intelectual, a saber, o fato de ele ser um ato primeiro de uma vontade livre, que segue a apreensão do bem intelectual segundo o livre-arbítrio, o que faz do amor intelectual mais propriamente um ato de amor livre do que uma paixão. Assim, o estudo da natureza do amor intelectual no *De amore* nos remeteu à teoria da vontade e da liberdade humana na ST a fim de buscar entender o que há de tão especial no livre-arbítrio. Em nosso estudo, identificamos duas estratégias principais para entender a liberdade humana em Sto. Tomás, a saber, a insuficiência metafísica dos bens criados para obrigar a vontade e a distinção entre especificação e exercício da vontade. Percebemos que MacInerny confundia a liberdade de escolha com liberdade da vontade, designando a teoria da insuficiência metafísica dos bens criados como fundamento da liberdade da vontade quando tal teoria somente funda a possibilidade de escolha e não a liberdade do exercício da vontade. A liberdade do exercício da vontade é preservada pela distinção entre especificação e exercício da vontade, a qual permite mostrar que embora a causalidade do objeto apreendido especifique a vontade, ela nunca pode determinar a vontade quanto ao seu exercício, cuja liberdade reside na autonomia da vontade para dar assentimento

ou não à inclinação provocada pela apreensão determinada como bem pelo intelecto. Assim, mesmo nos casos em que não há possibilidade ou necessidade de escolha, a vontade humana permanece livre quanto ao exercício do seu ato de dar assentimento.

Também pudemos constatar a falta de uma recíproca conexão explícita entre o *De amore* e a secção da ST dedicada à teoria da vontade, pois - embora no *De amore* o amor intelectual seja caracterizado como a “*prima imutatio*” e como o “*primus motus*” da vontade, a qual é descrita como um apetite livre, que segue a apreensão de um bem inteligível segundo o livre-arbítrio - na teoria da vontade de Sto. Tomás tal qual expressa na ST, embora escrita no mesmo período, não há nenhuma menção explícita ao amor - mas apenas uma possível referência indireta ao amor por meio dos atos de *usus* e *fruitio* que desempenharam um papel importante na teoria agostiniana do amor. Por outro lado, a determinação - feita por Sto. Tomás na sua teoria da vontade - de seis atos da vontade envolvidos na produção de uma ação propriamente humana, i.e., de uma ação livre - *velle* ou *simplex voluntas*, *intentio*, *consensus*, *electio*, *usus* e *fruitio* - nos instigou a buscar determinar em qual, ou em quais, destes atos da vontade, encontra-se o ato de amar intelectual e a liberdade do ato da vontade. Como vimos, Sto. Tomás caracteriza o amor como ato primeiro do apetite em geral, o que nos remete ao primeiro ato da vontade, o ato de *velle* ou *simplex voluntas*. No entanto, no seu estudo sobre a voluntariedade, Aquino declara que a ação propriamente voluntária e, portanto, livre, é aquela em que se tem um perfeito conhecimento do fim, i.e., do fim enquanto fim, e isto parece já ocorrer no ato de *intentio*. Contudo, o fato de ser peculiar ao amor intelectual seguir o livre-arbítrio nos remete a *electio*, pois Aquino identifica *electio* ao livre-arbítrio, ou, no mínimo, enfatiza o papel de *electio* no livre-arbítrio, e também pudemos constatar que *electio* pode causar confusão se for traduzida por escolha, uma vez que o seu papel consiste fundamentalmente em dar assentimento ou não à seleção feita pelo intelecto. Um forte indício na direção de *electio* vai aparecer no a .3, onde Sto. Tomás apresenta o termo *dilectio* como uma nomeação própria do amor intelectual, porque tal nome já alude, em sua grafia, ao fato de que sua significação contém a nota de uma *electio* precedente.

A quarta parte de nossa tese, intitulada *A distinção entre amor e amizade e a introdução da divisão entre amor de amizade e amor de concupiscência*, analisa a distinção entre amor e amizade efetuada no estudo da significação do amor, mostrando em que medida

ela é preparatória para a introdução da dupla divisão do amor em amor de amizade e amor de concupiscência. O a.3 da q.26, embora trate sobre o amor intelectual em seu título, é sobretudo um estudo sobre os quatro principais nomes utilizados no latim medieval para designar o amor. Nessa passagem, Aquino distingue entre “os quatro nomes que designam a mesma coisa”, aqueles que significam ao modo de *actus vel passionis*, a saber, *amor* e *dilectio*, daquele que significa ao modo de um “*quase habitus*”, a saber, *amicitia*. Desse modo Sto. Tomás mostra claramente que uma coisa é o amor e outra a amizade, e que embora a amizade suponha o amor, e *amicitia* tenha a mesma raiz que *amor*, estes dois termos significam coisas de naturezas diferentes. Neste momento podemos notar que todo o estudo anterior sobre o amor como *prima imutatio* e *principium motus* dizia respeito a este ramo da distinção, a saber, ao amor, *i.e.*, àquilo que é significado ao modo de *actus vel passionis* pelos nomes de *amor* e *dilectio*. Assim, distinguindo claramente entre *amor* e *amicitia*, Sto. Tomás evita qualquer confusão que pudesse surgir com relação à dupla distinção do amor - que introduzirá no a .4 - na medida em que um dos ramos da dupla divisão do amor se chama, justamente, amor de amizade. Desse modo podemos observar - em uma primeira abordagem da dupla divisão do amor - como o amor, *i.e.*, a *complacentia* do apetite no bem, se aproxima da concupiscência, no ato do amor de concupiscência, sem que se confunda com a própria concupiscência, a qual é uma paixão, propriamente dita, pertencente ao apetite sensitivo, e também como se aproxima do amor de amizade, por meio da benevolência contida no ato do amor de amizade, sem que se confunda com a amizade propriamente dita, na medida em que esta diz respeito ao *habitus* enquanto o amor é um ato/paixão.

Na 5a parte, intitulada *A fórmula aristotélica “amar é querer o bem a alguém” e a divisão do ato de amar em amor de amizade e amor de concupiscência* pudemos mostrar que a dupla divisão do amor em amor de amizade e amor de concupiscência confirma a leitura de que o amor como ato da vontade livre é determinado no ato de *electio*, pois é somente na *electio* que a vontade se encontra completamente proporcionada tanto ao fim quanto ao que é para o fim (os meios), o que se coaduna à nossa compreensão de que a dupla divisão do amor não introduz uma nova distinção no amor entre espécies de um gênero, mas revela uma distinção na estrutura de todo ato de amar intelectual, que corresponde a dois tenderes do amor, um em direção ao fim, outro em direção ao que é para o fim.

Vimos que a distinção do amor em amor de concupiscência e amor de amizade se funda numa ontologia do bem em que a dupla divisão do ente, em substância e acidente, se mostra conversível com a dupla distinção do bem, entre bem em si e bem por outro, o que resulta na distinção entre amar algo como um bem por si (*amor simpliciter* ou amor de amizade) e amar algo como um bem por outro (*amor secundum quid* ou amor de concupiscência). Essa dupla distinção do ato de amar, segundo Sto. Tomás, se encontra expressa na fórmula aristotélica “amar é querer o bem a alguém”, na qual se pode notar que o bem que se quer para alguém não é o bem que se ama verdadeiramente, na medida em que este bem não é amado por si mesmo, mas por outro, *i.e.*, como um meio, e que aquele para quem se quer o bem é quem se ama verdadeiramente, *i.e.*, por si mesmo, consistindo o fim do ato de amar, *i.e.*, de querer o bem, na pessoa amada propriamente dita. Ora, como o conhecimento perfeito do fim e do meio para obter o fim só pode ocorrer entre seres dotados de razão, a dupla divisão do amor deve ser considerada como se aplicando propriamente somente ao amor intelectual e impropriamente aos amores pertencentes às outras faculdades. Desse modo podemos notar que é próprio do ato de amar intelectual ser composto de duas inclinações, ou de dois tenderes da vontade, um com relação ao meio, *i.e.*, ao bem que se quer, no amor de concupiscência, e outra com relação ao fim, *i.e.*, à pessoa a quem se quer o bem, no amor de amizade, e que - embora no ato de *intentio* a vontade dê assentimento ao fim considerando-o possível de ser alcançado através de meios julgados convenientes pelo intelecto - é somente no ato de *electio* que a vontade dá assentimento não só ao fim, mas ao meio selecionado pelo intelecto para alcançar o fim, de modo que é somente no ato de *electio* que a vontade se encontra completamente proporcionada para o meio com amor de concupiscência e para o fim com amor de amizade. Assim, podemos encontrar na dupla divisão do amor uma confirmação de que o apetite intelectual, a vontade, segue a apreensão intelectual segundo o livre-arbítrio, e que é fundamentalmente no ato de *electio*, a qual entra na composição o nome próprio do amor intelectual, a saber, *dilectio*, que encontramos o ato de amor da vontade livre.

Um outro problema com que nos deparamos ao estudar a dupla divisão do amor em amor de amizade e amor de concupiscência foi o fato de que alguns comentadores, e.g., Labourdette e Guillou, pensam existir uma dupla concepção da dupla divisão do amor em Sto. Tomás, uma válida para a estrutura do ato de amar em geral, outra designando duas

espécies de amor, uma altruísta, no amor de amizade, outra egoísta, no amor de concupiscência. Porém, de nossa parte, considerando que não é conveniente multiplicar concepções quando não se faz necessário, julgamos que a definição da dupla divisão, apresentada no a. 4, se mantém nas utilizações que dela faz Sto. Tomás ao longo do *De amore* - embora admitamos que o fato de Aquino focar a aplicação na relação amante/amado e não na relação amante/bem querido/amado possa induzir ao erro de se pensar que se está diante de uma outra concepção da distinção. Podemos notar que o *De amore* parece fazer um certo movimento gradual do amor natural ao amor paixão propriamente dito, e deste ao amor intelectual, de tal forma que os usos da dupla divisão, que se seguem nas q.27 e 28, têm seu foco na relação amorosa entre duas pessoas humanas, avaliando o modo com que o outro é amado pelo amante. Então, segundo esse enfoque, quando o amado é amado com amor de concupiscência ele é querido como um bem para o amante, e quando ele é amado com amor de amizade ele é amado como um bem em si, i.e., como alguém a que se quer o bem. No entanto a concepção original de Sto. Tomás da dupla divisão do amor não foi alterada, pois ao amar o outro com amor de concupiscência o amante está amando a si mesmo com amor de amizade, e ao amar o outro com amor de amizade, o amante está amando o bem que quer para o amado com amor de concupiscência.

Essa ênfase no entendimento da relação amante/amado e a caracterização do amor como sendo primariamente, em sentido próprio, o amor de amizade, nos instigou a buscar o entendimento de como se dá a passagem do amor de si para o amor ao próximo, uma vez que Aquino assume a teoria aristotélica da *philautia* como princípio do amor ao próximo. E a pergunta que nos fizemos foi a de saber como é possível que o amor de si seja causa do amor de amizade, i.e., do ato de amar outra pessoa por ela mesma? Assim, na 6ª parte de nossa tese, intitulada *A fórmula dionisiana “amor é força unitiva” e a passagem do amor de si (philautia) ao amor ao próximo* buscamos uma possível resposta para este problema analisando uma outra fórmula do amor presente no *De amore*, a saber, “amor é força unitiva” e algumas passagens em que Sto. Tomás aplica a dupla divisão ao estudo das causas e efeitos do amor, principalmente a que diz respeito ao estudo da similitude como causa do amor. Vimos, então, que no *De amore* a resposta para a pergunta que nos colocamos se articula por meio das noções de unidade substancial, similitude (que pode ser ou similitude em potência ou similitude em ato) e união (que pode ser afetiva ou real). Segundo Sto. Tomás, o amor de si

está para o amor ao próximo do mesmo modo que a unidade está para a união, o que significa, em primeiro lugar, que o amor de si é causa do amor de outro, na medida em que a união supõe a unidade, pois a união é união de unidades, e, em segundo lugar, que o amor de si é mais intenso do que o amor a outro na medida em que a unidade é, por assim dizer, mais uma do que a união. Mas a passagem do amor de si ao amor ao próximo, i.e., da unidade à união, é causada pela similitude ontológica, que, como mencionamos, pode ser em ato ou em potência. Do mesmo modo que a unidade substancial é mais uma do que uma união genérica baseada na similitude, a identidade é mais forte do que a similitude e, portanto, como acabamos de mencionar, o amor de si é mais intenso que o amor ao outro. Contudo o amor de si se estende para o amor a outro na medida em que o amante encontra uma similitude com o outro, o que faz do outro um próximo e o habilita a ser um bem amado. Se esta similitude for em potência, o amante apreende o amado como um outro ordenado para si, em uma união em que o amado está subordinado ao amante como um bem para o amante, caso em que o outro é amado com amor de concupiscência. Mas, se a similitude encontrada for uma similitude em ato, então o amante apreende o outro como um outro si mesmo, em uma união em que o bem é querido para o amado do mesmo modo que o amante quer o bem para si, caso em que o outro é amado com amor de amizade. Assim, pudemos notar que o mandamento evangélico “ama ao próximo como a ti mesmo” é entendido por Sto. Tomás como consistindo num universal “ama ao próximo com amor de amizade”, mas esta universalidade, que inclui até mesmo o amor de amizade aos inimigos, só pode ser concretizada com a infusão sobrenatural do *habitus* da *caritas*, o qual, se dirigindo primeiramente a Deus, pode se estender a todas as criaturas racionais convidadas pela graça divina a participarem da Beatitude de Deus.

Bibliografia

a) Fontes primárias:

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jules Tricot. VRIN, Paris, 2007.

_____ *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross. Britannica Great Books, 1952.

_____ *Éthique à Eudème*, traduit par Jules Tricot. VRIN, Paris, 2007.

_____ *De Anima*. Editora 34, São Paulo 2006.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Edição bilíngüe (Texto Latino de *Editio Leonina*, Edição Marietti), Edições Loyola, São Paulo, 2004.

_____ *The Summa Theologica*. Britannica Great Books, 1952

_____ *Suma Teologica*. BAC- Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

_____ *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translations and introduction C.I. Litzinger, O.P., foreword by Ralph McInerny. Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1993.

_____ *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*. VRIN, Paris, 1999.

b) Comentadores e fontes secundárias:

AERTSEN, Jan. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. EUNSA. Pamplona, 2003.

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*. Ed. Paulus.

ARENDT, Hannah. *Le concept d'amour chez Augustin*. Éditions Payot et Rivages, Paris,

1999.

BALAUDÉ, Jean-François. Philanthropie, bienveillance, amitié: la genèse de l'amitié vertueuse d'après Aristote. In: *Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX*, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

BARUCHEL, Thomas. De la Communauté à la communion: ce que ressentent les amis. In: *Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX*, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

BATAILLARD, Marie-Christine. La philautia: principe de l'amitié chez Aristote. In: *Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX*, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

BERNARDO DE CLARAVAL, Santo. De diligendo Deo: Deus há de ser amado”. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2010.

BODÉUS, Richard. La concorde politique, l'amitié parfaite et la justice. In: *Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX*, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

BOND, L. A comparison between human and divine friendship. In: *Thomist*, 3 (1941), 4-94.

CICERO. Sobre a amizade. Ed. Nova Alexandria, São Paulo, 2006.

DE LIBERA, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Éditions du Seuil., Paris, 1991.

_____ *A filosofia Medieval*. Edições Loyola, 1998.

DEMAN, Thomas. Eudémonisme et charité em théologie morale. *Éphémérides Theologicae Louvanienses*, 29, 1953, fasc.1, pg.41-57, Louvain.

DeYOUNG, Rebecca Konyndyk, Colleen Mc Cluskey and Christina Van Dyke. *Aquinas's*

ethics metaphysical foundations, moral theory and theological context. University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, USA, 2009.

EL MURR, Dimitri. Aristote et la poluphilia. In: Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

GARRIGOU-LAGRANGE Réginald. Le problème de l'amour pur et la solution de Saint Thomas. In: Angelicum, Roma, 6 (1929), pg. 83-124.

GEIGER O P, Louis-B. Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin. VRIN, Paris, 1952.

GILLON, Louis-Bertrand. Génése de la théorie thomiste de l'amour. In: Revue Thomiste, 46 (1946), fasc.2, pp.322-329, Toulouse.

GILSON, Étienne. Saint Thomas – Textes sur la Morale. VRIN, Paris, 1998.

_____ Introdução ao estudo de Sto. Agostinho. Paulus, Discurso Editorial, São Paulo, 2006.

_____ O Espírito da Filosofia Medieval. Martins Fontes, São Paulo, 2006.

_____ Introduction à la philosophie chrétienne, VRIN, Paris, 1960, 2007.

_____ Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas. The Aquina lecture, 1951. Marquette University Press, Milwaukee, 1951.

GUILLOU, Olivier. Les chemins de l'amitié: désirer et aimer selon Saint Thomas d'Aquin.

Pierre TÉQUI éditeur, Paris, 2009.

HAMONIC, Thierry-Marie. Dieu peut-il être légitimement convoité?. Revue Thomiste, Toulouse, 92 (1992), fasc.1, pg..239-266.

HAMESSE, jacqueline et PORTALUPI, Enzo. Approche lexicographique de l'intentionnalité et de la finalité dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin.

HÉRIS Charles-Vincent. L'amour naturel de Dieu d'après Saint Thomas. In: Mélanges Thomiste, Bibliothèque Thomiste 3, Le Saulchoir, Bologne, 1923, pg. 289-310.

IMBACH, Ruedi et ATUCHA, Iñigo (présentation et commentaire). Amour Plurielles. Éditions du Seuil.

_____et OLIVA, Adriano. La philosophie de Thomas d'Aquin. VRIN, Paris, 2009.

JOHN OF, St. Thomas. Introduction to the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas. St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2004.

KENNY, Anthony. Aquinas on mind. Routledge, London, 1993.

KENT, Bonnie. Habits and virtues in Aquina's *Summa Theologiae* – Critical Essays.

Edited by Brian Davies. Rowman e Littlefield Publishers, Inc., USA, 2006

KEYS, Mary M..Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good. Cambridge University Press, New York, 2006.

KING, Peter. Aquinas on the passions. In: Aquinas's moral theory (essays em honor of Norman Kretzman). Cornell University Press, 1998.

KRAUT, Richard. (edited by) The blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics. Blackwell Publishing, 2006.

KRISTEVA, Julia. Histoires d'amour. Éditions Denoël, 1983.

LABOURDETTE, P. Michel. Cours de Théologie Morale: l'espérance et la charité.

LAPORTA, Jorge. Pour trouver le sens exact de termes *appetitus naturalis*, *desiderium*

naturale, amor naturalis, etc chez Thomas d'Aquin. In: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 40, 1973, pp. 37-95, Paris.

LARIVÉE, Annie. Souci et amour de soi, Aristote en dialogue avec le vieux Platon de Lois. In: Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

LEFEBVRE, René. Un autre soi-même. In Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

LEFEBVRE, David. Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux?

MAGGI DE GANDOLFI, Maria Celestina Donadío. Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino. Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999.

McEVOY, James. Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin. In: Revue Thomiste, Toulouse, 91 (1993), pg. 383-408.

_____ The other as oneself: friendship and love in the thought of St. Thomas Aquinas, In: James McEvoy and Michael Dune (eds.) Thomas Aquinas: Approaches to truth (Dublin: Four Courts Press, 2002), pp.16-37.

McINERNEY, Ralph. Ethica Thomistica: The moral philosophy of Thomas Aquinas. The Catholic University of America Press, USA, 1982.

_____ Ethics. In: The Cambridge companion to Aquinas. Cambridge University Press, 1993.

NICOLAS, Jean-Hervé. Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres. In: Revue Thomiste 56 (1956), pp. 5- 49, Toulouse.

O' DONOVAN, Oliver. *Usus and Fruitio* in Augustine, *De Doctrina Christiana* I.

OSBORNE JR, Thomas M. Love of self and love of God in thirteenth-Century Ethics. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2005.

OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. In: The Cambridge companion to Aquinas. Cambridge University Press, 1993.

PANGLE, Lorraine Smith. Aristotle and the philosophy of friendship. Cambridge University Press, New York, 2003.

PASNAU, Robert. Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa Theologiae Ia 75-89. Cambridge University Press, 2002

_____ Thomas Aquinas: The Treatise on human nature. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge.

PILSNER, Joseph. The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas. Oxford University Press, NY, 2006.

PLATON. Lysis. Flammarion, Paris, 2004.

_____ Le Banquet. Flammarion, Paris, 2007.

_____ Phedre, Paris, Flammarion, 2004.

PRICE, A.W. Love and friendship in Plato and Aristotle. Oxford University Press, 1989.

REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga (5 volumes). Edições Loyola, São Paulo, 1995.

_____ Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão. Paulus, São Paulo, 2002.

ROUSSELOT, Pierre. Pour L'histoire du probleme de l'amour au moyen age. Disponível em: www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textes/Probleme_de_l_amour.pdf

SCHWARTZ, Daniel. Aquinas on friendship. Claredon press, Oxford, New York, 2007.

SHERWIN O P, Michael S. By knowledge and by love. The Catholic University of America Press, 2005.

SIMONIN, Henri-Dominique. Autour de la solution thomiste du problème de l'amour. In: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 6, L. Ph, J. VRIN, Paris, 1932, pp.174-276.

STUMP, Eleonore. Aquinas. Routledge, NY, 2003.

_____ Wisdom: will, belief, and moral goodness. In Aquinas's moral theory (essays em honor of Norman Kretzman). Cornell University Press, 1998.

TEGOS, Spiros. L'amitié politique chez Aristote: un tournant anthropologique. In: Analyses e réflexions sur Aristote – Étique à Nicomaque Livres VIII et IX, Ouvrage collectif – Ellipses Édition, Paris, 2001.

TORREL O P, Jean-Pierre. Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

WESTBERG, Daniel. Right practical reason: Aristotle, action and prudence in Aquinas. Claredon Press, Oxford, 1994.

WOLF, Francis. L'homme heureux a-t-il des amis? Perspectives sur les théories aristotelicienne et épicurienne de l'amitié. In: philosophie, bulletin de Liaisons, n 8-9, juillet 1995, pp. 5-24.

WOLF, Ursula. A Ética a Nicômaco de Aristóteles. Edições Loyola, São Paulo, 2010.

WOHLMAN, Avital. L'élaboration des éléments aristoteliciens dans la doctrine thomiste de l'amour. In: Revue Thomiste, 82 (1982), fasc.2, pp. 247-269, Toulouse.

ZINGANO, Marco. Estudos de Ética Antiga. Paulus, São Paulo, 2009.