

Os fundamentos para o livre-arbítrio humano segundo Tomás de Aquino*

Rodrigo Camilo Camargo **

Resumo

Neste artigo, serão demonstrados quais são os fundamentos do livre-arbítrio humano segundo Tomás de Aquino. Para tal demonstração, consideraremos conceitos como vontade inteligência humanas, a premoção divina e alguns outros aspectos pertinentes da natureza humana, segundo Tomás. Além disso, será evidenciada a relação entre os três primeiros conceitos destacados, possibilitando a compreensão de como eles podem ser tidos como fundamentais para o livre-arbítrio humano, nosso objetivo é resgatar o pensamento tomasiano sobre o livre-arbítrio elucidando a coerência e validade do mesmo, partindo de uma perspectiva filosófica.

Palavras-chave: livre-arbítrio; vontade humana; inteligência humana; premoção; Tomás de Aquino.

Abstract

Through this article, will be demonstrated what are the foundations for human free will according to Thomas Aquinas. For this demonstration, we

* Artigo recebido em 31/07/2020 e aprovado para publicação em 30/09/2020.

** Mestrando no PPG-Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE.

will investigate such concepts as human will, human intelligence, divine premotion, and some aspects of human nature in Thomas Aquinas. In addition, the relationship between the three highlighted concepts will be evidenced, enabling an understanding of how they can be considered as necessary fundamentals for human free will. Our goal is to rescue Tomasian thinking about free will by elucidating the coherence and validity of it, starting from a philosophical perspective.

Keywords: free will; human will; human intelligence; premotion; Thomas Aquinas.

Introdução

O livre arbítrio é um tema amplamente presente na história da filosofia. Na Idade Média, ele possuiu um grande destaque graças ao pensamento cristão. Com a evolução doutrinal do cristianismo fez-se necessário investigar profundamente o tema, pois a existência do livre-arbítrio é necessária para que haja uma relação justa, benévola e amorosa entre o Deus cristão e a humanidade. Caso contrário, poder-se-ia afirmar que as ações humanas são determinadas e o mal é criação de Deus, e não fruto de escolhas humanas (como nos aponta o relato mitológico do gênesis). Outra consequência possível da negação do livre-arbítrio é a negação da responsabilidade moral do indivíduo humano diante de sua ação, o que seria incompatível com a doutrina cristã, segundo a qual a moralidade de um ato está ligada à responsabilidade daquele que o exerce.

Apesar da relevância do livre-arbítrio para os pensadores medievais cristãos, é importante ressaltar que não havia um entendimento unívoco sobre o tema. Conhecemos as discordâncias mesmo entre pensadores como Agostinho de Hipona, Boécio, Tomás de Aquino, Boaventura, Siger de Brabante, Duns Escoto, Durando de S. Portiano, Bernardo de Claraval, entre outros¹.

No presente texto, trataremos da posição de Tomás de Aquino a propósito do tema do livre-arbítrio. A partir da síntese entre a filosofia aristotélica e a tradição cristã, o autor propôs uma elaboração filosófico-teológica consistente e original. Neste artigo, daremos maior relevância aos aspectos filosóficos dessa elaboração.

Ressalta-se que o conceito de livre-arbítrio não é importante apenas para a filosofia cristã, mas também para toda filosofia, em especial para a

¹ No livro: "La esencia del tomismo", o filósofo-teólogo Gallus Manser apresenta algumas dessas discordâncias no capítulo III, § 9 – La actuación de Dios sobre la libre actividad de la criatura (La praemotio physica).

área da filosofia moral. Posteriores à Idade Média, os filósofos modernos também debateram sobre o tema. Até hoje, na contemporaneidade, o livre-arbítrio é princípio de grandes debates no campo filosófico². Com o desenvolvimento das ciências biológicas, o tema tem ganhado cada vez mais relevância. Propomos esse movimento de voltar-se para Tomás de Aquino, pois o autor possui uma elaboração consistente sobre o tema, especialmente quando analisados filosoficamente os fundamentos do livre-arbítrio, procurando, assim, possíveis reflexões que colaborem com debates atuais.

1. O livre-arbítrio segundo Tomás de Aquino

Para compreendermos o conceito de livre-arbítrio humano em Tomás de Aquino, investigaremos quais são os seus fundamentos, pois a partir dos mesmos torna-se possível uma compreensão integral da elaboração tomasiana. Entende-se aqui como fundamento aquilo que é necessário para assegurar a existência do livre-arbítrio especificamente humano. A nossa investigação iniciar-se-á pela consideração do intelecto enquanto potência humana. Tal preferência fundamenta-se no primeiro artigo em que Tomás tratou do livre-arbítrio, em sua obra *Suma de Teologia*: o primeiro artigo da questão 83, dedicada ao próprio “livre-arbítrio”; neste texto, nosso autor se pergunta: “O homem é dotado de livre-arbítrio?” (ST, I, q. 83, a. 1). Neste texto, Tomás de Aquino apontou a evidência da presença do livre-arbítrio no homem e demonstrou que o intelecto, enquanto potência da alma humana, é necessário para que isso seja possível. Durante a investigação, será indispensável retomar alguns conceitos-chave do pensamento tomasiano, como o natureza humana, alma, ato e potência (apetitiva).

Passemos, pois, a considerar os conceitos de inteligência humana, alma, ato, potência, vontade, premoção divina, necessários para a construção da noção de livre-arbítrio em Tomás de Aquino.

1.1. A inteligência humana

Investigar a inteligência humana é primordial para compreendermos o livre-arbítrio. Tomás afirmou: “[...] é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato de ser racional” (ST, I, q. 83, a. 1, rep). Tal racionalidade citada pelo autor é possível graças à potência intelectiva

² René Descartes (1596-1650), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Friederich Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Edith Stein (1891-1942), Jean Paul Sartre (1905-1980), Hannah Arendt (1906-1975), Paul Ricoeur (1913-2005), Michel Foucault (1926-1984) são alguns dos reconhecidos filósofos modernos e contemporâneos que debatem sobre o livre-arbítrio, ou a liberdade.

presente na alma humana. Para melhor compreensão deste ponto, faz-se capital uma breve digressão sobre a cosmo(visão) tomasiana.

Toda formulação filosófico-teológica de Tomás possui alguns princípios basilares, como já afirmados. Especialmente, os princípios filosóficos que foram resgatados da filosofia aristotélica. A noção de alma, enquanto “primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam” (*ST*, I, q. 75, a. 1, rep), advém de Aristóteles. Destaca-se essa apropriação, pois, a partir dela, Tomás justificou uma hierarquia entre os seres animados.

Segundo o autor, apoiado em Aristóteles, todo ser animado possui uma alma sendo possível distinguir três espécies da mesma, segundo suas operações: a alma vegetativa, a qual possui operações que procedem de um princípio externo, ao mesmo tempo que se realiza por um órgão corporal e uma qualidade corporal. Seu movimento³ é possível graças a esse princípio extrínseco; a alma sensitiva, que possui operações que procedem de um princípio interno através de órgãos corporais, mas não dependem necessariamente de qualidades corpóreas; e a alma racional, que possui uma operação que ultrapassa a natureza corporal e não é realizada por um órgão corporal⁴ (*ST*, I, q. 78, a. 1, rep.). No gênero dos animais, somente no homem encontramos essa espécie de alma. Destaca-se que a alma racional possui, virtualmente, as operações da alma sensitiva e vegetativa, contendo assim, todas as formas inferiores a si (*ST*, I, q. 76, a. 4, rep).

A alma racional possui como uma de suas potências o intelecto (potência cognitiva) (*ST*, I, q. 79, a. 1., rep). O intelecto é a potência da alma humana que possibilita um conhecimento diferente do restante dos animais pertencentes à espécie irracional, os quais não conhecem o universal⁵, pois possuem alma sensitiva. O objeto do intelecto é o universal, diferente dos sentidos que tem como o objeto aquilo que é singular ou particular (GARDEIL, p. 84, 2013). Ao considerar o intelecto uma potência, podemos questionar qual é o ato do intelecto que possibilita o conhecimento do universal. Tomás de Aquino vai nomeá-lo de inteligência (*ST*, I, q. 79, a. 10).

Resta-nos saber o porquê se torna necessária que haja relação entre a inteligência e o livre-arbítrio. Tomás explicou que o homem,

³ Movimento significa a passagem da potência ao ato. Apropriando-se de uma teoria aristotélica, Tomás afirmou que o movimento das coisas, o ser e o devir, podem ser equivalentes aos termos ato e potência. Aquilo que é chama-se ato, e aquilo que deve ser, ou pode ser, chama-se potência.

⁴ Torna-se importante ressaltar a qualidade subsistente da alma racional, consequência de uma independência dos órgãos e das qualidades corpóreas. Porém, mais imprescindível ainda é compreender o que significa essa subsistência da alma racional diante do corpo. Tomás de Aquino distingue dois modos de subsistência de algo: I. qualquer realidade subsistente, assim a mão pode ser portadora dessa qualidade. II. alguma realidade subsistente completa existente segundo sua natureza específica (AQUINO, *ST*, I, q. 75, a. 2, sol. 1). A Alma racional é subsistente considerando o primeiro sentido, mas, enquanto forma substancial, a alma racional não pode ser considerada subsistente ao corpo. Essa formulação exclui qualquer princípio essencialmente conflituoso diante da união substancial da alma com o corpo.

⁵ Universal se refere a qualquer predicação que possa ser aplicada a mais de um indivíduo. Por exemplo: quando predicamos homem de Sócrates e Platão, podemos considerar certa universalidade presente nesses dois indivíduos. Os universais podem ser divididos em cinco predicáveis: gênero, espécie, diferença, propriedade e acidente.

diferentemente dos animais e dos seres inanimados, age segundo um julgamento racional. Segundo ele, a pedra, por exemplo, age sem julgamento algum. Ora, toda pedra se move para baixo devido a um princípio natural inanimado; os animais, em contrapartida, agem com certo julgamento: o julgamento instintivo. A ovelha, por exemplo, foge do lobo, pois julga (intui) ser preciso fugir. Todavia, esse tipo de julgamento não é livre, pois ela é determinada pelos instintos naturais ao fugir. O homem é diferente, ele julga não segundo um princípio determinado, mas segundo sua potência cognoscitiva, a qual é indeterminada pois opera a partir de certa comparação. Sendo assim, diante do contingente e particular a razão pode seguir sentidos opostos, pois sua ação se dá diante da diversidade de possibilidades. Por isso, o Aquinate concluiu: "Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional" (*ST*, I, q. 83, a. 1, rep.).

Ressalta-se que a razão pertence à mesma potência do intelecto. Segundo Aquino, o que diferencia uma da outra é seu ato: "Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível" (*ST*, I, q. 79, a. 8, rep.).

Para melhor entendermos essa relação entre livre-arbítrio e a inteligência humana, devemos compreender como se dá a ação do ser humano para Tomás de Aquino, de maneira breve. Partindo da concepção de alma racional, deve-se expor outro conceito importante para entender a ação humana: o apetite. Explicamo-lo: todo ser, animado ou inanimado, possui certa tendência natural, por exemplo: "em virtude da sua forma, o fogo tende a subir e a produzir algo semelhante a si" (*ST*, I, q. 80, a. 1, rep.). Mas, os seres animados, diferente dos seres inanimados, movem-se por si mesmos (pois possuem um princípio intrínseco que é causa desse mover-se: sua alma), e esse movimento busca um bem⁶.

Nesse sentido, o ser animado busca aquilo que lhe carece. Podemos exemplificar, de modo simples, esse movimento: um leão caça (busca) outro animal porque sente fome, ou seja, carece-lhe alimento para sua sobrevivência. Tomás de Aquino denomina esse motor, o causador desse movimento, como apetite. Portanto, os seres sensitivos e superiores possuem apetite. Desse modo, a alma possui potência apetitiva. Mas há diferentes apetites na alma sensitiva e na alma racional? Tomás responde

⁶ O conceito de bem é capital na elaboração filosófico-teológica tomasiana. O bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem, identifica-se com o próprio ser da coisa enquanto princípio de inclinação segundo a finalidade intrínseca a ela mesma. Ressalta-se que Tomás se apropria da conceituação do bem aristotélico, portanto, o bem deve ser considerado de modo analógico, não unívoco como na filosofia platônica. Destacamos uma breve distinção entre analógico e unívoco: analógico é quando utilizamos um predicado que se aplica a diversos sujeitos, mas, o significado do predicado não é totalmente igual, nem totalmente diferente, diante da aplicação aos diversos sujeitos, por exemplo: "A fruta é saudável. O rosto de João é saudável", essas duas proposições possuem o mesmo predicado, todavia eles não possuem uma significação idêntica. Pois o saudável referente à fruta significa que a mesma é favorável à saúde, enquanto o saudável referente ao rosto do João significa que o mesmo é sinal de saúde. Logo, possuímos significados relativamente diferentes diante do mesmo termo; diferente daquilo que chamamos de unívoco. Um termo unívoco deve assegurar um grau elevado de identidade em todas as suas aplicações, por exemplo: "A formiga é um animal. O elefante é um animal", nesse caso, o termo animal é utilizado em um sentido idêntico nos dois casos.

que sim. Aliás, na alma racional, faz-se presente o apetite da alma sensitiva (concupiscível e irascível) e outra espécie de apetite: o apetite do *intellectus*⁷. Ele justificou a necessidade dessa distinção segundo a diversidade dos princípios ativos e motores. Ora, qualquer potência apetitiva é passiva, sendo o objeto desejado apreendido o princípio do movimento (*ST*, I, q. 80, a. 2, rep.). Como a potência racional possui um objeto (universal) distinto do objeto (particular) da potência apetitiva, faz-se necessário dupla potência apetitiva na alma humana.

O apetite é crucial para o processo de constituição da ação humana. Vejamos: o homem, através do seu apetite, é movido a agir. Mas, em distinção ao leão (animal irracional), o homem, como já demonstrado, possui a influência de dois apetites: o sensitivo e o intelectivo. O primeiro é dividido em concupiscível, o qual move o ser humano para satisfazer aquilo que é conveniente a ele no que se refere aos sentidos – concerne, além disso, à própria razão de bem, enquanto busca o que é agradável aos sentidos e apropriado à natureza; e irascível, que faz com que qualquer indivíduo pertencente ao gênero animal seja resistente ao seu agressor, o possível violador de sua integridade vital (*ST*, I, q. 81, a. 2, rep) - refere-se, desse modo, à razão de bem sempre que afasta e combate o que é prejudicial. O segundo é chamado de vontade (*ST*, I-II, q. 8, a. 1). Distintivamente do sensitivo (*ST*, I, q. 82, a. 5), ela tende ao bem considerando a sua razão universal, graças à potência intelectiva da alma humana.

Por conseguinte, como se dá a ação humana diante dessas duas potências apetitivas e da potência do intelecto? Explicitemos de maneira sintética: o apetite sensitivo, através dos sentidos, apresenta ao homem certa carência que o impulsiona a agir. A vontade proporciona uma espécie de intermédio entre essa parte irracional (apetite sensitivo) e a parte racional (potência intelectiva) da alma humana.

Outrossim, ela, por ser apetite do *intellectus*, deseja o bem sob razão de verdade, pois o bem máximo do *intellectus* é aquilo que é verdadeiro. E, esse bem, próprio da vontade, deve ser apreendido através do intelecto enquanto razão de bem. Exemplifiquemos esse processo: um ladrão, ao roubar alguém, realiza uma ação que é considerada má, porque não tende ao bem verdadeiro, mas a uma razão de bem que destoa do primeiro e que fora assimilada pelo autor da ação. Porém, o ladrão, de certa maneira, busca o bem através dessa ação. A questão se faz pelo fato de que ele desejou esse meio-para-o-fim mediante a vontade⁸. Pois, a vontade, movida pelo intelecto do ladrão, tomou como razão de bem o ato de roubar.

⁷ Ressalta-se a utilização da palavra *Intellectus*. Na formulação tomasiana, especialmente na obra *Suma Teológica*, não há uma formulação própria para se referir à dimensão imaterial e mais ampla da alma humana distinta da potência principal da alma racional, o intelecto. Por isso, quando nos referirmos a uma das potências da alma racional (*anima rationalis*), mas não à dimensão integral da alma racional, usaremos intelecto (intelectivo). E, quando nos referirmos à dimensão imaterial da alma racional, utilizaremos o vocábulo *intellectus*.

⁸ Semelhantemente, a vontade tem relação simultaneamente com o fim (*bonum honestum*) e com os meios (*bonum utile*), e é também ela que tem a fruição do bem (*bonum delectable*) quando se encontra possuído (GARDEIL, 2013, p. 165).

E, ao ser apresentada pela potência apetitiva sensitiva uma carência material através das paixões, o ladrão decidiu, através de um processo de escolha, cometer tal ação para suprir tal carência⁹.

O livre-arbítrio está presente nesse processo. Essa afirmação foi demonstrada quando apresentada a relação do livre-arbítrio com a inteligência. Sendo a inteligência ato da potência do intelecto e um princípio da ação humana, o livre-arbítrio depende dela. Doravante, torna-se indispensável uma investigação sobre o conceito de vontade, pois, como descrevemos, ele possui uma relação direta com o nosso primeiro fundamento (enquanto ordem da perquisição elaborada) do livre-arbítrio, a inteligência.

1.2. A vontade humana

Sobre a vontade, devem-se destacar alguns pontos já apresentados: ela é potência apetitiva do *intellectus*, relaciona-se com o intelecto e apetece ao bem enquanto razão universal. Nesta seção, será investigada a natureza da vontade, com aprofundamento de como se dá sua relação com o intelecto, e se existe ligação entre livre-arbítrio e a mesma.

Tomás, na obra *Suma Contra os Gentios*, descreve de maneira categórica a natureza da vontade. Ele afirmou que em toda natureza intelectual há necessariamente uma vontade. Para demonstrar essa necessidade, é necessário recorrer analogicamente ao ser natural. Qualquer coisa natural é atualizada pela sua própria forma, agindo e tendendo para aquilo que lhe é conveniente, intrínseco ao seu modo de ser. O intelecto, como algo natural, é atualizado na medida que recebe a forma inteligível, e, convém segundo sua estrutura ontológica se inclinar para esta forma. Tal inclinação recebe o nome de vontade. Tomás define a vontade como “[...] o princípio das operações que estão em nós, pelas quais aquele que faz o ato de inteligência age em vista de um fim; com efeito, o fim e o bem são objeto da vontade” (SCG, IV, c. 19).

A partir dessa elaboração, pode-se compreender, integralmente, a natureza da vontade, identificando qual é o seu objeto, qual a sua função em uma natureza intelectual e qual o seu lugar ontológico diante da formulação de natureza humana.

As perguntas que podem ser geradas dessa citação e das afirmações anteriores são: em que medida a vontade é movida pelo intelecto? E, o intelecto é determinado, de alguma maneira, pela vontade? Ao ser retomada a seção precedente, frente à investigação da ação humana, pode-se inferir a existência de um movimento do intelecto sobre a vontade. Pois, a última apreende do intelecto a razão de bem de determinado objeto, movendo-a. É-se possível, também, mensurar certa atividade oposta, a

qual faz com que a vontade determine o intelecto, posto que, o objeto da vontade é o bem universal, enquanto o objeto do intelecto é um bem próprio que lhe convém - a verdade (ST, I, q. 82, a. 4). O Aquinate concluiu que essas duas potências se implicam mutuamente diante de seus atos: “[...] pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça” (ST, I, q. 82, a. 4, sol. 1), desse modo pode-se estabelecer a relação entre o bem e a verdade: “[...] o bem está incluído na verdade, enquanto é uma verdade conhecida, e a verdade está incluída no bem, enquanto é um bem desejado” (ST, I, q. 82, a. 4, sol. 1).

Havendo uma implicação mútua entre vontade e intelecto, como é possível relacionar vontade e livre-arbítrio? Para responder tal questão, citamos Tomás: “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 da escolha” (ST, I, q. 83, a. 4, rep). Para esclarecer essa afirmação, é preciso atentar-se à proposição que podemos inferir ao final da mesma: o livre-arbítrio é potência do ato de escolha, diversamente da vontade, a qual é potência do ato de querer. O querer é um simples apetite para algo, tendo como objeto o próprio fim do apetite. Ao passo que, o ato de escolher é o desejo por algo em vista de outra coisa que se quer alcançar, logo, o livre-arbítrio tem como objeto os meios-para-o-fim (ST, I, q. 83, a. 4).

Apesar dessa distinção, tanto a vontade quanto o livre-arbítrio pertencem, igualmente, à potência apetitiva do *Intellectus*. Faz-se viável a compreensão de tal assertiva mediante a investigação do ato do livre-arbítrio: a escolha. Segundo Tomás, o ser humano exerce o livre-arbítrio quando escolhe uma coisa, recusando outra. O problema é que durante o ato de escolher há participação da potência cognoscitiva (ST, I, q. 82, a. 4, rep) e apetitiva (como foi exemplificado na seção anterior); assim sendo, como definir se o ato de escolher, e conseqüentemente a potência do livre-arbítrio, pertence ao apetite ou ao intelecto? O Aquinate explica:

[...] a escolha tem por objeto próprio o que conduz ao fim. Ora, o meio, enquanto tal, tem a razão do bem que se chama útil. Por conseguinte, sendo o bem, enquanto tal, objeto do apetite, segue-se que a escolha é sobretudo um ato da potência apetitiva. Assim, o livre-arbítrio é uma potência apetitiva (AQUINO, ST, I, q. 83, 4).

Portanto, como a vontade, o livre arbítrio deve ser chamado de potência apetitiva do *intellectus*.

Ao relacionar a vontade com o livre-arbítrio e defini-los como potência apetitiva, surge um problema capital para a liberdade¹⁰ humana. Dado que, Tomás afirmou: “Deve-se dizer que sendo o fim último¹¹ o bem perfeito, necessariamente, move a vontade.” (AQUINO, ST, I-II, q. 10, a. 2). Ora,

¹⁰ A liberdade se refere à condição que o livre-arbítrio nos possibilita.

¹¹ “[...] aquilo em que termina o ato humano é o que a vontade busca como fim” (ST, I-II, q. 1, a. 3, rep).

se há algo que move, necessariamente, a vontade, ela não pode ser totalmente livre e, se o apetite intelectual possui essa determinação, como seria possível afirmar o livre-arbítrio? Essa pergunta será respondida na próxima seção, a qual tratará sobre a premoção divina. Ainda nessa, investigaremos, mais profundamente, os possíveis moventes da vontade e como ela é movida. Desse modo, poder-se-á elaborar uma resposta apropriada para a problemática manifestada.

Durante a apresentação dessa pesquisa, pode-se concluir que a vontade é movida (em última análise, por uma causa final), de certo modo, pelo intelecto, podendo haver participação do apetite sensitivo (considerando o objeto que se apresenta a ele). Mas esse movimento não é necessário, ou seja, não determina a vontade. A vontade possui liberdade de acolher, ou não, o desejo do apetite sensitivo e de querer (nesse sentido, a vontade é a movente, agindo como causa eficiente), permitindo o escolher entre os possíveis meios para atingir um fim. Tais meios são apresentados pelo intelecto. Além desse motor, há um outro que pode mover a vontade: Santo Tomás o chama de Deus (*ST*, I-II, q. 9, a. 6, rep).

Tomás justificou esse movimento proveniente de Deus da seguinte maneira: todo ente que se move, para que possua um movimento chamado natural não intrínseco, necessita de uma causa¹² natural causada por um motor extrínseco. Ele exemplificou uma situação discordante dessa: a pedra tende a mover-se para baixo, pelo fato de ser próprio de sua natureza. O homem pode levantá-la, causando um movimento contrário à natureza dela. Nesse sentido, o homem não pode ser nomeado como causa natural do movimento da pedra, pois tal movimento vai contra a dita natureza. Por conseguinte, é preciso que seja afirmado um motor natural e extrínseco à vontade humana. O único motor possível seria Deus (*ST*, I-II, q. 9, a. 6), identificado por Tomás como o primeiro motor (*ST*, I-II, q. 2, a. 3). Ele explicou que somente Deus pode ser a causa da vontade por dois motivos: primeiramente ele utiliza um axioma teológico da criação, em que somente Deus pode ter sido a causa da alma racional, pois ele é o Criador. Em seu segundo motivo o Aquinate parte de uma explicação mais filosófica, apoiando-se na propriedade de universalidade da vontade, ele afirmou que o único bem universal capaz de gerar o desejo universal da vontade (diante de certa proporcionalidade) é o próprio Deus. Dado que um bem particular não pode causar o desejo do universal: "Daí que nenhuma outra coisa pode ser a causa da vontade, senão o próprio Deus que é o bem universal" (*ST*, I-II, q. 9, a. 6, rep).

Resta-nos compreender de que modo ocorre esse movimento. Para tal compreensão, faz-se conveniente uma explanação sobre o termo natureza. Encontram-se múltiplos sentidos para esse termo em Tomás de Aquino. Destacam-se dois: natureza enquanto o princípio intrínseco daquilo

¹² Recordar-se que Tomás de Aquino assumiu a teoria das quatro causas aristotélica. Induzido por aspectos diferentes encontrados em um mesmo ente, Aristóteles reconhece que tudo o que existe enquanto matéria é um composto de matéria e forma. E esse composto possui quatro causas que são responsáveis pela determinação da substância: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final.

que é móvel, ou seja, matéria ou forma material. E, natureza como significação de qualquer substância ou ente de nossa experiência. Neste último, afirma-se como natural aquilo que é conveniente a algo segundo sua substância. Caso haja alguma coisa que não seja inerente a essa substância por si, reduz-se a algo que deve ser inerente a tal substância por si enquanto princípio¹³. Por exemplo: aquilo que não é inerente ao intelecto por si, reduz-se aos princípios que estruturarão o conhecimento, os quais são naturalmente conhecidos (*ST*, I-II, q. 10, a. 1, rep).

O princípio da vontade é o bem universal. E tal princípio identifica-se ao fim último das coisas desejadas. Portanto, o bem universal move a vontade enquanto princípio e fim último. Sublinha-se que, através da vontade, o ser humano deseja tudo aquilo que pertence às outras potências posto que se lhes apeteçam bens particulares, os quais tendem para o desejo do bem universal, ocasionado pela vontade (*ST*, I-II, q. 10, a. 1, rep). Por exemplo, o intelecto busca a verdade enquanto verdade, mas a verdade enquanto bem universal é almejada pela vontade; a potência sensitiva busca o alimento enquanto bem particular, mas enquanto bem universal, que conserva a sobrevivência, é apetecido pela vontade.

Ainda, sobre o movimento da vontade, devem ser considerados dois tipos de movimentos: um ocorre durante o exercício do ato; o outro como especificação do exercício do ato (causado pelo objeto). Destaca-se que diante desses movimentos, a vontade, enquanto potência apetitiva racional, está para o bem universal e, como livre-arbítrio, ela escolhe bens particulares. Segundo Tomás, diante do primeiro movimento a vontade não é necessariamente movida por nenhum objeto, pois pode não praticar o exercício do ato. Quanto ao segundo, ele afirmou que a vontade pode ser ou não movida por determinado bem específico (eis o exercício do livre-arbítrio). Todavia, caso o objeto em questão apresente todos os requisitos de bem universal buscado pela vontade, ela necessariamente tenderia a esse bem (*ST*, I-II, q. 10, a. 2, rep).

Exemplifiquemos: caso uma potência seja colocada à frente de seu objeto de desejo, e este possua aquilo que é apetecido por completo, saciando toda a ausência do ser daquilo que deseja, a potência vai mover-se necessariamente para tal objeto. Como é possível observar na vista, ora, qualquer objeto que seja colocado à frente da visão e tenha razão de cor, movimentará, necessariamente, a potência sensitiva. Porém, a vontade tem como razão o bem universal. Nenhum objeto material possui a razão completa do bem universal, apenas o bem perfeito. Uma vez que, todas as coisas materiais possuem certa limitação ôntica. Portanto, os objetos materiais não movem, necessariamente, a vontade. Apenas o bem perfeito a move necessariamente (*ST*, I-II, q. 10. a. 2, rep). Tal bem é nomeado por Santo Tomás como a bem-aventurança: "A última e perfeita bem-

¹³ "Em todas as coisas, com efeito, o que não é por si inerente, reduz-se a algo que é por si inerente, como a seu princípio" (*ST*, I-II, q. 10, a. 1, rep).

aventurança não pode estar senão na essência da visão divina” (ST, I-II, q. 3, a. 8, rep).

Volta-se, assim, à problemática apresentada anteriormente. O primeiro motor é causa primeira da vontade enquanto causa eficiente, e o bem perfeito move necessariamente a vontade, enquanto causa final que, por essa mesma, se torna livre quanto aos bens particulares, dado que eles não causam necessariamente a inclinação da vontade, mas do apetite sensitivo, o qual tende ao particular. Como podemos, então, assegurar a liberdade humana em Tomás de Aquino? Além disso, se somos necessariamente movidos para o bem perfeito, através da vontade, como podemos justificar que encontremos—diversidade de ações humanas, encontrando até mesmo ações qualificadas como más, que seriam contrárias a um bem perfeito? Investigaremos essas questões na seção seguinte.

1.3. A premoção divina

Sobre o último questionamento apresentado na seção anterior, devemos retomar a seção sobre a inteligência. Pois, de algum modo, tal questão já foi resolvida, implicitamente, quando citado o exemplo do ladrão. Ora, apesar do ser humano possuir uma finalidade ontológica, tal finalidade pode não ser totalmente alcançada, pois, a vontade, através do livre-arbítrio, move-se a um bem particular, visando o bem universal. Mas, mediante o intelecto é apresentada a razão do bem particular à vontade, e essa razão pode ser equivocada segundo o sujeito, o objeto ou as circunstâncias. Assim, o equívoco levaria o ser humano a agir impropriamente¹⁴.

Para responder ao primeiro questionamento, devemos investigar mais sobre como é a relação entre a causa eficiente, Deus, e o que é movido, a vontade. Segundo Gallus Maria Manser¹⁵, Tomás considera essa relação não como uma doação estática de Deus, na qual, a causa eficiente ofereceria apenas a faculdade de obrar e de conservação à causa segunda (a vontade). Todavia, uma relação dinâmica, em que Deus move a vontade durante o próprio ato do querer (volição), através de um influxo divino, atualizando-a. Manser chama esse movimento de premoção: “Tudo isto está igualmente de acordo com a chamada doutrina da premoção” (MANSER, 1947, p. 668-669)¹⁶. Assim, surge um terceiro conceito que deve ser investigado: a premoção divina.

¹⁴ Sublinha-se que, para Tomás: “querer o mal não é liberdade nem parte da liberdade, ainda que seja um signo da liberdade” (*De Veritate*, q. 22, a. 6).

¹⁵ Gallus Maria Manser nasceu em 1866 no território que chamamos atualmente de Suíça. Foi professor de lógica, ontologia e história da filosofia medieval na Universidade de Freiburg. Tornou-se frade dominicano e é considerado um dos grandes tomistas do século XX. Estudou arduamente sobre a teoria de ato e potência em Tomás de Aquino. Sua grande obra é “A Essência do Tomismo”.

¹⁶ “*Dios y la voluntad misma movida por Dios. Todo esto está igualmente de acuerdo con la llamada doctrina de la premoción*” (Tradução Nossa).

Essa espécie de premoção pode ser chamada de premoção física, segundo Manser. Ele destaca que a vontade deve ser considerada como causa instrumental, pois Deus é a causa primeira, a qual é inalienável frente à causa segunda (a vontade). Tal premoção, enquanto influxo de Deus, não limita a atividade própria da criatura, mas a possibilita. Explicaremos melhor tal afirmação posteriormente (MANSER, 1947, p. 669).

Podemos chamar esse influxo de terceira moção sobre a vontade, pois há, ainda, uma criadora e outra conservadora da potência do querer. Diferente dessas duas, na terceira, Deus move imediatamente e constantemente a vontade, dando a ela, diante de toda atividade individual, a possibilidade de ir de sua potência ao seu ato (o querer). Desse modo, Deus é a causa da ação livre antes mesmo que a vontade (causa segunda), a qual é movida pelo mesmo, infalível e livremente (MANSER, 1947, p. 669). Nesse sentido, a premoção divina não é um impedimento para o livre-arbítrio, mas uma condição ontológica para o mesmo¹⁷, ou seja, um fundamento do livre-arbítrio.

Aquilo que é necessário parece ser contrário à liberdade humana, por isso, a premoção divina parece ser contrária à liberdade humana, contestando até mesmo o livre-arbítrio. Devemos esclarecer que não é contraditória uma relação necessária à liberdade humana, na verdade ela possibilita uma compreensão sobre o movimento de Deus enquanto causa eficiente, motor necessário à vontade. Manser afirmou interpretando os escritos tomasianos: “Todo aquele e tudo aquilo que por próprio impulso interno se move a si mesmo em direção a um fim conhecido, possui o voluntário¹⁸” (MANSER, 1947, p. 671) (MANSER, 1947, p. 671)¹⁹. Nesse sentido, toda a atividade espontânea de algum ser não depende somente do seu princípio interno enquanto movente da ação, mas, também, de uma finalidade encontrada na sua substância de modo ontológico, a qual é necessária. Por exemplo, todo homem busca a felicidade, fim ontológico substancial da espécie humana, ou seja, necessário. Portanto, a necessidade²⁰ não é contrária a liberdade humana, o que é antagônica à ela é a violência.

A violência (coação) é aquilo que se faz contra o apetite interno que busca o fim último ontológico substancial. Exemplifiquemos: um homem escolhe visitar seu pai. De alguma maneira, essa escolha é guiada por um apetite interno. Porém, durante a ação, sequestradores, através de violência, não permitem que ele realize seu projeto levando-o para uma

¹⁷ Diante dessa argumentação, percebe-se a cosmovisão tomasiana de mundo. Toda argumentação é baseada em uma metafísica, uma ontologia.

¹⁸ Destaca-se que o voluntário é primordial para que haja liberdade na ação humana. Pode-se deduzir que a ação voluntária é aquela gerada por um princípio interno, segundo o conhecimento de um fim.

¹⁹ “*Todo aquel y todo aquello que por proprio impulso interno se mueve a sí mismo hacia un fin conocido, posee lo voluntarium*” (Tradução Nossa).

²⁰ Salienta-se uma distinção que Tomás fez através das espécies de necessidade. Ele distinguiu três: necessidade natural e absoluta – três ângulos de um triângulo devem ser iguais a dois retos; necessidade de fim (ou utilidade) – a alimentação é necessária para a vida; necessidade de coação – quando alguém é constrangido por outro sem poder fazer de outro modo (ST, I, q. 82, a. 1). A necessidade enquanto causa eficiente é usada no primeiro sentido, já a violência, é uma espécie de necessidade de coação.

casa desconhecida, obrigando-o a ligar a seu pai e avisá-lo que não irá mais a sua casa. Tal ação deve ser considerada involuntária. Ressalta-se, que mesmo na situação hipotética apresentada, o homem sequestrado ainda teria uma espécie de liberdade. Não a liberdade da ação, pois essa foi limitada pela violência, mas a liberdade da vontade. Pois tal sujeito poderia querer ou não querer, mesmo diante das limitações de suas ações. Tomás explicou que o ato da vontade pode ser considerado duplamente: I. de maneira imediata, enquanto emanado dela, o querer; II. de maneira mediata, quando um ato é imperado pela vontade, mas exercido por outra potência, como quando andamos, a vontade impera uma potência motora. Somente de maneira mediata a vontade pode sofrer violência, "Mas, quanto ao próprio da vontade, ela não pode sofrer violência alguma" (ST, I-II, q. 6, a. 4, rep).

Portanto, mesmo diante da violência, assegura-se a liberdade humana propriamente dita. Todavia, tal liberdade encontra-se aqui no ato da vontade (o querer), não no ato do livre-arbítrio (o escolher).

Voltemo-nos, ainda, para a relação entre a premoção divina e a vontade. Para melhor entendê-la, faz-se indispensável compreender o movimento entre causa eficiente e o objeto movido. Diante desse movimento, deve-se considerar o efeito. O que é o efeito? É aquilo que surge no movido, graças à causa eficiente. Exemplifiquemos: um homem ao cortar uma madeira com o machado. O homem é a causa eficiente, o movido é o machado. O efeito desse movimento seria o corte na madeira. Ora, o efeito nada mais é que resultado da ação da causa em contato com o movido. O machado, enquanto movido, transmite a ação da causa eficiente segundo a sua natureza para a madeira. Assim se dá a ação de Deus, enquanto causa eficiente, na vontade, enquanto movida.

A vontade só possui a indeterminação de querer ou não querer, por causa desse princípio de indeterminação (liberdade) que move a vontade. Caso contrário, a vontade não seria realmente livre. Deus, enquanto causa primeira, transmite a possibilidade de liberdade à vontade segundo a natureza da mesma. Por isso, não é apenas possível conciliar a premoção divina com a liberdade, mas necessário. Caso contrário, a vontade ficaria determinada por outra causa eficiente que condicionaria a sua liberdade (sendo Deus o único ser indeterminado). Responde-se, assim, como e o porque é seja necessário que a premoção divina aja constantemente na vontade como causa primeira, causando a passagem da potência ao ato do querer sem condicioná-la (MANSER, 1947, p. 675).

Como o livre-arbítrio relaciona-se com a premoção divina através da vontade? A liberdade da vontade fundamenta o caráter próprio da ação livre. É diante do ato de sua determinação que a vontade se faz livre. A premoção permite tal condição indeterminada, mas, para que haja a efetividade dessa é necessária sua determinação segundo um objeto. O livre-arbítrio promove esse exercício, recebe a indeterminação da

premoção, mas se determina diante do ato de escolha, o qual possui influência do entendimento. Como afirmou Manser:

Mas o fato da vontade dar a sua aprovação a um último juízo prático, é dizer, faça a eleição, deve-o precisamente à premoção, que, de acordo com sua natureza, é dizer, movendo-se a vontade a si mesma, passa-a da potência ao ato e, por conseguinte, é o que o faz possível o ato efetivo e livre (MANSER, 1947, p. 676)²¹.

Conclui-se que na ação livre o movimento dado pela premoção divina, como causa eficiente, é fundamental para os movimentos consequentes até a realização efetiva da ação humana. Exercendo, assim, fundamental influência para a possibilidade do movimento próprio do livre arbítrio, o escolher. Resta-nos, sintetizar essas relações e apontar algumas considerações sobre o livre arbítrio.

1.4. O livre-arbítrio

Sobre o livre-arbítrio, foi apresentado até então que ele é uma característica da vontade humana enquanto potência apetitiva do *intellectus*, seu ato próprio é o escolher (eleger), escolhe entre possíveis meios-para-o-fim, possui relações diretas com o intelecto, tende a um bem universal e necessita da premoção divina. Além disso, podemos concluir que sem o livre-arbítrio não há moral, pois, a moralidade constitui-se com a liberdade de escolhas do sujeito. Resta-nos compreender melhor a relação entre livre-arbítrio e liberdade.

No decorrer desse artigo, tornou-se possível inferir uma espécie de identificação entre as noções de livre-arbítrio e liberdade. Há, de fato, certa proximidade. Mas, o termo liberdade é um termo mais amplo que o termo livre-arbítrio. Tal afirmação pôde ser inferida, também, durante a leitura das seções anteriores. Existem diversos sentidos para a liberdade; podemos, contudo, distinguir dois tipos principais: a liberdade externa e a liberdade interna.

A partir desses dois tipos, podem-se nomear outros. Gardeil afirmou que a ausência da violência externa proporciona a liberdade exterior, a liberdade da ação. Pode-se derivá-la, nomeando, assim, outras espécies de liberdade: a liberdade civil, a liberdade política, a liberdade de consciência. A ausência de constrangimentos interiores gera a liberdade psicológica, chamada também de liberdade do querer, “isto é, a possibilidade para a

²¹ “Pero el hecho de que la voluntad dé su aprobación a un último juicio práctico, es decir, haga la elección, lo debe precisamente a la praemotio, que, de acuerdo con su naturaleza, es decir, moviéndose la voluntad a si misma, la passa de la potencia al acto y, por consiguiente, es la que le hace posible el acto efectivo y libre” (Tradução Nossa).

vontade se determinar a agir ou não agir; a querer isto ou querer aquilo” (GARDEIL, 1947, p. 171).

Os dois se implicam, pois sem a liberdade interna não seria possível a externa. De qualquer modo, foquemo-nos principalmente sobre a liberdade interna (psicológica ou do querer), pois, parece que o livre-arbítrio identifica-se com essa espécie de liberdade.

E na obra tomasiana, como é possível compreender a liberdade? De acordo com Alves, a liberdade em Tomás de Aquino é um conceito análogo, não unívoco ou equívoco. Refere-se, assim, a diversos tipos de realidades (entes possuidores de inteligência e vontade, como Deus, os anjos e os homens). Além disso, a própria liberdade humana recebe significados análogos:

Pois pode se referir à liberdade de escolha, também chamada de livre arbítrio ou liberdade psicológica pela tradição filosófica e teológica; à liberdade moral (chamada de *Libertas Major* por Santo Agostinho) e a liberdade mais radical do ser humano, também chamada de “liberdade fundamental”, uma vez que se refere principalmente à abertura transcendental da inteligência e da vontade humanas à verdade e ao bem (ALVES, 2011, p. 5).

A partir dessa explicação, tornam-se justificáveis os diferentes termos que o Aquinate utilizou para representar o mesmo sentido de liberdade: a liberdade de escolha. Ele utilizou os seguintes termos: *liberum arbitrium* (ST, I, q. 83, a. 4), *libertate arbitrii* (ST, I, q. 83, a. 4), *libertatem naturalem* (ST, I, q. 83, a. 2). Estes termos podem ser traduzidos respectivamente como: livre-arbítrio, liberdade do arbítrio, liberdade natural. Todos fazem referência a uma espécie de liberdade psicológica.

Em Tomás se encontram dois sentidos de livre-arbítrio. O primeiro se refere à sua designação própria, significando um ato. O segundo alude ao princípio desse ato, a vontade imediata. Este é o modo ordinário como compreendemos o livre-arbítrio, ou seja, como potência. Ainda, o Aquinate explicou que é comum denominar a potência pelo nome do ato. E que, se o livre-arbítrio fosse apenas ato, não poderíamos afirmar a permanência dele no homem, visto que o ato não permanece sempre em seu sujeito (ST, I, q. 83, a. 2).

Torna-se importante destacar essa distinção, pois há uma afirmação, aparentemente, problemática de Tomás: “deve-se dizer que o homem pecando perdeu o livre-arbítrio, não a liberdade natural que é de coação, mas a liberdade que é a isenção da culpa e do sofrimento” (ST, q. 83, a.3). Justifiquemos: a liberdade natural nada mais é do que o livre-arbítrio enquanto potência. Como visto, nesse sentido, o livre arbítrio não pode sofrer violência (coação). Sobre a liberdade como isenção da culpa e do sofrimento não será investigado nesse artigo, pois esta noção pressupõe

uma premissa estritamente teológica, a queda da natureza humana, relatada no livro dos Gêneses.

Pode-se, também, encontrar dois sentidos de liberdade distintos ao analisarmos separadamente a vontade e o livre-arbítrio. Como descrito, a premoção divina proporciona à vontade a liberdade através de certa indeterminação do querer. O ser humano, por meio da vontade, quer necessariamente o bem como tal, por isso, é livre em relação aos bens particulares (meios). Através dessa potência o ser humano possui uma espécie de liberdade, que é distinta da liberdade do livre-arbítrio. Pois o livre-arbítrio permite a escolha de um meio-para-um-fim, diante dos diversos meios-para-o-fim apresentados pela inteligência. É importante ressaltar que essa distinção cabe apenas diante de uma perspectiva lógica, pois na realidade a ação humana necessita dessas duas espécies de liberdade para ocorrer: do ato da vontade (o querer) e do ato do livre-arbítrio (o escolher). Caso contrário, a ação não pode ser considerada moral.

Por fim, conclui-se que o livre-arbítrio, enquanto potência, é imprescindível para a possibilidade da ação especificada como humana. Fundamentado pelo intelecto, pela vontade e pela premoção divina, ele se constitui essencialmente livre enquanto potência apetitiva intelectiva. Tal liberdade é limitada à realidade psicológica inicialmente. Posteriormente, é ela que possibilita liberdades tão caras à nossa sociedade (como a liberdade de expressão, liberdade civil, liberdade política). Sendo, portanto, um conceito crucial para a justificação da liberdade humana em seus diversos sentidos.

Considerações finais

A liberdade é um ideal permanentemente almejado pela humanidade. Desde a antiguidade, até a contemporaneidade. Ela foi um dos ideais que apareceu frequentemente em revoluções modernas do Ocidente. Mas, parece que mesmo diante de um processo de progresso humanitário, nem sempre a liberdade exterior é resguardada. Podemos analisar isso no surgimento dos grandes regimes totalitários no século XX. Não seria esse um retrocesso para o gênero humano?

Tomás de Aquino nos oferece uma plataforma sólida, assegurando o desenvolvimento da liberdade humana integralmente. Partindo de uma perspectiva metafísica realista moderada, ele propôs um princípio fundamental para liberdade humana: a premoção divina. E apresentou fundamentos secundários (mas não menos importantes), fundados na própria natureza do ser humano: o intelecto e a vontade. Com isso, ele assegurou um princípio inviolável do homem, o livre-arbítrio, ou, sua liberdade de escolha.

Esse princípio universal do animal racional permite a moralidade humana, mais do que isso, assegura uma socialização propriamente humanal. Diferente das demais criaturas, o homem pode formar sociedades com direitos, deveres, e liberdades fundamentais. Outrossim, tal princípio torna possível uma responsabilidade única à espécie humana frente ao gênero animal. Pois somente o homem pode ser chamado de senhor de suas ações, calculando os possíveis efeitos do seu agir.

A negação do livre-arbítrio, ou a desconsideração dele é catastrófica para a humanidade. Sem o mesmo, qualquer pensador pode chegar a formulações de sistemas totalitários, absolutistas e anarquistas. Explico: a não consideração da premoção, de um princípio causante de indeterminação, o qual é propriedade da formulação tomasiana de livre-arbítrio, permite, logicamente, a fundação autoritária de um princípio regulador, ou determinador do livre-arbítrio. Ameaçando, assim, a possibilidade da vida em sociedade e a dignidade da pessoa humana, pois o livre-arbítrio é parte essencial do homem.

Se não bastassem todas essas consequências trágicas, sem a liberdade o homem poderia estar fadado ao sofrimento, à miséria e a sua não realização. Existem alguns pensadores que defendem que a vida humana limita-se a essas condições (pessimistas). Não seriam eles hipócritas? Pois não foi uma escolha dos mesmos em viver desse modo? Lembre-se aqui, que independentemente do sofrimento o ser humano é livre para escolher, ou para querer. Mesmo nas situações limítrofes de doença, o homem pode escolher qual será sua predisposição de caráter diante da vicissitude.

Uma confusão própria dos nossos tempos é pensar na liberdade enquanto condição radical. Outro grande erro contemporâneo. Pessoas que pensam assim esquecem-se da limitação de sua natureza específica. Tal limitação é pressuposta pelo Aquinate, por isso podemos chamar sua elaboração de filosofia do real. Ele não considera uma natureza hipotética, ou imaginária. Homens que acreditam na radicalidade da liberdade creem em algo irreal. Além de não considerarem o limite moral do ato livre.

Por isso, devemos voltar-nos para a elaboração tomasiana de livre-arbítrio. Não por um mero academismo, mas por reconhecermos que tal princípio assegura um desenvolvimento individual e social saudável da humanidade. Propomos uma analogia para justificar essa volta a esse princípio tomasiano, citando Chesterton defendendo certos modos de calcular uma ação ao buscar determinado fim: "Pode haver dúvida sobre qual método é mais razoável, ou mesmo qual é mais eficiente. Mas certamente não pode haver dúvida sobre qual é mais saudável" (CHESTERTON, 2014, p. 50). Sim, há dúvidas sobre qual filosofia moral é mais razoável, ou mais eficiente para os nossos tempos, mas é inquestionável o quão benéfico é para a humanidade universal a formulação filosófica tomasiana, que considera o livre-arbítrio enquanto alicerce da moralidade humana.

Referências

ALVES, Anderson Machado R. "O fundamento da liberdade humana em Tomás de Aquino" *in* Synesis: Revista do Centro de Teologia e Humanidade, v. 3-n. 2 (2011), p. 1-18.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Hereges*. Campinas: Ecclesiae, 2014.

GALLUS, Maria Manser. *La Esencia del Tomismo*. Madrid: Editorial Instituto Luis Vives de Filosofia, 1947.

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

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica – Volume II*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 4ª Edição. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 3ª Edição. São Paulo: Loyola, 2009.