



A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto

The Thomas Aquinas's Psychology: the will teleologically guided by the intellect

Cláudio Ivan de Oliveira
Universidade Católica de Goiás
Instituto Superior de Teologia Luterana
Brasil

Resumo

Conceitos psicológicos presentes na psicologia contemporânea foram objeto de ampla discussão na teologia medieval, que produziu tradições que influenciam a psicologia moderna. Abordamos a psicologia de Tomás de Aquino. Nossa hipótese é que Tomás de Aquino é representante da psicologia intelectualista, mas incorporou a discussão sobre a vontade, introduzida pelo pensamento paulino-agostiniano e desconhecida pelo intelectualismo grego. No desenvolvimento de sua psicologia da relação entre intelecto e vontade Tomás de Aquino desenvolveu uma teoria da vontade teleologicamente orientada pelo intelecto, rompendo com a teoria agostiniana da vontade ambivalente. Argumentamos também que na psicologia moderna encontramos teorias nas quais há recorrência de problemas salientados na psicologia tomista.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; história e epistemologia da psicologia; psicologia intelectualista; intelecto e vontade; pensamento.

Abstract

Psychological concepts present in contemporary psychology had been object of ample quarrel in the medieval theology, which has produced traditions that influence modern psychology. We approach the psychology of Thomas Aquinas. Our hypothesis is that Thomas Aquinas is a representative of the intellectualistic psychology, but had incorporated the quarrel about the will, introduced for the Paulinian-agostinian thought and unknown for the Greek intellectualism. In the development of his psychology about the relation between intellect and will, Thomas Aquinas has developed a theory of the will teleologically guided by the intellect, breaking off with the Agostinian's theory of the ambivalent will. We also argue that in modern psychology we find theories in which it has recurrence of problems pointed out in Thomistic psychology.

Keywords: Thomas Aquinas; history and epistemology of psychology; intellectualistic psychology; intellect and will; thought.

Como uma ciência em sentido moderno a psicologia é recente e tem suas influências históricas investigadas predominantemente no contexto da modernidade (ex. Ferreira, 2006; Vidal, 2006; Schultz & Schultz, 2006). No entanto, a temática psicológica foi desenvolvida na reflexão filosófica, religiosa e teológica anterior à modernidade (Oliveira, 2004; Oliveira & Pires, 2007; Château, 1978). A hermenêutica filosófica de Gadamer (1999), contra a difamação iluminista da tradição como preconceito que leva ao engano, afirmou que o ato de um sujeito interpretante pressupõe uma base triditiva: "O que importa, noutras palavras, é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica" (p. 424). O argumento de Gadamer justifica um interesse da história da psicologia pela tradição, fonte de construções de antropologias filosófica e teológica que constituíram uma base triditiva que influencia o pensamento psicológico, inclusive na modernidade (Oliveira, Pires, Macedo, Siqueira, 2006). Partindo desse interesse por um esclarecimento histórico acerca do pensamento psicológico anterior à modernidade, nosso artigo examina a psicologia de Tomás de Aquino, teólogo da alta escolástica do século 13. O esforço para examinar a psicologia tomista já foi empreendido por Brennan (1930/1959, 1959/1972)



e Amatuzy (2003, 2005a, 2005b). Nosso interesse pela psicologia de Tomás de Aquino se deve ao fato de que ela procurou articular o conceito de intelecto (*nous*) presente na psicologia intelectualista aristotélica, com a discussão sobre o conceito de vontade (*voluntas*) introduzida mais recentemente na antropologia ocidental pelo pensamento paulino-agostiniano (Oliveira e outros, 2006; Cunha, 2001).

O objetivo central de nosso artigo é expor a psicologia tomista como teorização sobre a relação entre intelecto e vontade. O interesse por esta relação se justifica pela importância que ela ganhou na discussão psicológica posterior a Tomás de Aquino. Faremos alguns apontamentos embrionários sobre a presença da teorização acerca da relação entre intelecto e vontade na modernidade, evidenciando que o tema se tornou recorrente na psicologia. Uma investigação mais acurada sobre a recorrência do tema da relação entre intelecto e vontade em autores da modernidade exige mais espaço e só poderá ser realizada em outro artigo.

Nossa hipótese interpretativa é que o interesse da psicologia intelectualista tomista por uma teorização sobre a relação entre intelecto e vontade constitui uma novidade na antropologia ocidental visto que o intelectualismo grego não apresentou interesse pelo problema da vontade (*voluntas*), temática introduzida na antropologia ocidental pelo pensamento cristão paulino-agostiniano (Oliveira e outros, 2006; Cunha, 2001). Vale esclarecer que o conceito de *voluntas* em Agostinho de Hipona representa uma novidade no pensamento ocidental pois, para os gregos o conhecer já inclui, de algum modo, o querer, não se impondo uma distinção entre o querer como aspecto psicológico independente do intelecto: "da representação do útil ou do bem e da visão da meta pré-fixada desenvolve-se sozinha a vontade de agir" (Reale, 1995, p. 270). A alma irascível (*thymoeides*) de Platão (séc. IV a.C./ 2001, ver discussão no Livro IV) e a escolha (*proairesis*) de Aristóteles (IV a.C. /2001a) não incorporam o sentido dado por Agostinho de Hipona à *voluntas*. Uma fundamentação acerca da novidade produzida pela *voluntas* de Agostinho é encontrada em Oliveira e outros (2006) e em Cunha (2001). Tomás de Aquino, ao incorporar o conceito de vontade (*voluntas*) usado por Agostinho, interpretou-o a partir de uma antropologia intelectualista aristotélica, contrapondo-se à interpretação agostiniana de uma vontade ambivalente em relação ao bem definido como tal pela razão. Tal ruptura ocorreu porque Tomás de Aquino interpretou a vontade como teleologicamente orientada pelo intelecto, buscando aquilo que o intelecto define como bem, ao contrario de Agostinho, que, sob influência paulina, concebeu a vontade como decaída e ambivalente, tendendo na direção oposta ao bem concebido como tal pela razão (Oliveira e outros, 2006).

Nossa hipótese admite também que há uma harmonia e organicidade entre a epistemologia teológica de Tomás de Aquino e sua psicologia, visto que aquela considerou a relação entre o bem apreendido como tal pelo intelecto e o bem amado pela vontade, impondo, do ponto de vista psicológico, uma harmonia entre o bem definido pelo intelecto e bem almejado pela vontade. Assim sendo, partiremos de uma exposição da epistemologia teológica tomista, para depois estudar sua psicologia.

A estrutura de nosso artigo está distribuída iniciando pela exposição da epistemologia teológica, seguida por um tópico relativo à teoria da ética e psicologia sobre a relação entre intelecto e vontade. Quanto à epistemologia teológica a obra de Tomás de Aquino consultada foi a *Suma contra os gentios*, sobretudo a introdução, considerando a primeira e a terceira parte. Quanto à ética e a psicologia, a obra consultada foi a *Suma teológica*, sobretudo a primeira parte da segunda parte, que versa sobre a antropologia teológica. As edições bilíngües das referidas obras estão em nossas referências bibliográficas.

A epistemologia teológica de Tomás de Aquino: a analogia entis

A antropologia teológica de Agostinho de Hipona (1998a, 1998b) defendeu a tese da depravação total do homem pós-queda a partir de sua interpretação do pecado original, segundo a qual tanto o intelecto quanto a vontade estavam decaídos de sua potência original. No que tange ao problema moral da vontade, Agostinho de Hipona manteve sua antropologia da depravação total a partir de sua exegese dos textos do Apóstolo Paulo,



como por exemplo: "o bem que quero não faço, o mal que não quero, esse faço" (Rm, 7, 19). Na exegese Agostiniana, tal afirmação paulina significa que a razão concebe algo como bom e virtuoso, mas a vontade decaída tende na direção oposta a este bem concebido, significando que a vontade decide sem ser teleologicamente orientada pelo intelecto (Agostinho, 383-395/1995). Tomás de Aquino não assumiu a antropologia agostiniana da depravação total, deixando amplo espaço para o intelecto não afetado pelo pecado original (Schaeffer, 1974), bem como para a vontade que se orienta teleologicamente para o bem compreendido como tal pelo intelecto. O otimismo tomista quanto ao intelecto pode ser visto na mudança que ocorre na epistemologia teológica de Tomás de Aquino, em contraposição à de Agostinho. Para Agostinho, no que tange à relação entre fé e razão, a fé tem precedência, tendo a razão o papel de aprofundar, tornar inteligível o que se crê (*intellectus fidei*). Não é a razão que leva à fé, a fé precede indispensavelmente a razão (Boff, 1998). Este mesmo princípio epistemológico, sob a influência de Agostinho, foi adotado por Anselmo de Cantuária (1078/1996) (Gilbert, 1994), teólogo do Séc. XI que representa início da escolástica. Em seu *Proslogion*, Anselmo (1078/1996) apresentou sua famosa máxima: se não crer, não compreenderei. Anselmo formulou o argumento ontológico (Anselmo, 1996; ver capítulos 2 e 3.) não com o fim gerar a fé, mas com o intento de satisfazer o desejo (erótica) daquele que crê: "A fé procurando o entendimento" (*Proslogion*, I, 14; 1078/1996, p.20). Aquele que crê deseja apreender, contemplar Deus (Anselmo, 1078/1996), esta é a função do argumento ontológico. Karl Barth (1931/2003) deixou clara tal epistemologia teológica em sua exaustiva interpretação do *Proslogion*: "Anselmo quer 'prova' e 'alegria' porque quer *intelligere* e quer *intelligere* porque crê. Qualquer mudança nessa ordem de compulsão é excluída pela concepção de fé de Anselmo" (p. 24).

A influência de Aristóteles sobre Tomás de Aquino, especialmente sua metafísica (Aristóteles, séc. IV a.C./2002), impôs uma mudança epistemológica na relação entre razão e fé na concepção tomista. Tomás de Aquino concebeu que a razão, partindo inicialmente da realidade sensível, pode inteligir algumas verdades sobre Deus:

"...partindo das coisas sensíveis, o nosso intelecto é levado ao conhecimento divino de modo a conhecer que Deus é, e ao conhecimento de outras realidades que possam ser atribuídas ao primeiro princípio. Há portanto alguns atributos inteligíveis de Deus acessíveis à razão humana" (*Suma contra os gentios* I, III, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1990, p. 22).

Neste sentido, há verdades sobre Deus que a razão pode conhecer sem a fé (autoridade da escritura e da igreja). Para estas verdades Tomás de Aquino (1990) utilizou o conceito *revelabile*, entendendo aqueles conhecimentos sobre Deus que não ultrapassam a capacidade da razão (Latourelle, 1994). A existência de Deus é um exemplo de verdade que a razão pode conhecer sem a fé, mediante a razão (*Suma contra os gentios* I, III, 3; Tomás de Aquino. Céc. XIII/1990, p. 22).

Há também as verdades sobre Deus que a razão não pode alcançar sem a revelação. Estas são conhecidas apenas mediante a fé, dependendo exclusivamente da revelação (*Suma Contra os Gentios* I, III, 2; Tomás de Aquino, séc. XIII/1990, p. 22). Para estas verdades Tomás de Aquino usou o conceito *revelatum* (Latourelle, 1994). Um exemplo de verdade acessível somente pela fé, enquanto assentimento à revelação, é que Deus é trino e uno (*Suma Contra os Gentios* I, III, 2; Tomás de Aquino, séc. XIII/1990, p. 22). Assim sendo, lavra em Tomás de Aquino uma área de independência da razão em relação à fé. Isso se afirma em sua estratégia apologetica (Dulles, 1994), apresentada na *Suma Contra os Gentios*, de discutir com os incrédulos (que não aceitam as Escrituras) com base na razão natural, sem apelo à fé (*Suma contra os Gentios* I, II, 3-4; Tomás de Aquino, séc. XIII/1990, p. 21), produzindo a tentativa de atrair os incrédulos para a fé cristã. É assim que Tomás de Aquino fortaleceu a idéia de uma teologia natural (Schaeffer, 1974), cujo método é a *analogia entis*, partindo da realidade criada e ascendendo até a causa (Deus). Metodologicamente a *analogia entis* se opõem à *analogia fidei*, defendida pela teologia de Barth (1999).



Vale ressaltar que Tomás de Aquino admitiu que crer sem a apresentação de argumentos demonstrativos é necessário para o homem simples, que não possui disposições intelectuais para o conhecimento, ou que é obrigado a dispensar seu tempo com os afazeres do trabalho, ou é preguiçoso (*Suma Contra os Gentios* I, IV, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1990). Além disso, para Tomás de Aquino, a revelação é um ato que procede do amor livre de Deus, para a salvação do homem e, dado que "esta salvação é Deus mesmo em sua vida íntima, isto é, um objeto que supera absolutamente as forças e as exigências do homem, era necessário que Deus mesmo se fizesse conhecer ao homem para indicar-lhe o caminho" (Latourelle, 1994, p. 1012). Tomás de Aquino reconheceu que a fé do homem simples é superior a todo esforço intelectual que ocorre à margem da fé:

Eis porque nenhum filósofo antes da vinda de Cristo, apesar do grande esforço intelectual que despendia, pôde chegar ao conhecimento de Deus e dos meios necessários para alcançar a vida eterna, como, depois do advento de Cristo, qualquer velhinha o pôde pela fé. Eis porque Isaías profetizou esse advento nestes termos: Encheu-se a terra da ciência de Deus (11, 23). (Tomás de Aquino, séc. XIII/ 1981, p. 18).

Feitas as observações sobre a importância da fé para Tomás de Aquino, não se deve perder de vista que sua teologia natural, sob influência da metafísica de Aristóteles, apoiou-se na *analogia entis*, supondo que se parte do conhecimento sensível ascendendo até a contemplação de Deus, conhecendo alguns de seus atributos. É neste contexto de mudança epistemológica, no qual o intelecto ganha proeminência, que devem ser compreendidas a ética e a psicologia de Tomás de Aquino. Estas demarcam uma engenhosa relação entre intelecto e vontade (Boehner & Gilson, 1988; Gilson, 1998; Mondin, 1980), cujas características se expressam na análise do ato livre, conforme veremos a seguir no estudo sobre a psicologia tomista.

A psicologia tomista: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto

A ética de Tomás de Aquino deve ser compreendida no contexto de sua filosofia do ser, para a qual somente Deus é ser em sentido pleno, o Absoluto, o Ser originário (Molinari, 2000). Deus é ato puro, sem potencialidade. Na metafísica tomista Deus é Ser e é fundamento do ser, é ser necessário, sem o qual não se pode explicar o ser contingente. Toda criatura é ser contingente, apresenta a característica da contingência: pode ser ou não. Tudo o que pode ser ou não, em algum momento necessariamente não foi. Assim sendo, se só existisse o ser contingente, em algum momento nada existiria, o que é absurdo, dado que algo existe e não poderia provir do nada. Assim sendo, Deus necessariamente existe, e é eterno e imutável (*Suma Contra os Gentios*, I, II, 1-6). Sendo Deus Ser no sentido pleno, Ser originário, tudo o que é, o é em dependência e participação com ele. Somente Deus pode doar o ser. Assim, a criação *ex nihilo* é doação do ser (Boehner & Gilson, 1988).

Mas como se organiza o universo criado? Ele é rigorosamente hierarquizado e ordenado para um fim. Deus dá o ser, dá a forma, e cada forma tende para um fim que lhe é próprio (Fraile, 1986). No universo de Tomás de Aquino tudo está ordenado pela inteligência divina para um fim (Boehner & Gilson, 1988). Deste modo, ele pode afirmar: "Assim, cada coisa fica otimamente disposta enquanto se ordena convenientemente para o seu fim, visto ser o fim o bem de cada coisa" (*Suma Contra os Gentios* I, I, 1, Tomás, séc. XIII/1990, p. 19). O fim é o bem de cada coisa porque é a realização plena de sua natureza, segundo o propósito do ordenador. Nesse sentido, espera-se que cada coisa incline-se para um fim que lhe é próprio, o que lhe é conveniente, seu bem. O fogo, pela sua forma, tende para o alto e para gerar um semelhante a si (*Suma Teológica* I, 82, 1; Tomás, séc. XIII/1990, p. 724). Este tipo de inclinação resulta da forma natural e é chamada de apetite natural (*Suma Teológica* I, 82, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 725), no qual não há conhecimento do fim. No caso do homem e dos animais há uma diferença em relação aos seres como o fogo, visto que a inclinação daqueles depende do



conhecimento da forma desejada. Para o animal, Tomás de Aquino aplica o conceito de apetite sensitivo, que envolve o conhecimento da forma concreta, sensível, imediata (*Suma Teológica* I, 82, 2; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 725). É o caso do gato que vê a carne, ele conhece a realidade concreta, não se trata do conceito de carne. Já para o homem há o apetite intelectual, no qual o apreendido é universal (*Suma Teológica* I, 82, 2; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 725). Ao ver a carne, o homem apreende não apenas o concreto, mas o conceito universal.

O apetite sensitivo apresenta o aspecto irascível e o concupiscível. O aspecto irascível tem a função de evitar o mal, o que é exemplificado no comportamento da ovelha que foge inevitavelmente ao ver o lobo. O aspecto concupiscível tem a função de levar o animal ao seu próprio bem (*Suma Teológica* I, 82, 2 Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 725), o que é exemplificado no comportamento da ovelha que, tendo sede, aproxima-se inevitavelmente ao ver a água. Em qualquer dos casos o apetite sensitivo move inevitavelmente o animal, significando isso que se trata de uma ação instintiva, não deliberada, que não é um ato livre (*Suma Teológica* I, 82, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 723).

No caso do homem a situação é diferente do animal visto que no homem há, além do apetite sensitivo, o apetite intelectual, que é superior. O homem não se move imediatamente pelo apetite sensitivo, mas espera o império da vontade notabilizado no apetite intelectual, que é apetite superior (*Suma Teológica* I, 82, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 723). A vontade controla a virtude motiva do homem, assim sendo, o apetite intelectual pode controlar o apetite sensitivo. Tomás de Aquino explica esta posição apelando para a experiência universal de mitigar a ira ou o medo, à medida que se pondera racionalmente acerca de uma situação particular. O apetite inferior não pode mover sem o consentimento do apetite superior, significando isso que a razão universal impera sobre o apetite sensitivo, caracterizando a ação própria do homem como voluntária. No entanto, o domínio da razão sobre o apetite sensitivo não é absoluto, existindo a possibilidade do apetite se rebelar contra a razão (*Suma Teológica* I, 81, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 721).

Na exposição feita até aqui já se tornou clara a importância do conceito de vontade na psicologia tomista. Tomás usou o mesmo conceito que Agostinho: *voluntas* (ex. *Suma teológica*, II, I, 9, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1103), mostrando que à reflexão antropológica posterior a Agostinho impôs-se a necessidade de tratar do problema da vontade, mesmo que seja, como é o caso de Tomás de Aquino, para interpretar a vontade de uma forma que rompe com o pensamento agostiniano. A ruptura se deu porque Tomás não adotou a tese agostiniana da depravação total do homem imposta pelo pecado original, típica de Agostinho. Diferentemente de Agostinho, que via a vontade como ambivalente e impotente para o bem concebido como tal pela razão, Tomás concebeu o vontade como teleologicamente orientada pelo intelecto, aderindo ao bem apreendido por este.

Aprofundando sua ética e psicologia, Tomás de Aquino afirma que o apetite racional, a vontade, tende necessariamente para um fim. O argumento para demonstração desta tese é o mesmo utilizado por Aristóteles (Séc. IV a.C./2001a) na *Ética a Nicômacos* (Livro I, 1095 a, 4): todos, com vontade una, desejam a beatitude. Se este desejo não fosse necessário, mas contingente, falaria pelo menos em alguns casos, logo, a vontade quer alguma coisa necessariamente (*Suma Teológica* I, 82, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 723). O uso do conceito de necessidade não exclui a liberdade, dado não haver nesta necessidade uma coação, mas uma tendência inerente, uma inclinação natural em direção ao bem do ser, que não tira a liberdade da vontade (*Suma Teológica* I, 82, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 721). Nesta procura pela beatitude a vontade inclina-se para um objeto que é o fim e o bem, isto é, aquilo que convém e realiza o ser. Dado que se trata do apetite racional, da ação com conhecimento do fim, a procura pela beatitude só pode ocorrer se houver conhecimento do fim intencionado. Neste sentido, o fim é último na execução e o primeiro na intenção. Este fim buscado na beatitude é um só e domina o afeto humano. Se assim não fosse, a vontade não seria movida visto que o fim último é o primeiro na intenção, isto posto, sem ele a vontade



não seria movida e nada ocorreria (*Suma Teológica* II, I, 1, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1026). Tomás de Aquino acrescenta que o fim último, que realiza a beatitude, tem que ser capaz de satisfazer totalmente o desejo do homem. Assim deve ser porque cada ser procura sua perfeição, sua realização plena. Se o fim último não pudesse dar realização plena, algo além dele seria desejado, o que não daria repouso à vontade (*Suma Teológica* II, I, 1, 5; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1031). Fica claro que somente uma realidade pode satisfazer as condições para ser o fim último para o homem, enquanto capaz de satisfazer o seu desejo. Somente Deus pode ocupar este lugar, visto ser ele o Ser no sentido pleno, ato puro, em que reside toda a perfeição. Nada pode satisfazer a vontade do homem senão o bem universal: Deus. Nenhum bem criado pode fazê-lo, porque toda criatura tem bondade participada (*Suma teológica*, II, I, 2, 7; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1044). Nada menor que Deus pode satisfazer o desejo do homem e nada acima dele pode haver para ser almejado. Em Deus a vontade encontra pleno repouso e a beatitude se realiza. Assim se pode resumir a filosofia do ser de Tomás de Aquino: Deus é o Ser em sentido pleno, só ele pode doar o ser, o ser criado para ele converge. Deus é a origem e o fim de todo ser.

A partir do que foi dito acima, conclui-se que a beatitude consiste na contemplação de Deus, que só pode ser realizada mediante uma operação pela qual cada um se une a Deus (*Suma Teológica* II, I, 2, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1038). Cabe perguntar então: em que consiste essa operação? Tomás de Aquino passa a demonstrar que ela não é uma operação sensitiva, dado que esta é comum entre o homem e o animal, enquanto a beatitude não é (*Suma Teológica* II, I, 3, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1049). O conhecimento sensível só apreende o particular, já a operação que realiza a beatitude é conhecimento do universal. A beatitude também não pode ser ato da vontade, mas sim do intelecto. Isto porque a beatitude se realiza na contemplação de Deus, último ato do homem, realizado pelo intelecto e não pela vontade. O ponto central na tese de Tomás é que a beatitude é conhecimento (conhecimento de Deus), sendo, portanto, ato do intelecto:

A vida eterna, porém, consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Ora, a vida eterna é um fim último, como já se disse. Logo, a beatitude do homem consiste no conhecimento de Deus, acto do intelecto. (*Suma Teológica* II, I, 3, 4; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1051).

Tomás de Aquino explica que a beatitude é ato do intelecto em direção ao inteligível. Primeiro se quer atingi-lo (ato da vontade), conseguimos-lo quando ele se torna presente por um ato do intelecto. Depois dele adquirido é que a vontade, deleitada, repousa no fim já adquirido (*Suma Teológica* II, I, 3, 4; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1051). Sendo a beatitude uma operação do intelecto, cabe perguntar se do intelecto prático ou do especulativo, categorias tomadas de Aristóteles (séc. IV a.C./2001b). Tomás deixa claro que só pode ser operação do intelecto especulativo, dado que a beatitude só pode se relacionar ao que há de mais elevado no homem, o intelecto. O objeto da beatitude é o bem universal, que respeita ao intelecto especulativo, não ao prático. Além disso, a contemplação de Deus é buscada por si mesma, ao passo que o intelecto prático opera em relação a meios que só possuem valor em função dos fins. Donde se conclui também que o intelecto especulativo é o que há de mais elevado no homem, dado que seu objeto é o mais elevado, Deus (*Suma Teológica* II, I, 3, 8; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1056).

A partir do que foi dito pode-se chegar a uma importante conclusão acerca da relação entre intelecto e vontade na psicologia tomista: há uma anteposição do intelecto à vontade (Arendt, 2002). Isto ocorre porque, para que a vontade apeteça o bem é necessário primeiro que o intelecto apreenda o bem e o apresente à vontade: "E portanto, por este modo de moção, o intelecto move a vontade, apresentando-lhe o seu objeto". (*Suma Teológica* II, I, 10, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1101). Bohner e Gilson (1988) entendem aqui uma anteposição do intelecto à vontade que



ocorre mesmo quando o homem busca o que não é realmente o seu bem (ex. riquezas), visto que o faz porque compreende como bem aquilo que não o é:

Portanto, para a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo seja apreendido sob a idéia do bem. E por isso diz o Filósofo: o fim é o bem ou o que parece tal (*Suma Teológica* II, I, 8, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1097)

Neste aspecto, fica claro que a posição de Tomás de Aquino se filia à psicologia intelectualista grega (Oliveira & Pires, 2009) e se afasta da antropologia da depravação total presente na psicologia voluntarista de Agostinho (1995, 1998a, 1998b), visto que Tomás, tal qual o intelectualismo grego, considera o mal moral é um erro de conhecimento (Reale, 1995). A diferença entre o intelectualismo tomista e a posição agostiniana fica clara na diferença que há entre a exegese tomista e a agostiniana no que tange à interpretação da afirmação do apóstolo Paulo: "não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço" (Rm 7: 19). Agostinho de Hipona (412/1998a, 415/1998b) dá um caráter absoluto para a afirmação do Apóstolo Paulo, interpretando que o homem pode compreender a lei, mas a vontade é ambivalente quanto a ela. Já para Tomás de Aquino, que interpreta o texto apostólico a partir de pressupostos antropológicos do intelectualismo de Aristóteles, a afirmação do Apóstolo Paulo não é interpretada de forma tão cabal quanto para Agostinho. Para Tomás aquilo que o intelecto apreende como bem orienta teleologicamente a vontade, não havendo a ambivalência do eu-moral proposta por Agostinho (Oliveira e outros, 2006). Em última análise, o apetite sensitivo não pode gerar a ação sem o consentimento do princípio que lhe é superior (o apetite intelectual, a vontade) e que governa a ação motora no homem. Neste sentido, a teoria de Tomás de Aquino sobre a forma como o apetite sensitivo pode mover a vontade revela seu profundo intelectualismo, pois o apetite sensitivo pode mover a vontade, mas somente por intermédio do intelecto (1).

Cabe ressaltar que em Tomás de Aquino a vontade pode preceder o intelecto, dependendo do que está em análise (Mondin, 1980). Do ponto de vista da causalidade eficiente a vontade precede e é mais importante que o intelecto, dado que ela move todas as potências da alma, inclusive o intelecto. Sem a precedência da causalidade eficiente da vontade, nenhum ato seria realizado. Por outro lado, no que concerne à causalidade final, o primado cabe ao intelecto porque ele entende o fim enquanto objeto que move a vontade (*Suma Teológica* I, 82, 4; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 728). Tais considerações, dentre outras feitas por Tomás de Aquino, levam Mondin (1980) a considerar difícil classificá-lo como intelectualista. No entanto, mesmo Mondin (1980) admite que em Tomás de Aquino é a razão que impõe o aspecto formal, a ordem à ação humana, o que é, sem dúvida, uma posição intelectualista.

Até aqui comentou-se a ética de Tomás de Aquino no que concerne ao fim último que é a realização da beatitude: a contemplação de Deus. No entanto, para se atingir o fim, é preciso utilizar meios adequados. Neste sentido, a vontade relaciona-se ao fim último e aos meios para atingi-lo. O fim, podendo ser somente Deus, é definido pelo intelecto e não se delibera acerca dele. Quanto aos meios, são múltiplos e deve-se deliberar acerca de quais são mais idôneos e eficientes para atingir o fim. O fim, como já foi visto, é objeto da razão especulativa, já os meios são objeto do intelecto prático. Um exemplo é o caso do médico, para o qual a saúde do paciente é o fim sobre o qual não se delibera. Delibera-se sobre os meios (remédios, alimentos) para atingir este fim (*Suma Teológica* II, I, 8, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1099). Se o fim é instruir-se, a própria instrução não entra como objeto da deliberação, mas sim os meios, como por exemplo os livros que devem ser adquiridos e os professores que devem ser procurados (Mondin, 1980). Fica claro que Tomás de Aquino está recorrendo ao esquema aristotélico de distinção entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas (Aristóteles, 2001a).

Quanto à eleição livre dos meios para atingir os fins Tomás de Aquino apresentou uma teoria acerca do processo e seus passos. Em primeiro lugar os meios são desejados em função do fim a ser atingido. Assim sendo, na atividade da escolha dos meios está



pressuposta a vontade, é ela que move as potências da alma, inclusive o intelecto (Boehner & Gilson, 1988). Dado que são vários os meios, faz-se necessária a eleição de um deles em um processo de escolha que ocorre em três etapas: deliberação, juízo e eleição (Boehner & Gilson, 1988; Mondin, 1980). A primeira fase, a deliberação, envolve uma análise discursiva sobre os meios:

nas coisas duvidosas e incertas, a razão não profere o juízo sem uma inquirição precedente e logo, é necessária a inquirição da razão antes do juízo relativo ao que se deve escolher. E a inquirição se chama conselho; é por isso que o filósofo diz, que a eleição é o desejo do que foi anteriormente deliberado. (*Suma Teológica* II, I, 14, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1131)

A partir das informações da deliberação, estabelece-se um juízo, uma avaliação que considera os prós e os contras. Mesmo o juízo positivo ainda não é uma eleição. Para que ao juízo se siga a eleição é preciso que a vontade participe, que o juízo faça diferença para o sujeito naquele momento (Mondin, 1980). Esta participação da vontade ocorre à medida que a vontade adere ao conselho, implicando isso que a eleição é a atuação da vontade segundo o que foi deliberado. Na eleição a vontade se mostra ordenada pela razão.

A eleição é um ponto no qual a relação entre intelecto e vontade volta a se fazer presente. Seria a eleição um ato do intelecto ou da vontade? Tomás de Aquino afirma que é ato composto, dela participam o intelecto e a vontade. Mas Tomás dá prioridade à vontade, visto que a eleição "se completa por um certo movimento da alma para o bem escolhido. Logo, é, de manifesto, acto da potência apetitiva" (*Suma Teológica* II, I, 13, 1; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1124).

A teoria de Tomás de Aquino retomou a posição aristotélica, segundo a qual a deliberação acerca dos meios é operada pela razão discursiva, de forma verbal analítica (Reale, 1994). Para Aristóteles esta deliberação é o exercício da *dianóia*, que é o pensamento discursivo que procede passo a passo (*dia-noein*) (Reale, 1995), analisando o fim e o decompondo-o numa série de elementos (os meios), dos quais o primeiro é tido como uma causa primeira ou primeira ação por cumprir, à qual sucedem por ordem as outras ações, até que todas estas se resumam e se cumpram no fim particular proposto. O fato de que em Tomás de Aquino, tal qual em Aristóteles, o processo de deliberação é razão discursiva fica claro no seguinte trecho: "a eleição resulta da sentença ou juízo, que é quase a conclusão de um silogismo operativo. Por onde, inclui-se na eleição aquilo que faz o papel de conclusão no silogismo prático" (*Suma Teológica* II, I, 13, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1126).

Por último, cabe salientar que Tomás de Aquino considera que não se delibera acerca de todos os atos. Não se delibera acerca de atos de mínima importância como, por exemplo, pegar uma caneta no chão. Não se delibera também acerca daquilo cujo modo de fazer já está determinado. Um exemplo é o caso do escritor, ele não delibera acerca do modo de traçar as letras no papel (*Suma Teológica* II, I, 14, 4; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1133).

Até aqui nosso texto revelou a forte influência da psicologia aristotélica intelectualista sobre a psicologia tomista (Penna, 1991). Nosso texto revelou também a importância da teorização sobre intelecto e vontade em Tomás de Aquino.

É plausível supor que a psicologia ocidental se dedicou muito à relação entre intelecto e vontade porque esta questão se tornou fundamental na tradição cristã, sobretudo a partir da interpretação do tema do pecado original e suas implicações para a psicologia da vontade. Como veremos a seguir, a discussão psicológica da modernidade tomou este tema como central a partir do humanismo renascentista e do Iluminismo em seu debate com o pessimismo antropológico da reforma protestante.



A psicologia na modernidade: apontamentos sobre a recorrência da temática da relação entre intelecto e vontade

O debate entre o pessimismo antropológico agostiniano e o otimismo antropológico aristotélico-tomista condicionou a antropologia presente em um dos eventos mais importantes na constituição da modernidade: a reforma protestante. Lutero (séc. XVI/1987) criticou a postura aristotélica de Tomás de Aquino, apoiando-se na interpretação agostiniana sobre o pensamento do Apóstolo Paulo. Na tese 39 do *Debate sobre a Teologia Escolástica*, Lutero afirma: "Não somos senhores de nossos atos desde o princípio até o fim, e sim escravos. Contra os filósofos" (Lutero, séc. XVI/1987, p. 17). As teses de 40 a 45 mostram que Lutero tinha em mente um ataque específico a Aristóteles e sua antropologia intelectualista, isto porque, como Agostinho, Lutero via na autonomia do querer moral um inimigo do papel da graça de Deus: "Quase toda a Ética de Aristóteles é a pior inimiga da graça. Contra os escolásticos" (Lutero, séc. XVI/1987, p. 17). Nesse sentido, a postura de Lutero e do calvinismo constituíram uma antropologia anti-humanista, marcada pelo apego à tese da depravação total do homem pós-queda. Neste contexto, o problema da vontade teve atenção central de Lutero, considerando-a corrompida: "... toda vontade natural é iníqua e má. A graça é necessária como mediadora que concilie a lei com a vontade" (Lutero, séc. XVI/1987, p. 20). O calvinismo também adotou a tese da depravação total do homem. Assim sendo, notamos que na antropologia da reforma protestante colocou-se o problema tradicional proposto por Tomás de Aquino, a articulação entre intelecto e vontade, mas se manteve fiel ao pessimismo antropológico de Agostinho.

O humanismo assumido pelo Renascimento e pelo Iluminismo se constituíram em inimigos do pessimismo antropológico da reforma. Ernest Cassirer (1992) interpretou que o retorno renascentista à antiguidade alimentou o conflito entre o humanismo e a reforma protestante. Cassirer chamou a atenção para a influência intelectualista grega sobre o Renascimento na recorrência deste "à doutrina estoíca da autarquia da vontade contra a doutrina agostiniana da corrupção radical da natureza humana e de sua incapacidade de voltar de moto próprio ao divino" (Cassirer, 1992, p. 195). O Iluminismo do século 18 em seu compromisso humanista com a capacidade de auto-aperfeiçoamento moral do homem assumiu postura radical contra o pecado original e a depravação total assumida pela reforma tanto em Lutero quanto no Calvinismo. O Iluminismo tratou com toda clareza das questões da autarquia da razão e da autonomia do querer moral, mas exigiu respostas independentes da autoridade exterior da Bíblia e da igreja. A discussão de Cassirer (1992) sugere que a psicologia da relação entre a razão e o querer moral se tornou tema subjacente às discussões filosóficas e teológicas do período interpretado por ele.

O tema da relação entre intelecto e vontade apareceu também na abertura da modernidade no pensamento de Descartes. Para Descartes o intelecto deve preceder a vontade, pois a luz da razão natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade (Descartes, 1641/2000). Cottingham (1995) interpretou a teoria de Descartes sobre a relação entre intelecto e vontade como uma doutrina da irresistibilidade da vontade ao intelecto, segundo a qual a vontade não pode resistir ao que o intelecto concebe clara e distintamente. Cottingham (1995) salientou que esta doutrina da irresistibilidade da vontade apresentou contradições em Descartes. No entanto, para os objetivos do presente trabalho, ela ilustra um ponto de franco intelectualismo cartesiano na relação entre intelecto e vontade, na qual, como em Tomás de Aquino, a vontade é teleologicamente orientada pelo intelecto.

Mais recentemente que Descartes, Jean Piaget enfrentou o problema da relação entre intelecto e vontade em sua discussão sobre o aspecto energético e aspecto instrumental da ação. Para Piaget toda ação possui um aspecto energético motivacional, que é o aspecto afetivo, e um aspecto instrumental, que é cognitivo (Freitas, 2003). Do ponto de vista da psicologia moral de Jean Piaget, que teve um marco em *O juízo moral na Criança* (Piaget, 1932/1994), La Taille (1992) e Freitas (2003) interpretam que Piaget concebeu uma harmonia entre o afetivo e o cognitivo, pois as construções cognitivas e afetivas caminham indissociavelmente no desenvolvimento humano, "a toda nova



estrutura corresponde uma nova forma de regulação energética" (Freitas, 2003, p. 95). É interessante notar que a construção teórica de Piaget, ao propor a harmonização entre vontade e racionalidade, mostrou a recorrência da contraposição humanista à tradição agostiniana da ambivalência do eu-moral.

O ponto a salientar para o presente artigo é que o problema da relação entre intelecto e vontade se impôs para os autores (Descartes e Piaget) e momentos (reforma protestante, Renascimento e Iluminismo) como importantes representantes da reflexão na modernidade. Nosso argumento é que foi a construção psico-antropológica realizada na antropologia teológica do medievo que salientou tal questão pois, como propusemos acima, o problema da vontade (*voluntas*) não se colocou para a reflexão da psicologia grega, mas se colocou para o medievo, a partir de Agostinho de Hipona e sua doutrina do pecado original e da depravação total. Tomás de Aquino se incumbiu de lidar com a elaboração teórica acerca da relação entre intelecto e vontade em perspectiva intelectualista, salientando um problema com o qual a antropologia ocidental teve que enfrentar recorrentemente.

Como foi salientado na introdução, nosso objetivo não foi promover uma discussão sistemática sobre a temática do intelecto e da vontade na psicologia moderna. Tal empreitada não pode ser realizada no espaço deste artigo. No entanto, pensamos que nossa discussão fez apontamentos para uma investigação posterior sobre a relação entre a importância do tema intelecto e vontade no medievo e sua recorrência na modernidade.

Conclusão

Gadamer (1960/1999) chamou a atenção para a relevância da tradição no ato interpretativo visto que não se interpreta a partir do vácuo, mas de preconceitos (2). Nosso artigo argumentou que o mesmo é verdadeiro para a psicologia como ciência moderna, que se construiu lidando com problemas e conceitos cuja construção se colocou a partir de tradições de antropologia filosófica e teológica anteriores à modernidade. Assim sendo, a ciência da psicologia pensa o homem a partir da tradição, mesmo que seja para reinterpretar ou superar concepções. Partindo desta postura será mais enriquecedor para a interpretação histórica da psicologia que se desenvolva mais a investigação da relação entre o pensamento psicológico moderno e a tradição.

Uma possibilidade de investigação proposta neste artigo é que a compreensão das temáticas da psicologia moderna podem ser melhor compreendidas a partir do exame da antropologia teológica cristã e seus condicionamentos para a reflexão sobre o homem, destacando aqui o problema da relação entre intelecto e vontade. Este exame histórico exige superar o obstáculo epistemológico constituído na psicologia relativamente à teologia. Em sua constituição como ciência moderna a psicologia quis se separar daquilo que considerou reflexão metafísica sobre o homem. Nosso argumento é que sem uma aproximação histórica em relação à antropologia teológica não é possível compreender uma tradição que condicionou conceitos e temáticas fundamentais para a reflexão da psicologia.

Referências

- Agostinho. (1995). *O livre-arbítrio*. (N. A. Oliveira, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 383-395)
- Agostinho. (1998a). O Espírito e a letra. Em Agostinho. *A graça I* (A. Belmore, Trad.) (pp. 17-100). São Paulo: Paulus. (Original de 412)
- Agostinho. (1998b). A natureza e a graça. Em Agostinho. *A graça I* (A. Belmore, Trad.) (pp. 111-197). São Paulo: Paulus. (Original de 415)
- Anselmo. (1996). *Proslógion* (C. Macedo, Trad.). Porto: Porto Editora. (Original de 1078)



- Amatuzzi, M. M. (2003). Releitura de textos de Tomás de Aquino visando a construção de um pensamento psicológico. *Memorandum*, 5, 42-54. Retirado em 23/01/2004, de World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos05/amatuzzi01.htm>.
- Amatuzzi, M. M. (2005a). O nível de complexidade da alma humana: Tradução e comentários de um texto de Tomás de Aquino. *Memorandum*, 9, 65-77. Retirado em 10/03/05, de World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/amatuzzi03.htm>
- Amatuzzi, M. M. (2005b). Uma fenomenologia do espírito em diálogo com Tomás de Aquino. Em A. A. Amatuzzi (Org.), *Psicologia e espiritualidade* (109-128). São Paulo: Paulus.
- Arendt, H. (2002). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar* (A. Abranches; C. E. R. Almeida & H. Martins, Trans.). Rio de Janeiro: Relume Dumará. (Original publicado em 1971)
- Aristóteles. (2001a). *Ética a Nicômaco* (M. G. Kury, Trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília. (Original do séc. IV a.C.)
- Aristóteles. (2001b). *Da alma* (C. H. Gomes, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Original do Séc. IV a.C.)
- Aristóteles. (2002). *Metafísica* (G. Reale, Trad.). São Paulo: Loyola (Edição bilíngüe). (Original do séc. IV a.C.)
- Barth, K. (1999). *Carta aos romanos* (L. K. Anders, Trad.). São Paulo: Novo Século. (Original publicado em 1919)
- Barth, K. (2003). *A fé em busca de compreensão* (V. Kikuti, Trad.). São Paulo: Novo Século. (Original publicado em 1931).
- Boehner, P. & Gilson, E. (1988). *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa* (R. Vier, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1952)
- Boff, C. (1998). *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes.
- Brennan, R. E. (1959). *Psicologia tomista*. Madrid: Javier Maratá. (Original publicado em 1930)
- Brennan, R. E. (1972). *História de la psicologia segun la vision tomista* (E. Villacorta, Trad.). Madrid: Javier Maratá. (Original publicado em 1959)
- Cassirer, E. (1992). *A filosofia no Iluminismo* (A. Cabral, Trad.). Campinas: Editora da UNICAMP. (Original publicado em 1932)
- Château, J. (1978). *As grandes psicologias da antigüidade* (A. Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América. (Original publicado em 1978)
- Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes* (H. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1993)
- Cunha, M. P. S. (2001). *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDI-PUCRS.



- Descartes, R. (2000). *Meditações metafísicas* (M. E. Galvão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original de 1641)
- Dulles, A. (1994). Apologética (L. B. Baraúna, Trad.). Em R. Latourelle & R. Fisichella. *Dicionário de teologia fundamental* (pp. 75-81). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1990)
- Ferreira, A. A. L. (2006). O múltiplo surgimento da psicologia. Em A. M. Jacó-Vilela; A. A. L. Ferreira & F. T. R. Portugal (Orgs.). *História da psicologia: rumos e percursos*. (pp. 13-46). Rio de Janeiro: Nau Ed.
- Fraile, G. (1986). *História de la filosofía: filosofía judía y musulmana*. V. 1: *Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid: Editorial Católica.
- Freitas, L. (2003). *A moral na obra de Jean Piaget: um projeto inacabado*. São Paulo: Cortez.
- Gadamer, H-G. (1999). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (F. P. Meurer, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1960)
- Gilbert, P. (1994). Anselmo de Cantuária (L. B. Baraúna, Trad.). Em R. Latourelle & R. Fisichella. *Dicionário de teologia fundamental* (pp. 57-62). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1990)
- Gilson, E. (1998). *A filosofia na idade média* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1986)
- La Taille, Y. (1992). Desenvolvimento do juízo moral e afetividade na teoria de Jean Piaget. Em Y. L. Taille; M. K. Oliveira & H. Dantas (Orgs.). *Piaget, Vygotsky e Wallon: teorias psicogenéticas em discussão* (pp. 47-73). São Paulo: Summus
- Latourelle, R. (1994). Tomás de Aquino (L. B. Baraúna, Trad.). Em R. Latourelle & R. Fisichella. *Dicionário de teologia fundamental* (pp. 1012-1015). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1990)
- Lutero, M. (1987). Debate sobre a Teologia Escolástica (W. O. Schulupp, Trad.). *Em Martinho Lutero: Obras selecionadas* (Vol.1, pp. 13-20). São Leopoldo: Sinodal. (Original do Século XVI)
- Molinaro, A. (2000). *Léxico de metafísica* (B. Lemos & P. G. E. C. Bastianetto, Trads.) São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1998)
- Mondin, B. (1980). *O homem: quem é ele? Elementos de antropologia filosófica* (R. L. Ferreira & M. A. C. Ferrari, Trads.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1977)
- Oliveira, C. I. (2004). *Análise histórica acerca do intelectualismo e de sua influência sobre teorias behavioristas, cognitivistas e sócio-histórica acerca do pensamento*. Tese de doutorado não-publicada, Universidade de Brasília, Brasília.
- Oliveira, C. I. & Pires, A. C. (2007). O pensamento em Watson: rompendo com o legado metafísico e buscando uma referência materializante. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 23(4), 457-466.
- Oliveira, C. I. & Pires, A. C. (2009). A psicologia intelectualista grega: um paradigma antropológico na história da psicologia. *Memorandum*, 16, 44-63. Retirado em



8/07/09, de World Wide Web
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a16/oliveirapires01.htm>

Oliveira, C. I.; Pires, A. C.; Macedo, R. G. & Siqueira, A. T. E. (2006). A antropologia paulino-agostiniana: a criação do paradigma da ambivalência do eu-moral e a interpretação do binômio saúde-doença. *Memorandum*, 10, 09-32. Retirado em 31/07/06, de World Wide Web
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/oliveira01.htm>

Penna, A. G. (1991). *História das idéias psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago.

Piaget, J. (1994). *O juízo moral na criança* (E. Lenardon, Trad.). São Paulo: Summus. (Original publicado em 1932)

Platão. (2001). *A república* (M. H. R. Pereira, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original do séc. IV a.C.)

Reale, G. (1994). *História da filosofia antiga*. V.2 (H. C. L. Vaz & M. Perine, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1975)

Reale, G. (1995). *História da filosofia antiga*. V.5 (H. C. L. Vaz & M. Perine, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1975)

Schaeffer, F. A. (1974). *A morte da razão*. (Trad. não informado). São Paulo: ABU. (Original publicado em 1967)

Schultz, P. S. & Schultz, S. L. (2006). *História da psicologia moderna* (S. S. M. Cuccio, Trad.). São Paulo: Thomson Learning Edições. (Original publicado em 2005)

Tomás de Aquino. (1980). *Suma teológica* (A. Correa, Trad.). V. 2. Porto Alegre: Sulina. (Original latino do séc. XIII).

Tomás de Aquino. (1981). *Exposição sobre o credo* (O. Moura, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original do séc. XIII)

Tomás de Aquino. (1990). *Suma contra os gentios* (D. O. Moura & L. Jaspers, Trad.). Porto Alegre: Sulina. (Original latino do séc. XIII)

Vidal, F. (2006). "A mais útil de todas as ciências". Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. Em A. M. Jacó-Vilela; A. A. L. Ferreira & F. T. R. Portugal (Orgs.). *História da psicologia: rumos e percursos* (pp. 47-73). Rio de Janeiro: Nau Ed.

Notas

(1) Vale que Tomás interpretou o governo do intelecto sobre o apetite sensitivo como um governo de princípio político, não despótico. Isto significa que o governado (apetite sensitivo) pode se revoltar e opor resistência ao governante (razão). Mas Tomás de Aquino (séc. XIII/1980) conclui: "pelo repugnarem, em alguma cousa à razão, não se exclua que o irascível e o concupiscível obedecem à mesma" (*Suma Teológica* I, 81, 3; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 723).

Tomás ressaltou também que as disposições geradas pelo apetite sensitivo podem afetar a avaliação que o intelecto faz do bem: "o que parece bom ao irado não parece ao calmo. Deste modo, quanto ao objecto, o apetite sensitivo move a vontade" (*Suma Teológica* II, I, 9, 2; Tomás de Aquino, séc. XIII/1980, p. 1102).



(2) O termo preconceito, em Gadamer (1999), não possui o sentido pejorativo presente na linguagem cotidiana. A tese de Gadamer, em sua teoria de uma hermenêutica filosófica, admite que o ato interpretativo, ao contrário do que pressupõe o método fenomenológico, dependerá sempre de uma herança traditiva que é ponto de partida para o "sujeito epistêmico e interpretante". Para designar esse dado traditivo inerente ao ato hermenêutico, Gadamer preferiu usar o termo preconceito, dando a este um significado mais ou menos semelhante ao conceito de pressuposto. A compreensão que temos hoje do significante "preconceito" se assemelha mais ao legado do empirismo que encontrou na crítica de Bachelard um significado mais "pejorativo". Daí preconceito ser considerado "impedimento ou obstáculo" de ordem hermenêutica que alteraria a epistemologia da razão científica em sua análise de um dado fenômeno. Não é, evidentemente, neste último sentido que fazemos uso do conceito.

Visto que a hermenêutica de Gadamer é um referencial teórico para nosso artigo, no sentido de que a hipótese proposta por nós afirma que a tradição da psicológica pré-científica está presente como influência traditiva (preconceitos) no ato interpretativo do psicólogo atual, preferimos manter a terminologia hermenêutica de Gadamer.

Notas sobre o autor

Cláudio Ivan de Oliveira é Doutor em Psicologia pela Universidade de Brasília e leciona História da Psicologia e Epistemologia da Psicologia na Universidade Católica de Goiás. Tem atuado na pesquisa em História e epistemologia da psicologia, bem como na psicologia social da religião na pós-modernidade. Cláudio Ivan de Oliveira é também professor do Instituto Superior de Teologia Luterana (ISTL) em Goiânia.

Contacto: Rua 24, nº 245, Ed. Miguel Jorge, Apto. 604, Setor Central, CEP: 74.030060, Telefone: 06132250017 (residência). Endereço eletrônico: claudioivan.psi@ucg.br

Data de recebimento: 01/04/2008

Data de aceite: 30/05/2009