



Os aspectos da *redundantia* e *distractio* como fundamento da felicidade na noética e ética de Santo Tomás de Aquino

Waiss Lucas Barboza Coelho¹

Resumo: O presente trabalho tem, como intuito principal, a reflexão direcionada ao modo específico pelo qual o ser humano pode ser devidamente classificado como tal: a atividade racional. Sendo assim, em seus diversos aspectos, tudo o que é chamado propriamente virtude é o que pode ser realizado de modo resoluto, rápido e com deleite. Deste modo, torna-se evidente que os atos realizados pelo homem, em uma esfera prática – mormente –, necessitam de uma resolução superior, ou seja, de uma resolução especificamente humana, que chamamos de racional.

Palavras-chave: Santo Tomás; Virtude; Redundantia; Distractio

Abstract: The present work has, as its main purpose, the reflection directed to the specific way in which the human being can be properly classified as such: the rational activity. Thus, in its various aspects, everything that is properly called virtue is what can be done resolutely, quickly, and with delight. In this way, it becomes evident that the acts performed by man, in a practical sphere – mainly –, need a higher resolution, that is, a specifically human resolution, which we call rational.

Keywords: Politics; Aristotle; Saint Augustine

As potências inferiores e superiores

Pelo fato de as paixões perfazerem o objeto de consideração e reordenação das duas primeiras virtudes morais concernentes ao homem, temperança e fortaleza, pensa-se, geralmente, que a simples orientação dessas, segundo a razão, basta para que o homem naturalmente saia do bem voltado exclusivamente para si, que é imanente e – por isso – imperfeito. Todavia, como toda ordenação supõe uma consciência ordenadora, e toda ordem supõe certa inerência ao bem, então requer-se algo que anteceda geneticamente as virtudes – que não são naturais, por si, mas que assumem um aspecto de segunda natureza,

¹ Graduando em Teologia pela PUC-Rio. Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis.
<http://lattes.cnpq.br/6450446458389688>
<http://orcid.org/0000-0002-8521-9145>
E-mail: waisstudo@gmail.com





devido ao seu caráter de permanência – e que forneça certa noção de apetecibilidade. Ao amor, predica-se esse caráter de tendência afetiva ao objeto amado.

Em uma época marcada pela vivência imoderada das paixões, prescindindo-se da razão, faz-se mister considerar de que modo o homem pode ser plenamente homem, sumamente racional, sem desprezar a sua integralidade que, justamente por isso, necessita das paixões e, por isso, necessita de amor.

Assim, o amor enquanto virtude, para classificar-se como tal, deveria exprimir certa redundância descendentes das potências superiores nas potências inferiores, de modo que sua ação se dê de modo rápido, eficaz, fácil e com deleite, que é certa paixão informada pelo amor, segundo a alegria que se dá, pela presença do objeto amado.

Como a função de qualquer virtude é manifestada por certa disposição a um bem, e como o bem do homem consiste na beatitude, todas as realidades anímicas concernentes ao homem, vegetal, animal e racional, devem convergir para esta beatitude.

Beatitude significa obtenção do bem perfeito. Logo, quem quer que seja capaz de tal bem pode alcançá-la. Ora, como o seu intelecto pode apreender o bem universal e perfeito, e a sua vontade apetecê-lo, conclui-se que o homem é capaz do bem perfeito. E portanto, pode alcançar a beatitude. – E o mesmo também se conclui de ser ele capaz da visão da divina essência (...). Ora, dissemos que, nessa visão consiste a sua perfeita beatitude. (AQUINO, 2016a, p. 62-63)
diz o Comentador no livro *Sobre a alma*, que todas as potências da alma vegetativa são ativas, porém todas as potências da alma sensitiva são passivas. Contudo, as potências da parte racional são, em parte, ativas por causa do intelecto agente e, em parte, passivas por causa do intelecto possível. No entanto, esse modo de considerar a paixão, ainda que convenha às potências apreensivas e às apetitivas, compete mais às apetitivas, porque como a operação da apreensiva está na realidade apreendida, na medida em que está no que apreende, a operação, porém, da apetitiva se dá até a realidade, enquanto é considerada em si mesma. O que se recebe na apreensiva tem menos da propriedade da realidade apreendida do que isso que se recebe na apetitiva, sobre a razão da realidade apetecível. Disso se segue que o verdadeiro, que aperfeiçoa a inteligência, está na mente, mas o bem, que aperfeiçoa o apetite, está nas realidades, como se diz no livro VI da *Metafísica*. (AQUINO, 2015c, p. 93)

Santo Tomás aborda magistralmente o modo elevado como as paixões devem relacionar-se com a vontade, faculdade intelectual, de uma maneira que é superior (plenior) – quanto ao modo adequado de se recorrer as paixões no agir – e que pode ser boa, não quanto a espécie própria de paixão, mas se a vontade impera de acordo com aquilo que é bom em si - explicitando o que ele definirá, na *Summa Theologiae*, como sendo paixão consequente, cuja perfeição se dá pelo ato de vontade, que suscita as





paixões conforme lhe apraz, atendendo ao conceito de redundância descendente, do superior para o inferior.

Por fim, convém deixar claro e explicitar o motivo pelo qual o movimento emocional, propriamente considerado, emana exclusivamente da potência apetitiva. Tal conclusão é plausível por serem os órgãos corporais incapazes de mutarem-se, a não ser espiritualmente, enquanto recebem as espécies sensíveis, imaterialmente, nos mesmos órgãos (Cf. AQUINO, 2015a, 77).

Quanto à capacidade de suscitar uma paixão no apetite inferior, assumem-se duas possibilidades que promovem tal ocorrência: Uma particularização – na imaginação – de algo que o intelecto entende universalmente; uma moção do apetite superior, oriunda da apreensão do intelecto, que, por redundância, move o apetite inferior.

(...) Na ordem dos móveis e dos motores, deve-se ir a algo primeiro que se mova a si mesmo, pelo qual é movido aquilo que não se move por si mesmo, porque tudo o que existe por outro se reduz ao que existe por si mesmo, como se deduz do livro VIII da Física.

Donde, porque a vontade se move por si mesma, por ser senhora dos seus atos, é necessário que as outras potências que não se movem a si mesmas, de algum modo, sejam movidas pela vontade. Ora, tanto mais cada uma das outras potências participa do seu movimento, quanto mais se faz próxima da vontade. (AQUINO, 2015b, p. 71)

Afirma-se que, na relação entre potências superiores e inferiores, há uma redundância, quando uma ação intensa - que se inicia em uma das partes- necessariamente abunda para o âmbito que não lhe é correspondente, favorecendo a virtude das próprias potências radicadas em tal parte.

Sendo assim, se há uma atividade intensa na parte inferior que abunde para a parte superior, diz-se ocorrer uma redundância ascendente. Se, porventura, há uma atividade intensa na parte superior, que abunde na inferior, afirma-se haver uma redundância descendente.

De fato, nas potências ordenadas e conexas entre si, ocorre que o movimento intenso em uma delas e, principalmente, [mas não somente,] na superior, repercute na outra. Por isso, quando o movimento da vontade, pela eleição, dirige-se para algo, o irascível e concupiscível seguem o movimento da vontade. Daí ser dito no livro III Sobre a alma, que o apetite move o apetite, ou seja, o superior move o inferior, como nos corpos celestes uma esfera move outra esfera. (AQUINO, 2015b, p. 71-72)





Quanto a forma de atuação da redundância ascendente, admite-se, satisfatoriamente, uma ascendência quando ocorre do corpo para a alma – considerando que “o que atinge o corpo como tal afeta a alma enquanto forma do corpo” (AQUINO apud MENESES, 2000, 22) – e quando ocorre das potências inferiores para as superiores, como já se disse. Porém, esta ascendência pode bifurcar-se, relativamente à faculdade diretamente fomentada: ora se dá para vontade, ora para intelecto.

Quando a ascendência ocorre direcionada à vontade, satisfaz plenamente o sentido próprio da ação intensa, que é própria do amor, como se dirá posteriormente. Acredita-se, então que “a paixão excita a vontade e lhe dá intenção” (AQUINO apud MENESES, 2000, p.22). Tal solicitação à vontade demonstra, indubitavelmente, haver uma consonância entre a vontade e o apetite sensitivo, que “são forças ordenadas e conexas” e claramente “estão em continuidade” (MENESES, 2000, p. 22). Essa organicidade mostra-se sobretudo através da capacidade do apetite sensitivo intensificar o ato voluntário, a despeito de sua menor consistência ontológica, simplesmente por ser mais intenso relativamente ao real e particular (MENESES, 2000, p. 23), que é objeto do ato definido como humano.

Quanto à *distractio*, fala-se dela quando há uma atividade intensa nas potências superiores ou inferiores que atenua ou totalmente impede a atividade no âmbito que não lhe é correspondente. Justamente por isso é que, no tocante aos prazeres que impedem a ação da razão, “Aristóteles diz ser impossível compreendermos seja o que for durante o prazer venéreo” (AQUINO, 2016a, p. 239). Neste caso houve uma “*distractio* produzida pela intensidade na parte inferior” (MENESES, 2000, p. 30).

É conveniente considerar os modos próprios pelos quais as paixões podem se manifestar no composto humano. Sendo assim, *distractio* e *redundantia* delimitam suficientemente as paixões, sendo que – via de regra – as paixões, em sua maioria, agem do primeiro modo, pois costumeiramente impedem a razão quando o princípio de sua ação não é advindo das potências superiores. Essas paixões são chamadas de antecedentes, e, quando assim são apresentadas, elas sempre atenuam ou impedem a ação das potências superiores. Há, entretanto, um outro modo de se pensar nas paixões, que consiste em sua suscitação devido a atividade das faculdades da alma que constam de intensidade suficiente para haver uma redundância nas potências inferiores, a estas paixões dá-se o nome de consequentes. Neste modo, não há paixão em sentido estrito, dado que elas decorrem de uma atividade propriamente intelectual, por isso diz o Santo em consonância com o Filósofo “que o domínio da razão sobre essas capacidades é





político, por que de algum modo as capacidades retêm algo de seu próprio movimento, quando não obedecem totalmente à razão” (AQUINO, 2012, p. 58).

Independente da paixão que se considera, seja ela do irascível ou concupiscível, o seu fim será sempre residente no concupiscível, mais propriamente na alegria e na tristeza, conforme o bem ou o mal considerado, respectivamente, conforme vemos nos dizeres do Angélico:

Mas as paixões do irascível (...) nascem das paixões do concupiscível e terminam nelas. E, por isso, nelas se encontra alguma distinção conforme a distinção do concupiscível; e, posteriormente, está nelas a distinção própria segundo a razão do próprio objeto. De fato, da parte do concupiscível está a distinção pela qual se distingue pelo bem e o pelo mal ou pelo deleitável e o contrário e, também, segundo o tido realmente e o não tido realmente. Ora, a distinção própria do mesmo irascível se dá de modo que suas paixões se distinguem segundo excedem a faculdade do apetite ou que não a excedem, e isso segundo a estima, pois esses parecem distinguir o árduo como as diferenças por si. (AQUINO, 2016a, p. 87)

As paixões e a afinidade racional

As paixões do concupiscível classificam-se em tristeza e alegria, aversão e desejo, ódio e amor, amor este que é a regente genética, como se disse, e que se manifesta em todas as paixões como reverberações desse mesmo amor, como se fossem atos restritos que recebem seu ser propriamente do amor passional. “Portanto, há dez rostos do amor passional [, conforme o somatório das demais paixões do irascível e do concupiscível,] e é isso que importa compreender” (PHILIPPE, 1998, p. 106)

As paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível, pois há nelas algo de relativo ao movimento, como o desejo, e algo relativo ao repouso, como alegria e a tristeza; ao passo que as do irascível nada têm de relativo ao repouso mas só ao movimento. E a razão é que, aquilo em que repousamos nada contém de difícil ou árduo, que é o objeto do irascível. Ora, o repouso, sendo o termo o movimento, é anterior na intenção, mas posterior, é anterior na intenção, mas posterior na execução. Se pois compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que supõem o repouso no bem, manifestamente aquelas precedem a estas, na ordem da execução (...). Por onde, as paixões do irascível são médias entre as do concupiscível, que importam movimento para o bem ou para o mal, e as que importam repouso no bem ou no mal. Logo, é claro que as do irascível têm princípio e termo nas do concupiscível. (AQUINO, 2016a, p. 174)





As paixões do irascível são assim definidas por se referirem aos bens ou males árduos de serem alcançados ou evitados. Certo é, pois, segundo a ordem intencional, que também as paixões do irascível presumem da noção de bem ou mal absolutamente considerados e apreendidos para tender ou repelir esse bem ou mal possível, porém árduo de se obter e evitar. Absolutamente, todas as paixões decorrem das paixões principais na ordem da intenção (do concupiscível), inclusive as paixões do irascível, ainda que se saiba que “o objeto do concupiscível é o deleitável segundo o sentido, mas o irascível é algo árduo ou restrito” (AQUINO, 2015a, p. 85).

As paixões do irascível diferem especificamente das do concupiscível. Pois, tendo potências diversas objetos diversos, (...) as paixões de potências diversas não-de (sic) se referir necessariamente a objetos diferentes. Por onde, com a maioria de razão, paixões de potências diversas não-de (sic) diferir entre si especificamente; porque, para diversificar as espécies de potências é necessária maior diferença de objeto do que para diversificar as espécies de paixões ou atos. (...) Portanto, para sabermos quais as paixões do irascível e quais as do concupiscível, é necessário saber qual é o objeto de uma e outra dessas potências. Ora, (...) o objeto da potência concupiscível é o bem e o mal sensíveis, em si mesmos considerados, sendo aquele deleitável e este, doloroso. Mas como por vezes a alma tem que padecer dificuldade ou luta para alcançar um bem ou fugir de um mal de tal natureza, por estar um e outro acima do fácil alcance do animal, por isso o bem e o mal que forem por natureza árduos e difíceis constituem o objeto do irascível. Logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria, tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; todas, porém, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o bem ou o mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível. (AQUINO, 2016a, p. 166)

Identificou-se, então, que as paixões são concernentes à essa animalidade que faz do homem, de certo modo, semelhante aos animais. Sendo assim, convém a assunção de uma perspectiva realista – que visa a integralidade do homem enquanto tal –, desta animalidade que, como já se viu, deriva de certa racionalidade, expressa na razão particular.

Na ordem própria do homem, cuja personalidade se revela por sua racionalidade, o irascível é uma realidade que, embora seja inferior à razão pura – em si mesmo considerada –, é o que mais aproxima o homem das faculdades superiores. É próprio da natureza sensível da alma que o animal tenda àquilo cujo prazer é conhecido, segundo os sentidos. Entretanto, o apetite direcionado àquilo que não é obtido senão através da dor, próprio do irascível, somente compete aos animais na medida em que alcança o apetite





dito superior. É justamente por isso que as paixões do irascível são mais afins ao apetite racional e à razão, do que o concupiscível (Cf. AQUINO, 2015b, p. 53). “E, por causa disso, o incontinente da ira é menos torpe do que o incontinente da concupiscência, uma vez que está menos privado da razão” (AQUINO, 2015b, p. 53).

A infusão e aquisição das virtudes morais

Na progressão aquisitiva das virtudes para a elevação do homem à felicidade imperfeita, faz-se necessário supor que há, primeiramente, uma regulação daquilo que revela em nós uma animalidade mais latente: as paixões do concupiscível.

Logo depois, tendo considerado a virtude concernente à regulação daquilo que é fácil e delectável, tratar-se-á da virtude relativa à realidade do bem árduo de ser obtido, próprias das paixões do irascível, e que, numa análise discriminatória das potências sensitivas, é a que mais se aproxima da realidade inerente à razão superior, em que reside as faculdades superiores: inteligência e vontade.

Por fim, à luz da doutrina primariamente aristotélica, tratar-se-á da virtude da maior das virtudes morais que o homem pode adquirir: a virtude da justiça. Esta virtude evidencia a natureza própria do homem, pois “embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades” (ARISTÓTELES, 2001, p. 18).

Alguns podem vir a pensar que a palavra “felicidade”, para referir-se àquilo que se disse ser imperfeito, pode não ser apropriada, já que há algo mais absoluto que é manifestado pela visão beatífica. Entretanto, as virtudes são buscadas com vistas ao fim último, racionalmente apresentado, que é a felicidade, ainda que esta não seja chamada plena; ela é buscada absolutamente por si mesma, por ser caracterizada pela maior posse possível do bem natural, para o homem sem a infusão das virtudes. Busca-se o bem por si, indubitavelmente, porém imperfeitamente. Por isso “felicidade imperfeita” em nada repugna a noção de felicidade plena, ordinariamente concedida aos virtuosos batizados, ou seja, àqueles que dispõem da infusão das referidas virtudes.

Tomás evidencia que os hábitos das virtudes são necessários por 3 razões: Primeira, “para que haja uniformidade em sua operação”, pois tudo o que depende exclusivamente da operação não tem estabilidade, ficando facilmente suscetível às alterações, a menos que se estabilize por meio de alguma disposição habitual permanente. Segunda, “para que a operação perfeita se realize facilmente”, pois – caso contrário – ser-





nos-ia necessário que a potência racional tendesse à uma única coisa, e dado que tal fato não é natural a nós, é necessário que um exame da operação preceda a obra. Terceira, “para que a operação perfeita seja completada com deleite, o que certamente se faz por hábito; o que, enquanto ocorre pelo modo de certa natureza, faz a sua operação própria como natural e, por conseguinte, delectável. Pois a conveniência é causa do deleite” (AQUINO, 2012, p. 21-22).

É próprio do homem agir imediatamente segundo aquilo que, além de se apresentar como bem, se apresenta como um bem de fácil obtenção. Ora, as paixões do irascível não existem senão para tornar acessível o que, por alguma restrição ou arduosidade, se mostra difícil por alguma realidade adversa ao deleite, que é próprio das ações perfeitas, como já se disse.

Na ética tomista, há dois tipos de disposições habituais morais: os vícios e as virtudes. Sem demorar, pode-se dizer que “o ato vicioso exclui diretamente o ato da virtude por um modo de contrariedade; mas exclui o mesmo hábito da virtude por acidente, enquanto é separado da causa da virtude infusa, isto é, de Deus” (AQUINO, 2012, p. 23). Por isto mesmo é que se pode concluir que as virtudes morais adquiridas não podem ter seu hábito erradicado por um único ato vicioso, a não ser pela realidade infusa, e contingente, que se associa à estas mesmas virtudes.

A virtude moral aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, ordenando-a ao bem da razão, consistente no que é por ela moderado ou ordenado. Por onde, tudo o que pode ser ordenado ou moderado pela razão pode ser virtude moral. Ora, a razão ordena não só as paixões do apetite sensitivo, mas também as do intelectivo, que é a vontade e que não é sujeito das paixões (...). E portanto nem todas as virtudes morais dizem respeito às paixões, mas umas, às paixões e outras, às operações. (AQUINO, 2016a, p. 351)

Como aqui assume-se o próprio Cristo como modelo perfeito de homem, como se prevê em uma filosofia autenticamente cristã, e tendo por certo que “toda forma é recebida em seu suposto conforme o modo de quem recebe” (AQUINO, 2012, p. 25), fica claro, portanto, que as virtudes, e mais propriamente as virtudes infusas, são – de certo modo – análogas à segunda natureza do Cristo, sendo assim, dado que a excelência moral no homem é o que lhe garante uma ratificação da sua própria elevação, as virtudes são recebidas em nós como uma segunda natureza – conforme diz o Filósofo –, é o modo próprio de Deus adequar-se segundo a própria natureza humana.





Quanto à infusão das virtudes, elas não acrescentam nada à execução da ação – propriamente –, mas tornam possível, segundo o Aquinate, a obtenção de méritos para gozar da felicidade eterna, pela remissão da concupiscência imoderada em nós.

(...) O princípio formal da virtude, de que agora tratamos, é o bem da razão, que pode ser considerado sob duplo aspecto. Ou enquanto consistente na própria consideração da razão, e então a prudência é a virtude principal; ou, enquanto à ordem da razão é relativa a algum objeto. E isto será ou relativamente às obras, e então há lugar para a justiça, ou às paixões, e então é necessário haver duas virtudes. Pois é necessário estabelecer a ordem da razão relativamente às paixões, levando-se em conta a repugnância por elas opostas à razão; o que se pode dar de dois modos. Primeiro quando a paixão impele a algo de contrário à razão; e nesse caso é necessária uma virtude que a reprima, e tal é a temperança. Depois, quando a paixão afasta do que a razão dita, como o temor dos perigos ou dos trabalhos; e então é necessária uma virtude pela qual o homem se firme, para não recuar, naquilo que é racional, e isso designa a fortaleza.

E semelhantemente, quanto aos sujeitos, achamos o mesmo número. Pois as virtudes de que ora tratamos têm quádruplo sujeito: o racional por essência, que a prudência aperfeiçoa; e o racional por participação que comporta tríplice divisão: à vontade, sujeito da justiça, o concupiscível, sujeito da temperança; e o irascível, sujeito da fortaleza. (AQUINO, 2016a, p.360).

Sumariamente, a infusão das virtudes altera o objeto formal daquele que age, fazendo com que o homem eleja explicitamente ao Deus, princípio primeiro e fim último de todo o movimento, conforme Santo Tomás. Ao homem – portanto –, não é só possível, mas necessária, a ordenação do seu apetite a Deus, pois “só a natureza racional pode ordenar os fins secundários para o próprio Deus, pela via da resolução, para apetecer o próprio Deus explicitamente” (AQUINO, 2015b, p. 55).

Os aspectos da redundância na felicidade eterna

Ora, como diz o apóstolo: Quem não ama, não conhece a Deus, pois Deus é amor.

Sendo assim, conforme já se disse acima que Deus é o princípio primeiro e fim último de todo o movimento, convém assumir que, na ordem do ser, na ordem do amor – dado que o “Ser” é Deus – todo o movimento deve brotar daquilo que é mais superior, para o que é mais inferior, o que é análogo não só às potências superiores e inferiores do homem, mas também à toda a ordem da criação, que parte do vazio à plenitude ontológica proporcionada a cada ato de ser.





Partindo da leitura de Tomás de Aquino, fica evidente que a causa do amor é a semelhança, que sob dois aspectos é considerado. Primeiramente, pode-se haver o amor de amizade – ou de benevolência, que é ocasionado quando a semelhança se dá pela percepção de uma mesma qualidade constitutiva do ser, em ato. Segundamente, pode-se haver o amor de concupiscência ou de amizade útil ou deleitável – que é imperfeita –, quando a relação estabelecida entre dois entes é como que a relação da potência tendente para o ato.

Certamente, o amor, em sua perspectiva unicamente passional, como se viu no capítulo primeiro, através da exposição das demais paixões como oriundas do amor, não é capaz de elevar o homem ao seu fim mais puramente racional. Entretanto, “nós nos referimos agora ao amor na sua acepção comum, enquanto compreende em si o amor intelectual, o racional, o animal e o natural” (AQUINO, 2016a, p. 190).

Obviamente, o amor enquanto considerado geratriz das demais paixões, não pode, por definição encerrar-se em si mesmo, como o faz o deleite. Se o amor se satisfizesse a si próprio, sem uma ascensão propriamente espiritual, ele agiria de modo distrativo, conforme já se disse. O modo próprio de ação do amor passional reside na redundância, da potência inferior para o superior, sendo-lhe impossível a distração, decorrente de uma ação intensa.

“Todo agente age em vista de um fim, como já dissemos. Ora, o fim é o bem de cada um desejado e amado. Por onde é manifesto que todo e qualquer agente pratica todas as suas ações por amor” (AQUINO, 2016a, p. 190). Se o amor, ainda o passional, fosse passível de uma manifestação distrativa, seria impossível ao homem a obtenção de certa habitualidade no ato do amor de caridade. Sem dúvidas, na dinâmica própria do homem, “para que o amor de benevolência possa desabrochar, é preciso que o amor passional seja espiritualizado e ultrapassado. Mas é preciso também que ele conserve toda sua força, porque não existe amor humano verdadeiramente espiritual sem esse enraizamento” (PHILIPPE, 1998, p. 104).

Na perspectiva da aquisição e atualização das virtudes morais, o amor exerce, de acordo com o que foi visto até aqui, um papel essencial, pois as virtudes aqui consideradas como inferiores, por se remeterem ao sujeito mesmo das virtudes, têm por suposto a regulação e a orientação das paixões, segundo o bem apresentado pela razão. Sabendo, pois, que “não há nenhuma paixão que não pressuponha o amor, porque todas as paixões da alma implicam movimento ou repouso relativamente a algum objeto” (AQUINO, 2016a, p. 184). Sendo assim, a Fortaleza remete-se ao amor relativamente, enquanto a Temperança remete-se ao amor absolutamente, enquanto aquela visa ordenar as paixões





irascíveis, afim de tornar imediato o que – pela razão de arduosidade – não o é, e esta remete-se às paixões que, informadas diretamente pelo amor – segundo a apreensão do bem absolutamente considerado –, são organizadas para um certo repouso no bem.

Portanto, assim como por um só ato redundante de Amor tudo foi criado, assim também devem os homens tenderem à felicidade, buscando o bem absolutamente, em razão da sua própria dignidade ontológica. Daí vê-se que na “engenharia moral”(e na dinâmica neurológica do homem), a redundância faz o virtuoso, a redundância faz o santo, através do ato intensivo da vontade em eleger o que é superior à própria natureza humana.

Referências

AQUINO, Tomás de. *As Paixões da Alma*. Tradução, edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. 1ª ed. São Paulo: EDIPRO, 2015a.

AQUINO, Tomás de. *A sensualidade: quaestiones disputatae de veritate: questão 25*. Tradução, edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015b.

AQUINO, Tomás de. *O apetite do bem e a vontade: quaestiones disputatae de veritate: questão 22*. Tradução, edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015c.

AQUINO, Tomás de. *As Virtudes Morais: Questões Disputadas sobre a virtude - questão 1 e 5*. edição e tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Ecclesiae, 2012.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica: Ia IIae*. Tradução de Alexandre Correia. 4ª ed.. Campinas,SP: Ecclesiae, 2016a.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica: III*. São Paulo: Loyola, 2016b.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.





MENESES, Paulo Gaspar de. O conhecimento afetivo em Santo Tomás. São Paulo: Loyola, 2000.

PHILIPPE, Marie-Dominique, O Amor: na visão Filosófica, Teológica e Mística. Petrópolis: Vozes, 1998.

