

Vontade (*boulesis*) e consentimento (*sunkatathesis*) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (*orexis*) ou da razão (*logos*)?

Guy Hamelin

hamelin@unb.br

Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil

resumo A questão principal levantada no presente artigo diz respeito à natureza ontológica do ato intencional, anterior à ação moral propriamente dita, nos pensamentos de Aristóteles e de Abelardo. Mais especificamente, examinamos dois temas indiretamente ligados entre si. Primeiro, trata-se do problema secular da natureza exata da vontade (*boulêsis*) em Aristóteles, que certamente alude a um ato racional (*logikos*), cuja fonte se encontra, todavia, no apetite (*orexis*). A segunda interrogação diz respeito à noção de consentimento (*consensus*) em Abelardo, que também coloca a questão do seu caráter ontológico voluntário ou racional. Os dois assuntos estão ligados, na medida em que o consentimento abelardiano se aparenta à idéia aristotélica de escolha (*proairesis*) e, sobretudo, à de assentimento (*sunkatathesis*) estóico, e não, como acreditam alguns comentaristas, à noção agostiniana de vontade como ato livre e espontâneo. Essa identificação do consentimento abelardiano com a vontade em Agostinho vem de uma confusão mais terminológica e perspéctica que interpretativa.

palavras-chave vontade; consentimento; apetite; razão; Aristóteles; Abelardo

Ao examinar a questão da vontade em Aristóteles, especialmente no *De anima*, percebemos que ela origina-se de uma faculdade (*dunamis*) natural ligada, como a locomoção (*kinêsis*), à percepção ou à sensação (*aistêsis*), e é chamada, essa potência, de ‘apetite’ (*orexis*). Segundo o terceiro capítulo do segundo livro do mesmo tratado, somente alguns animais possuem a faculdade de locomoção (*kinêtikon*)¹, enquanto que todos eles têm a do apetite, para serem dotados, no mínimo, do sentido do tato (*aphê*) e, assim,

Recebido em 6 de dezembro de 2009. Aceito em 8 de fevereiro de 2010.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 1, p.23-39, abril, 2010

poderem sofrer e experimentar o prazer (*hêdonê*) e a dor (*lupê*)². Notamos que o apetite e seus componentes³ estão diretamente ligados às realidades prazerosas (*hêdus*) e dolorosas (*lupêros*) experimentadas por todos os animais, pelo simples fato de possuir, pelo menos, o apetite elementar, não de se alimentar, que pertence à alma nutritiva, mas o de sentir e de perceber o que é comestível ou potável, ou seja, o que é desejável ou não⁴. Assim, não apenas o homem possui o apetite (*orexis*), mas também o animal mais rudimentar, para ser dotado da alma sensitiva, ainda que só o primeiro possa exercer a sua vontade (*boulêsis*). Quanto à faculdade da imaginação (*phantastikon*), igualmente ligada, ao mesmo tempo, à sensação, à vontade⁵ e ao pensamento discursivo (*hupolêpsis*), ela é compartilhada só com alguns animais, e se distingue, *stricto sensu*, da sensação e do pensamento⁶. Por fim, acrescento que o apetite (*orexis*) e a imaginação (*phantasia*), enquanto está ligada ao intelecto (*nous*) prático, são as duas faculdades que fazem mover segundo o lugar (*topos*), sendo o intelecto prático e a imaginação princípios motores que se reduzem ao apetite, melhor ao objeto desejável (*orekton*)⁷.

Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover (*kinounta*): o desejo (*orexis*) ou o intelecto (*nous*), contando que se considere a imaginação (*phantasia*) um certo pensamento (*noêsis*). (...) Há algo único, de fato, que faz mover (*kinoun*): o desejável (*orekton*).⁸

No presente trabalho, queremos expor dois problemas interligados, que já chamam a nossa atenção desde alguns anos, e tentar, na melhor das hipóteses, resolvê-los. A primeira interrogação diz respeito à filosofia antiga, enquanto que a segunda, à filosofia medieval, mesmo que esta se reduz, a nosso ver, àquela. Primeiro, nas interpretações mais comuns da noção de vontade em Aristóteles, encontra-se a idéia, segundo a qual essa realidade se limita a uma simples escolha racional, já que somente os seres dotados de razão podem experimentá-la. Nesse caso, como conciliar a sua fonte na sensibilidade, e mais especificamente no apetite (*orexis*), com um ato que é de natureza exclusivamente racional? Lembro que aquilo que atualiza a sensação (*aistêsis*), isto é, o objeto exterior, é distinto daquilo, desta vez de natureza interna e universal, que atualiza a razão⁹. Nesse sentido, é surpreendente constatar que, no caso de Tomás de Aquino, que mantém uma concepção das faculdades

basicamente aristotélica, a vontade é freqüentemente considerada um ato do apetite, e não da única razão.

O segundo problema que nos preocupa parece, à primeira vista, não estar relacionado ao anterior. Trata-se da questão da natureza do ato de consentimento (*consensus-sunkatathesis*) na filosofia da ação de Pedro Abelardo no século XII¹⁰. Em um artigo anterior escrito sobre esse tema¹¹, tentamos mostrar a origem estóica dessa noção que, inicialmente, estava ligada mais a um contexto epistemológico do que ético *lato sensu*. Sendo assim, defendemos a idéia segundo a qual Abelardo considera o ato de consentimento, que é determinante na atribuição da falta moral, mais como um ato de razão do que um ato de vontade, como o pretendem alguns intérpretes desse autor¹². É claro que esses últimos vêem, na ética do filósofo conhecido como o defensor inabalável da intencionalidade na ação moral, uma ascendência quase exclusivamente agostiniana, tal como é freqüentemente interpretada por tomistas, sobretudo em relação a um tema tão sensível como o da imputação e da responsabilidade humana. A influência de Agostinho na ética de Abelardo não levanta dúvida nenhuma, mas essa não é exclusiva, apesar de ser dominante, pois também encontramos traços evidentes do pensamento aristotélico, como na sua concepção das virtudes como *habitus* (*hexis*) e, como é o caso com o consentimento, ascendência estóica, que até passou provavelmente por intermédio da própria filosofia agostiniana.

A questão da natureza do consentimento em Abelardo relaciona-se, a nosso ver, à nossa primeira preocupação sobre a realidade exata do ato de vontade em Aristóteles. Ainda que *consensus* esteja diretamente ligado ao discernimento ou à prudência (*phronêsis*), à vontade (*boulêsis*) e à escolha (*proairesis*) no processo mental que conduz à ação moral, essas noções estão associadas, segundo a perspectiva considerada, ao apetite (*orexis*) ou à razão (*logos*). No caso de Abelardo, tentaremos mostrar que o ato de consentimento se aparenta à concepção da escolha (*proairesis*), e indiretamente à da vontade (*boulêsis*), em Aristóteles como melhor opção racional, e não se identifica, como pretendem alguns, com a idéia mais agostiniana de vontade (*uoluntas*) como ato aparentemente espontâneo e livre¹³. Ou seja, a escolha e a vontade aristotélicas, assim como o consentimento abelardiano, são em última análise de natureza racional e não apetitiva. Enfim, todo esse debate nos parece relevar de uma confusão, em

parte, terminológica e, em parte, de perspectiva, e se reduz ultimamente à maneira de identificar a vontade em Aristóteles, que se relaciona, ao mesmo tempo, com a razão e com o apetite; o consentimento (*consensus*) abelardiano também pode ser reduzido, pelos mesmos motivos, à razão ou ao apetite, já que a vontade origina do apetite, segundo o modelo aristotélico, e pode naturalmente ser considerada como o resultado de um ato de razão.

No atual artigo, vamos primeiro apresentar a concepção aristotélica de vontade, que constitui uma das três espécies do apetite (*orexis*). É necessário também examinar, nesse caso, o seu elo com a faculdade sensitiva (*aistêtikon*) e racional (*logistikon*), sem esquecer suas importantes relações com a imaginação (*phantastikon*) e a locomoção (*kinêtikon*). Essa análise deveria permitir identificar, por fim, a vontade com a razão ou com o apetite. Em seguida, a natureza do consentimento na ética de Abelardo reterá nossa atenção. O ponto último é identificar esse *consensus* com um ato da razão ou da vontade. Enfim, queremos mostrar que esses dois assuntos estão intimamente ligados e que as interpretações contraditórias encontradas a respeito desses temas relevam de uma confusão, ao mesmo tempo, terminológica e de perspectiva ou, melhor, de ênfase.

Vontade (*boulêsis*) em Aristóteles: o papel do apetite (*orexis*) e da razão (*logos*)

O filósofo Vernon J. Bourke distingue, no seu livro intitulado *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey*¹⁴, oito sentidos diferentes da palavra ‘vontade’ encontrados na história das idéias a partir dos gregos antigos até hoje. No período clássico e helenístico da Grécia, o significado dominante é o que ele chama de ‘vontade como preferência intelectual’, que inclui as concepções de pensadores que vão de Sócrates aos estóicos, passando por Platão e Aristóteles, e que também incorpore as visões de filósofos de épocas posteriores, como Avicena, Tomás Hobbes, John Locke, Spinoza¹⁵ e, em um aspecto da sua concepção, Kant, para citar somente alguns entre eles¹⁶. Além de se opor, entre outras coisas, à visão de uma vontade livre e espontânea, a idéia de preferência intelectual está associada à de julgamento intelectual, ou seja, a vontade torna-se

basicamente um tipo de função cognitiva de julgar a melhor opção que deve ser escolhida na ação moral. Bourke afirma que os filósofos que defendem essa concepção de vontade são chamados de ‘intelectualistas’ na história da ética pelo fato de também sustentar habitualmente (*usually*) a teoria segundo a qual a virtude é um conhecimento ou um saber, que pode ser ensinado¹⁷. Sem insistir sobre a veracidade de que a virtude pode ou não ser ensinada na teoria de Platão, é evidente que Aristóteles, que, com Spinoza, constitui o modelo por excelência dessa concepção da vontade segundo Bourke¹⁸, não deve ser incluído entre os intelectualistas. Pelo contrário, Aristóteles critica, no decorrer da *Ética a Nicômacos*, a tese intelectualista da virtude, que ele atribui a Sócrates, segundo a qual as virtudes são saberes¹⁹. Ele insiste antes sobre o fato de que as virtudes morais são disposições adquiridas (*hexeis*) pela prática e não pelo saber exclusivamente, na exceção da prudência (*phronêsis*) como única virtude intelectual aplicada ao contingente. Pouco importa esse tipo de precisão por enquanto, a demonstração de Bourke fica interessante como ponto de partida para nossa análise e possui o mérito de expor claramente essa visão da vontade como preferência intelectual. Além disso, Bourke classifica a concepção da vontade de Tomás de Aquino numa outra categoria, que ele chama de ‘apetite racional’. Essa diferença de sentidos pode nos ajudar a identificar claramente a própria posição de Aristóteles acerca da vontade, já que ela parece incluir, em um certo sentido, ao mesmo tempo a idéia de preferência intelectual e a de apetite racional.

Assim, vamos examinar, nesta primeira parte, a concepção da vontade em Aristóteles, a fim de determinar se for mais apropriado de classificá-la como simples função cognitiva ou como apetite racional. Nessa última opção, não teria mais diferença entre a visão de Aristóteles e a de Tomás de Aquino, pelo menos segundo a classificação de Bourke. Lembro que a hipótese levantada em nossa introdução aponta mais para a possibilidade que se tratasse apenas de uma confusão terminológica ou de uma ênfase de perspectiva ou de determinação da concepção volitiva em Aristóteles.

A questão da vontade em Aristóteles é sobretudo tratada no *De anima*, o que já indica a sua pertença do universo psicológico e fisiológico. Encontram-se também outras referências à *boulêsis* em outros tratados do Estagirita, inclusive na *Ética a Nicômacos*, mas não de maneira tão elaborada e sistemática²⁰.

No *De anima*, Aristóteles começa sua análise da alma, examinando as concepções psicológicas dos seus predecessores, sobretudo as idéias dominantes segundo as quais ela se caracteriza, antes de tudo, pelo movimento e pela inteligência²¹. Na continuação, a alma é descrita em termos de faculdades naturais (*dunameis*), segundo a complexidade dos seres vivos (*empasukhos*): alma vegetativa ou nutritiva, atribuída aos vivos inferiores; alma sensitiva, compartilhada com todos os animais; alma racional, reservada aos homens²². É importante salientar que não se trata de uma multiplicidade de almas, mas, sim, de uma mesma alma que se torna mais estruturada segundo a complexidade da matéria com a qual ela se encontra²³. Agora, no capítulo três de segundo livro, Aristóteles associa a faculdade do apetite (*orektikon*) à da sensibilidade (*aisthêtikon*) e descreve as três principais funções dessa potência apetitiva:

E mencionamos como potências (*dunameis*) a nutritiva (*threptikon*), a perceptiva (*aisthêtikon*), a desiderativa (*orektikon*), a locomotiva (*kinêtikon kata topon*) e a raciocinativa (*dianoêtikon*). Ora, nas plantas (*phutois*) subsiste somente a nutritiva, mas, em outros seres, tanto esta como a perceptiva. E, se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois desejo (*orexis*) é apetite (*epithumia*), impulso (*thumos*) e aspiração (*boulêsis*) (...) ²⁴

Aristóteles trata, na continuação, dos diferentes poderes da cognição sensível, ora externos, ora interno, assim como do apetite (*orexis*), o qual é estimulado pelas representações sensíveis e anima a potência do movimento²⁵. Nos capítulos nove e dez do terceiro livro, é questão das funções (*erga*) do apetite (*orexis*) em relação com a faculdade da razão. Aristóteles insiste sobre o fato de que existe somente uma potência do apetite (*orektikon*), que está ligada, como vimos, à faculdade da sensação (*aisthêtikon*). As três espécies do apetite são funções de uma só faculdade, mesmo que a ação de cada uma seja, estritamente, sensitiva ou, como no caso da vontade (*boulêsis*), racional. É o que afirma Aristóteles, ao examinar as diversas partes da alma, que só podem ser distinguidas pela razão:

(...) e por fim, a desiderativa (parte) (*orektikon*), que parece (*dozeien*) ser diversa de todas quanto ao enunciado (*logos*) e à potência (*dunamis*) e que, de fato, seria absurdo (*atopon*) segmentar (*diaspan*): pois é na parte

calculativa (*logistikon*) que nasce (*ginetai*) a vontade (*boulêsis*), mas o apetite (*epithumia*) e o ânimo (*thumos*), na parte irracional (*alogôî*); e caso a alma seja tripartite, em cada parte haverá desejo (*orexis*).²⁶

O trecho deixa entender que houve, na época de Aristóteles, teorias, nas quais se encontra a tese de uma pluralidade de apetite (*orexis*) na alma. Um pouco mais adiante, no próximo capítulo, o Estagirita insiste, de novo, sobre o fato de que as espécies do apetite não formam, cada uma delas, uma faculdade particular e independente, inclusive a vontade (*boulêsis*). Assim no capítulo dez do terceiro livro, Aristóteles examina a causa do movimento nos seres vivos e chega à conclusão de que somente o desejável (*orekton*) constitui o princípio motor, pois a imaginação (*phantasia*), como o intelecto (*nous*), não move sem o apetite (*orexis*). É útil, nesta etapa, citar o trecho em questão.

Assim, mostra-se razoável (*eulogôs*) que sejam estes dois os que fazem mover (*kinounta*): desejo (*orexis*) e raciocínio prático (*dianoia*). Pois o objeto desejável (*orekton*) move (*kinei*) e por isso o raciocínio (*dianoia*) também move: porque o desejável (*orekton*) é seu princípio (*arkhê*). E a imaginação (*phantasia*), quando move, não move sem desejo (ou *kinei aneu orexeôs*). Há algo único, de fato, que faz mover (*ti to kinoun*): o desejável (*orekton*). Pois, se dois movessem quanto ao lugar – o intelecto (*nous*) e o desejo (*orexis*) –, moveriam de acordo com uma forma (*eidos*) comum. (*koinon*). Na verdade, mostra-se que o intelecto (*nous*) não faz mover sem o desejo (*aneu orexeôs*) (pois a vontade (*boulêsis*) é desejo (*orexis*), e quando se é movido de acordo com o raciocínio (*logismon*), também se é movido de acordo com a vontade (*kata boulêsin*), mas o desejo (*orexis*) move deixando de lado o raciocínio (*para ton logismon*), pois o apetite (*epithumia*) é um tipo de desejo (*orexis tis*).²⁷

Essa última citação não deixa dúvida de que o apetite (*orexis*) forma uma potência (*dunamis*) só, da qual depende a vontade, e constitui o único princípio do movimento, ao qual se reduzem o pensamento prático, bem como a imaginação. Aristóteles enfatiza que é, na verdade, o objeto²⁸ ligado à faculdade do apetite, ou aquilo que ativa a potência, que faz mover os seres dotados, pelo menos, da alma sensitiva, como condição necessária, mas não suficiente.

O exame do *De anima* mostra que Aristóteles defende a tese segundo a qual existe apenas uma faculdade do apetite (*orexis*), que funciona ou ao nível racional, ou ao nível sensitivo. Trata-se também da interpretação sustentada por vários comentadores gregos e árabes²⁹. Todavia, não é a explicação dada por Tomás de Aquino, que afirma, no seu *Comentário ao De anima: Erunt igitur tres appetitus in anima, subjecto diferentes, secundum praedictam diuisionem*.³⁰

O conhecimento difundido das doutrinas tomistas pode ser na origem de um anacronismo na avaliação das filosofias anteriores ao século XIII, inclusive na interpretação da concepção da vontade e do consentimento em Abelardo³¹. Mas, por enquanto, podemos responder, a partir do nosso exame do *De anima*, à nossa primeira interrogação: a vontade em Aristóteles é uma simples escolha racional e uma preferência intelectual ou ela é um apetite ligado à sensação que se manifeste pela razão?

A segunda opção parece mais apropriada, na medida em que é claro que existe apenas uma só faculdade ou potência (*dunamis*) do apetite (*orexis*), que constitui a fonte natural do movimento dos seres vivos móveis. Nesse sentido, seguimos a interpretação dos comentadores gregos e árabes. Por outro lado, a atualidade do apetite ao nível racional é chamada ‘vontade’ (*boulêsis*) e a realidade, à qual se refere, se distingue da sua atualização irracional. Em suma, a origem da vontade situa-se na sensibilidade, enquanto que a sua manifestação é o resultado da razão (*logos*). Trata-se, como sugerimos na introdução, de uma questão de perspectiva ou de ênfase na potência ou no ato. Essa concepção aristotélica diferencia-se, todavia, da de Tomás de Aquino, que defende a existência de um apetite racional, chamado *uoluntas*, que se distingue dos apetites irracionais. Quanto à afirmação segundo a qual a vontade em Aristóteles se reduziria a um julgamento da melhor opção a ser escolhida, ela parece ultrapassar a própria função da vontade, que é a seleção racional do desejável ou de um fim bom e não a escolha do melhor meio para alcançar esse fim, que releva das puras manifestações cognitivas ou judicativas da prudência (*phronêsis*), da deliberação (*bouleusis*) e, talvez, da escolha (*proairesis*). Na continuação, vamos examinar a questão da escolha, tal como se encontra na *Ética a Nicômaco*, na medida em que seu estudo pode esclarecer a concepção aristotélica da vontade e, sobretudo, a sua semelhança com o consentimento (*consensus*) em Abelardo pode nos ajudar a determinar a sua natureza³².

Consensus em Abelardo: o papel da razão e da vontade

No capítulo quatro do terceiro livro da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles quer distinguir a escolha (*proairesis*) da ação voluntária (*hekousion*), assim como do desejo (*epithumia*), do impulso (*thumos*) e da vontade (*boulêsis*) por um lado, e da opinião (*doxa*) por outro lado. Ou seja, a escolha é nem apetitiva, nem cognitiva, *stricto sensu*. Examinamos o trecho onde se trata das divisões do apetite (*orexis*), já que a opinião está afastada por que diz respeito à verdade e à falsidade, e não ao bem e ao mal³³.

A escolha (*proairesis*), então, parece voluntária (*dê hekousion phainetai*), mas não é a mesma coisa que o voluntário, pois o âmbito deste é mais amplo. De fato, tanto as crianças (*paides*) quanto os animais inferiores (*talla zôia*) são capazes de ações voluntárias, mas não de escolha³⁴.

Também definimos os atos repentinos (*exaiplhês*) como voluntários, mas não como o resultado de uma escolha. Aqueles que identificam a escolha com o desejo (*epithumian*), ou a paixão (*thumon*), ou a aspiração (*boulêsin*), ou uma espécie de opinião (*tina doxan*), não parecem estar falando acertadamente (*orthôs*), pois a escolha não é partilhada também pelos seres irracionais (*alogôn*), mas a paixão e o desejo são.³⁵

Aristóteles quer mostrar nessa citação que o ato moral não é apenas voluntário ou feito de maneira espontânea (*hekousion*), mas também que é refletido e deliberado (*proairetikos*), ou seja, é o resultado de uma preferência entre várias opções possíveis e reais em direção a um certo bem³⁶. Em outras palavras, é necessária a intervenção da razão no processo da ação moral. Essa idéia de escolha corresponde, *mutatis mutandis*, àquilo que os escolásticos chamam de *electio*, que constitui uma decisão premeditada, depois de uma deliberação³⁷, e se opõe, como vimos no trecho, à visão de um agir súbito e espontâneo. Isso dito, Aristóteles rejeita aqui as concepções dos seus predecessores, que defendem que a ação moral é determinada pelo apetite (*orexis*) ou pelo conhecimento (*doxa*). O que causa, por última análise, o ato moral, segundo Aristóteles, é a escolha (*proairesis*). É mais claro agora o elo que existe entre essa visão aristotélica da ação moral e a de Abelardo com seu conceito de *consensus*, também inspirado do estoicismo, na medida em que se consente apenas àquilo que é anteriormente deliberado.

Na continuação do mesmo capítulo, Aristóteles distingue, de maneira mais específica, a escolha (*proairesis*) com cada uma das três espécies do apetite (*orexis*). Sendo de natureza deliberativa, é evidente que ela, a escolha, se diferencia do impulso (*thumos*) e do desejo (*epithumia*), que, ambos, pertencem à parte irracional da alma. Examinamos, então, a distinção feita pelo Estagirita entre a escolha e a vontade (*boulêsis*), já que essas duas realidades constituem o tema central do nosso trabalho.

Aristóteles insiste, já no início, sobre o fato de que se trata de duas realidades muito próximas, mas distintas³⁸. Agora, a maior diferença entre elas diz respeito às opções possíveis a serem realizadas. Enquanto não posso escolher um meio impossível para alcançar um objetivo dado, não é o caso com a vontade. De fato, posso querer ser imortal, como diz o Estagirita, ainda que não possa decidir isso sem ser considerado insensato³⁹. A distinção torna-se ainda mais precisa quando é indicado que posso, sim, querer algo possível, mesmo que eu não possa o realizar *hic et nunc*, enquanto que essa opção está afastada com a escolha. O exemplo dado é o de querer a vitória de um atleta, o que é possível, mesmo que alguém não esteja em condição de decidir sobre isso e cumprir essa vontade. O próprio da escolha é então poder se aplicar sobre coisas que são realizáveis por aquele que decide. Em suma, é fundamental perceber que a vontade diz respeito a um fim dito desejável, enquanto que a escolha tem por objeto os meios para alcançar esse objeto da vontade. Posso querer ser feliz ou em boa saúde, mas escolho as maneiras de alcançar esses estados.

O que exatamente é a escolha, se não for um apetite, que seja racional ou irracional, nem um saber do tipo opinião (*doxa*)? Por outro lado, essa escolha participa, até um certo ponto, da razão, assim como a vontade. Como conciliar essas duas realidades em relação à razão? Enfim, a mesma escolha também participa do apetite, enquanto é determinada pela deliberação (*bouleusis*), que indica os meios para cumprir a meta proposta⁴⁰. De novo, o que caracteriza a escolha diante da vontade, além da questão dos meios possíveis e realizáveis?

Nos comentários à *Ética a Nicômacos* de Gauthier e Jolif⁴¹, encontramos algumas distinções importantes, comuns na época de Aristóteles, entre os verbos *ethelô* (consentir), *boulomai* (querer pessoal) e *aireisthai* (decidir firme), que permitem esclarecer as nuanças de sentidos entre

vontade (*boulêsis*) e escolha (*proairesis*). Em Aristóteles, *ethelô* quer dizer consentir às sugestões alheias, enquanto que *boulomai* significa querer por si mesmo e *aireisthai*, querer e decidir firme. Ou seja, *boulomai* diz respeito à intenção de um sujeito e a uma inclinação pessoal para um bem, ao passo que *ethelô* implica a idéia de consentir para um mal sob a pressão exterior e *aireisthai*, a idéia de querer de maneira mais decidida que *boulomai*. É inevitável perceber a semelhança entre essas distinções e o que se encontra na obra de Abelardo, que usa o termo *consensus* para um consentimento ao mal e *intentio*, que é dirigida em direção a um bem⁴². Mas, por enquanto, ficamos com aquilo que caracteriza em Aristóteles a vontade diante da escolha, sobretudo em relação à razão e ao apetite.

Agora, tentamos responder à questão central da presente seção, que é a seguinte: a escolha é, afinal de contas, um ato da razão ou da vontade, isto é, do apetite racional? No trecho examinado anteriormente do capítulo quatro do terceiro livro da *Ética a Nicômacos*, parece certo afirmar que a escolha é uma espécie de ação voluntária ou espontânea (*hekousion*): “A escolha (*proairesis*), então, é manifestamente algo voluntário.”⁴³ Ela constitui a seleção daquilo que é possível alcançar pela sua própria ação. Mas enquanto a ação voluntária (*hekousion*) parece ser feita de maneira completamente livre (*sponte*) e sem obrigação, há algo racional na escolha (*proairesis*)⁴⁴. Nesse sentido, aparenta-se à vontade, mas se afasta dela em relação aos possíveis e impossíveis a alcançar. Assim a fonte da escolha reside no apetite (*orexis*), como a ação voluntária espontânea (*hekousion*), mas ela se ativa, em última análise, na continuação da deliberação (*bouleusis*) como um tipo de julgamento da melhor opção possível. Ou seja, escolhe-se, querendo esse meio julgado o melhor. Em suma, a escolha (*proairesis*) é considerada um ato do apetite ou da razão segundo a perspectiva examinada. Daí a famosa oração de Aristóteles, no sexto livro sobre as virtudes intelectuais: “A escolha (*proairesis*), portanto, é razão desiderativa (*orektikos nous*) ou desejo racionativo (*orexis dianoêtikê*), e o homem é uma (*sic*) a origem (*arkhê*) da ação deste tipo (...).”⁴⁵

* * *

Por fim, uma análise parecida pode ser feita no caso de Abelardo, na ausência de dados mais explícitos por parte dele⁴⁶. Já que segue várias teses aristotélicas na esfera da ética, como é o caso em respeito à natureza da virtude como *habitus* adquirido, estável e permanente, o equivalente da *hexis* de Aristóteles, é possível que Mestre Pedro também considere o consentimento como ato de vontade e como ato de razão, segundo o ponto de vista examinado. Todavia, pensamos que nessa questão precisa do *consensus* abelardiano, a influência estoíca da *sunkatathesis* é mais direta, apesar de conter semelhanças evidentes com a noção de *proairesis* aristotélica. Sobretudo, é preciso cuidar de não interpretar a concepção de Abelardo a propósito do consentimento a partir da dos escolásticos contemporâneos e posteriores a ele, notadamente Tomás de Aquino, o mais célebre dentre eles. Esse último é explícito sobre esses pontos, como o indicam os títulos das questões XIII e XV da primeira parte do segundo volume (Ia IIae) da *Summa theologiae: De electione, quae est actus uoluntatis respectu eorum quae sunt ad finem* (XIII) e *De consensu, qui est actus uoluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem* (XV). Outros pensadores contemporâneos a Abelardo aparentemente defendem explicitamente que o consentimento seja voluntário, como é o caso do grande inimigo de Abelardo, Bernardo de Clairvaux, que mantém, no seu *Liber de gratia et libero arbitrio*, que o consentimento é voluntário e que qualquer sujeição é incompatível com a vontade⁴⁷. Por último, lembramos que a filosofia agostiniana também não permite determinar a concepção de Abelardo sobre a noção de consentimento, sendo que não descreve a alma humana em termos de faculdades.

¹ Cf. *De anima* III, 9, que completa a questão da locomoção.

² *De anima* II, 3, 414b, 3-7.

³ *De anima* II, 3, 414b 1-2; III, 9, 432b 3-8.

⁴ Cf. Bodeüs, 1993, p.147, nota 3. O gosto está, então, ligado ao tato. Trata-se de uma forma de tato, pois seu objeto é algo tangível: “O palatável é um certo tangível e esta é a causa de não ser perceptível através de um corpo extrínseco e intermediário. Tampouco o tato é percebido dessa maneira.” *De anima* II, 10, 422a 10. A tradução portuguesa usada neste artigo é a seguinte: Aristóteles, 2006, p.96.

⁵ Cf. *De anima* III, 3, 427b 13 *sqq.* “Pois essa afecção (imaginação) depende de nós (*ep’ hēmin*) e do nosso querer (*boulōmetha*) (...), e ter opinião (*doxazein*) não depende somente de nós, pois há necessidade de que ela seja falsa ou verdadeira.” *De anima* III, 3, 427b 17-20. Aristóteles, 2006, p.110. Mais adiante, Aristóteles afirma que a imaginação está ligada ao pensamento. Cf. *De anima* III, 3, 427b 30.

⁶ Cf. *De anima* III, 3, 427b 13 *sqq.*

⁷ Isso exclui o movimento segundo a quantidade (*auxēsín kai phthisín*), que é de todos os vivos, inclusive as plantas. Cf. *De anima* III, 9, 432b 8-12.

⁸ *De anima* III, 10, 433a 9-10; 22. Aristóteles, 2006, p.124.

⁹ Cf. *De anima* II, 5, 417a 2-5; 417b 17-28. Nessa última passagem, Aristóteles afirma que o pensamento é voluntário (*boulēthai*), enquanto que a sensibilidade depende de objetos exteriores.

¹⁰ Cf. Peter Abelard, 1971, p.4, 8, 14-16, 20-26, 30-34, 42-44, 54-58, 66-70, 88-90; Petrus Abaelardus, 1970, p.63, 84, 97, 111, 116, 136, 162, 167. Encontramos também referências às noções de *consensus* e *voluntas*. nas suas obras lógicas e teológicas.

¹¹ Cf. Hamelin, s.d.

¹² A literatura sobre esse assunto é vasta e as opiniões são compartilhadas. Ver notadamente Blomme, 1958, p.113-219; Marenbon, 1997, *passim*; Gandillac, 1975, p.585-610; Siano, 1971, p.631-660; Blomme, 1957, p.319-347.

¹³ Enfatizamos a palavra ‘aparentemente’, pois Agostinho também liga a vontade à razão, que controla as paixões ou a concupiscência, ainda que não as considere como faculdades independentes.

¹⁴ Bourke, 1964.

¹⁵ Bourke afirma: “It is in Spinoza that we find the best historical example of a philosophy which equates willing with intellectual preference.” Bourke, 1964, p.37.

¹⁶ Kant distingue *wille*, associada à razão, de *willkür*, que constitui uma vontade mais eletiva. Cf. Bourke, 1964, p.41.

¹⁷ Cf. Bourke, 1964, p.9, 29.

¹⁸ Deduzimos essa conclusão a partir do espaço reservado às análises desses dois autores em comparação com os outros. Mas no final do seu exame da concepção aristotélica, Bourke nuança sua posição e afirma: “His theory of volition (de Aristóteles) is partly an intellectual preference view but it is not fully developed.” Bourke, 1964, p.33.

¹⁹ Cf. *Ética a Nicômacos* VI, 13, 1144b 19; VII, 3, 1145b, 25; VII, 5 *in toto*. Cf. Gauthier & Jolif, 1970, p.591 *sqq.*

²⁰ Além das referências esparsas encontradas na *Ética a Nicômacos*, o livro III é consagrado ao tema da ação voluntária. É preciso, todavia, prestar atenção, pois é sobretudo questão ali não de *boulēsis*, mais sim de *hekousion* – e das suas negações *akousion* e *oukh hekousion* –, que seria melhor traduzido por ‘agir de maneira livre’ ou ‘de bom grado’. Cf. Gauthier & Jolif, 1970, p.168 *sqq.*

²¹ Cf. *De anima* III, 3, 427a 17-18; III, 9, 432a 15-17.

²² Cf. *De anima* II, 3 *in toto*. Aristóteles já discute das faculdades da alma em partes anteriores. Cf. *De anima* II, 2, 413a 23-25, b 12-35.

²³ Cf. *De anima* II, 1, 2 e 3 *in toto*, sobretudo 414b 19-415a 13; III, 4-5, 8.

²⁴ *De anima* II, 3, 414a 34-414b 2. Aristóteles, 2006, p.77. Na enumeração das faculdades no texto grego, a desiderativa está anterior à perceptiva. Encontra-se também essa questão no *Do movimento dos animais* VI, 700b 22.

²⁵ “A aversão (*phugê*) e o desejo (*orexis*) são a mesma coisa em atividade, e a capacidade de desejar (*orektikon*) e de evitar (*pheuktikon*) não são diferentes, nem entre si, nem da capacidade de sentir (*aistêtikon*), embora o ser seja diverso.” *De anima* III, 7, 431a 11-14. Aristóteles, 2006, p.119. Cf. *De anima* II, 3 *in toto*; II, 5, 417a 2, 417b 20, 24-25; III, 3 427b 16-18; III, 7, 431a 8 *sqq.*, 431b, 1-5.

²⁶ *De anima* III, 9, 432b 3-7. Aristóteles, 2006, p.122.

²⁷ *De anima* III, 10, 433a 17-26. Aristóteles, 2006, p.124-125.

²⁸ “Em outras palavras, embora haja dois princípios de movimento – desejo (*orexis*) e intelecto (*nous*) –, agora Aristóteles faz o intelecto, bem como a imaginação, subordinar-se ao desejo por meio do desejável (*orekton*)”. Aristóteles, 2006, p.326.

²⁹ Cf. Bourke, 1964, p.32.

³⁰ “Haverá, portanto, três apetites na alma, diferentes no sujeito, segundo a divisão vista anteriormente.” Traduzimos. *Aristotelis libros De anima*. Lib. III, lect. 14. Cf. S.T. Ia Iae, 8, 1.

³¹ “Christian psychology in the Latin works of the twelfth century is innocent of Aristotelian complexities. Various modifications of Augustine’s notion of *uoluntas* (the whole soul *as active*) are found (por ex. Gilberto de Poitiers e Hugo de São Vítor). (...) Such psychologies contain the seeds of a theory of intellectual appetite but the theory does not reach its full growth until the thirteenth century.” Bourke, 1964, p.61. Anteriormente no mesmo livro, Bourke menciona que houve antecipações da concepção tomista do apetite racional na filosofia antiga e medieval: por exemplo, em Plotino, que distingue *hormê* (apetite sensitivo) de *orexis* (apetite racional), assim como em Avicena. Cf. *Ibid.* p.57-58; *Enéades* IV, 23.

³² Assinalamos que Tomás de Aquino distingue o equivalente da *proairesis*, chamado de *electio*, da deliberação (*consilium*) e do consentimento (*consensus*), distinção que não se encontra em Aristóteles, nem em Abelardo. Aparentemente, a *electio* (*proairesis*) em Aristóteles também tem o papel do *consensus*, enquanto que o consentimento abelardiano tem o papel da *electio*. Cf. ST Ia Iae, q. XIII –XIV.

³³ Cf. *Ética a Nicômacos* III, 2, 1111b 30-35.

³⁴ Para Aristóteles, tudo é voluntário na natureza, como esses impulsos irrefletidos das crianças e dos animais, já que a natureza é um princípio interno do movimento e que todos os seres naturais têm uma tendência espontânea em direção a um objetivo. Cf. *Física* I, 9, 192b 21.

³⁵ *Ética a Nicômacos* III, 2, 1111b 7-13. Aristóteles, 1992, p.52-53.

³⁶ Cf. *Ética a Nicômacos* I, 1, 1094a 2.

³⁷ Cf. Gauthier e Jolif assinalam que o sentido primeiro de *proairesis*, na época de Aristóteles, era o seguinte. “(...) il (esse termo) désigne ce que quelqu’un a choisi, préféré ou décidé; sa profession (...) sa ligne (...) de conduite privée (...), en particulier ses projets (...) ou sa passion (...), son idéal, ses principes, son parti politique (...)” Gauthier & Jolif, 1970, p.189. Os mesmos acrescentam que os autores medievais confundiam as noções de *proairesis*, *eklogê* (escolha de uma consciência moral) e *phronêsis* com a palavra *electio*. *Ibid.* p.909. Por fim, Bourke precisa que: “It is to be noted that the Greek names (*to hekousion* e *to akousion*) have no linguistic connection with the language of volition. Unfortunately, Latin and many modern languages translate *hekousion* as *voluntarium* (voluntary), thereby suggesting that we have, here, a full-blown theory of volition or will.” Bourke, 1964, p.32.

³⁸ “(...) *kaiper sunengus phainomenon*” *Ética a Nicômacos* III, 2, 1111b 20.

³⁹ Cf. *Ética a Nicômacos* III, 2, 1111b 20-30.

⁴⁰ Sobre a relação entre *bouleusis* e *proairesis*, cf. *Ética a Nicômacos* III, 5.

⁴¹ Cf. Gauthier & Jolif, 1970, p.192 sqq.

⁴² Cf. Blomme, 1958, p.128 sqq; Gandillac, 1975, p.585-610; Blomme, 1957, p.319-347; Peter Abelard, 1971., *passim*; Marenbon, 1997, *passim*.

⁴³ “*Hê proairesis dê hekousion men phainetai.*” *Ética a Nicômacos* III, 2, 1111b 7. Ver nota 35 *supra*.

⁴⁴ Cf. *Ética a Nicômacos* III, 1, 1111a 21-25.

⁴⁵ Cf. *Ética a Nicômacos* VI, 2, 1139b 4-5. Aristóteles, 1992, p.114-115.

⁴⁶ Afastamos de início a questão da polissemia da palavra *uoluntas* em Abelardo. Mesmo que emprega, sobretudo nos seus primeiros tratados de ética e de teologia, o mesmo termo ‘vontade’ indiferentemente como ato de consentimento e como desejo irracional, um pouco à maneira de Agostinho, Abelardo tenta, na sua última obra ética, a *Ethica siue Scito teipsum*, usar somente *consensus* para se referir ao ato mental último que conduz à falta moral ou ao pecado. Nesse caso, é evidente que Abelardo não emprega *uoluntas* no sentido de consentimento, menos algumas exceções, que simplesmente mostram que ainda mistura esses dois significados, apesar do esforço para evitar essa confusão. Ver nota 12 *supra*.

⁴⁷ “Le consentement volontaire reste une libre disposition de l’esprit sur lui-même, car toute contrainte est incompatible avec la volonté.” Putallaz, 2002, p.831. Cf. *Liber de gratia et libero arbitrio*. PL.CLXXXII, 1001-1029 *passim*, notadamente o capítulo I. *Ad boni operis meritum, una cum gratia Dei, concurrere liberi arbitrii consensus*; Capítulo II. *Quid liberum arbitrium, seu in quo consistat libertas*; Capítulo III. Triplicem esse libertatem, Naturae, Gratiae, Gloriam.

Referências bibliográficas

Aristóteles. 2006. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34.

- Aristóteles. 1992. *Ética a Nicômacos*. 3ª edição. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. . Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Blomme. R. 1957. À propos de la définition du péché chez Pierre Abélard. *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXIII, p.319-347.
- Blomme, R. 1958. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIIe siècle*. Louvain/Gembloux: Publications universitaires de Louvain/Éditions J. Duculot.
- Bodeüs, R. 1993. *De l'âme*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie. Paris: GF-Flammarion.
- Bourke, Vernon J. 1964. *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey*. New York: Sheed and Ward.
- Gandillac, M. de. 1975. Intention et loi dans l'éthique d'Abélard. *Pierre Abélard et Pierre Le Vénéral*. Paris: Éditions Du Centre national de la recherche scientifique, p.585-610.
- Gauthier, R.A. & J.Y. Jolif. 1970. *L'Éthique à Nicomaque*. Tome II *Commentaire*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts.
- Hamelin, Guy. (s.d.). "L'influence du stoïcisme chez Abélard: la notion de *consensus*", a ser publicado nos Atos do XII Congresso internazionale di filosofia medievale, Palermo, 16-22 settembre 2007.
- Marenbon. J. 1997. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peter Abelard. 1971. *Peter Abelard's Ethics*. Edition with introduction, english translation and notes by D.E. Luscombe. Oxford: Clarendon Press.
- Petrus Abaelardus. 1970. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Textkritische Edition Von Rudolf Thomas. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.
- Putallaz, François-Xavier. 2002. Liberte. *Dictionnaire du moyen âge*.

Publié sous la direction de C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink. Paris: Quadriga/PUF.

Siano, F. de. 1971. Of God and Man: Consequences of Abelard's Ethic. *The Thomist*, vol.xxxv, n° 4, p.631-660.