

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

THIAGO DE SOUZA SERRA

**A CONCEPÇÃO DE VONTADE NAS QUESTÕES 80 A 82 DA *PRIMA PARS* DA
SUMMA THEOLOGIAE DE TOMÁS DE AQUINO**

SÃO CARLOS

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

THIAGO DE SOUZA SERRA

A CONCEPÇÃO DE VONTADE NAS QUESTÕES 80 A 82 DA *PRIMA PARS* DA
SUMMA THEOLOGIAE DE TOMÁS DE AQUINO

Monografia apresentada como requisito
parcial para a obtenção de título de Bacharel
em Filosofia pela Universidade Federal de
São Carlos.

Orientador: José Eduardo Marques Baioni

SÃO CARLOS
2021

Serra, Thiago de Souza

S487

A concepção de vontade nas questões 80 a 82 da *prima pars* da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino / Thiago de Souza Serra – 2021.
27 f.

Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) do Bacharelado em Filosofia – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.

1. Tomás de Aquino. 2. Vontade. 3. Bem. I. A concepção de vontade nas questões 80 a 82 da *prima pars* da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.

CDD 100

Título: A concepção de vontade nas questões 80 a 82 da *Prima Pars* da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.

Nome: Thiago de Souza Serra

Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção de título de Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos.

Aprovado em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Orientador

José Eduardo Marques Baioni

Universidade Federal de São Carlos

Membro da banca (1)

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva

Universidade Federal do Amazonas

Membro da banca (2)

Juvenal Savian Filho

Universidade Federal de São Paulo

À Kátia minha esposa que sem ela nada faria sentido, à minha mãe Diva que sempre me apontou o bom caminho, ao meu pai Antônio (in memoriam) que me ensinou a amar e aos meus filhos João e Felipe que são a personificação do amor divino na minha vida.

AGRADECIMENTOS

À Filosofia que me fez manter a fé.

Ao professor José Eduardo Marques Baioni uma pessoa de grande erudição, por suas orientações e por sua paciência neste tempo.

Aos docentes do Departamento de Filosofia por dividirem seu conhecimento.

A secretária da coordenação do curso de graduação Vanessa que sempre esteve pronta a ajudar.

Ao meu grande amigo Richard, uma pessoa de tamanha raridade que só me faz bem e me orienta na busca das coisas do alto. Obrigado irmão por estar comigo nesta jornada.

Aos meus colegas de curso pelas inúmeras discussões que tivemos nestes anos juntos, fico feliz por vocês terem a vontade de mudar toda uma geração.

RESUMO

Tomás de Aquino, nas questões 80 a 82 da *Prima Pars* de sua *Summa Theologiae*, trata dos apetites sensíveis, o concupiscível e o irascível, e, sobretudo, do apetite superior humano, a vontade. Segundo o Aquinate, esta tem como objeto próprio o bem produzido desde a apreensão intelectual das essências dos entes particulares (compostos por matéria e forma) e, consecutivamente, apresentado para ela pelo intelecto humano. Neste trabalho, buscaremos não apenas entender a diversidade entre os apetites sensíveis e a vontade, mas também o modo pelo qual esta se relaciona com o seu objeto próprio, isto é, o bem intelectual.

Palavras-chave: Bem; Concupiscível; Intelecto; Irascível; Razão; Vontade.

ABSTRACT

Thomas Aquinas, in questions 80 to 82 of the *Prima Pars* of his *Summa Theologiae*, deals with sensitive appetites, the concupiscible and the irascible, and, above all, with the superior human appetite, the will. According to the Aquinate, this has as its own object the good produced since the intellectual apprehension of the essences of the particular entities (composed by matter and form) and, consecutively, presented to it by the human intellect. In this work, we will seek not only to understand the diversity between sensitive appetites and the will, but also the way in which it is related to its own object, that is, the intellectual good.

Key-words: Good; Concupiscible; Intellect; Irascible; Reason; Will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. PANORAMA DAS FACULDADES APETITIVAS	12
1.1. O apetite natural	13
1.2. O apetite sensível	14
2. CONCUPISCÍVEL E IRASCÍVEL	15
3. ESTIMATIVA E COGITATIVA	16
4. A VONTADE	19
4.1. A necessidade da vontade	19
4.2. A vontade e seu desejo	22
4.3. Intelecto e vontade	22
CONCLUSÃO	26
BIBLIOGRAFIA	27

INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino, na *Prima Pars* de sua *Summa Theologiae*, trata da criação divina, pondo-se a investigar os entes que, não sendo Deus, provêm de Deus. Na *Prima Pars*, há 119 questões que, segundo a organização de Josaphat Pinto¹, subdividem-se em quatro seções, a saber: a que versa sobre a teologia e a natureza divina (primeira seção); a que trata do ato de criação divina (segunda seção); a que explana o papel dos entes criados (terceira seção); e a que se ocupa do governo e da conservação de tais entes (quarta seção). Nesta última, Tomás discorre sobre os atos feitos por Deus para manter, desenvolver e conduzir os entes aos seus respectivos fins, ou seja, às suas respectivas realizações. Contudo, é na terceira seção que, em dois momentos, o Aquinate expõe o papel do ente humano no bojo da criação divina: no primeiro momento (qq. 75 – 89), expõe a natureza humana; e, no segundo² (qq. 90 – 102), como o homem foi criado e a maneira pela qual este é elevado à ordem sobrenatural.

Em nosso trabalho, focaremos na terceira seção da *Prima Pars* da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Nesta, o autor explora a temática referente à natureza humana. O procedimento adotado por Tomás consiste em partir do mundo sensível a fim de chegar a uma compreensão mais profunda da alma humana. Com isso, fornecerá ao seu pensamento um instrumento conceitual do qual necessitava, já que, embora se baseie em conceitos fundamentais do aristotelismo, o pensamento do Aquinate aplica a revelação cristã e por decorrência, tem suas particularidades, que poderemos constatar em sua concepção sobre a *vontade humana*.

Para Tomás, o ente humano possui uma capacidade apetitiva singular, a vontade. Esta, junto ao intelecto, pertence à parte superior da alma humana. Nas questões 80 a 82 da Primeira Parte da *Summa Theologiae*, buscaremos compreender qual é o objeto de tal capacidade e se ela é superior aos demais apetites humanos. Também tentaremos compreender como ela se relaciona ao intelecto e se ele a determina. Por fim, perscrutaremos o modo de a vontade tornar-se absolutamente superior ao intelecto. Primeiramente, porém, buscaremos entender as funções tanto dos apetites naturais quanto dos apetites sensíveis,

1 1 Utilizamos a sigla *STh* para as citações da *Summa Theologiae*, que é sigla convencional utilizada pela maioria dos estudiosos de Tomás de Aquino. Quanto às subdivisões da *Summa Theologiae*, cf. a explicação de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira em TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Coordenação geral: OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto de. Vários tradutores. 2ª ed., vol. II. São Paulo: Loyola, 2003, p. 359.

para, em seguida, tratarmos propriamente da vontade enquanto um apetite superior, diverso dos demais apetites humanos.

1. PANORAMA DAS FACULDADES APETITIVAS

Tomás de Aquino, em concordância com a terminologia escolástica – que se inspira na ὁρεξις (*hórexis*)³ aristotélica –, asseve que *apetite* é a inclinação de um ente ao bem que lhe falta. De modo geral, o bem é aquilo que provoca para si a inclinação de certo ente, possibilitando o complemento deste. Todo ente é composto de uma forma que tende ou inclina-se para aquilo que, fornecendo-lhe complemento, é o seu bem próprio⁴. Quanto ao ente humano, Gardeil⁵ comenta que o apetite representa, ao lado do conhecimento, um dos grandes aspectos da vida psíquica. Assim, *o conhecer* e *o tender para* implicam em amor, desejo e fruição. Ainda segundo Gardeil, a vida afetiva organiza-se nos quadros de uma metafísica da ação, cujo princípio geral é o de que “qualquer inclinação segue uma forma”⁶.

Tomás, em sua *Summa Theologiae*, apresenta três tipos de apetites: o natural, o sensível e o intelectual. O apetite *natural* é aquele que permite o ente inclinar-se ao seu respectivo bem, que nada mais é do que a forma natural⁷, a qual, naturalmente, complementa-o. O apetite *animal* se encontra nos entes que possuem sensibilidade e, devido a ele, seguem a forma apreendida por seus respectivos órgãos sensoriais⁸. O apetite *intelectivo* é próprio da alma humana, a qual recebe tudo o que lhe é apropriado por duas vias: a sensível (por meio dos órgãos sensoriais) e a inteligível (por meio do intelecto): “Por exemplo, os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis. Dessa maneira, a alma humana torna-se de certo modo todas as coisas pelos sentidos e pelo intelecto” (STh I^a, q. 80, a. 4).

3 Apetite, em grego. Cf. MORA, 2004, pag.160.

4 Cf. *Enciclopedia Filosofica*, Centro de Studi Filosofici di Gallarate, Roma, t. 1, col. 389.

5 GARDEIL, 2013, p. 173.

6 “[...] *formam sequitur aliqua inclinatio*” (STh I^a, q. 80, a. 1).

7 Segundo Aristóteles, a realidade é estruturada por particulares que são compostos por “forma” e “matéria”. A “matéria” é aquilo a partir do que algo é feito, ao passo que a “forma” dá as qualidades a algo. Tomás de Aquino se alinha à definição de natureza aristotélica como princípio do movimento e do repouso *por si*, e não acidentalmente (cf. *Phys.* II, 1, 192 b 21-23). Este princípio é a forma, quanto elemento ativo, e a matéria, enquanto elemento passivo.

8 O *appetitus elicitus* refere-se àquilo por meio do qual o bem exerce atração enquanto é atualmente conhecido. Cf. GARDEIL, 2013, p. 163.

Posto isso, exploraremos um pouco mais detidamente o papel de cada um dos apetites, conforme a exposição realizada por Tomás na terceira seção, mais especificamente, nas questões 80 a 82, da *Prima Pars* de sua *Summa Theologiae*.

1.1. O apetite natural

Para Tomás, o *appetitus naturalis* (*apetite natural*) é a inclinação da natureza ao seu bem ou fim. Tal inclinação é o que necessariamente determina o movimento de um ente àquilo que lhe é próprio, salvo em casos de impedimentos ou inclinações contrárias ao que lhe é natural. Assim, os corpos desprovidos de conhecimento são determinados por sua forma natural de modo que seguem a inclinação que lhes é natural (STh I^a, q. 80, a. 4).

Este movimento independe de um conhecimento, pois ele atua de forma natural. Em outras palavras, distinguir ou não o objeto de desejo não altera o movimento, pois este é necessário e determinado pela inclinação.

Uma pedra, por exemplo, ao ser lançada para o alto, tende necessariamente para baixo, porque o movimento de queda lhe é natural, inexistindo aqui algum tipo de conhecimento referente à ação de mover-se para baixo; isto é, a pedra apenas segue a sua inclinação natural. Sobre isso, Tomás ainda assevera: “a essa forma natural segue-se uma inclinação natural que se chama apetite natural” (STh I^a, q. 80, a. 4). Quanto ao ente humano (composto por corpo e alma intelectual), Tomás afirma que toda a faculdade da alma não só é caracterizada como forma, mas que cada forma tem em si mesma uma inclinação natural a algo:

Nos que têm conhecimento, cada um deles é determinado em seu próprio ser natural por sua forma natural, de tal modo que pode receber as imagens das coisas. Por exemplo, os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis (STh I^a, q. 80, a. 4).

Junto a isso, Tomás argumenta que “deve-se dizer que toda a potência da alma é uma forma ou natureza, e tem uma inclinação natural para algo. Assim, cada um tende ao objeto que lhe convém por um apetite natural” (STh I^a, q. 80, a. 4). O apetite, no animal irracional, é o *motus* que o coloca em busca do alimento e da prática reprodutiva é um movimento necessário que não busca um saber ou um conhecer, diferente do caso do ente humano, em

que a visão é prazerosa à vista (quando uma bela paisagem é apreciada) assim como a audição é deleitosa ao ouvido (quando uma música agradável é ouvida). Neste caso, as capacidades visuais e auditivas atingem as suas máximas realizações, já que, nos humanos, o conhecimento atua em cooperação com os apetites, permitindo que as suas respectivas inclinações colaborem com a sua dimensão cognitiva.

1.2. O apetite sensível

Tomás defende que o apetite sensível segue necessariamente o movimento da percepção sensorial: “O movimento sensível é o apetite que segue uma apreensão sensível” (STh I^a, q. 80, a. 4). A relação entre o que é apreendido sensivelmente e aquele que o apreende é de *desejo*: os seres dotados de tal apetite desejam o objeto que os sentidos externos lhes fornecem. Por exemplo: o lobo que avista sua preza a deseja de tal modo que, quando a percebe pelos sentidos, lança-se sobre ela. Note-se que o movimento da faculdade sensível é causado pela inclinação a algo que está fora daquele que o percebe, conforme explana Tomás:

Com efeito, o ato de uma potência apreensiva não é movimento em sentido tão próprio quanto o é o ato do apetite, pois a operação da potência apreensiva se completa quando as coisas apreendidas estão no que apreende, enquanto a do apetite se completa quando o que deseja tende para a coisa desejada (STh I^a, q. 80, a. 4).

Nesse sentido, Gilson⁹, interpretando Tomás, esclarece que os animais não podem não querer o que lhes é deleitável visto que, necessariamente, são movidos em direção do que é desejado.

A diferença entre os apetites natural e sensível é a de que este último não se realiza em sua própria natureza, mas necessita recepcionar um bem que lhe sendo externo é apropriado, tornando-se imprescindível à realização de sua operação. Ademais, há também uma diferença importante entre o apetite sensível do ente humano e do animal: à diferença do apetite humano, o do animal se dá por uma inclinação instintiva necessária – tal como

9 GILSON, 1922, p. 184.

observado em Gilson¹⁰, a qual diz que os animais não podem não querer algo. No ente humano, o apetite sensível opera de modo diverso daquele do animal pelo fato de se relacionar com sua faculdade intelectiva, a qual falta ao animal. Nesta relação, o ente humano não só percebe o bem particular por meio do apetite sensível, mas também capta o bem universal por sua faculdade intelectiva, que apreende o objeto de modo diverso dos sentidos. Disso, infere-se que no homem, além do apetite sensível, há, na potência intelectiva, outro apetite que, por se relacionar com o bem intelectualmente apreendido, opera *intelectivamente* e, por isto, denomina-se *apetite intelectual*.

2. A CONCUPISCÍVEL E A IRASCÍVEL

No trecho abaixo, o Aquinate traça a distinção entre as potências concupiscível e irascível. Vejamos:

Sendo o apetite sensitivo uma inclinação que se segue à apreensão dos sentidos, como o apetite natural é uma inclinação que se segue à forma natural, deve portanto haver na parte sensitiva duas potências apetitivas: uma pela qual a alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos, e a fugir do que pode prejudicar, é a *concupiscível*; a outra, pela qual o animal resiste aos atacantes que combatem o que lhe convém e causam dano, é a *irascível* (STh I^a, q. 81, a. 2, ad 3).

Para Tomás, o apetite sensitivo divide-se em duas faculdades, a concupiscível¹¹ e a irascível¹². A primeira é a tendência que busca o que lhe é conveniente, agradável e facilmente alcançável pelo indivíduo. Ela está voltada ao bem sensível, que busca evitar tudo o que possa ser nocivo e, por consequência, resiste aos agentes contrários ou seja a tudo o que não lhe dá prazer. A segunda tem como objeto aquilo que é árduo: ela se configura num impulso à luta que busca vencer e dominar tudo aquilo que se opõe a um bem particular desejável e que é difícil de ser alcançado.

Consoante a Tomás, a irascível e a concupiscível não visam o mesmo objeto: “às vezes, a alma, contrariamente à inclinação da potência concupiscível, se ocupa de coisas

10 Ibid

11 Do latim, *concupere*. Cf. FARIA, 2003, p.223.

12 Do latim, *irascor*: irar-se. Cf. FARIA, 2003, p.527.

tristes, a fim de, em conformidade com a potência irascível, lutar contra as adversidades” (STh I^a, q. 81, a. 2). Além disso, ele argumenta que a faculdade concupiscível tem, de certo modo, a faculdade irascível como sua defensora, porque esta combate tudo aquilo que é contra o bem conveniente. Eis um exemplo de Tomás:

Assim, quando a concupiscência se ascende, a cólera diminui, e reciprocamente, ao menos na maioria dos casos. Disso fica claro também que a potência irascível é uma espécie de combatente defensor da concupiscível, insurgindo-se contra aquilo que impede o que lhe é conveniente (STh I^a, q. 81, a. 2).

3. ESTIMATIVA E COGITATIVA

Para Tomás de Aquino, as faculdades irascível e concupiscível obedecem à parte superior da alma. Esta obediência ocorre de modos diversos no homem e no animal. Neste, o apetite sensível obedece à faculdade *estimativa*, que é a potência¹³ pela qual os sensíveis são apreendidos como úteis ou nocivos ao animal: “Por exemplo, a ovelha, julgando o lobo como seu inimigo, o teme” (STh I^a, q. 81, a. 3). A ovelha, como todos os animais desprovidos de razão, percebe, pela *estimativa*, a qual lhe dá apenas a percepção do que é útil ou não, que deve se afastar do que lhe possa prejudicar em vista de sua autopreservação. Gardeil diz que é “um fato que os animais se opõem em busca de certos objetos ou fogem deles não apenas à medida que têm uma relação favorável ou desfavorável com tal sentido particular, mas também à medida que são úteis ou nocivas à natureza do indivíduo considerado em sua totalidade”¹⁴.

No homem, este processo, que é realizado no animal pela *estimativa*, realiza-se pela faculdade *cogitativa* (também denominada *razão particular*), a qual compara as intenções individuais: “No lugar da *estimativa*, há no homem, como já se explicou, a *cogitativa*, que alguns denominam *razão particular*, porque compara entre si as representações individuais.

¹³ Os escolásticos distinguem entre dois tipos de potência. O primeiro é a potência lógica, chamada também “potência objetiva”; é, a rigor, mera e simples possibilidade. O segundo tipo de potência é a potência propriamente dita: a chamada “potência real”, não baseada no mero quadro vazio da possibilidade ideal, mas na entidade real. Cf. MORA, 2004, p.2336.

¹⁴ GARDEIL, 2013, p. 72.

Por isso, o apetite sensitivo no homem é, por natureza, movido por ela” (STh I^a, q. 81, a. 3). Gardeil explica a distinção entre a cogitativa e a estimativa:

De modo preciso a *cogitativa* se distingue da *estimativa* no fato de que tem um campo de atuação mais extenso e sobretudo, por poder, em virtude de sua proximidade com as faculdades superiores, efetuar na ordem concreta aproximações que encerram as sínteses propriamente intelectuais¹⁵.

Gardeil argumenta que, quando alguém escreve, é a cogitativa que põe, em relação ao espírito, a pluma entre os dedos “para traçar os caracteres sobre a página branca”¹⁶. A cogitativa é também movida e guiada pelo intelecto que, pelo raciocínio silogístico, extrai conclusões particulares desde proposições universais: “Mas a mesma razão particular é movida e dirigida pela *razão universal*, e é por isso que, no raciocínio silogístico, extraem-se de proposições universais conclusões particulares” (STh I^a, q. 81, a. 3).

Salientemos que a cogitativa indica a ação a ser realizada. A ação, porém, só é executada quando a vontade (apetite superior) assente: “O apetite submete-se à vontade quanto à execução, que se realiza por meio da potência motora” (STh I^a, q. 81, a. 3). Nos animais, a concupiscível e a irascível geram uma ação imediata, conforme o exemplifica Tomás: “a ovelha que tem medo do lobo foge imediatamente” (STh I^a, q. 81, a. 3). Isto ocorre pelo fato de não haver nenhum apetite superior que se oponha à ação de fuga. O ente humano, por seu turno, não realiza este movimento de imediato: ele aguarda a ação do apetite superior, que é a vontade. Entretanto, há situações em que a vontade atua sobre os apetites, sem aderir aos raciocínios lógicos da razão, como quando a razão por si mesma não consegue tranquilizar os membros agitados do corpo; neste caso, a vontade os acalma de maneira imperativa.

A vontade, diversamente da irascível e da concupiscível, busca o bem universal. Sobre isso, Gardeil diz que “a vontade tem como objeto o bem e o fim considerados universalmente, as outras potências não visam senão os bens que são próprios para si”¹⁷. Por isso, a vontade, diversamente das faculdades irascível e concupiscível, não visa os bens particulares. Tomás, com base no aristotelismo, sustenta que estas faculdades obedecem à razão:

15 GARDEIL, 2013, p. 73.

16 Ibid.

17 GARDEIL, 2013, p. 170.

Com efeito, em todas as potências motoras ordenadas, a segunda não move senão em virtude da primeira; por isso, o apetite inferior não pode mover se o apetite superior não consente nisso. É o que quer dizer o Filósofo, no livro II da Alma: ‘O apetite superior move o inferior, como uma esfera celeste superior move a inferior’ (STh I^a, q. 81, a. 3).

Destaque-se que, dessa maneira, os apetites inferiores obedecem à razão. Neste ponto, o Aquinate se vale da distinção feita por Platão na *República* entre o poder despótico e o poder político como analogia à relação entre a alma e o corpo e entre o intelecto e o apetite: “[diz] o Filósofo no livro I da *República*: ‘É preciso considerar no animal um poder despótico e um poder político: a alma domina o corpo por um poder despótico, o intelecto domina o apetite por um poder político e régio” (STh I^a, q. 81, a. 3, ad 2).

Explicemos a analogia feita por Tomás: no âmbito político, o poder régio é figurado naquele que tem homens livres sob seu comando, embora não exerça poder pleno sobre eles, afinal o homem livre tem a possibilidade de resistir às ordens que lhe são dadas. No poder despótico, em contrapartida, aquele que comanda tem pleno poder sobre os homens submetidos, uma vez que estes são seus escravos. Aplicando a metáfora ao homem, vê-se que, neste, o poder despótico é como o poder que a alma exerce sobre o corpo, de modo que os membros do corpo nada podem fazer para contrariar uma ordem régia vinda diretamente da alma: “se diz que a alma domina o corpo com um poder despótico, pois os membros do corpo não podem de nenhuma forma resistir às suas ordens” (STh I^a, q. 81, a. 3, ad 2). Note-se, porém, que a razão tem a possibilidade de convencer a irascível e a concupiscível por meio de um poder político, pois, no ente humano, ambas as faculdades possuem certa autonomia a ponto de, em dadas circunstâncias, resistirem, ainda que provisoriamente, às ordens razão.

Como pudemos observar, nos animais, o apetite sensitivo é movido pela estimativa; no ente humano, pela cogitativa. No entanto, o apetite sensitivo também é movido neste ente humano pelas imagens e pelos sentidos. É por isso que Tomás sustenta que a irascível e a concupiscível resistem à razão nos momentos que imaginamos ou sentimos algo agradável (tanto em circunstâncias em que o agradável é proibido pela razão, como em situações em que algo desagradável, sentido ou imaginado, contraria o que é prescrito pela própria razão.

4. A VONTADE

A vontade, para Tomás de Aquino, busca unir-se ao seu objeto, o bem. Entretanto, no estado de vida presente, em que a alma humana está unida ao corpo físico, o bem é produzido a partir de um processo intelectual que abstrai a essência universal dos entes hilemórficos¹⁸ apreendidos, inicialmente, pelos órgãos sensoriais. Quer dizer, a vontade, para unir-se ao seu objeto, aguarda o movimento do intelecto que lhe apresenta a “razão de bem”, abstraída desde os entes hilemórficos. Após este movimento, a vontade terá o livre-arbítrio¹⁹ de aderir ou não àquele bem. Assim, constata-se que, em Tomás, a vontade sempre visa o bem, embora ela sempre tenha a escolha de se unir ou não a ele.

Tomás também defende que há o Bem Absoluto, o qual transcende não apenas às razões de bens, abstraídas intelectualmente desde os entes hilemórficos, mas também à própria alma humana e, conseqüentemente, às faculdades intelectual e volitiva. Esse Bem é denominado Sumo Bem ou Deus. Por ultrapassar as capacidades humanas, tal Bem se torna alcançável apenas pela graça divina, atribuída apenas aos eleitos de Deus.

4.1. A necessidade da vontade

Segundo o Aquinate, “naturalmente a vontade tem inclinação ao bem” (STh I^a, q. 59, a. 2). e a finalidade da bem-aventurança²⁰. O desejo dos bens produzidos pelo intelecto ocorre pelo movimento volitivo que “não pode não ser” (STh I^a, q. 82, a. 1) e, portanto, é necessário. Dessa maneira, o necessário é considerado de dois modos: em razão de um princípio intrínseco²¹ e em razão de um princípio extrínseco²².

O princípio *intrínseco*, divide-se em outros dois tipos de princípios: o de tipo de material e o de tipo formal. O princípio material é o que recebe a forma e mantém-se junto a ela enquanto resultado de seu efeito; já o princípio formal é o que, no campo lógico,

¹⁸ É a teoria desenvolvida por Aristóteles e a que foi dada continuidade na filosofia escolástica, segundo a qual todos os seres corpóreos são compostos por matéria e forma. Cf. MORA, 2004,p.1344.

¹⁹ A expressão latina *liberum arbitrium*, muito usada por teólogos e filósofos cristãos, tem às vezes o mesmo significado da expressão libertas. O *liberum arbitrium* designa a possibilidade de escolher entre o bem ou mal. Cf. MORA, 2004,p.172.

²⁰ A bem-aventurança é a plena satisfação das tendências do sujeito, a posse assegurada de todo o bem de que ele é capaz.

²¹ Intrínseco é o que pertence à essência ou à natureza de uma coisa; é aquilo que a define, seu elemento substancial e sem o qual a coisa não poderia existir. Cf. MORA,2004, p.986.

²² O princípio ou valor extrínseco tem um caráter acidental e secundário não sendo a característica natural de algo. Cf. MORA,2004,p.986.

comporta a forma enquanto é abstrata no intelecto. Tomás dá-nos dois exemplos, um do princípio material e outro do formal. Sobre o princípio material, o Aquinate escreve: “todo composto de contrários deve necessariamente corromper-se” (STh I^a, q. 82, a. 1). Assim, tudo o que tem forma e matéria é composto de opostos que se sujeitam às determinações e às mutações substanciais.

Quanto ao princípio formal, Tomás fornece um exemplo advindo da geometria: “os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos” (STh I^a, q. 82, a. 1). No exemplo, Tomás indica que o predicado desta definição é necessariamente absoluto e essencial, embora o mesmo não possa ser dito dos compostos de contrários, pois se corrompem necessariamente, contrastando a razão da forma do triângulo, que se apresenta de modo completo.

Por sua vez, o princípio *extrínseco*, como seu próprio nome sugere, mantém-se “fora” da alma e pode ser entendido como a causa final ou a causa eficiente. É ele que determina o movimento de um ente desde o princípio da ação, de maneira que o fim se torne objeto do movimento ou uma meta a ser alcançada. O fim é o primeiro na intenção daquele que age e o último na execução.

Tomás concede dois exemplos a este respeito: “Com relação ao fim, por exemplo, quando alguém não pode atingir seu fim, ou atingi-lo convenientemente sem esse princípio; por exemplo, a alimentação é necessária para a vida” (STh I^a, q. 82, a. 1). Justamente para que se atinja o objetivo de manter-se vivo, é necessário se alimentar. Neste exemplo, o alimento é um meio extrínseco que possibilita alcançar o objetivo da manutenção da vida, que é imprescindível a todos os viventes, inclusive ao ente humano, e, portanto, configura-se num princípio intrínseco ao humano. Tomás a nomeará como *necessidade de fim*. Eis o segundo exemplo: “o cavalo é necessário para a viagem” (STh I^a, q. 82, a. 1). Nele, o Aquinate apresenta-nos o cavalo como um meio para o viajante atingir o seu objetivo, que é o destino final de sua viagem. De certo modo, a viagem torna-se um fim intermediário, porém necessário, utilizado pelo viajante para chegar ao seu objetivo final. O fim intermediário é chamado por Tomás de *necessidade de utilidade*.

Como causa eficiente do princípio extrínseco, Tomás dá o exemplo de alguém que é constringido e não pode fazer nada: “Com relação à causa eficiente, alguma coisa convém a alguém, por exemplo, quando alguém é constringido por um agente de tal sorte que não pode fazer o contrário” (STh I^a, q. 82, a. 1). Com este exemplo, o Aquinate expõe a necessidade de coação. Trata-se de um caso em que há uma força que age externamente, causando a ação em si mesma e num outro, que não é capaz de realizar nada por si, embora responda à ação que, externamente, recebe. A necessidade da ação rompe completamente a

vontade própria: “Esta última necessidade repugna inteiramente à vontade, pois chamamos violento o que é contrário à inclinação de uma coisa” (STh I^a, q. 82, a. 1).

A coação é dita violenta por vir do exterior e por ir de encontro às inclinações naturais, as quais, como as inclinações voluntárias, têm origem na natureza e na vontade; Para Tomás, não há possibilidade de algo ser, ao mesmo tempo, coercivo e voluntário, uma vez que o coercivo é contrário à inclinação de qualquer coisa que seja voluntária. Noutras palavras, o coercivo ou o violento contraria uma inclinação natural e, conseqüentemente, rompe o movimento da vontade. Afirma Tomás: “Assim como é impossível que algo seja ao mesmo tempo violento e natural, é igualmente impossível que algo seja absolutamente coercivo ou violento e ao mesmo tempo voluntário” (STh I^a, q. 82, a. 1).

Convém, agora, estabelecer o papel exercido pela vontade na realização tanto de um fim quanto de uma relação que mantém com um meio que possibilita sua realização. De acordo com o Aquinate, quando existe um fim que só pode ser alcançado por um meio, a necessidade deste fim não implica a exclusão da vontade. Por exemplo, “quando se tem a vontade de atravessar o mar, é necessário à vontade que queira um navio”. (STh I^a, q. 82, a. 1). É necessária, pois, a vontade de um meio para atingir um fim. Em síntese, Tomás sustenta ser necessário que a vontade busque um meio que a possibilite atingir um objetivo, o qual, segundo o exemplo, é ilustrado pelo navio e pela travessia do mar.

Se a intelecção dos primeiros princípios está na origem de todos os nossos conhecimentos especulativos, a vontade, necessariamente, vai em direção ao Bem ou ao fim último, que se encontra na origem de todas as nossas operações voluntárias. Gilson²³ comenta que a natureza de cada coisa e a origem de todo o movimento sempre se encontram num princípio imóvel universal. Este princípio se constitui como uma necessidade de todas as coisas que são, de certo modo, provenientes dele, e, se a origem de nossas operações voluntárias está no Bem, este deve ser considerado como um princípio imóvel ao qual a vontade tende.

Há na vontade, como já mencionamos, um princípio intrínseco que faz com ela busque seu fim último, a felicidade. A vontade, aderindo ao seu fim, realiza a sua natureza, tal qual o alimento realiza a necessidade de sobreviver. A vontade depende do bem para realizar sua necessidade de ser feliz. Por isso, Rousselot²⁴ constata que, segundo Tomás, a vontade é a faculdade que tende ao seu objeto próprio e que o desejo de fim não é o mesmo que a obtenção do fim, mas o movimento em sua direção.

23 GILSON, 1922, pp. 184 -200.

24 ROUSSELOT, 1999, p. 59.

4.2. A vontade e seu desejo

Tomás defende que a vontade deseja o Sumo Bem (também chamado de Bem Absoluto) como seu objeto mais apropriado. Este é aquele que sana todas as suas necessidades e permite a adesão da vontade tal qual nosso espírito adere aos primeiros princípios intelectivos: “assim como o intelecto adere necessária e naturalmente aos primeiros princípios, assim também a vontade adere ao fim último” (STh I^a, q. 82, a. 2).

A alma humana, ao vislumbrar o Bem Absoluto, freia a vontade, porque ele a transcende em todos os aspectos. Quer dizer, no estado de vida atual, em que a alma está unida ao corpo humano, sem recepção da graça especial divina, a vinculação ao Sumo Bem da vontade se faz impossível. Diante desta impossibilidade, a vontade volta-se às razões dos bens particulares para, junto à atividade racional, escolher os bens aos quais aderirá. Uma vez que está obstruída a adesão ao Sumo Bem, isto é, a visão direta de Deus, no estado de vida presente torna-se igualmente impossível ao ente humano vincular-se ao Sumo Bem. Sem esta visão, não há plena realização volitiva, ainda que, à sua maneira, a vontade queira aquele Bem. Disso se infere que nem tudo o que a vontade quer é, por ela, alcançado.

4.3. Intelecto e Vontade

Há, para Tomás, uma interatividade entre o intelecto e a vontade. O intelecto conhece o que a vontade quer e é do desejo da vontade aquilo que é de conhecimento do intelecto. Que relação há, então, entre intelecto e vontade? É aquele superior a esta? Segundo o Aquinate, a superioridade de algo sobre outro pode ser de dois modos: absolutamente ou relativamente (STh I^a, q. 82, a. 3). Assim, diz-se que algo é absoluto quando considerado em si mesmo e que é relativo quando está em relação com outro. Sobre o intelecto e a vontade, há superioridade dele sobre ela quando se compara a natureza de seus objetos, porquanto, por compreender em si o objeto dela, ele se torna superior à vontade. Quer dizer, a razão de bem que a vontade busca não está nela mesma, mas sim no intelecto.

O objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade. Com efeito, objeto do intelecto é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade. Ora quanto

mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é, em si mesma, mais nobre e superior. Portanto, o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade (STh I^a.q. 82, a. 3).

De maneira inversa, a vontade poderá ser superior ao intelecto quando seu objeto for superior ao dele, ou seja, quando o objeto da vontade *superar* o do intelecto. Exemplifica Tomás: “se eu dissesse que o ouvido, relativamente, é mais nobre que a vista, porque aquilo que produz o som é mais nobre do que aquilo que é colorido, embora a cor seja mais nobre e mais simples que o som”, ou ainda:

Quando, pois, a coisa na qual está o bem é mais nobre que a própria alma em que se encontra a razão dessa coisa, então, relativamente a essa coisa, a vontade é superior ao intelecto. Quando, porém, a coisa na qual está o bem é inferior à alma, então relativamente, também, a essa coisa, o intelecto é superior à vontade (STh I^a, q. 82, a. 3).

Neste sentido, seria mais nobre conhecer uma pedra do que desejá-la. Pelo mesmo raciocínio, diz-se que amar a Deus – enquanto objeto próprio e principal da vontade – é mais nobre que conhecê-lo, pois ele é mais simples e absoluto que o conceito que temos dele no intelecto. Evidencia-se, desta maneira, que, geralmente, o intelecto é mais nobre que a vontade e que ela é superior a ele na medida em que busca o Sumo Bem, que é Deus. Seguindo esta linha, busquemos compreender se a vontade pode mover o intelecto.

Conforme observa Gilson²⁵, o intelecto move a vontade por assimilar o bem que é objeto dela. Para Tomás, algo move outro de duas maneiras: (i) como fim e (ii) como agente. Assim, o bem conhecido é objeto da vontade de modo que, como fim, a causa final move a causa eficiente e, desta maneira, o intelecto move a vontade: “A primeira, à maneira de um fim: é assim que a causa final move a causa eficiente. Dessa maneira, o intelecto move a vontade, pois o bem conhecido é o objeto da vontade, e a move enquanto fim” (STh I^a, q. 82, a. 3). Em sentido contrário, o agente que altera move o que é alterado. A vontade move o intelecto e as faculdades da alma. Isto se dá quando a faculdade que visa o fim universal move as faculdades que visam aos fins particulares, como explica Gardeil²⁶:

25 GILSON, 1922, pp. 184-200.

26 GARDEIL, 2013, p. 170.

“Tendo em vista o bem universal, o verdadeiro não aparece, com efeito, senão como um bem particular, o da inteligência; assim, a vontade utiliza a inteligência para seus fins”.

A vontade visa o bem absoluto e universal. Com isso, ela coloca em marcha as outras faculdades que estão em busca dos bens particulares e que são próprios a cada uma delas. A vontade move o intelecto e todas as outras faculdades anímicas a fim de realizar seu ato. Vale destacar que as únicas funções que não são atingidas por este ato são as inclinações ou as funções naturais da alma vegetativa²⁷, as quais não estão sujeitas ao nosso querer. Sobre isso, argumenta Tomás:

Ora, o objeto da vontade é o bem universal. E cada uma das potências se refere a um bem próprio que lhe convém; por exemplo, a vista a perceber a cor, o intelecto a conhecer a verdade. Assim, a vontade, como causa eficiente, move as potências da alma a seus atos, com exceção das potências da alma vegetativa, que não são submetidas a nosso querer (STh I^a, q. 82, a. 4).

Gardeil²⁸ explicita que, primeiramente e de modo imediato, o impulso da vontade é um exercício da inteligência e de seus atos. A inteligência é usada pela vontade para os seus fins, produzindo, no ato humano, sob pressão da intenção do fim, o movimento intelectual que busca os meios próprios em vista do fim que delibera a seu respeito e julga o que é preferível.

E o motivo disso é que na ordenação de todas as potências ativas que tende a um fim universal move as potências que tende a um fim que tem por objeto os fins particulares. Isso se verifica tanto na natureza como na vida política. O céu, com efeito, cuja ação conserva a universalidade dos seres capazes de gerar e corromper-se, move todos os corpos inferiores, cada um dos quais age em vista da conservação de suas espécies, ou mesmo do indivíduo. Igualmente o rei, que tem por fim o bem comum de todo o reino, move por suas ordens cada um dos governadores de cidade, que se empenham na administração de cada uma delas, em particular (STh I^a, q. 82, a. 4).

²⁷ É o grau mais simples da vida e se limita ao corpóreo sendo dividida em três tipos específicos: a nutrição, o crescimento e a geração.

²⁹ GARDEIL, 2013, p. 170.

Tanto a vontade como o intelecto implicam-se mutuamente. Se, pois, os compararmos sob o aspecto da universalidade de seus objetos, constataremos que o intelecto é superior à vontade, uma vez que ele apreende o ente e a verdade universal. Mas se se considera o intelecto sob o aspecto da universalidade de seu objeto, e a vontade enquanto é determinada potência, o intelecto é ainda superior à vontade, porque na razão do ente e da verdade, que o intelecto apreende, está contida a própria vontade, seu ato e seu objeto. A vontade, por sua vez, é superior ao intelecto quando este opera segunda uma faculdade que entende o que advém desde o particular:

Se, de outro lado, considera à vontade sob o aspecto da universalidade de seu objeto, que é o bem, e o intelecto como certa coisa, uma potência especial; então, estão contidos na razão de bem, à maneira de bens particulares, tanto intelecto, como seu ato e seu objeto, que é a verdade, pois cada um deles é um bem particular. Nesse caso, a vontade é superior ao intelecto e pode movê-lo (STh I^a, q. 82, a. 4).

Se, todavia, tomássemos o intelecto e a vontade de modo absoluto, teríamos aquele como superior a esta, uma vez que o objeto dele é a razão de bem particular que é desejada pela vontade. Todavia, o Sumo Bem, segundo Tomás, é mais simples e absoluto do que a razão de um bem particular e, como visto, o que é mais simples e absoluto é mais elevado. Se o Sumo Bem for desejado, a vontade será superior ao intelecto, já que o objeto almejado por ela será superior à razão de bem particular que o intelecto lhe apresenta. Deduz-se, portanto, que, para Tomás de Aquino, o intelecto humano, quando considerado em si, é absolutamente superior à vontade, pois assimila o que lhe é próprio, ao passo que a vontade se caracteriza como uma capacidade que não assimila seu objeto próprio, diversamente do intelecto, que assimila a razão de bem e apresenta-a para a vontade, a qual pode aderir ao não a ele como se fosse algo externo a ela²⁹, por ser ela uma capacidade que atua juntamente com o intelecto, torna-se relativamente superior a ele na medida em que deseja o Sumo Bem, que é superior tanto à vontade quanto ao intelecto humano.

²⁹ Por não ser capaz de assimilar, a vontade se torna dependente do intelecto para aderir ou não ao seu objeto próprio: a razão de bem. A vontade, então, permanece em suspenso, aguardando a razão de lhe ser apresentada pelo intelecto. Assim, a razão de bem, objeto próprio da vontade encontra-se no intelecto, ou seja, fora da vontade.

CONCLUSÃO

Tomás desenvolveu sua teoria da vontade defendendo a relação entre ela e a operação intelectual. A vontade é uma das faculdades superiores da alma e sendo própria ao homem, não busca os bens particulares, como o apetite sensível, mas as razões de bens assimiladas pelo intelecto. A vontade e o intelecto, sendo faculdades diversas, implicam-se reciprocamente, porquanto o intelecto apresenta o bem desejável à vontade por silogismos práticos³⁰ de maneira que a vontade pode exercer seu livre-arbítrio, aderindo ou não àquilo que lhe é apresentado.

Mesmo havendo uma superioridade relativa da vontade sobre o intelecto, detecta-se que este é absolutamente superior àquela por conter assimilado a razão de bem, enquanto a vontade não o assimila, mas se une a ele como se lhe fosse algo exterior. O bem intelectual, que faz com que a vontade tenha o movimento de inclinação a ele, encontra-se fora de dela, ou seja, é-lhe externo. Logo, o bem ao qual a vontade tende está no intelecto e não na vontade mesma. Vê-se que a superioridade do intelecto se dá devido à sua apreensão da razão de bem: é mais virtuoso aquilo que tem a capacidade de assimilar seu objeto próprio do que aquilo tende ao seu objeto e se junta a ele como se lhe fosse exterior, sem assimilá-lo. Assim, constata-se que Tomás considera o intelecto superior à vontade.

Em suma, este trabalho teve por objetivo investigar a função operada pela vontade nas questões 80 a 82 da *Prima Pars* da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino e de como ela se relaciona com o intelecto humano na busca do Bem Supremo, que é Deus. Buscou-se não só mostrar as diferenças entre os apetites nos seres vivos, mas explicitar como o homem, por possuir o intelecto, é hierarquicamente superior aos outros entes mundanos. Além disso, argumentou-se como a vontade e o intelecto permitem o entendimento metafísico do ser humano enquanto um ente aberto às escolhas, não escravo do determinismo.

30 Tomás toma emprestada de Aristóteles a ideia de silogismo prático, a partir da analogia com o silogismo demonstrativo: “Assim como na razão especulativa há certos conhecimentos naturais [...] também preexistem na razão prática alguma coisa como os princípios naturalmente conhecidos que são os fins das virtudes morais.” (ST, II^a, q. 47, a. 6). Ainda que estranhos ao vocabulário aristotélico, Tomás chamará esses princípios práticos de *sinderése*: “Deve-se dizer que as virtudes morais recebem seu fim da razão natural chamada *sinderése*.”⁹ (ST, IIa IIae, q. 47, a. 6, ad 1^{um}). Como defini-la na arquitetura conceitual da moral tomasiana? Sabe-se que ela é um hábito natural, porque se ordena para o bem; nunca erra, pois o erro só pode dar-se na aplicação particular do conhecimento, jamais nos primeiros princípios universais e naturais; e, por fim, é uma retidão imutável, como o resquício da luz divina na natureza humana. Tomás se refere a um *intellectus principiorum* na esfera da práxis e lhe subordina a *prudencia*, assim como acontece com a *scientia*, a qual se subordina ao *intellectus principiorum* no domínio da teoria (NASCIMENTO, 1993, p. 373).

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**: Parte I, questões 84 – 89. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

_____. **Suma Teológica**. Coordenação geral: OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto de. Vários tradutores. 2ª ed., vol. II. São Paulo: Loyola, 2003.

Comentários

GARDEIL, H. D. **Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica**.

Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, É. **Le Thomisme: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin**. Paris: Vrin, 1922.

_____. **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho/Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. Tradução de Tiago José Rici Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

HUGON, E. **Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: As Vinte e Quatro Teses Fundamentais**. Tradução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

IRWIN, T. H. Who discovery the will?. In: **Philosophical perspectives**, 6, Ethics. Califórnia: Ridgeview Pub, 1992.

NASCIMENTO, C. A. R do Introdução: As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**: Parte I, questões 84 – 89. Tradução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006

NASCIMENTO, C. A. R. do. **A prudência segundo Tomás de Aquino**. In: Revista Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v.20, n. 62, p.365-385, 1993.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ROUSSELOT, P. **A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GIACON, C. **Enciclopedia Filosofica**. Roma: Centro di Studi Filosofici di Gallarate, SANSONI, G. C. 1979, vol. I.