

A teoria da vontade segundo as questões 80-83 da primeira parte da *Summa Theologica* de Tomás de Aquino
The theory of the will according to the questions 80-83 of the first part of the Summa Theologica of Thomas Aquinas

Palavras-chave: Bem; Concupiscível; Intellecto; Irascível; Razão; Vontade

Keywords: Good; Concupiscible; Intellect; Irascible; Reason; Will

Richard Lazarini

Mestre em Filosofia (USP).
riclaz@usp.br

Resumo: Segundo Tomás de Aquino, as faculdades volitiva e raciocinativa não só apaziguam e harmonizam as faculdades inferiores (como a concupiscível e a irascível), mas também possibilitam a deliberação dos meios para um fim que, do ponto de vista da vontade, seja bom: por silogismos, a razão apresenta um bem à vontade, a qual opta em aderir ou não a ele. Enfatize-se que o objeto próprio da vontade é o bem, o qual pode ser apresentado tanto particularmente quanto absolutamente. Como particular, o bem pode ser racionalmente assimilado e apresentado à vontade, ao passo que, como Absoluto, o Bem é Deus e, por isso, não pode ser assimilado pela razão, já que é ontologicamente superior à vontade e à razão. Nesta investigação, abordaremos não apenas a maneira pela qual há relação entre a vontade e os apetites inferiores, mas também o modo pelo qual a razão, por ser absolutamente superior à vontade – pois, ao contrário da vontade, o objeto da razão é assimilado pela própria razão –, permite Tomás dar mais importância à faculdade racional do que à volitiva em seu sistema filosófico.

Abstract: *According to Thomas of Aquinas volitive and raciocinative faculties more than appeasing and harmonizing inferior faculties (as the concupiscible and the irascible), enable the deliberation of the means to the ends that, from the perspective of the will, be good: through syllogisms, the reason presents a good to the will, that chooses to join or not to it. It emphasizes that the will's own object is the good, which can be presented as particularly as absolutely. Particularly, the good can be rationally assimilated and presented to the will while Absolutely, the Good is God and because of this can't be assimilated by reason, since it is ontologically superior to the will and the reason. This study will approach not only the relation between will and inferior appetites, but the way in which the reason, being superior to the will – so in contrast to the will, reason's object is assimilated by reason itself – allows Thomas to put more emphasis on rational faculty than volitive faculty on his philosophical system.*

Introdução

Para expor sua teoria sobre a vontade, Tomás de Aquino, nas questões 80–83 da primeira parte de sua *Summa Theologica*, busca, primeiramente, examinar os apetites naturais e sensíveis para, em seguida, analisar o apetite intelectual, isto é, a vontade. Esta é superior às outras capacidades apetitivas, pois tem como objeto próprio o *bem* e, ao contrário do intelecto – que, a partir de um processo abstrativo, assimila a *razão de bem* –, a vontade tende ao bem inteligido, não para assimilá-lo, mas para unir-se a ele. A capacidade racional, por sua vez, tem uma função importante para a vontade, pois sem o ato raciocinante relativo ao bem inteligido, a vontade humana não teria o seu objeto presente. Diante disso, destaque-se que há uma relação recíproca entre a vontade e a razão. Esta última apresenta os bens à vontade, a qual livremente escolhe se aderirá ou não a eles. No entanto, cumpre enfatizar que há outro Bem, o qual não é inteligido nem raciocinado. Tal Bem é denominado *Sumo Bem* (ou Deus), causa de existência de todos os outros bens. Se o homem tiver a visão direta de Deus, ele será bem-aventurado e sua vontade tenderá diretamente ao divino, pois este último é objeto próprio da alma humana. Todavia, os que não são bem-aventurados não têm a visão direta de Deus e, portanto, suas vontades tenderão apenas às razões de bens assimiladas pelo intelecto. Quando o Bem for superior à vontade e ao intelecto – caso de Deus –, a própria vontade, relativamente a esse Bem – o qual, estritamente falando, é objeto próprio dela –, será superior ao intelecto. Caso contrário, ou seja, se o objeto da vontade não for superior a ela própria e ao intelecto, este último será absolutamente superior àquela, já que conterà, por assimilação, a razão de bem, ao passo que a vontade tenderá à razão de bem que, enquanto apresentada à própria vontade, estará fora dela, pois a função da capacidade volitiva é a de repousar no bem, sem assimilá-lo.

Posto isso, cabe dizer que, para atingirmos o objetivo de demonstrar a superioridade do intelecto sobre a vontade segundo a *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, teremos que cumprir algumas etapas fundamentais, quais sejam: explicar tanto a função do apetite natural quanto a do apetite sensível; mostrar não só a importância das capacidades concupiscível e irascível para a alma humana, mas também da cogitativa enquanto capacidade intermediária entre o intelecto e a sensibilidade; expor a função da necessidade da vontade de tender ao seu objeto próprio, que é o Bem Absoluto; enfatizar, de um lado, o modo de operação do livre-arbítrio e, de outro, a conexão necessária (entre os meios e o fim último) contemplada pelos bem-aventurados; tratar da superioridade relativa da vontade sobre o intelecto e da superioridade absoluta do intelecto sobre a vontade.

1 Os tipos de apetites

1.1 O apetite natural

Segundo Tomás de Aquino,¹ há três tipos de apetites, a saber: o natural, o sensível e o racional. O apetite natural é a inclinação da própria

1 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 80, a. 1.

natureza de algo. A inclinação determina o movimento que tende àquilo que lhe seja próprio. Esse tipo de movimento segue necessariamente a determinação da inclinação – a não ser em casos de impedimentos ou de inclinações contrárias à inclinação natural. Sobre isso, Tomás diz que “toda forma segue certa inclinação”,² por exemplo, o fogo inclina-se, em razão de sua forma, a subir e a engendrar fogo nos corpos que lhe tocam. Nos corpos desprovidos de conhecimento, a forma (denominada “forma natural”) encontra-se, naturalmente, determinada em cada um deles. A forma natural segue, necessariamente, uma inclinação natural. A coisa natural é determinada em seu ser natural; sua inclinação não exige que ela distinga o desejável do que não é desejável e seu apetite, indissociável de sua natureza, é irreprimível. No apetite natural nota-se uma dupla tendência correspondente à dupla operação que o ser natural realiza: (i) a coisa natural esforça-se para adquirir aquilo que deve conservar em sua natureza – tal qual o corpo pesado que se move para baixo, isto é, para o lugar de sua conservação – e (ii) cada coisa natural emprega certa qualidade ativa à destruição de tudo que lhe possa ser contrário. É necessário que os seres corruptíveis possam exercer uma operação desse tipo, pois, se não possuíssem a força de destruir o que lhes seja contrário, se corromperiam imediatamente. Por exemplo, o fogo inclina-se naturalmente a se afastar do lugar inferior, que não lhe convém, para elevar-se ao alto, ainda que se oponha ao que possa destruir ou impedir sua ação. Quer dizer, o apetite natural tende a dois fins: o de ordem receptiva, adquirindo o que é concedido à sua natureza, e o de ordem ativa, levando a um tipo de vitória sobre cada um de seus adversários.

Em suma, o apetite natural designa a inclinação da forma de cada coisa. Tal inclinação é a tendência, sempre atual, que relaciona, de maneira determinada, uma forma ao fim que lhe é próprio. Assim como a forma que está em seu princípio, o apetite natural é algo profundamente determinado. Diante disso, cumpre-nos afirmar que, conforme Tomás,³ toda faculdade da alma, por se caracterizar como forma ou natureza, possui uma inclinação natural para algo, ou seja, cada faculdade da alma tende ao objeto que lhe convém por apetite natural.

1.2 O apetite sensível

Para Tomás,⁴ o apetite sensível do animal estende-se a tudo o que os animais precisam. Isso ocorre porque a natureza do animal requer, necessariamente, um apetite que siga sua faculdade de perceber, a qual sempre o permite se dirigir ao encontro dos objetos a serem apreendidos, isto é, o animal vê sua presa e é levado a lançar-se sobre ela. Por ser determinada pelo objeto, a inclinação não está no poder do animal que se encontra inclinado. Gilson⁵ diz que os animais postados na presença

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 GILSON, É. *Le Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1922, pp. 184 – 200.

do deleitável não podem não desejar, pois não são senhores de suas inclinações. Segundo Damasceno, "eles não agem, mas são agidos".⁶ A razão dessa inferioridade ocorre na medida em que o apetite do animal está intimamente ligado a um órgão corporal. O apetite sensível do animal, por possuir mais proximidade com as disposições do corpo, está mais apto a ser movido do que a mover.

As principais diferenças entre o apetite animal e o natural consistem no fato de o apetite animal, ao contrário do natural, não estar continuamente em ato, isto é, o apetite animal é uma potência capaz de ser atualizada. Esse apetite deve ser distinguido das faculdades de conhecimento: a atividade de conhecimento é assimiladora e se encerra naquele que assimila, mas a atividade de apetência, que dita a tendência, move-se em direção a outro. Outra diferença é a de que o apetite animal não é limitado a uma única forma de ser, pois, ao contrário do apetite natural, o animal – por ter certo grau de conhecimento – é capaz de receber em si as espécies apreendidas pelas suas faculdades perceptivas.⁷ Ou seja, uma das diferenças principais entre os seres dotados de conhecimento e os seres não dotados de conhecimento é a de que os primeiros, mesmo determinados por uma forma que lhes é natural, são capazes de receber as espécies de outros seres, ao passo que os segundos, também dotados de uma forma que lhes é natural, não são capazes de receber as espécies de outros seres.⁸

Segundo Tomás,⁹ a distinção entre os apetites sensível e intelectual humanos estabelece-se na medida em que se relacionam com as ordens de conhecimento. As faculdades apetitivas distinguem-se consoante a diversidade dos princípios motores que as determinam. Tais princípios são atos de duas faculdades diversas, a saber, a sensibilidade e a inteligência. Há aí duas espécies de faculdades apetitivas: as que se relacionam com o conhecimento sensível e as que se relacionam com o conhecimento intelectual. O passível e o móvel distinguem-se conforme a diversidade dos princípios ativos e motores, pois é preciso que exista uma proporção entre o motor e o móvel tal como existe entre o ativo e o passivo.

O aquinatense¹⁰ diz que "ser apreendido pelo sentido ou pela inteligência" não é, para o objeto apreendido, uma circunstância puramente acidental. O motivo do apetecer é formalmente diverso em ambos os casos, pois a afetividade sensível tenderá apenas aos bens particulares ao passo que o apetite intelectual, ou seja, a vontade, sempre tenderá a esses bens segundo a *razão de bem*. Note-se que as tendências voluntárias e as inclinações sensíveis não são especificamente as mesmas, já que cada uma delas relaciona-se com as coisas que lhes são exteriores.

6 Ibid.

7 O animal, ao contrário do homem, só consegue adquirir certo grau de conhecimento por conta de sua capacidade sensível, ao passo que o homem, por sua vez, possui a capacidade intelectual, a qual, numa relação com a sensibilidade, o permite adquirir um conhecimento mais perfeito que os animais, os quais dependem da capacidade sensitiva.

8 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, pp. 77 – 79.

9 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 80, a. 2.

10 Ibid.

Para Tomás,¹¹ a expressão "apetite das coisas que pertencem ao corpo" define a noção de sensibilidade. Ele argumenta que, segundo Agostinho,¹² o termo sensibilidade parece ser tomado do movimento sensível – da mesma maneira que o termo de uma potência é tomado de um ato –, tal como a potência da visão recebe esse nome por conta do ato de ver, pois o movimento sensível é o apetite que segue a apreensão sensível. O ato de uma potência apreensiva não é um movimento em sentido tão próprio quanto é o ato do apetite. Por um lado, a operação da potência apreensiva é completada quando as coisas apreendidas estão no que apreende, enquanto que, por outro, a operação da potência apetitiva é completada quando esta se inclina à coisa desejada. Assim, a operação da potência apreensiva assemelha-se ao repouso e a da potência apetitiva assemelha-se ao movimento. Por movimento sensível entende-se a operação da potência apetitiva, que se chama sensibilidade. A inclinação da sensibilidade determina o movimento enquanto deseja-se aquilo que é apreendido pelos sentidos corporais. Estes, na medida em que apreendem os objetos advenientes do âmbito externo, comportam-se como *preâmbulos* da sensibilidade. Não obstante, a sensibilidade, ainda que se oponha à razão superior e inferior, tem em comum com estas o ato de mover.

1.2.1 As faculdades concupiscível e irascível

Conforme Tomás,¹³ há duas faculdades – chamadas irascível e concupiscível – que fazem parte do apetite sensitivo. Ou seja, o apetite sensitivo é uma faculdade genérica, denominada sensibilidade, que se divide em concupiscível e irascível. As coisas corruptíveis devem ter não só uma inclinação para conseguir o que lhes convém e fugir do que lhes é nocivo, mas também para resistir às causas de corrupção e aos agentes contrários que colocam obstáculos – tentando prejudicar a aquisição do que convém à inclinação. O apetite sensitivo – que é uma inclinação que segue à apreensão dos sentidos, assim como o apetite natural é uma inclinação que segue a forma natural – possui, de modo muito mais desenvolvido do que as coisas desprovidas de sensibilidade, duas faculdades apetitivas: uma pela qual a alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convém e a fugir do que pode lhe prejudicar e outra pela qual o animal resiste aos atacantes que combatem, causando-lhe dano, por aquilo lhe convém. A primeira é concupiscível; a segunda, irascível. Por um lado, o objeto da irascível é aquilo que é árduo, já que sua tendência leva a superar e a prevalecer às adversidades, e, por outro, o objeto da concupiscível é aquilo que é agradável.

A concupiscível e a irascível não se reduzem a um mesmo princípio, pois, às vezes, a alma, contrariamente à inclinação da concupiscível, se ocupa de coisas tristes, a fim de, em conformidade com a irascível, lutar contra as adversidades.¹⁴ Quando a concupiscência acende, a cólera diminui e o

11 Ibid., q. 81, a. 1.

12 Ibid., a. 2.

13 Ibid.

14 Ibid.

mesmo ocorre quando a cólera aumenta, pois a concupiscência diminui. A irascível comporta-se como uma defensora da concupiscível na medida em que insurge não só contra aquilo que impede o que é convenientemente desejável pela concupiscível, mas também contra aquilo que pode causar dano à concupiscível. Isso significa que todas as paixões irascíveis têm origem e término nas paixões concupiscíveis. A cólera, por exemplo, nasce de uma tristeza causada que, uma vez vingada, termina em alegria, e, pelo mesmo motivo, os animais combatem em vista daquilo que gera prazer, a saber: alimento e sexo.

1.2.2 As faculdades estimativa e cogitativa

O aquinatense¹⁵ sustenta que de dois modos a irascível e a concupiscível obedecem à parte superior da alma humana, na qual está a razão e a vontade. No homem, a irascível e a concupiscível obedecem à razão quanto a seus atos. Não obstante, nos animais, a irascível e a concupiscível movem-se naturalmente pela faculdade estimativa. "Por exemplo, a ovelha, estimando o lobo como seu inimigo, o teme".¹⁶ O animal, por não possuir razão, não percebe as intenções pela racionalidade (tal como o homem), mas pela estimativa, a qual permite não só a percepção das intenções que o sentido externo não capta, mas também a reação das capacidades afetivas e motrizes. Essas intenções – que não caem sob os sentidos externos – nada mais são do que a utilidade ou o prejuízo de algum objeto. Porém, no homem há – no lugar do que seria a estimativa – a capacidade cogitativa, que também pode ser chamada de *razão particular*, porque compara as intenções individuais. A cogitativa difere da estimativa não só na medida em que possui um campo de atuação mais extenso, mas pelo fato de estar mais próxima das faculdades intelectivas superiores – com as quais ela pode efetuar sínteses entre a sensibilidade (que diz respeito ao particular concreto) e a inteligência (faculdade do universal abstrato). Além disso, sublinhe-se que a cogitativa, na medida em que é capaz de compor e dividir imagens, pode interferir, a seu modo, na constituição das imagens produzidas pela capacidade imaginativa (ou imaginação). Sobre isso, Tomás¹⁷ concede-nos esta ilustração: as imagens de ouro e de montanha podem se fundir, pela operação cogitativa, na imagem de uma montanha áurea, que é uma ficção, já que nunca foi realmente vista. Também cumpre enfatizar que a cogitativa possui a função de adaptar os imperativos superiores do intelecto à ação no mundo sensível, por exemplo: Quando quero escrever, é a cogitativa que coloca, em relação ao meu espírito, aquela pluma determinada que está entre meus dedos para traçar os caracteres sobre a página branca diante de mim.¹⁸ Assim, a ação corporal do homem pode ser movida pela cogitativa. No entanto, cabe destacar que a cogitativa é

15 Ibid., a. 3.

16 Ibid.

17 Ibid., q. 78, a.4.

18 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, p. 73.

movida e dirigida pelo intelecto e é por isso que, no raciocínio silogístico, extrai, de proposições universais, conclusões particulares. Disso decorre que o intelecto, a sua maneira, comanda, por meio da cogitativa, o apetite sensitivo que, como visto acima, se distingue em irascível e concupiscível. Mas a dedução, que vai de princípios universais a conclusões particulares, não é obra do intelecto enquanto tal, mas da cogitativa. Esta se comporta como uma intermediária entre o particular e o universal, pois, ao seu modo, articula a relação entre ambos os âmbitos. Por estarem mais próximas da cogitativa do que do intelecto, a concupiscível e a irascível obedecem diretamente a cogitativa e, indiretamente, o intelecto.

Cumprе enfatizar que a cogitativa,¹⁹ em seus silogismos, apenas indica a ação a ser realizada. A ação só será executada quando houver o assentimento do apetite superior, que é a vontade. Este apetite, quando adere ao raciocínio, submete os apetites sensitivos. Nos animais o movimento segue imediatamente os apetites concupiscível e irascível. Por isso que, dentre os animais, a ovelha que teme o lobo foge imediatamente, pois não há nela apetite superior que se oponha a sua fuga. Mas o homem não se move imediatamente aos estímulos causados pela irascível ou concupiscível: ele espera a ordem do apetite superior, que, em consórcio com o raciocínio silogístico, coloca em movimento todas as capacidades inferiores em vista da ação concreta. Em todas as faculdades motoras ordenadas e hierarquizadas, as capacidades inferiores, mesmo possuindo movimentos próprios, podem ter seus movimentos submetidos ao movimento das superiores;²⁰ por isso o apetite inferior pode ter seu movimento submetido caso o apetite superior, junto à razão prática, consentir a isso. Entretanto, pode haver casos em que a vontade pode atuar sobre os apetites sem, necessariamente, aderir aos raciocínios da razão prática: quando há uma agitação turbulenta nos membros em que a razão por si só não dá conta de acalmar, a vontade, de maneira imperativa, doma-os e acalma-os.

Como exposto, a concupiscível refere-se ao bem enquanto este agrada os sentidos, ao passo que a irascível repele e combate o que é prejudicial ao bem apetecível. Mas a vontade, por sua vez, refere-se ao bem segundo a razão de bem. Por isso, não há na vontade a distinção entre potências apetitivas como a irascível e a concupiscível. Todavia, Tomás²¹ sublinha que o amor, a concupiscência e outros semelhantes são compreendidos de dois modos: (i) como paixões que acontecem com certa comoção do espírito no âmbito do apetite sensitivo e (ii) significando um simples estado afetivo que não possui paixão ou comoção do espírito. O simples estado afetivo é o ato da vontade de seres superiores – como os anjos e Deus. Tal ato não pertence a diversas potências, mas unicamente à vontade. Entretanto, a vontade humana, de certa maneira, pode ser chamada de irascível na medida em que quer combater o mal (fruto de raciocínios silogísticos que, por serem falsos, ferem os primeiros princípios do intelecto), não

19 Parece-nos que a cogitativa pode ser chamada tanto de razão particular, na medida em que compara intenções, quanto de razão prática, na medida em que assume a função de produzir, junto ao intelecto, silogismos (ou proposições) particulares.

20 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 81, a.3.

21 *Ibid.*, q. 82, a. 5.

necessariamente por um impulso passional. Semelhantemente, a vontade pode ser chamada de concupiscível enquanto deseja o bem e nele busca fruição e repouso.

Tomás, para ilustrar sua tese, baseia-se n'*A República* de Platão, a qual diz que é imprescindível considerar no homem "um poder despótico e um poder político: a alma domina o apetite por um poder político e régio".²² O poder despótico é aquele por meio do qual alguém comanda os escravos, já que estes não possuem a capacidade de contraporem às ordens do chefe, por nada possuírem de próprio. O poder político e régio, por sua vez, é aquele que comanda homens livres, os quais, mesmo submetidos à autoridade do chefe, possuem algo próprio que lhes permitem resistir às ordens. Por analogia, a alma domina o corpo por um poder despótico: os membros do corpo não podem, de maneira alguma, resistir às suas ordens – imediatamente movem pelo desejo da alma tanto as mãos quanto os pés e todos os outros membros que podem, naturalmente, receber o impulso da vontade. No entanto, realce-se que a razão persuade a irascível e a concupiscível por um poder político, pelo fato de ambas possuírem algo próprio que lhes permitem resistir à ordem da razão. O apetite sensitivo pode ser movido naturalmente não somente pela estimativa nos animais e pela cogitativa no homem, mas também pela imaginação e pelos sentidos. De acordo com Tomás, sabemos, por experiência, que a irascível e a concupiscível opõem-se à razão quando sentimos ou imaginamos algo agradável – que a razão proíbe –, ou quando algo desagradável, que é sentido ou imaginado, opõe-se ao que é prescrito pela razão. Diante disso, o fato de, em alguns casos, essas duas faculdades oporem-se à razão, não impede que elas, em outros casos, a obedeçam.

2 A vontade

A vontade, consoante a Tomás,²³ tem como objeto principal o bem. O Bem em sentido absoluto, causa de todas as coisas, é Deus. Contudo, há outro tipo de bem que, por ser, a sua maneira, produto do intelecto humano, não é absoluto. É este bem que a vontade humana, junto ao conhecimento racional, tende a desejar com mais frequência. Sendo assim, descreveremos brevemente o processo intelectual humano para, em seguida, perscrutarmos a sinergia entre a vontade e o intelecto humanos.

O aquinatense sustenta que o conhecimento intelectual humano ocorre a partir da recepção, pela faculdade sensitiva, das formas dos objetos sensíveis, formas estas que, pela imaginação (faculdade também chamada de "sentido comum"), são transformadas em imagens ou fantasmas,²⁴ isto é, semelhanças dos objetos particulares. Os fantasmas, por sua vez, estão em potência para o intelecto. Para que estejam em ato, torna-se necessário uma nova operação que seja propriamente intelectual – denominada abstração. A abstração é realizada pelo intelecto agente

22 Ibid., q. 81, a. 3.

23 Ibid., q. 82, a. 1.

24 "Fantasma" e "imagem sensível" são termos sinônimos. Neste artigo, daremos preferência ao termo "fantasma" por ser tal qual o termo latino proposto por Tomás, *phantasma*.

que, dos fantasmas, abstrai a essência e produz a espécie inteligível. Esta é impressa no intelecto possível, que é *como* uma tabuinha rasa na qual nada está escrito. Ou seja, o intelecto possível, inicialmente, é potencial, porém, após receber aquilo que lhe é próprio (*i.e.*, a espécie inteligível), passa, conseqüentemente, da potência ao ato, em um processo que pode ser chamado de intelecção. Esse processo produz conceitos intelectivos. Nascimento²⁵ diz que esse tipo de abstração, que culmina na produção dos conceitos intelectivos, é simples e absoluta, pois entende algo, nada considerando sobre outro. Entretanto, há também outro tipo de abstração na qual é realizada tanto a composição quanto a divisão daquilo que, primeiramente, foi entendido. Esse tipo de abstração permite a intelecção de que algo não esteja em outro. Sobre isso Tomás diz:

Na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição [...]. Donde, a noção que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto.²⁶

O segundo tipo de operação intelectual, no qual há composição e divisão, desemboca, consecutivamente, na produção de raciocínios teóricos, os quais permitem a construção de silogismos. Tomás sustenta haver não só silogismos teóricos, mas também práticos. Todavia, estes últimos, diferentemente dos teóricos, são construídos numa relação entre a cogitativa (em sua função prática) e a intelectual – donde, de premissas universais, se extrai conclusões particulares e práticas. A vontade, por seu turno, atua em conjunto com o intelecto na medida em que tende aos bens entendidos. Estes são as conclusões dos silogismos práticos. O desejo é a vontade em movimento em vista de algum bem. Esse movimento é necessário à vontade. Por conta de a vontade possuir um movimento (ou desejo) necessário, Tomás²⁷ considera importante definir o termo "necessário": *necessário é aquilo que não pode não ser*. O necessário pode convir a algo de dois modos: (i) em razão de um princípio intrínseco e (ii) em razão de um princípio extrínseco.

O princípio intrínseco (i) caracteriza-se como um princípio que é necessariamente inerente à natureza, à definição ou à composição de algo. Tal princípio, por estar necessariamente na estrutura e operação de algo, pode ser de dois tipos: material e formal. Ontologicamente falando, o princípio material, por um lado, é o elemento que recebe a forma e permanece com ela *como* se ela fosse seu efeito; o princípio formal, por outro, é aquele em que a forma comporta-se como causa de ser na medida

25 NASCIMENTO, C.A.R. 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*. Primeira Parte – Questão 84 – 89. Tradução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 28 – 29.

26 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 85, a. 2.

27 Ibid., q. 82, a.1.

em que atualiza a matéria. Com efeito, o princípio formal também pode ser considerado dentro do âmbito lógico (como princípio de uma forma abstrata do intelecto), tal qual o exemplo da geometria que será apresentado.

Tomás²⁸ dá-nos dois exemplos, um sobre o princípio material e outro sobre o princípio formal. Sobre o primeiro, ele diz: "todo composto de contrários deve necessariamente corromper-se". Ou seja, tudo o que possui forma (ato) e matéria (potência) é composto de opostos. Os compostos, por seus turnos, estão susceptíveis às determinações acidentais e às mutações substanciais ulteriores. Do ponto de vista do princípio material, as coisas compostas possuem, como elemento principal, a matéria, já que é princípio de recepção da forma – a qual lhe advém *como* um efeito. Além disso, cumpre considerar que a matéria comporta-se enquanto princípio de individuação, mutação, multiplicidade, quantidade e corrupção.²⁹ Sendo assim, é chamado de necessidade natural tudo aquilo que, por ser composto de contrários, necessariamente se corrompe. Sobre o princípio formal, o aquinatense³⁰ dá-nos o exemplo geométrico, a saber: "os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos". Neste ponto Tomás nos leva ao domínio da geometria – que é uma ciência formal, pois lida apenas com as formas geométricas que estão no âmbito lógico do intelecto. Aqui temos que a soma dos ângulos internos de um triângulo seja, necessariamente, igual a dois ângulos retos. Tal necessidade é chamada de "absoluta" na medida em que a definição não diz respeito aos compostos de contrários (que necessariamente se corrompem), mas enuncia de modo completo a razão da forma do triângulo.

O princípio extrínseco (ii) está fora e permanece fora. Conforme Tomás,³¹ esse princípio pode ser a causa final ou a causa eficiente.³² O fim, *stricto sensu*, é a "razão" segundo a qual alguma coisa se faz ou é feita; como causa, ele é o que determina o movimento de um ente desde o princípio da ação. Como resultado (ou seja, como um objeto a ser atingido), o fim torna-se o objetivo da ação, isto é, torna-se aquilo ao que a ação tende: o fim nada mais é do que o primeiro na intenção daquele que age, porém o último na execução. Sobre isso, o aquinatense concede dois exemplos: no primeiro, ele diz que "a alimentação é necessária para a vida",³³ pois, para atingir o fim de viver, é necessário se alimentar. A alimentação, neste caso, é um "meio" que nos possibilita atingir o "fim" de viver. Este "meio" nos é extrínseco, mas o "fim" – de viver – é-nos intrínseco. Ou seja, buscamos um "meio", que nos é extrínseco, para atingirmos um "fim" necessário, que

28 Ibid.

29 A corrupção pode ser entendida como um tipo de alteração, geração e transformação. Neste sentido, corrupção não é aniquilamento.

30 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a.1.

31 Ibid.

32 Aqui, cumpre entendermos, de modo genérico, a noção de causa. Esta noção é compreendida em função da noção de ser. A causa é aquilo a partir do que alguma coisa é. Nota-se que "o que é" parece identificar-se com a definição de "necessidade": necessário é aquilo que é e que não pode não ser. Isso quer dizer que o ser é aquilo que é e não pode não ser. Ser causado é ser por outro, o que se opõe a ser por si, isto é, em virtude de sua própria essência. Só a Deus pertence, exclusivamente, ser por si, nenhum outro ser, possui, em sua própria essência, sua razão de existir.

33 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a.1.

nos é intrínseco. Tomás chama esse tipo de necessidade de *necessidade de fim*. No segundo exemplo, Tomás diz que "o cavalo é necessário para a viagem",³⁴ porque, para atingir o "fim" de viajar, torna-se necessário um "meio" que pode ser um cavalo, uma mula, um camelo, isto é, qualquer coisa que sirva como transporte para facilitar a viagem de alguém. Nesse caso, o filósofo de Aquino diz-nos que o cavalo é o melhor meio para a viagem por terra. Contudo, destaque-se que até mesmo a viagem pode ser entendida como um fim intermediário, pois, normalmente, alguém viaja tendo em vista um destino final. Assim, a viagem torna-se um fim intermediário, pois, em última instância, ela é uma espécie de "meio" que necessariamente possibilitará atingir o fim almejado. Esse tipo de necessidade é chamado, por Tomás, de *necessidade de utilidade*.

Sobre o princípio extrínseco como causa eficiente, Tomás³⁵ dá o exemplo de alguém que é constrangido por um agente de tal modo que não pode fazer o contrário. Tal exemplo mostra a necessidade de coação na qual há alguém que, como causa agente externa, coage outro a agir. O agente da ação é causa tanto de sua própria ação quanto daquele que recebe a ação. Ou seja, o outro passa a ser o paciente da ação enquanto deixa de agir por si mesmo para ser agido por alguém que lhe impõe uma ação. A necessidade de coação repugna, por completo, a vontade própria. A coação é chamada de ação violenta por vir do exterior, contrariando as inclinações naturais. Estas últimas e as inclinações voluntárias – ao contrário das ações violentas – têm origem, respectivamente, na natureza e na vontade. Ressalte-se que a inclinação é aquilo que determina um movimento que se direciona ou tende a algo. Para Tomás, é impossível que algo seja ao mesmo tempo violento e natural ou coercivo e voluntário, porque o coercivo e o violento são contrários à inclinação de qualquer coisa natural ou voluntária. O que é violento fere a inclinação natural ou voluntária enquanto atua como um agente que rompe o fluxo daquele movimento causado pela inclinação ou pela vontade. Mas quando um fim só pode ser atingido por um meio, a necessidade do fim não exclui a vontade. Por exemplo: quando se tem a vontade de atravessar o mar, é necessário possuir a vontade de um meio para atingir tal fim, ou seja, é necessário que a vontade queira um navio para a travessia ser possibilitada.

Assim como a origem de todos os nossos conhecimentos especulativos encontra-se na inteligência dos primeiros princípios, a vontade, por sua vez, dirige-se necessariamente ao Bem ou ao fim último, o qual se encontra na origem de todas as nossas operações voluntárias,³⁶ a saber: a bem-aventurança. A necessidade natural da vontade não constrange a própria vontade, pois, tal necessidade, é princípio da vontade. Ou seja, há um princípio intrínseco que, ao seu modo, causa na vontade a adesão

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Explica-se: a natureza, própria de um ente, é imóvel e necessariamente o fundamento e princípio de suas propriedades e operações. Para Gilson (GILSON, 1992, pp. 184 - 194), a natureza de cada coisa e a origem de todo movimento encontram-se sempre num princípio imóvel universal. Este princípio constitui-se como uma necessidade a todas as coisas que são, de certo modo, provenientes dele. Se a origem de nossas operações voluntárias encontra-se no Bem, significa que ele é um princípio imóvel ao qual a vontade tende.

ao seu fim último, que é a felicidade. A adesão da vontade ao fim último permite a realização da natureza da vontade. Assim como alguém precisa se alimentar para realizar a necessidade de viver, a vontade precisa do bem para realizar sua necessidade de ser feliz. Ela tende necessariamente ao objeto que lhe é próprio na medida em que seu princípio intrínseco – como um motor inerente a sua natureza – coloca-a em movimento em direção ao seu objeto: o bem que está fora dela. Rousselot³⁷ diz que a vontade é a faculdade que tende ao seu objeto próprio. O desejo do fim não é a obtenção do fim, mas um movimento em sua direção. O prazer advém à vontade quando o fim está presente. O que faz o fim estar presente à vontade não é única e exclusivamente o ato volitivo: primeiro queremos obter o fim (que está fora de nós) para, em seguida, obtermos esse fim que só poderá estar presente a nós por conta de nossa razão e, assim, a vontade, finalmente, terá o prazer de repousar nele.

Deve-se considerar que os fins intelectivos não são o fim último. O fim último pode ser visto pelos bem-aventurados. Estes contemplam a conexão necessária – entre os fins intelectivos (que nesse caso comportam-se como meios ou fins intermediários) e o fim último. A necessidade de fim tem sua importância frente aos meios segundo os quais se torna possível alcançar o fim último. Este fim comporta-se como causa final da vontade que, ao ser alcançado, permite-a completar a conexão entre os meios e o próprio fim. Este é o Sumo Bem ou Deus. Contudo, no estado de vida presente, o homem não tem acesso direto a Deus; por isso, o máximo que a vontade pode querer são os bens que a razão apresenta a ela.

2.1 A vontade pode não querer o bem?

Tomás³⁸ sustenta que, segundo Agostinho, é pela vontade que se peca ou se vive retamente. Diante disto, indaga-se: se a vontade não pode não querer o bem, significa que ela necessariamente adere a tudo o que ela própria deseja? A resposta para essa questão é “não”, pois a vontade humana, mesmo querendo aderir ao fim último, que é o Bem, está voltada, no estado de vida presente, apenas às razões dos bens particulares. Explica-se: Gilson³⁹ argumenta que, tal como o intelecto adere aos primeiros princípios, a vontade adere aos bens. Contudo, por não ter a visão direta de Deus, o homem, no estado de vida presente, não percebe claramente os bens que estão necessariamente conectados à essência divina, devido a isso a vontade humana volta-se às intelecções de bens particulares para deliberar.

Para compreendermos o modo pelo qual a vontade tende a esses bens, é importante dizer que existem proposições que não estão relacionadas aos primeiros princípios pela via da conexão necessária: estas são as proposições contingentes, isto é, aquelas proposições cuja negação não

37 ROUSSELOT, P. *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 59.

38 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 2.

39 GILSON, É. *Le Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1922, pp. 184 – 200.

implica na negação dos primeiros princípios do conhecimento. A razão prática permite o homem conhecer as realidades contingentes, pois o raciocínio prático – isto é, o raciocínio sobre o que fazer –, ao invés de mostrar as conexões necessárias dos bens intermediários com os primeiros princípios do conhecimento (como no caso dos raciocínios teóricos), mostra apenas as conexões contingentes e revogáveis, entre um passo e outro da proposição.⁴⁰ As proposições contingentes fornecem os bens que constituem a base fundamental do livre-arbítrio humano.⁴¹ Isso quer dizer que podemos estar "felizes" sem possuir todos os bens, pois há bens que não estão ligados ao Sumo Bem por uma conexão necessária. Assim, a vontade não possui a necessidade de querer tais bens. Mas, após serem apresentados à vontade, tais bens, aos seus modos, permitem-na escolhê-los. Rousselot⁴² diz que, apesar de a vontade ter uma tendência ao bem em geral, é no conhecimento que Tomás de Aquino procura, para cada ação concreta, o princípio de determinação.

Se o ideal humano é intelectualizar-se, pertence à natureza humana não poder agir voluntariamente a não ser por motivos intelectuais. A vontade é toda do espírito e para o espírito. E como a aptidão própria à inteligência é a raiz da liberdade (*ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, uoluntas in utrumque potest*), assim, em cada decisão particular, a percepção intelectual é razão da direção voluntária, de tal forma que o livre-arbítrio parece afinal identificar-se com a lucidez característica do espírito.⁴³

A vontade tenderá a escolher os bens que são considerados meios para um fim. Entretanto, como exposto acima, há bens que não solicitam a vontade de modo necessário, pois sem eles é possível chegar ao fim almejado. Estes são os bens contingentes que constituem o domínio do livre-arbítrio. O ato de escolha livre consiste em um consórcio entre a razão e a vontade em vista do mesmo resultado. É importante destacar que, segundo Tomás,⁴⁴ "querer" nada mais é do que um simples desejo de algo: a vontade tem como objeto o fim que é desejado por si próprio, embora "escolher" seja desejar algo por causa de outro (*i.e.*, por causa de um fim) que se visa obter. Por um desejo da vontade, um fim é perseguido, porém, para este fim ser atingido, torna-se fundamental deliberar sobre o meio que permitirá o acesso a ele.⁴⁵ Por um lado, o juízo da razão decide

40 ANTHONY, K. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia Medieval: Vol. II*. Preparação de Carlos Bárbaro. Revisão de Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pp. 272 – 273.

41 Para Tomás, o homem age com julgamento, pois, por sua razão, julga se deve fugir de uma coisa ou procurá-la. Contudo, tal julgamento não é resultante de um instinto animal aplicado a uma ação particular, mas de comparações entre intenções particulares – abrindo o campo de possibilidade às ações particulares, permitindo o homem agir com julgamento livre, orientando-o a diversos objetos. Sobre o contingente, a razão pode seguir direções opostas, pois como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre essas ações refere-se a diversas ações, embora não seja determinado a uma única ação.

42 ROUSSELOT, P. *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 179.

43 Ibid.

44 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 83, a.4.

45 Tomás diz, no artigo 4, da questão 83 de sua *Suma de Teologia*, que o livre-arbítrio é a vontade. Assim como é próprio de uma mesma potência, como o intelecto, conhecer e raciocinar, é também próprio de uma mesma potência, que é a vontade, desejar e escolher.

o meio e, por outro, a vontade escolhe aderir ou não a essa decisão. Se a vontade aderir à decisão da razão (a qual não deixa de ser um bem), a aderência será resultado da escolha volitiva. Noutros termos: escolhe-se porque julga e julga-se porque se escolhe, pois ambos os atos determinam-se mutuamente. O ato livre nada mais é do que a atividade recíproca entre a razão e a vontade.

A adesão que o intelecto faz aos primeiros princípios não o coage a aceitar as proposições contingentes. As proposições chamadas "necessárias" decorrem, necessariamente, dos primeiros princípios, os quais podem ser deduzidos pela via de demonstração. Negar as proposições necessárias resultaria em, conseqüentemente, negar os primeiros princípios⁴⁶ que a elas dizem respeito. Se o intelecto percebe a conexão necessária que religa as conclusões a seus princípios, ele deve aceitar de maneira necessária os princípios deduzidos tal qual aceita as conclusões. Do mesmo modo que existem proposições necessariamente conectadas aos primeiros princípios do intelecto, há bens que possuem relação necessária com o Sumo Bem. Tais bens são aqueles por meio dos quais o homem adere a Deus, no qual se encontra a verdadeira bem-aventurança. Esses bens, aderidos pela vontade,⁴⁷ permitem alguns homens ligarem-se a Deus. Isto é, assim como as conclusões das proposições aderem aos primeiros princípios – nos quais estão implicadas –, o homem, por sua vontade, pode aderir a Deus – e ao que é de Deus – para vislumbrar a essência divina por alguma via de conexão necessária. Este é o caso dos bem-aventurados que são confirmados pela graça divina, pois, por verem diretamente a linha de conexão necessária, suas vontades aderem a Deus. Todavia, se a importância dessa conexão não for demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não aderirá nem a Deus, nem às coisas que são de Deus.⁴⁸

A vontade não obtém necessariamente tudo o que ela quer, pois – salvo o caso dos bens aventurados – ela não tem a visão direta de Deus – ela quer o Bem último, mas não consegue direcionar-se diretamente a este Bem pelo fato dele estar além da capacidade intelectual humana. Todavia, a vontade daquele que vê Deus em sua essência, adere a Deus da mesma maneira que agora queremos ser felizes. A esse respeito, Hugon⁴⁹ defende que a vontade deve dirigir-se ao seu objeto próprio enquanto este

46 Seguindo Aristóteles, Tomás sustenta que os primeiros princípios devem ser necessários, verdadeiros e imediatos. Eles são imediatos, pois os intuimos sem intermediários. Torna-se imprescindível que sejam suficientemente apreendidos os termos que compõem tais princípios para o valor da proposição aparecer com evidência. Assim, eles tornam-se conhecidos por si mesmos. Os termos dos primeiros princípios são absolutamente simples, ou seja, não são reportados a nenhuma noção anterior. As proposições primeiras são princípios de referência de toda uma ordem de conhecimentos, os quais repousam sobre elas, as implicam ou as supõe de modo necessário. Os primeiros princípios, em última instância (e no limite), são dois, a saber, o de não contradição e o de identidade (GARDEIL, 2013, pp. 350 – 358).

47 Tal qual aquele exemplo onde se diz que para se atravessar o mar torna-se necessário que a vontade queira um navio como um meio para possibilitar a travessia, ou seja, quando um fim só pode ser atingido por certo meio. Do mesmo modo, para atingir o Sumo Bem, torna-se necessário querer certos bens intermediários que se ligam necessariamente a ele.

48 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 2.

49 HUGON, E. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: As Vinte e Quatro Teses Fundamentais*. Tradução e Introdução: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Coleção Filosofia, 1998, p.177.

é apresentado à alma. A alma ao ver o Bem Absoluto – que pode suprir todos os desejos, completar todas as capacidades e satisfazer todas as tendências – faz com que a vontade seja dominada por um objeto maior do que ela e, do mesmo modo que o nosso espírito adere aos princípios evidentes e às conclusões que derivam deles, a vontade dirige-se ao fim último, que é plenitude, e aos meios ligados de modo necessário a esse fim. No caso dos que não receberam a graça divina especial (eficaz ou irresistível), mas que continuam submersos no pecado original, o acesso à visão da essência divina encontra-se obstruída: suas vontades querem o Bem, mas por não verem com evidência os bens intermediários que se vinculam ao Sumo Bem, não têm a certeza demonstrativa da linha de conexão necessária que pode *religar* a Deus o que verdadeiramente é de Deus. Como a visão desses homens está obscurecida, a vontade deles não obtém tudo o que quer, pois suas imperfeições são tais que suas vontades, no estado de vida atual, encontram-se voltadas às razões dos bens particulares, dentre os quais a vontade, junto à atividade racional, pode escolher aderi-los ou não, já que não são vistos por uma linha de conexão necessária com Deus. Assim fica patente que, sem ter a visão clara de Deus, a vontade não adquire tudo o que almeja.

3 O intelecto é absolutamente superior à vontade e a vontade é relativamente superior ao intelecto

Tomás⁵⁰ destaca que a superioridade de algo pode ser considerada tanto de modo absoluto quanto de modo relativo. Algo é absoluto quando considerado em si mesmo. Dessarte, ao considerar o intelecto e a vontade em si mesmos, constata-se que aquele é superior a esta. Para demonstrar isso, o aquinatense argumenta que os objetos do intelecto estão contidos no próprio intelecto ao passo que os objetos da vontade encontram-se fora dela. Isso quer dizer que a razão de bem, querida pela vontade, está no intelecto e, portanto, fora da vontade. Ora, aquilo que contém em si o seu objeto é superior àquilo que não contém em si o seu próprio objeto, portanto, o intelecto é superior à vontade. Entretanto, a vontade pode ser relativamente superior ao intelecto na medida em que seu objeto for superior e mais nobre que o objeto intelectual. Se o bem for superior à própria alma, a vontade – que o tem como objeto – será relativamente superior ao intelecto, mas se o bem for inferior à alma, o intelecto será superior à vontade, pois conterà, de maneira assimilada, a razão de bem. Se considerarmos a vontade conforme seu objeto próprio e principal, que é Deus, ela será relativamente superior ao intelecto, pois cada intelecto, cada conhecimento intelectual e cada objeto de conhecimento constituem as razões de bens particulares e, como tais, ordenam-se a Deus, que é o objeto próprio e absoluto da vontade.

Gilson⁵¹ ao comentar a tese tomista sobre a moção recíproca entre a vontade e o intelecto diz que o intelecto move a vontade por assimilar o

50 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 3.

51 GILSON, É. *Le Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1922, pp. 184 – 200.

bem, o qual é objeto da vontade e a move a título de fim. Porém, a vontade move o intelecto quando, ao desejar o bem, move, consecutivamente, as faculdades que estão voltadas aos particulares, possibilitando a inteligência dos bens. Tomás⁵² diz que algo pode mover-se de dois modos: (i) ao modo de um fim, quando a causa final move a causa eficiente. Deste modo, o intelecto move a vontade, já que o bem conhecido move a vontade enquanto fim; (ii) ao modo de um agente, quando aquilo que altera move o que é alterado e aquilo que impele move o que é impelido, ou melhor, quando o agente move o paciente – a vontade é, a sua maneira, agente da alma, pois move tanto o intelecto quanto todas as outras faculdades da própria alma.

A capacidade que tende ao fim universal é superior às capacidades que tendem aos fins particulares. Isso é ilustrado de dois modos por Tomás, quais sejam: (i) na natureza, quando o céu possui uma ação universal que mantém os seres capazes de gerarem-se e corromperem-se. Assim, o céu move todos os corpos inferiores que respectivamente agem em vista da conservação de suas espécies ou de si próprios; (ii) na vida política, quando o rei, que tem por fim o bem comum de todo reino, move, por meio de suas ordens, cada um dos governadores das cidades que se empenham em administrar cada uma delas em particular. Expostas as ilustrações, cumpre dizer que ambas mostram os sistemas de potências ordenadas em que o objeto universal move as potências particulares. Analogamente, a vontade possui como objeto principal tanto o bem quanto o fim universal; as outras faculdades, por seus turnos, visam apenas os bens que são próprios a cada uma delas. A vontade, enquanto causa eficiente, pode colocar em movimento as outras faculdades, pois, ao seu modo, ordena à ação todas as outras faculdades da alma – com exceção das funções naturais da vida vegetativa que não são apresentadas às decisões de nossa liberdade. Destaque-se que a causa eficiente age em vista da causa final. Ora, o intelecto é causa final da vontade na medida em que conhece os bens desejados por ela, ou seja, só após o bem ser conhecido pelo intelecto que a vontade dirige-se a ele a título de fim. Ao assimilar a razão de bem, o intelecto move a vontade, a qual tende ao bem intelectualmente assimilado.

Para especificar melhor a relação entre vontade e intelecto, cumpre considerar tanto os objetos do intelecto (o ente e a verdade universal) e o intelecto em si mesmo (como uma faculdade particular possuidora de um ato determinado) quanto o objeto da vontade (que é o bem absoluto) e a vontade em si mesma (como uma faculdade da alma que possui um ato determinado). Posto isso, Tomás⁵³ considera pertinente fazer três tipos de comparações entre a vontade e o intelecto, já que assim encontrará subsídios para sustentar em quais casos uma é superior à outra: se intelecto e vontade são comparados conforme a assimilação ou não de seus objetos (i), o intelecto, nesta comparação, será absolutamente superior e mais nobre que a vontade, pois o objeto do intelecto encontrar-se-á no próprio intelecto ao passo que o objeto da vontade encontrar-se-á fora dela. A

52 TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, v. II, 1ª parte, q. 82, a. 4.

53 *Ibid.*

operação intelectual tem por função tornar o objeto presente no próprio intelecto enquanto a operação volitiva tem por função desejar o objeto que permanece fora da vontade. Segundo Tomás, a assimilação cognitiva é mais perfeita que a união afetiva. Se o intelecto for considerado sob o aspecto da universalidade de seu objeto e a vontade enquanto uma determinada faculdade (ii), o intelecto será superior e anterior à vontade, pois tanto a razão de ente como a de verdade, apreendidas pelo intelecto, contêm a própria vontade – seu ato e seu objeto. Isto é, o intelecto conhece a vontade, seu ato e seu objeto tanto quanto conhece as outras coisas particulares. Se a universalidade do objeto da vontade, que é o Bem, for comparada ao intelecto como certa faculdade da alma (iii), então tanto o intelecto quanto a vontade poderão estar contidos na razão universal ou absoluta de Bem, à maneira de bens particulares. Estarão contidos no Bem universal ou absoluto: o intelecto, o seu ato e o seu objeto, que é a verdade. Nesta comparação, cada um deles é um bem particular. Assim, a vontade, por conta da superioridade de seu objeto, será superior ao intelecto e, na medida em que tender ao Bem, poderá mover o intelecto.

A vontade e o intelecto implicam-se reciprocamente em seus atos, pois, de acordo com Tomás, "o intelecto conhece que a vontade quer, e vontade quer que o intelecto conheça".⁵⁴ Semelhantemente, tanto os atos dessas faculdades quanto seus objetos implicam-se mutuamente, a saber: o bem está incluído na verdade, enquanto uma verdade conhecida pelo intelecto, e a verdade, por seu turno, está incluída no bem, enquanto este é um objeto desejado. Apesar da implicação recíproca entre ambas as faculdades, o aquinatense não deixa de enfatizar que o intelecto é absolutamente superior à vontade.

Conclusão

Tomás de Aquino elabora uma teoria sobre a vontade fundamentando-a em uma relação com o intelecto. Vimos que a vontade nada mais é do que uma capacidade que atua em relação recíproca com o intelecto: o intelecto assimila a razão de bem e a vontade tende a esse bem. Contudo, de certo modo, essa relação não é tão simples como pode parecer, pois, na medida em que os silogismos práticos são produzidos pela razão prática, a vontade, em consórcio com a razão, desempenha seu livre-arbítrio, o qual abre a possibilidade de a vontade aderir ou não aos bens que lhe são apresentados. Além disso, vimos que, por um lado, há superioridade relativa da vontade sobre o intelecto e, por outro, há superioridade absoluta do intelecto sobre a vontade. Sendo o absoluto superior ao relativo, Tomás estabelece a primazia do intelecto sobre a vontade, superioridade que nos faz concluir que o aquinatense entende que o objetivo do ser humano, no estado de vida presente, é intelectualizar-se. Em suma, a teoria da vontade, embora tenha sua importância, apenas auxilia – e orbita – a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino.⁵⁵

54 Ibid.

55 Segundo Gilson (GILSON, 2010, p.5.), a substituição da doutrina agostiniana por uma inovadora síntese doutrinal é o acontecimento filosófico mais importante que ocorreu no século

BIBLIOGRAFIA

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia: parte I, questão 84 – 89*. Tradução de Carlos Arthur Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

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

_____. *Princípios da Natureza*. Trad. Ramiro Délio Borges de Menezes. Porto: Porto Editora, 2001.

Comentários

ANTHONY, K. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia Medieval: Vol. II*. Preparação de Carlos Bárbaro. Revisão de Maurício Balthazar Leal. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

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 Thomism: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. 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 e Introdução: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Coleção Filosofia, 1998.

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

MINER, R. *Thomas Aquinas on the passions*. New York: Cambridge University Press, 2009.

NASCIMENTO, C. A. R. 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, questão 84 – 89*. Tradução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

NICOLAS, M. J. Vocabulário da Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vários Tradutores, vol. I, parte I, questões 1 – 43. São Paulo: Loyola, 2ª edição, 2003.

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 87-105, jan-jun, 2019

XIII, sendo que, se fosse preciso selecionar o ponto crítico em que a antiga escolástica se dissocia da nova, "é sem dúvida a teoria do conhecimento que conviria escolher".

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

Ipseitas, São Carlos, vol. 5,
n. 1, p. 87-105, jan-jun, 2019