UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

NEIMAR DE ALMEIDA

VOLUNTAS EM TOMÁS DE AQUINO: HERANÇA ARISTOTÉLICA, TRADIÇÃO CRISTÃ E ORIGINALIDADE

BRASÍLIA
2025

NEIMAR DE ALMEIDA

VOLUNTAS EM TOMÁS DE AQUINO: HERANÇA ARISTOTÉLICA, TRADIÇÃO CRISTÃ E ORIGINALIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de Pesquisa em História da Filosofia, Universidade de Brasília, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin.

BRASÍLIA
2025

NEIMAR DE ALMEIDA

VOLUNTAS EM TOMÁS DE AQUINO: HERANÇA ARISTOTÉLICA, TRADIÇÃO CRISTÃ E ORIGINALIDADE

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guy Hamelin (Orientador)
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira
Universidade de São Paulo – USP

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

LISTA DE ABREVIATURAS

C. G.	Summa Contra Gentiles
De Malo	Quaestiones Disputatae De Malo
De Veritate	Quaestiones Disputatae De Veritate
De Virtutibus	Quaestiones Disputatae De Virtutibus
In Metaph.	Sententia libri Metaphysicae
In Sententiarum	Scriptum Super IV Libros Sententiarum
Q. De Anima	Quaestiones Disputatae De Anima
S. Th.	Summa Theologiae

À Rubi, Tomás, Francisco e Clara.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Rubiane, minha inspiração diária, pelo amor, motivação e apoio incondicional em todos os momentos.

Ao meu orientador, professor Guy Hamelin, pela confiança, generosidade e incansável apoio, sem os quais este trabalho não seria possível.

Ao professor Marcos Aurélio Fernandes e ao professor Carlos Eduardo de Oliveira pelas valiosas contribuições durante a qualificação.

Ao Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval, pelas ricas discussões e contribuições ao longo das apresentações das partes preliminares deste trabalho.

Ao meu amigo Marcio Silveira Conke, pelo carinho, pelas valiosas contribuições e pelo constante estímulo, que sempre foram de grande importância.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, pela oportunidade de desenvolver minha pesquisa.

Por fim, à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF), pelo apoio financeiro que contribuiu para a realização deste trabalho.

Domine, non nisi Te

"A verdade e o bem se incluem mutuamente.
Pois a verdade é certo bem, sem o qual não seria apetecível;
e o bem é certa verdade, sem a qual não seria inteligível".

"*Verum et bonum se invicem includunt,*
nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile;
et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile".

(*S. Th.* Iª, q. 79, a. 11, ad 2)

RESUMO

Tomás de Aquino é um dos grandes representantes do aristotelismo na tradição escolástica, tendo integrado de modo original os princípios da filosofia de Aristóteles à teologia cristã. Neste estudo, buscamos compreender a noção de *voluntas* em Tomás de Aquino, investigando suas principais fontes e influências, com ênfase na tradição aristotélica. A filosofia do Estagirita constitui a base fundamental do pensamento de Tomás. No entanto, no que tange à concepção da vontade (*voluntas*), o Doutor Angélico não se limita à simples recepção das ideias aristotélicas, mas as adapta e reelabora, integrando elementos de outras tradições filosóficas. Diante disso, propomos responder à seguinte questão: quais são os fundamentos da noção de *voluntas* em Tomás de Aquino e até que ponto essa concepção se aproxima ou se distancia da teoria aristotélica? Na realidade, em Tomás, não se trata de um conceito isolado de vontade (*voluntas*), mas de uma teoria que integra e articula múltiplos conceitos. Compreender a *voluntas* em Tomás exige a apreensão de uma teoria geral da ação, visto que se trata de uma faculdade que, juntamente com o intelecto (*intellectus*), orienta e fundamenta o agir moral do homem.
A noção de vontade (*voluntas*) em Tomás é ampla, e o Doutor Angélico se destaca por incorporar em seus escritos, notadamente, as contribuições de Aristóteles, Agostinho e João Damasceno – discípulo de Máximo, o Confessor, que é apontado por alguns como precursor da noção de vontade (*voluntas*). Observa-se, assim, uma clara evolução do conceito de vontade (βούλησις), que se desenvolve desde Aristóteles, passando pelos filósofos estoicos até Agostinho, culminando em Tomás de Aquino. Em Aristóteles, a βούλησις encontra-se no nível da faculdade sensitiva, sendo ativada pela razão. Já em Tomás, a vontade (*voluntas*) alcança o estatuto de faculdade independente superior da alma. Em suma, nos propomos investigar os fundamentos da noção de *voluntas* em Tomás, analisando até que ponto essa concepção se aproxima ou se distanciam da teoria aristotélica.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Vontade. Aristóteles.

ABSTRACT

Thomas Aquinas is one of the great representatives of Aristotelianism in the scholastic tradition, having integrated the principles of Aristotle's philosophy into Christian theology in an original way. In this study, we seek to understand the notion of *voluntas* in Thomas Aquinas, investigating its main sources and influences, with an emphasis on the Aristotelian tradition. The philosophy of the Stagirite constitutes the fundamental basis of Thomas's thought. However, with regard to the conception of the will (*voluntas*), the Angelic Doctor does not limit himself to the simple reception of Aristotelian ideas, but adapts and reworks them, integrating elements from other philosophical traditions. In view of this, we propose to answer the following question: what are the foundations of the notion of *voluntas* in Thomas Aquinas and to what extent does this conception approach or distance itself from Aristotelian theory? In reality, in Thomas, it is not an isolated concept of will (*voluntas*), but a theory that integrates and articulates multiple concepts. Understanding *voluntas* in Thomas requires the understanding of a general theory of action, since it is a faculty that, together with the intellect (*intellectus*), guides and grounds man's moral action. The notion of will (*voluntas*) in Thomas is broad, and the Angelic Doctor stands out for incorporating into his writings, notably, the contributions of Aristotle, Augustine and John of Damascus – a disciple of Maximus the Confessor, who is considered by some to be the precursor of the notion of will (*voluntas*). Thus, a clear evolution of the concept of will (βούλησις) can be observed, which develops from Aristotle, through the Stoic philosophers to Augustine, culminating in Thomas Aquinas. In Aristotle, the βούλησις is at the level of the sensitive faculty, being activated by reason. In Thomas, the will (*voluntas*) reaches the status of a superior independent faculty of the soul. In short, we propose to investigate the foundations of the notion of *voluntas* in Thomas, analyzing to what extent this conception approaches or distances itself from Aristotelian theory.

Keywords: Thomas Aquinas. Will. Aristotle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

CAPÍTULO I

A VONTADE (*VOLUNTAS*): O APETITE INTELECTIVO

Divisão das potências da alma 8

1 A dimensão cognitiva 11

1.1 Conhecimento sensitivo: sentidos externos e internos.....11

1.2 Conhecimento intelectivo.....16

1.2.1 O intelecto e seus dois modos: *intellectus possibilis* e *intellectus agens*..16

2 A dimensão apetitiva.....21

2.1 As potências apetitivas e a descoberta de uma apetição intelectual, a vontade (*voluntas*).....21

3 A faculdade da vontade (*voluntas*).....30

3.1 Vontade como natureza (*voluntas ut natura*) e vontade como razão (*voluntas ut ratio*).....35

4 A relação entre intelecto (*intellectus*) e vontade (*voluntas*) 41

CAPÍTULO II

O BEM: O OBJETO DA VONTADE (*VOLUNTAS*)

O bem (*bonum*): um transcendental (*transcendens*).....52

1 A convertibilidade de bem e ente 55

2 Relação entre bem por essência e bem por participação (bem criado) 60

CAPÍTULO III

A NATUREZA DOS ATOS DA VONTADE (*VOLUNTAS*)

A estrutura do agir humano: os atos da vontade (*voluntas*) 67

1 Atos voluntários: os atos próprios do homem.....68

2 Os atos da vontade em relação ao fim..... 75

2.1 Querer (*velle*) 75

2.2 Fruição (*fruitio*) 79

2.3 Intenção (*intentio*).....82

3 Os atos da vontade em relação aos meios 84

3.1 Eleição (*electio*) 84

3.2 Consentimento (*consensus*) 89

3.3 Uso (*usus*) 90

4 Livre-arbítrio 96

CAPÍTULO IV

PRUDÊNCIA (*PRUDENTIA*) COMO GUIA DA VONTADE (*VOLUNTAS*)

Divisão das virtudes em geral 103

1 A prudência (*prudentia*): o hábito (*habitus*) da razão prática (*ratio practica*).....116

2 A atividade da prudência (*prudentia*).....119

CONCLUSÃO.....128

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 139

INTRODUÇÃO

"A vontade obtém um *estatuto conceitual completo* em São Tomás"[1]. Essa afirmação de Vetö Miklos desperta nossa atenção em muitos sentidos, não apenas pela possibilidade de veracidade, mas também pelo fato de que o Doutor Angélico, considerado, quase sempre, como o expoente do intelectualismo[2], seja o autor que, mais que qualquer outro, defendeu a existência de uma apetição puramente espiritual. Em outras palavras, trata-se de um intelectualista que construiu uma das primeiras teorias sistemática sobre a vontade[3], e ainda, de uma vontade, repetimos Miklos, que alcança um "estatuto conceitual completo".

Em primeiro lugar, é fundamental contextualizar a questão para uma compreensão mais precisa do problema. Muitos consideram que a noção de *voluntas* – conforme entendida por Tomás de Aquino como uma faculdade racional, espontânea e de livre escolha – surge propriamente com o advento do cristianismo, sendo Agostinho (354-430) um dos primeiros a formular um conceito de vontade (*voluntas*) que se aproxima dessa concepção. Nesse contexto, Vernon Joseph Bourke, em *Will in Western Thought*, destaca que os pensadores ocidentais elaboraram pelo menos oito concepções distintas sobre a vontade e, embora essas divisões não sejam absolutas nem totalmente excludentes, refletem diferentes formas de entender a vontade[4].

Os gregos, ao que parece, desconheciam um conceito de vontade (*voluntas*) tal como seria desenvolvido posteriormente. Por isso, alguns autores consideram anacrônico tentar analisar essa noção dentro da filosofia grega. Filósofos modernos, inclusive, criticam a ideia de analisar esse conceito a partir dos filósofos antigos, pré-cristãos, por conta desse anacronismo. Hannah Arendt, em *The Life of the Mind*, afirma que a faculdade da vontade era ignorada na Antiguidade grega e sua descoberta resultou de experiências sobre as quais quase não ouvimos falar antes da Era Cristã. Ademais, o problema enfrentado pelos séculos posteriores aos gregos era conciliar essa faculdade

---

[1] Itálicos nossos. VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2005, p. 49.

[2] Reconhecemos que esse termo possui múltiplos significados. Neste contexto, é empregado em oposição ao voluntarismo, indicando a primazia do intelecto sobre a vontade.

[3] Cf. PAINE, Scott Randall. Apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu 'intelectualismo'. *Revista Aquinate*. http://www.aquinate.net/artigos. N° 4, 2007, p. 71.

[4] Cf. BOURKE, Vernon J. *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey*. New York: Sheed and Ward, 1964, p. 8.

com as principais doutrinas da filosofia grega[5]. Arendt argumenta ainda que, antes do surgimento do cristianismo, não encontramos uma faculdade do espírito correspondente à ideia de "liberdade", da mesma forma que a faculdade do intelecto correspondia à "verdade"[6]. Segundo Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, a civilização grega clássica não possui em sua língua nenhuma palavra que corresponda ao nosso termo "vontade" e que a descoberta dessa realidade seria pós-helênica[7].

Ora, Aristóteles reconhece um conceito de vontade (βούλησις), mas a considera uma modalidade do apetite (ὄρεξις), e não uma faculdade independente. Segundo o Estagirita, no *De anima*, o apetite (ὄρεξις) – ligado à alma sensitiva – se divide em três espécies: desejo (ἐπιθυμία), impulso (θύμος) e vontade (βούλησις)[8]. Conforme observa Guy Hamelin, embora o apetite (ὄρεξις) pertença à alma sensitiva, ele pode operar com ou sem a influência da razão. A vontade (βούλησις), nesse contexto, é um tipo de apetite (ὄρεξις) ligado à sensação, mas que se manifesta por meio da razão[9]. Essa análise pode ser corroborada por Charles Kahn, que ressalta a bivalência da posição da vontade (βούλησις) em Aristóteles. Embora ela seja parte do apetite (ὄρεξις) ou da faculdade sensitiva, pertencendo à parte não-racional da alma, a sua orientação essencial para o bem a torna intrinsicamente racional[10]. De todo modo, para o filósofo grego, a vontade (βούλησις) é uma espécie de apetite (ὄρεξις) vinculada à parte sensitiva da alma, e não uma faculdade racional independente.

Portanto, o conceito de vontade (*voluntas*) em Tomás, tal como analisado em nossa pesquisa, não corresponde à noção de vontade (βούλησις) encontrada em Aristóteles. No entanto, isso não significa que a noção tomista de vontade (*voluntas*) não possa ainda ser reconstruída a partir da filosofia aristotélica, por meio de outros conceitos. Embora não possuíssem uma noção equivalente, parece possível identificar em Aristóteles – através do estudo geral da ação humana – uma tentativa bastante

---

[5] Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind.* Originally published in two separate volumes with subtitles: *Thinking and Willing*. Chicago, USA: Harcourt Brace Janovich, Inc, 1971. p. 3.

[6] Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind. Op. cit.*, p. 6.

[7] Cf. J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Vol. I. Taurus, Madrid 1987. p. 46-47.

[8] Cf. *De anima* 414a 30 - 414b 5.

[9] Cf. HAMELIN, Guy. "Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)?" *Revista Doispontos*, Curitiba, Vol. 7, nº. 1, abr. 2010, p.30.

[10] Cf. KAHN, Charles H. "*From Aristotle to Augustine*". In: DILLON, J. M.; LONG. A. A. (Editores). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 239.

significativa de esboçar uma teoria que se aproxime dessa noção tomista. Ademais, é amplamente reconhecido que a filosofia de Tomás de Aquino em geral está profundamente alicerçada no pensamento aristotélico, especialmente no que se refere à estrutura de sua teoria da alma, que tem como base a obra do Estagirita. É justamente essa questão que motiva nossa investigação: explorar a possibilidade de compreender a noção de *voluntas* em Tomás de Aquino à luz da filosofia aristotélica, bem como identificar outras possíveis fontes que fundamentam o pensamento do Doutor Angélico sobre o tema.

Para Suzanne Bobzien, a tradição estoica desempenha um papel fundamental nas origens da noção de *voluntas* – enquanto faculdade racional. Segundo ela, é inegável que o conceito estoico de assentimento (συγκατάθεσις) e o conceito epitetiano de escolha (προαίρεσις) são essenciais para o desenvolvimento do conceito de *voluntas* e para a articulação entre determinismo e responsabilidade moral. Bobzien observa ainda que, a condição da vontade (*voluntas*) como faculdade da alma surge em um contexto teológico e em relação com o problema do mal no pensamento dos autores cristãos antigos, antes mesmo de Agostinho[11].

O certo é que o termo *voluntas*, utilizado por Tomás de Aquino, é, ao menos desde Cícero, a tradução latina para o substantivo grego βούλησις. O pensador romano usa *voluntas* para traduzir também o conceito estoico de βούλησις[12]. Tal tradução, segundo Terence Henry Irwin, se justificada pelo fato de que *velle* e *voluntas* em latim ciceroniano correspondem perfeitamente, em seu uso, aos termos βούλεσθαι e βούλησις em grego[13].

Ora, Agostinho teria sido um dos primeiros na tradição filosófica ocidental a introduzir o conceito de *voluntas* como uma instância ativa no processo do agir do homem[14]. De modo geral, a *voluntas*, segundo o bispo de Hipona, habita entre a compreensão e a ação, entre o entendimento de algo e a aplicação desse entendimento. Assim, tal noção aparece em uma relação forte com a noção de pecado. O cristianismo,

---

[11] Cf. BOBZIEN, Suzanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 2001, p. 13.

[12] Cf. *Tusculanae*, IV, 6, 12. [...] eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem".

[13] Cf. IRWIN, Terence H. Who discovered the will? *Philosophical Perspectives*, v. 6, 1992, p. 456.

[14] Segundo Marianne Djuth, Agostinho apresenta pelo menos três definições significativas de vontade em sua obra, cada uma desempenhando um papel técnico em sua reflexão sobre o tema. São elas: 1) a vontade como movimento livre da alma racional (*motus animi*); 2) a vontade como consentimento (*consensus*); e 3) a vontade como amor (*amor*). Cf. DJUTH, Marianne. *Vontade* (*voluntas*). In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Tradução de: AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud; FREITAS, Heres Drian de O. São Paulo: Paulus, 2018, p. 972.

ao explicar o pecado, não pode admitir a teoria antiga de que ninguém faz o mal voluntariamente, mas somente por ignorância[15].

De acordo com Étienne Gilson, seria fácil acumular exemplos históricos em apoio a essa interpretação do cristianismo, mas bastará sem dúvida recordar ao que é essencial da doutrina de São Paulo sobre o pecado, a redenção e a graça: o que o homem gostaria de fazer, não faz; o que gostaria de não fazer, faz. Uma coisa é querer o bem, outra é, pois, fazê-lo[16]. Daí a famosa frase de São Paulo: "Não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero"[17]. Já com Agostinho, no *De libero arbitrio*, compreendemos que a vontade (*voluntas*) e o livre-arbítrio, que lhe é essencialmente conexo, é o grande responsável pelo pecado, por tornar a mente cúmplice da paixão[18].

Pois bem, enquanto alguns autores atribuem a Agostinho ser o precursor de tal noção[19], outros creditam a Máximo, o Confessor (582-662), a formulação ou desenvolvimento do conceito de vontade (*voluntas*) como uma potência ou faculdade da alma em conexão com a tradição filosófica grega, sobretudo a aristotélica e a estoica. Segundo Gauthier, essa concepção de vontade (*voluntas*) foi elaborada por Máximo e retomada por seu principal discípulo, João Damasceno (675-750)[20].

Seja como for, dispomos de diversos pensadores cristãos anteriores a Tomás de Aquino que já abordaram a noção de vontade (*voluntas*) – em termos próximos aos defendidos pelo Doutor Angélico –, como vimos: Agostinho, Máximo, o Confessor e João Damasceno e, somados a esses, a concepção estoica. Contudo, apesar da possível influência desses pensadores, que são inclusive citados pelo Aquinate em sua obra[21], é deveras interessante identificarmos que o Doutor Angélico parece reivindicar que o seu conceito de *voluntas* decorra do aristotelismo. De fato, na *Summa Theologiae*, por

---

[15] Cf. VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. *Op. cit.*, p. 16.

[16] Cf. GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 36.

[17] Cf. *Rm* 7, 19.

[18] Cf. *De libero arbitrio* 1.11a.21c. [...] nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium. As distinções do vocabulário agostiniano pertinentes a esse tema – "livre-arbítrio", "liberdade" e "vontade" – serão examinadas na discussão sobre o livre-arbítrio, no capítulo III deste trabalho.

[19] Cf. DJUTH, Marianne. *Vontade* (*voluntas*). In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. *Op. cit.*, p. 970.

[20] Cf. GAUTHIER, R.A. & JOLIF. J.Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et Commentaire*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 264.

[21] Cf. *S. Th.* Iª IIª^{ae}, q. 6.

exemplo, a *voluntas* é apresentada e inserida na estrutura da teoria da alma, a qual é claramente influenciada por Aristóteles[22]. Ou seja, ainda que faça referência aos padres gregos e latinos da Igreja, Tomás parece considerar a si mesmo como um expoente da visão aristotélica em relação à questão. No entanto, cabe-nos investigar até que ponto a *voluntas*, da forma exata como Tomás a elabora, pode ser considerada, de fato, exclusivamente aristotélica.

Enfim, à luz desses pressupostos, a presente pesquisa propõe-se a investigar a estrutura da noção de *voluntas* em Tomás de Aquino, bem como as fontes essenciais que sustentam essa concepção, sobretudo as de origem aristotélicas. De fato, o arcabouço filosófico do Estagirita não apenas influencia, mas constitui a base fundamental para a reflexão tomista sobre a ação humana. No entanto, Tomás de Aquino parece adaptar e reelaborar o pensamento aristotélico, incorporando outras fontes e, dessa forma, desenvolvendo sua própria compreensão da vontade (*voluntas*). Portanto, a questão que pretendemos responder é: Quais são os fundamentos da noção de *voluntas* em Tomás de Aquino e até que ponto essa concepção se aproxima ou se afasta do pensamento do Estagirita? Ou seja, em que medida a concepção da vontade (*voluntas*) em Tomás é de origem aristotélica?

Compreendemos, pois, que o estudo das fontes exige uma tarefa essencial: a interpretação direta do próprio conceito em análise. Por isso, nosso estudo parte da interpretação da noção de *voluntas* na própria filosofia do Doutor Angélico, uma vez que é por meio dela que seremos conduzidos às fontes que a sustentam. Dessa forma, organizaremos nosso estudo conforme a estrutura apresentada a seguir.

No primeiro capítulo, com o objetivo de identificar e definir o apetite intelectual da alma, a *voluntas*, buscaremos compreender a natureza da alma humana e suas faculdades, com especial atenção às potências superiores. Não nos surpreende que a estrutura de apresentação da alma elaborada pelo Doutor Angélico esteja profundamente alinhada com as ideias expostas pelo Estagirita no *De Anima* e em outras obras. Nosso principal interesse reside em identificar a vontade (*voluntas*) como um apetite intelectual no contexto da filosofia tomista, partindo da análise das faculdades cognitivas e apetitivas da alma. Inicialmente, examinamos a dimensão cognitiva, com destaque para o conhecimento sensitivo e intelectivo, e, em seguida, voltamo-nos para a dimensão apetitiva, evidenciando as potências que culminam na descoberta da vontade (*voluntas*)

[22] Cf. *S. Th*. Iª, q. 75-83.

como uma forma de apetição intelectual. Por fim, aprofundamos a investigação na caracterização da *voluntas* em suas modalidades – *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* –, culminando na análise da relação fundamental entre o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*), que revela a unidade intrínseca entre essas faculdades superiores da alma. Vale destacar que essa abordagem, particularmente a distinção entre as modalidades da *voluntas*, claramente não se encontra nos textos de Aristóteles, o que parece evidenciar que Tomás recorre a outras fontes para desenvolver esse aspecto. Essa observação é fundamental para nossa pesquisa, pois nos permite compreender como o Aquinate aparenta ir além do aristotelismo ao construir sua teoria da vontade (*voluntas*).

No segundo capítulo, voltamos nosso foco para o bem (*bonum*) enquanto objeto da faculdade da vontade (*voluntas*), identificada previamente como apetite intelectivo. Nosso objetivo central aqui é compreender o que efetivamente move a vontade. Sendo a *voluntas* um *appetitus intellectivus* – um apetite da parte superior alma orientado pela razão –, ela naturalmente se inclina em direção a um objeto específico. Ora, esse objeto não é qualquer bem particular diretamente, mas o bem comum ou universal (*bonum in communi*). Em outras palavras, a vontade só pode tender para algo quando este é apreendido sob a razão de bem (*sub ratione boni*). Assim, o objeto da vontade é sempre o bem conhecido pelo intelecto, a faculdade que apreende o universal e orienta a *voluntas* em sua busca por aquilo que é verdadeiramente desejável.

No terceiro capítulo, examinaremos os atos da vontade (*voluntas*) em direção ao seu objeto. Este capítulo é fundamental, pois se concentra na análise detalhada dos atos da vontade (*voluntas*) e seu papel na dinâmica da ação. Diferentemente das demais criaturas, o ser humano exerce domínio sobre seus atos, podendo, assim, ser responsabilizado por suas ações. Convém destacar que os atos verdadeiramente humanos são aqueles que emanam das faculdades próprias do homem: o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*). Esses atos, denominados "atos voluntários", procedem de um princípio intrínseco e pressupõem o conhecimento do fim. No entanto, a atuação da vontade (*voluntas*) não se limita ao fim último; para exercer plenamente o livre-arbítrio, ela também opera em relação aos meios necessários para alcançar esse objetivo último. Assim, neste capítulo, apresentaremos os atos da vontade (*voluntas*), dividindo-os entre aqueles que se relacionam diretamente com o fim – querer (*velle*), fruição (*fruitio*), intenção (*intentio*) – e aqueles voltados para os meios (*ea quae sunt ad finem*): eleição (*electio*), consentimento (*consensus*) e uso (*usus*). Essa análise permitirá esclarecer como a vontade (*voluntas*) orienta e organiza as ações humanas em sua busca pelo bem. Este

capítulo é essencial para nossa pesquisa porque nos permite destacar a influência de Aristóteles na compreensão da noção de vontade (*voluntas*) em Tomás, evidenciando que muitos desses atos da vontade (*voluntas*) encontram suas raízes na filosofia do Estagirita.

No quarto e último capítulo, concluímos nosso trabalho com a análise da prudência (*prudentia*), a virtude que aperfeiçoa o intelecto (*intellectus*) para ordenar as paixões e as condutas, ou seja, a prudência (*prudentia*) é como guia dos atos da vontade (*voluntas*). A prudência (*prudentia*) é uma virtude essencialmente intelectual, mas, em sua matéria, compartilha elementos com as virtudes morais[23]. Por essa razão, costuma ser incluída entre as virtudes cardeais, que, em sua maioria, são virtudes morais. Isso se dá, pois, a prudência (*prudentia*), embora seja uma virtude intelectual, está voltada à vida prática, ao agir. Por isso, é dito que a prudência é a sabedoria prática[24]. Tomás a define como a reta razão no agir (*recta ratio agibilium*), o que corresponde, de modo muito semelhante, à φρόνησις aristotélica. Nosso objetivo aqui é, sobretudo, analisar os atos da prudência (*prudentia*), que, em Tomás, estão intimamente relacionados aos atos da vontade (*voluntas*). O Doutor Angélico apresenta o comando (*praecipere*) como o principal ato da prudência[25], mas não se limita a ele; essa virtude se realiza por meio de três atos essenciais: deliberar (*consiliari*), julgar (*iudicare*) e comandar (*praecipere*). Em Aristóteles, a virtude da prudência (φρόνησις) é caracterizada por dois atos principais: deliberação (βούλευσις) e escolha (προαίρεσις). A comparação entre esses conceitos poderá contribuir de maneira significativa para os objetivos de nossa pesquisa.

Enfim, nossa pesquisa se propõe a examinar a noção de vontade (*voluntas*) em Tomás de Aquino, com foco, principalmente, nas contribuições do pensamento aristotélico para a formulação dessa noção. Ademais, buscamos compreender como o filósofo medieval adapta e expande os conceitos da filosofia do Estagirita – pensador que, mais do que qualquer outro, influenciou e modelou a filosofia do Doutor Angélico – para elaborar sua própria noção de vontade (*voluntas*) como faculdade superior da alma humana.

---

[23] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 58, a. 3, ad 1.

[24] Cf. *Ética a Nicômaco* VI.

[25] Cf. *S. Th.* IIª-IIª, q. 47, a. 8. Utrum praecipere sit principais actus prudentiae.

CAPÍTULO I

A VONTADE (*VOLUNTAS*): O APETITE INTELECTIVO

Divisão das potências da alma

Tendo em vista nosso objetivo de tratar da origem da noção de *voluntas* em Tomás, é importante examinarmos as demais potências da alma humana, pois a *voluntas* não é uma faculdade que existe e age de maneira singular, separada e independente a ponto de não haver nenhuma relação entre ela e as outras faculdades da alma. Pelo contrário, as atividades das demais faculdades da alma interferem direta ou indiretamente na ação da *voluntas*, como veremos. Efetivamente, a divisão das potências da alma não é uma divisão real, mas apenas de razão, o que reforça a relação e a unidade das faculdades na ação humana.

Já sabemos que Tomás considera, assim como Aristóteles, a existência de potências na alma, potências que, todavia, são operações distintas da essência da alma[26]. Isso significa que a própria essência da alma não pode se reduzir a sua potência. Primeiro, não se explicaria a luta e o conflito que verificamos em nossas potências, se elas se confundissem entre si e se identificassem com a essência da alma[27]. Segundo, considerada em sua essência, a alma está em ato. Se ela fosse imediatamente princípio da operação, seria preciso dizer que ela age de modo contínuo, o que é contrário à experiência. Contudo, as potências da alma, embora distintas da sua essência, estão necessariamente ligadas a ela, bem como dela derivam[28]. De fato, a alma não opera diretamente, e é por essa razão que Aristóteles, no *De anima*, diz ser a alma (ψυχή) o princípio (ἀρχὴ) das atividades ou capacidades (δυνάμεις)[29]. Ou seja, a alma não é nenhuma de suas próprias capacidades (δυνάμεις), mas o princípio (ἀρχὴ) de cada uma delas.

---

[26] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 1.

[27] Cf. *Q. De anima*, q. 12.

[28] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 6.

[29] Cf. *De anima* 413b 12.

Tomás, seguindo a definição do Estagirita[30], afirma ser a alma o **primeiro princípio** (*primum principium*) de vida de todos os seres vivos[31]. Deste modo, as potências da alma designam os princípios próximos e imediatos dos quais procedem a operação. Por exemplo, quando eu vejo, quando eu penso e quando eu quero, é a minha alma que age, e ela cumpre isso pela minha vista, pela minha inteligência e pela minha vontade. Portanto, minha alma será o princípio remoto, enquanto meus sentidos, minha inteligência e minha vontade serão os princípios imediatos e próximos da visão, do conhecimento e do querer. Assim, a distinção entre a alma e suas potências é também uma distinção real[32].

A alma possui capacidades de operações diversas. Tomás, ao tratar das potências da alma, no primeiro artigo da questão 78 da *prima pars* da *Summa theologiae*, afirma: "[...] há cinco gêneros de potências da alma[...]. Três se dizem almas; quatro são modos de viver"[33]. No decorrer desta questão, Tomás apresenta de modo detalhado esta divisão. Três se dizem almas, a saber: *anima vegetabilis*, *anima sensibilis* e *anima rationalis*. Cinco são os gêneros de potências: *vegetativum*, *sensitivum*, *appetitivum*, *motivum*

---

[30] No *De anima* Aristóteles identifica a alma (ψυχή) com vida e atualidade (ἐντελέχεια), e o corpo (σῶμα), com a potência (δύναμις) de vida. Vejamos algumas passagens:

"É necessário, então que a alma (ψυχή) seja substância (οὐσία) como forma (εἶδος) do corpo natural que em potência (δύναμις) tem vida." *De anima* 412a 18. ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 71.

"[...] a alma (ψυχή) é a primeira atualidade (ἐντελέχεια) de um corpo natural que tem em potência (δύναμις) vida." *De anima* 412a 27. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 72.

"[...] a alma (ψυχή) é a primeira atualidade (ἐντελέχεια) do corpo natural orgânico". *De anima* 412b 2. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 72.

"[...] a alma (ψυχή) é a substância (οὐσία) segundo a determinação (λόγος), ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é." *De anima* 412b 12. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 72.

"A alma (ψυχή) é isto por meio de que primordialmente vivemos (ζῶμεν), percebemos (αἰσθανόμεθα) e raciocinamos (διανοούμεθα). Por conseguinte, a alma (ψυχή) será uma certa determinação (λόγος) e forma (εἶδος), e não matéria (ὕλη) ou substrato (ὑποκείμενον)." *De anima* 414a 12. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 76.

"[...] a alma (ψυχή) é uma certa atualidade (ἐντελέχειά) e determinação (λόγος) daquele que tem a potência (δύναμιν) de ser tal." *De anima* 414a 28. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 76.

[31] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 1.

[32] Cf. HUGON, Padre Édouard. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução e introdução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 150.

[33] "[...] quinque sunt genera potentiarum animae [...]. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi." *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Vários tradutores. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 421.

secundum locum e *intellectivum*. Quatro são os modos de vida: *vegetativum, sensitivum, motivum secundum locum* e *intellectivum*[34].

Tomás está reproduzindo aqui, de maneira mais sistemática, literalmente o que o Estagirita afirma no *De anima*. Segundo Aristóteles, são três almas ou partes da alma: "A alma (ψυχή) é isto por meio de que primordialmente vivemos (ζῶμεν), percebemos (αἰσθανόμεθα) e raciocinamos (διανοούμεθα)"[35]. Cinco gêneros de potências: "Mencionamos como potências (δυνάμεις) a nutritiva (θρεπτικόν), a perceptiva (αἰσθητικόν), a desiderativa (ὀρεκτικόν), a locomotiva (κινητικόν) e a raciocinativa (διανοητικόν)"[36]. Quatro modos de vida: "[...] a alma (ψυχή) é princípio (ἀρχὴ) das capacidades – nutritiva (θρεπτικῷ), perceptiva (αἰσθητικῷ), raciocinativa (διανοητικῷ) e de movimento (κινήσει)"[37].

É importante salientar que, por um lado, falamos de um tipo de alma com referência àquela que pertence a cada ser vivo distinto, por exemplo, a alma do homem, a alma do animal irracional e a alma da planta. Por outro lado, falamos também em partes da alma, fazendo referência às funções que uma determinada alma, por ser mais ou menos complexa, carrega em si, por exemplo, a alma humana possui três funções: vegetativa, sensitiva e racional. Trata-se, portanto, de uma divisão lógica ou de razão e não de uma divisão real como é o caso das faculdades em relação a própria alma como vimos acima. É deste modo que podemos afirmar que a alma racional, por exemplo, possui três partes ou funções: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Assim, evitamos também, concluir equivocadamente, que as plantas ou os animais possuem uma parte da alma, ou seja, uma alma incompleta.

Segundo os modos de vida, deve-se distinguir, de acordo com Tomás, da seguinte maneira: (1) os seres que têm apenas faculdade vegetativa, como as plantas; (2) os seres que, além desta, possuem a faculdade sensitiva, mas não são dotados de motricidade, como é o caso das ostras, por exemplo; (3) outros ainda possuem a faculdade sensitiva e têm movimento, ou seja, os animais que têm a capacidade de, por si mesmos, irem em busca do que lhes é necessário para viver; (4) por fim, os seres que, além de todas essas

---

[34] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1.

[35] *De anima* 414a 12-13. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 76.

[36] *De anima* 414a 31. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 77

[37] *De anima* 413b 12. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 75.

capacidades, possuem inteligência, o que é específico do homem[38]. Quanto ao apetite (*appetitus*), segundo Tomás, não é característico de nenhum gênero particular de vida, visto que se encontrar em todo e qualquer ser, como veremos com mais afinco na sequência.

1 A dimensão cognitiva

1.1 Conhecimento sensitivo: sentidos externos e internos

Antes de prosseguirmos na busca pela identificação do apetite intelectivo, devemos atentarmos para algumas considerações gerais sobre a essência do conhecimento e das potências responsáveis por adquiri-lo, pois será de fundamental importância para compreensão do nosso objeto de estudo. Segundo Tomás, em todo conhecimento se dá uma posse imaterial da forma da coisa conhecida, a *intentio*[39]. De fato, uma pedra, por exemplo, possui uma realidade material, física, enquanto que, a potência cognitiva a possui imaterialmente, ou seja, intencionalmente. Tal atividade exercida pela alma humana se dá através das suas potências e esse processo segue uma certa ordem, visto que, as intencionalidades presentes no intelecto precisam antes terem passado pelos sentidos.

O Doutor Angélico apresenta em primeiro lugar os cinco sentidos externos (*sensus exteriores*) ou *sensum proprium*[40]: tato, paladar, olfato, audição e visão. A cada sentido corresponde um gênero de objetos. O tato é o mais fundamental dos sentidos e do qual nenhum animal carece. O sentido do tato é, genericamente, um e especificamente múltiplo[41], pois o paladar parece ser uma espécie de tato que se encontra apenas na língua[42] e se orienta sobretudo a conhecer o conveniente ou o inconveniente para a

---

[38] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1.

[39] O termo *intentio* pode ser tomado em, pelo menos, dois sentidos diversos: (1) primeiro, *intentio* é entendido como a tendência (*tendere ad/in*) ao fim. (2) Em um segundo sentido, *intentio* é a espécie ou forma (*species/forma*). Neste segundo sentido, na teoria do conhecimento, *intentio* é tomado como a *forma* inteligível. Na teoria da abstração, *intentio* é a *species* sensível.

[40] Cf. *Q. De anima*, q. 13.

[41] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 3. ad 3.

[42] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 3. ad 4.

alimentação[43]. Unido ao paladar está o sentido do olfato pelo qual também distingue o alimento, porém, não só o presente, mas o distante.

Tratando-se de conhecimento, os sentidos mais perfeitos são a visão e a audição, pois dão a conhecer a realidade de modo mais amplo e completo. Estes dois sentidos, parecem auxiliar com excelência as potências cognitivas superiores. O que a visão apreende é o que há de mais espiritual entre todas as sensações[44]. Ademais, a visão é o mais perfeito e o mais universal dos sentidos[45] e que possui enorme importância na vida do homem, pois o que melhor faz conhecer é também o mais útil ao intelecto, ao conhecimento intelectual.

Os sensíveis que determinam cada sentido, e que são percebidos somente por um deles, são chamados de *sensíveis próprios*. Por exemplo, o sensível próprio da visão é a cor; o da audição é o som; o do paladar o sabor; o do olfato o odor; e o do tato o tátil. Os sensíveis que podem ser captados por mais de um sentido são chamados de *sensíveis comuns*. Estes não são captados por um sentido específico, mas por mais de um. São os ditos sensíveis comuns: o movimento, o repouso, o número, a figura e a magnitude. O movimento, por exemplo, pode ser percebido tanto pelo tato como pela visão. Há outros objetos, os sensíveis *per accidens*, que não são captados diretamente por nenhum sentido externo, pois são objetos de outras potências, que supõem, entretanto, a operação dos sentidos externos[46].

Além dos sentidos externos, o Doutor Angélico apresenta as potências sensíveis internas, que ele próprio denomina de sentidos internos (*sensus interiores*)[47]. O primeiro dos sentidos o *sensus communis*, literalmente se traduz por *sentido comum*[48]. Denomina-se assim porque é a raiz e o princípio comum dos sentidos externos[49]. Costuma-se dizer que o sentido comum é como que a consciência sensível, porque pelo sentido comum se

---

[43] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Fábio Florence. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2021, p. 136.

[44] "Quod quidem visui accidit, eo quod spiritualior est inter omnes sensos." *In Metaph*., lib. 1 l. 1 n. 6.

[45] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 3.

[46] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 3, ad 2.

[47] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[48] Cabe observar a diferença entre *sensível comum* e o *sentido comum* (*sensus communis*). *Sensível comum* se refere ao que é captado pelos sentidos de maneira comum. Por exemplo, é comum a mais de um sentido a percepção do movimento, ou seja, o movimento pode ser dito *sensível comum*. O *sentido comum* (*sensus communis*), por sua vez, é um sentido interno, é uma potência da alma.

[49] "[...] communis radix et principium exteriorum sensuum." *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4, ad 1.

conhece o que conhecem os sentidos externos, que são seus instrumentos[50]. De fato, o sentido próprio não conhece senão a forma do sensível pela qual é modificado[51]. Assim, podemos falar em duas funções do sentido comum. Primeiro, para conhecer os atos dos sentidos externos, que estes, por sua materialidade, não podem perceber. O olho, por exemplo, não vê (percebe) que vê. Segundo, para ter um conhecimento unificado da realidade sensível. A vista distingue o branco do preto: "[...] mas discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas"[52].

A fantasia ou imaginação (*phantasia/imaginatio*) é o sentido interno que retém e conserva as *formas* das coisas sensíveis captadas e ordenadas pelo sentido próprio e comum. Sendo assim, a imaginação parece mais uma espécie de memória sensível. Nas *Quaestiones disputatae de anima*, Tomás afirma que a potência da imaginação serve para que as *formas* das coisas sensíveis recebidas sejam conservadas, pois temos a necessidade de apreender as coisas sensíveis não somente quando estão presentes, mas também quando essas coisas desaparecem[53]. Assim, a imaginação tem a função de conservar as imagens percebidas e a de reproduzir tais imagens na ausência do objeto material.

O sentido comum e a imaginação podem ser ditos sentidos *formais*, ou seja, estão voltados para a captação das *formas* sensíveis. Por outro lado, os outros dois sentidos internos – *aestimativa* que no homem se chama *cogitativa* e a *memorativa* que no homem se diz *reminiscentia* – são chamados de sentidos *intencionais*, porque estão voltados à captação das *intentiones* não captadas pelo sentido próprio, comum, e pela imaginação[54]. Vejamos:

> [...] o *sentido próprio* e o *comum* ordenam-se a receber as formas das coisas sensíveis [...]. Para reter ou conservar essas formas, ordena-se a *fantasia* ou *imaginação* que são uma mesma coisa. A *fantasia* ou *imaginação* é, com efeito, como um tesouro das formas percebidas pelos sentidos. Para apreender as intenções que não são percebidas pelo

---

[50] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit*., p. 138.

[51] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4, ad 2.

[52] "Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat." *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4, ad 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. *Op. cit*., p. 433.

[53] Cf. *Q. De anima*, q. 13.

[54] Cf. SCHERER, Daniel Corteline. *A raíz antitomista da modernidade filosófica*. 2ªed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021, p. 66.

> sentido, ordena-se a *estimativa*. Para conservá-las, a *memória*, que é como um arquivo delas[55].

A estimativa (*aestimativa*) se assemelha ao que chamamos de "instinto". É através dela que os animais apreendem as intenções (*intentiones*) que não são captadas pelos sentidos[56]. Assim, os animais buscam ou fogem de certas coisas, não só enquanto convém ou não aos sentidos, mas também na medida em que são úteis ou nocivas à sua natureza. Por exemplo, a ovelha foge do lobo não em razão de sua cor ou de sua *forma*, mas por ser nocivo à sua natureza. Do mesmo modo, o passarinho recolhe a palha não por prazer dos sentidos, mas porque a palha é útil para construir seu ninho. Logo, os animais por receberem tais intenções, as quais não são captadas pelos sentidos externos, possuem a estimativa[57].

No homem a estimativa recebe o nome de cogitativa (*cogitativa*), como foi dito acima. Enquanto os animais recebem as intenções (*intentiones*), em razão de um instinto natural, no homem isso se dá por uma espécie de comparação (*collatio*). O ato da potência cogitativa consiste em comparar (*confere*), compor (*componere*) e dividir (*dividere*)[58]. Ou seja, a *cogitativa* não opera de maneira puramente instintiva, mas como certa razão particular (*ratio particularis*). De acordo como o Aquinate: "Daí a razão também é dita dos particulares [...]. Reúne, comparando as representações individuais, como a razão intelectiva compara as intenções universais"[59]. Segundo Gardeil, a *cogitativa* distingue-se, de modo preciso, da estimativa, isso por ela ter um campo de exercício mais extenso. Sobretudo, ela pode, em razão de sua proximidade com as faculdades superiores, efetuar na ordem concreta aproximações que beiram com as sínteses propriamente intelectuais. É portanto, uma potência mediadora entre o sentido, que se refere à experiência concreta, e a inteligência, que se refere à faculdade universal abstrata. Assim, ela é responsável por

---

[55] "[...] receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis: [...] Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum." *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. *Op. cit.*, p. 432.

[56] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[57] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[58] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4, ad 5.

[59] "Unde etiam dicitur ratio particulares [...], est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium." *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. *Op. cit.*, p. 433.

mediar a relação entre os imperativos superiores da razão e a ação no mundo sensível[60]. A *cogitativa* parece ser, então, o sentido interno mais profundo, que em parte atinge o entendimento e em parte atinge os dados sensíveis dos demais sentidos. Retomaremos o estudo da *cogitativa* quando tratarmos da prudência (*prudentia*).

A outra faculdade ou sentido interno, que é dito sentido *intencional*, é a memória (*memorativa*) que, no homem, recebe o nome de reminiscência (*reminiscentia*). Assim, através da reminiscência, o homem tem a capacidade de investigar a memória dos fatos como uma busca ativa, que consiste em usar de silogismo para examinar as intenções individuais, e não apenas de forma automática como acontece nos animais, pois apesar de reconhecer o passado através da memória, o animal não tem a capacidade de perceber o tempo[61]. Graças à memória, percebemos nossa própria duração no tempo e reconhecemos as coisas como anteriormente percebidas. A memória humana não somente "localiza" um fato no tempo, não somente se recorda a relação temporal entre determinados acontecimentos, mas também outras coisas como características físicas de um lugar ou os traços de uma pessoa. Ademais, não é somente uma memória espontânea, como nos animais. Por isso é dito reminiscência, pois é capaz de uma operação – em razão da influência do intelecto sobre a parte sensitiva – que é o movimento (*motus*) em direção a um ato da memória, raciocinando, busca-se, a partir de singulares, uma recordação a partir de outros, cuja conexão é contingente[62]. A reminiscência, em sentido próprio, é a recordação voluntária. Contudo, muitas vezes, se recorda involuntariamente. Esta recorrência involuntária se pode dar em alguns tipos de pessoas com mais frequência apesar do esforço em não tê-las.

> Um sinal de que a reminiscência é certa paixão corporal [...] é que, quando alguns não podem recordar, se perturbam, vale dizer, se veem assaltados pela ansiedade, e dirigem fortemente sua mente a recordar. E se sucede que não queiram continuar com o processo de reminiscência, no entanto, a inquietude daqueles pensamentos neles

---

[60] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica.* Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2013, p. 73.

[61] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[62] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 146.

> permanecem. Isto sucede sobretudo aos melancólicos, que são muito agitados pelas imagens [...][63].

1.2 Conhecimento intelectivo

1.2.1 O intelecto e seus dois modos: *intellectus possibilis* e *intellectus agens*

De acordo com Tomás, o intelecto é a faculdade mais elevada da alma humana. Portando, ele é fundamental na realização da atividade mais própria do homem. Ao tratar do intelecto (*intellectus*) devemos considerar que essa faculdade se apresenta de dois modos distintos: como intelecto possível (*intellectus possibilis*) ou potência passiva (*potentia passiva*) e como intelecto agente (*intellectus agens*).

Recordemos o seguinte: o verdadeiro conhecimento humano é o conhecimento do universal e os sentidos, por natureza, estão limitados à experiência sensível, ou seja, ao conhecimento dos particulares, não podendo apreender o universal. De fato, o *phantasmata* ou imagem, que surge na *fantasia* ou *imaginatio* e representa o objeto material particular percebidos pelos sentidos é também particular, pois é a imagem de um ou vários objetos particulares. Como dito, o conhecimento intelectual humano é do universal. O homem, em suas operações intelectuais, apreende a forma do objeto material abstraída, isto é, apreende o universal[64]. A experiência, portanto, que se dá no nível do particular, provém da coleção comparativa das recepções dos muitos singulares gravados na memória. Essa capacidade, própria do homem, se dá graças à potência *cogitativa* – razão particular – que reúne e compara as intenções individuais do mesmo modo que a razão universal reúne e compara as intenções universais[65].

---

[63] "Et si contingat quod iam de cetero non conentur ad reminiscendum, quasi cessante a proposito reminiscendi, nihilominus adhuc inquietudo illa cogitationis remanet in eis; et hoc maxime contingit in melancholicis, qui maxime moventur a phantasmatibus." *In Comentarium De memoria et reminiscentia*, l. VIII, n. 4.

[64] Cf. COPLESTON, Frederick. *Uma história da filosofia. Vol.I – Grécia, Roma e filosofia medieval.* Tradução de Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021, p. 845.

[65] *In Metaph*., lib. 1, 15.

Parece mais compreensível a nós identificar esse processo no nível do particular, sensível, do que no nível universal, inteligível. Além disso, há outra dificuldade: como se realiza a transição do conhecimento sensitivo e particular para o conhecimento universal? A parte racional da alma não pode ser atingida diretamente pelo *phantasmata* ou imagem sensível. Por isso, ser necessário, na parte superior da alma, dois modos do intelecto, como afirmamos: intelecto possível (*intellectus possibilis*) ou potência passiva (*potentia passiva*), ou seja, que está em potência para os inteligíveis, e o intelecto agente (*intellectus agens*) ou o entendimento capaz de tornar inteligível em ato o inteligível que está em potência na realidade sensível.

Sendo assim, o objeto próprio do nosso intelecto é a essência das coisas corpóreas (*quidditas rei materialis*), essência abstraída das imagens sensíveis e conhecidas mediante as espécies inteligíveis. É justamente porque o nosso intelecto conhece as essências e as conhece mediante abstração; ele conhece propriamente o universal e não o particular[66]. O intelecto pode conhecer o singular somente de modo indireto mediante ao que Tomás chama de *reflexio*. Vejamos:

> Nosso intelecto não pode direta e primordialmente conhecer o singular nas realidades materiais. Eis a razão: o que os toma singulares é a matéria individual; ora nossa inteligência conhece abstraindo a espécie inteligível dessa matéria. O que é conhecido por essa abstração é universal. Nosso intelecto não conhece pois diretamente senão o universal. Mas indiretamente, e por uma espécie de reflexão, o intelecto pode conhecer o singular. Como foi dito acima, mesmo depois de ter abstraído as espécies inteligíveis, não pode fazer uso delas sem se voltar para as representações imaginárias nas quais conhece as espécies inteligíveis. Assim pois, conhece diretamente o universal por meio da espécie inteligível, e indiretamente os singulares de onde provêm as representações imaginárias[67].

---

[66] Cf. PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 206.

[67] "Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata." *S. Th.* Iª, q. 86, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. *Op. cit.*, p. 545.

Sendo assim, o intelecto (*intellectus*) humano conhece por abstração. Há, portanto, o possível (*intellectus possibilis*) que está em potência para os inteligíveis e o intelecto agente (*intellectus agens*) que torna inteligível o *phantasmata* apresentados pelos sentidos internos (*sensus communis, phantasia/imaginatio, cogitativa et reminiscentia*). Em suma, o intelecto agente torna visível o aspecto inteligível do *phantasmata*, revela o elemento formal e potencialmente universal contido implicitamente nesses *phantasmata*. Por conseguinte, o intelecto agente abstrai o elemento universal por si, produzindo no intelecto passivo a *species impressa*. A função do intelecto agente é puramente ativa por causar a *species impressa* no intelecto passivo. Abstrair significa isolar intelectualmente o universal de notas particularizantes. Assim, percebemos a harmonia dos dois modos do intelecto. Sendo puramente ativo, não pode imprimir o universal sobre si. Ou seja, o imprime no elemento potencial do intelecto humano, no intelecto passivo, e a reação a essa impressão é o conceito em sentido pleno, o *verbum mentis*[68]. O conceito abstrato, contudo, é o meio do conhecimento e não o objeto do conhecimento. O conceito é a semelhança do objeto que é produzida na mente, meio pelo qual a mente conhece. Sabemos que, segundo o Doutor Angélico, conhecemos a essência das coisas, por abstração.

Battista Mondin, em *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, afirma que o conhecimento não é uma criação da mente humana (como propõe o idealismo), nem uma interpretação meramente subjetiva dos dados da experiência (como defendem o empirismo ou o fenomenismo). Pelo contrário, o conhecimento é uma representação da realidade, que pode ser verdadeira ou falsa na medida em que se conforma ou não à realidade. Tomás assume a tese aristotélica da abstração e rejeita a doutrina platônico-agostiniana da iluminação. Assim, o próprio homem é autor de todos os seus conhecimentos exceto aquele da fé. Na perspectiva tomista, o ser humano é senhor de si mesmo (dos próprios atos) não apenas no âmbito da vontade (*voluntas*), mas também do intelecto (*intellectus*) [69].

Ainda sobre a faculdade superior da alma, devemos considerar que, além de ser responsável pelo conhecimento do universal, assim como a parte sensitiva da alma, há na

---

[68] Cf. COPLESTON, Frederick. *Uma história da filosofia. Vol.I – Grécia, Roma e filosofia medieval. Op. cit.*, p. 846-847.

[69] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizini Studio Domenicano, 1991, p. 129.

parte superior uma espécie de memória. De acordo com Tomás, se considerarmos que é característico da memória, tomada de forma estrita, a apreensão da lembrança do passado como tal, temos que reconhecer que ela não pertence à parte intelectiva da alma, mas apenas à parte sensitiva capaz de apreender os dados particulares, visto que faz parte da capacidade sensitiva perceber o material e o particular[70]. Contudo, pondera Gilson, se a memória é a capacidade de conservar as apreensões sensíveis referentes ao passado, deve existir uma memória propriamente intelectual que conserva as espécies (*species*) inteligíveis e cujo objeto próprio é o universal[71].

De fato, nas *Quaestiones disputatae de veritate*, Tomás afirma que o intelecto (*intellectus*) não só entende o inteligível, mas também sabe que o entende. Logo, o termo "memória" pode ser ampliado para incluir o conhecimento pelo qual se conhece o objeto anteriormente conhecido, na medida em que o sujeito sabe que ele sabia antes, embora ele não conheça o objeto como no passado, da maneira anteriormente explicada. Desta forma, todo conhecimento não recebido pela primeira vez e já inteligido, pode ser chamado de memória[72].

Além do que foi dito a respeito dessa parte superior da alma, são importantes algumas outras funções exercidas pelo intelecto (*intellectus*), evitando assim tratar das suas funções como faculdades distintas do próprio intelecto (*intellectus*).

Recordemos, o intelecto (*intellectus*) se refere ao objeto (inteligível) segundo a razão geral de *ente*. Por exemplo, o intelecto possível (*intellectus possibilis*) é o princípio pelo qual a alma tem a capacidade de "se tornar todas as coisas". Para Tomás, a única diferença que devemos introduzir no intelecto (*intellectus*) é a de intelecto possível (*intellectus possibilis*) e intelecto agente (*intellectus agens*), porque em relação ao mesmo objeto é necessário que um princípio seja a potência ativa que atualiza o objeto, e outro a potência passiva que se torna o objeto atualizado[73]. Deste modo, não há distinção de potência entre: (1) *memoria*, (2) *ratio*, (3) *ratio superior* e *inferior*, (4) *intelligentia*, (5) *intellectus speculativus* e *practicus*, (6) *synderesis*, (7) *conscientia*. (1) Primeiramente, a memória (*memoria*) intelectiva, tal como acabamos de tratar acima, não é uma potência

---

[70] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 6.

[71] Cf. GILSON, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Juvenal Savian Filho. 1º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2024, p. 283.

[72] Cf. *De veritate*, q. 10.

[73] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 7.

distinta do intelecto (*intellectus*), mas está contida dentro da potência passiva (*intellectus possibilis*) que é capaz de receber e conservar as espécies (*species*) inteligíveis. (2) A razão (*ratio*) e o intelecto (*intellectus*) também não podem ser consideradas potências diferentes, pois são atos distintos, mas oriundos da mesma potência. Conhecer (ato do intelecto) é apreender a verdade inteligível, e raciocinar (ato da razão) é ir de um objeto conhecido a outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. Assim, são operações diferentes que se referem a uma mesma potência[74]. (3) Do mesmo modo, a razão (*ratio*) superior e inferior não são potências distintas. Segundo o Doutor Angélico, a razão (*ratio*) superior é ordenada a considerar e deliberar sobre as coisas eternas e a inferior ordenada a considerar as coisas temporais. As coisas temporais e eternas estão para o nosso conhecimento como sendo uma delas o meio para conhecer a outra. De fato, chegamos ao conhecimento das coisas eternas pelas temporais e, através das eternas já conhecidas, ordenamos as temporais[75]. (4) Da mesma maneira, a inteligência (*intelligentia*) não se distingue do intelecto (*intellectus*) como uma potência de outra potência, mas como um ato que se distingue da potência. O termo inteligência (*intelligentia*) significa o ato mesmo do intelecto (*intellectus*), que é o conhecer[76]. (5) Ainda sobre os conceitos internos da potência intelectiva, há dois tipos de intelecto: o especulativo e o prático (*intellectus speculativus* e *practicus*). Todavia, não são potências distintas. Isso porque o que é acidental não diversifica a potência, como já foi dito. É acidental a um objeto apreendido pelo intelecto (*intellectus*) ser ordenado ou não para a ação. E tal é a diferença entre os dois: o intelecto especulativo não ordena o que apreende para a ação, mas apenas para a consideração da verdade. Por outro lado, o intelecto prático ordena aquilo que apreende para a ação[77]. (6) A sindéresis (*synderesis*) que é responsável pela intuição dos primeiros princípios da lei moral também não é uma potência especial da alma, mas um *habitus* natural[78]. (7) Enfim, a consciência (*conscientia*) não é uma potência distinta do intelecto (*intellectus*), mas um ato do intelecto. Consciência significa conhecimento com um outro conhecimento, isto é, a aplicação ou operação de um conhecimento a alguma outra coisa e isso só é possível por meio de um ato[79]. Estas duas últimas – *synderesis* e *conscientia* –

---

[74] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 8.

[75] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 9.

[76] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 10.

[77] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 11.

[78] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 12.

[79] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 13.

, Tomás as distingue cuidadosamente. A consciência é um ato intelectual, o ato pelo qual se julga um outro ato que se realizou ou um que será realizado. Tal ato supõe não apenas a *synderesis*, mas todo o conhecimento moral que ela contém[80]. Cabe aqui um destaque sobre a *synderesis*, pois foi dito que ela é um *habitus* natural. Segundo Tomás, existem *habitus* que são inatos e outros adquiridos a partir de uma disposição inata. Eles estão presentes no homem em conformidade com sua natureza específica. Deste modo, podemos falar de *habitus naturalis*, ou seja, o *habitus* que provém da própria natureza. É pertinente citar, nesse ponto, uma afirmação do Doutor Angélico:

> Portanto, existem nos homens alguns hábitos naturais, procedentementes em parte da natureza e em parte de um princípio exterior e isso de um modo nas potências apreensivas e de outro nas potências apetitivas. Na verdade, nas potências apreensivas pode haver um hábito natural incoativamente, seja quanto à natureza específica seja quanto à natureza individual. Quanto àquela, por parte da própria alma, como é hábito natural o intelecto dos princípios. Efetivamente, pela própria natureza da alma intelectual, é próprio do homem conhecer o todo como maior que a parte, uma vez conhecido o que é um todo e o que é uma parte e assim nos demais princípios. Mas não pode conhecer o que é o todo e o que é a parte a não ser pelas espécies inteligíveis, tomadas das representações imaginárias[81].

2 A dimensão apetitiva

2.1 As potências apetitivas e a descoberta de uma apetição intelectual, a vontade (*voluntas*)

Uma vez tratadas as potências cognitivas da alma, devemos nos deter agora nas potências emotivas, chamadas pelo Aquinate de *appetitus*, visto que, o objeto de nosso estudo, a vontade (*voluntas*), parece ser uma espécie de apetite. De acordo com Tomás, a

---

[80] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 460. Nota.

[81] "Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas". *S. Th.* Iª IIae, q. 51, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 63.

alma é capaz não somente de conhecer, mas também de apetecer, tender para, com todas as nuances da afetividade. Todo esse movimento apetitivo da alma depende da parte cognitiva, pois os apetites se movem e se distinguem segundo os tipos de conhecimento.

Começamos, pois, por afirmar que o *appetitus*, de modo geral, é entendido como a "inclinação" (*inclinatio*) de qualquer *ente* em direção ao seu objeto (*appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid*)[82]. Ora, o objeto para o qual o apetite se inclina é o bem (*bonum*), pois todo apetite é somente do bem (*omnis autem appetitus non est nisi boni*)[83]. Aristóteles, no início da *Ética a Nicômaco*, afirma que o bem (ἀγαθόν) é aquilo para o qual todas as coisas tendem[84].

Tomás, ao atribuir a inclinação ou apetite a todas as coisas, reconhece que qualquer ser, por sua natureza, apetece o bem, pois o bem é a perfeição da natureza que apetece. Assim, todo ser, e não apenas o animado, tem uma inclinação natural para o bem da sua própria natureza. A toda *forma*[85] se segue uma certa inclinação (*quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*)[86], ou seja, cada *forma* ou natureza carrega, inerente a si, uma certa inclinação natural. De modo que: "[...] todas as coisas naturais são inclinadas para isso que lhes é conveniente, tendo em si mesmas algum princípio de inclinação, por cuja razão sua inclinação é natural, assim que, em certo modo, elas mesmas vão e não só são conduzidas para os fins devidos"[87]. Assim, entre os seres desprovidos de conhecimento (*cognitio*) se encontra, seguindo à sua forma natural, uma inclinação ou um apetite dito natural, ou seja, *appetitus naturalis*. O apetite natural (*appetitus naturalis*):

> Portanto, o apetite natural tende à coisa mesma apetecível sem qualquer apreensão da razão de apetibilidade; pois **o apetite natural não é senão uma inclinação e ordenação da coisa a algo que lhe é conveniente**; assim como a ordenação da pedra a ser levada para baixo. Contudo, dado que a coisa natural é determinada em seu ser natural, uma só é sua

[82] Cf. *S. Th.* Iª IIªe, q. 8, a. 1.

[83] Cf. *S. Th.* Iª IIªe, q. 8, a. 1.

[84] Cf. *Ética a Nicômaco* I, 1094a 3.

[85] O termo *forma* é usado constantemente por Tomás e em diversos sentidos. Aqui, *forma* significa a "essência" ou "natureza" do ser.

[86] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 1.

[87] "Et per hunc modum omnes res naturales, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines débitos." *De veritate*, q. 22, a. 1. AQUINO, Tomás de. *O apetite do bem e a vontade: quaestiones disputatae de veritate: questão 22*. Tradução, edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015, p. 45.

> inclinação para algo determinado; donde não se requer a apreensão pela qual, segundo a razão de apetibilidade, a coisa apetecível é distinguida da não apetecível. Mas essa apreensão é pré-requerida no Criador da natureza, que deu a cada natureza a inclinação própria, a ela conveniente[88].

Portanto, embora o apetite natural não seja uma inclinação que se segue ao conhecimento, como é caso dos apetites sensitivo e intelectivo, se trata de um certo conhecimento do Criador da natureza, que nela pôs essa inclinação natural a um determinado fim. Deste modo, no homem, junto ao apetite sensitivo está o apetite natural da parte vegetativa, que corresponde, por exemplo, às necessidades, como a fome e a sede[89]. Vejamos o que afirma o Doutor Angélico nas *Quaestiones de quolibet*[90]:

> Há no homem três apetites. **Um natural, segundo o qual a força apetitiva pertence à alma vegetativa, como também a força digestiva, a expulsiva e a retentiva.** Outro apetite é a sensualidade, que se move segundo a apreensão do sentido. O terceiro apetite é a vontade, que se move de acordo com o juízo da razão[91].

---

[88] Grifo nosso. "Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed haec apprehensio praeexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam sibi convenientem." *De veritate*, q. 25, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. Texto integral. Tradução de Maurício Camello. São Paulo: Editora Ecclesiae, 2023, p. 815.

[89] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 159.

[90] Tomás, na qualidade de mestre regente – entre 1256 e 1259 – teve a possibilidade de determinar algumas questões sobre os *Quodlibet*. As disputas sobre os *Quodlibet* eram, de fato, prerrogativas somente dos mestres *actu regentes*: tratava-se, com efeito, de disputas extraordinárias, que ocorriam apenas em dois períodos do ano (no Advento e na Quaresma) e que não estavam limitadas, como as ordinárias, aos estudantes de cada curso; podiam delas participar mestres, bacharéis e estudantes de outros cursos (as aulas concomitantes eram normalmente suspensas, para dar a todos a possibilidade de participar) e até clérigos e cidadãos estranhos à comunidade universitária. A característica principal das disputas sobre os *Quodlibet* era que as questões podiam ser levantas por qualquer um dos participantes (*a quolibet*) sobre qualquer assunto (*de quolibet*). Cf. PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. *Op. cit.*, p. 82.

[91] Tradução nossa. "Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est sensualitatis, qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum iudicium rationis." *Quaestiones de quolibet*, IV, q. 11, a.1.

Além do apetite natural, de modo mais elevado, entre os seres cognoscentes ou capazes de assimilar conhecimento (*cognitio*)[92], seguindo à *forma*[93] ou *species* apreendida, encontra-se um apetite dito animal, ou seja, *appetitus animalis*. Cito Tomás:

> [...] como as formas dos seres que conhecem existem de um modo superior ao das simples formas naturais, assim é preciso que sua inclinação seja superior à inclinação natural, chamada apetite natural. Essa inclinação superior pertence à potência apetitiva da alma; por ela o animal pode tender para aquilo que apreende, e não somente para as coisas às quais se inclina por sua forma natural[94].

Tomás distingue, portanto, um apetite natural (*appetitus naturalis*), presente em todo ser e um apetite mais elevado, presente nos seres cognoscentes ou capazes de algum tipo de conhecimento (*apprehensio*). A esse, Tomás chama de apetite animal (*appetitus animalis*). O *appetitus naturalis* segue a *forma* ou a natureza do ser de maneira determinada, o *appetitus animalis* segue o bem apreendido.

Há dois modos de *apprehensio* no homem, através do intelecto e através dos sentidos. E, de acordo com o Aquinate, o objeto apreendido pelo intelecto é de gênero diverso do objeto apreendido pelos sentidos. Devemos, consequentemente, distinguir na alma humana, um apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) e um apetite intelectivo (*appetitus intellectivus*). Isso se justifica, pois, segundo o Doutor Angélico:

> [...] o apetite intelectivo, embora se volte para coisas que são particulares fora da alma, volta-se contudo para elas sob uma **certa razão universal**, ou seja, deseja uma coisa porque essa coisa é boa. Por isso, o Filósofo, em sua *Retórica*, dizer que se pode odiar algo universal. Por exemplo, quando sentimos ódio de todo gênero de ladrões. – Podemos igualmente desejar, por meio do apetite intelectivo, os bens

---

[92] Aqui cabe uma elucidação. Os ternos *cognitio* e *apprehensio* estão sendo utilizado em sentido genérico, inclusive Tomás assim o faz, neste ponto específico, ao usar ora um, ora outro termo, como podemos verificar em *S. Th.* Iª, q. 80, a. 1. Portanto, *cognitio* e *apprehensio* fazem referência à capacidade de apreensão de algum tipo de conhecimento, seja sensitivo apenas, no caso dos animais irracionais, seja intelectivo, no caso do homem.

[93] Aqui, *forma* é a *species* apreendida. *Species sensibilis* (no caso da apreensão sensível) e *species intelligibilis* (no caso do conhecimento, apreensão inteligível).

[94] "[...] formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali". *S. Th.* Iª, q. 80, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 465.

> imateriais que os sentidos não apreendem, como a ciência, a virtude e coisas parecidas[95].

Portanto, devemos considerar que as potências apetitivas da alma se distinguem pela diferença das coisas apreendidas. O apetite sensitivo se distingue do apetite natural por causa da perfeição do modo de apreender e, assim também o apetite racional se distingue do apetite sensitivo[96]. Enquanto o apetite sensitivo tende para os bens particulares como tais, o apetite intelectivo sempre os visará sob a razão universal de bem. Essa distinção aparece de modo preciso em *De veritate*, q. 25, a. 1. Quanto ao *appetitus intellectivus*:

> Ora, o apetite superior, que é a vontade, tende diretamente para a **razão de apetibilidade em sentido absoluto. Donde vontade apetece primeira e principalmente a bondade mesma, ou a utilidade, ou algo semelhante.** Contudo, apetece de modo secundário esta ou aquela coisa enquanto é participante da mencionada razão; e é assim porque a natureza racional é de tão grande capacidade que não lhe bastaria a inclinação para uma coisa determinada, mas precisa de muitas e diversas coisas e então sua inclinação é para algo comum, que se acha em muitas coisas; assim, pela apreensão desse comum, tende à coisa apetecível, na qual conhece que semelhante aspecto deve ser apetecido[97].

---

[95] Grifo nosso. "[...] appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde philosophus dicit in sua rhetorica, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi." *S. Th.* Iª, q. 80, a. 2. ad 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 467.

[96] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 4. "Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita etiam appetitus rationalis ab appetitu sensitivo."

[97] Grifo nosso. "Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in **rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid huiusmodi**; hanc vero rem vel illam appetit secundario, in quantum est praedictae rationis particeps; et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis: et ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur, et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit." *De veritate*, q. 25, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. *Op. cit*., p. 815.

O apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*),

> O apetite inferior da parte sensitiva, que se diz sensibilidade, tende para a coisa apetecível enquanto nela se acha aquilo que é a razão de apetibilidade; não tende para a própria razão de apetibilidade, porque o apetite inferior não apetece a própria bondade, utilidade ou deleitação, mas este particular objeto útil ou deleitável. Donde nisso o apetite sensível está abaixo do apetite racional. Contudo, porque não tende apenas para esta ou aquela coisa, mas para tudo o que é útil ou deleitável para si, por isso está acima do apetite natural; donde precisa da apreensão, pela qual distingue o deleitável do não deleitável[98].

Devemos destacar que, o apetite sensitivo é um gênero de potência que se divide em duas espécies: *concupiscibilis* e *irascibilis*[99]. Conforme o Doutor Angélico,

> [...] é necessário que na parte sensitiva haja duas potências apetitivas. Uma, pela qual a alma se inclina, simplesmente, ao que lhe é conveniente, segundo o sentido, e a evitar o que é nocivo. A essa chamamos concupiscível. Outra, porém, pela qual o animal resiste ao que se opõe às coisas convenientes e o prejudica. A essa chamamos irascível. Donde denominar que seu objeto é árduo, pois ela tende a superar e a prevalecer sobre ele[100].

Assim, o apetite concupiscível é a tendência voltada ao bem sensível considerado como conveniente, agradável e fácil de ser alcançado pelo sujeito. Por isso, diz-se que o objeto do apetite concupiscível é o *bem deleitável*. Por sua vez, o apetite irascível é a inclinação que tem como fim dominar e vencer tudo o que se opõe ao bem conveniente ao sujeito. Por isso, se diz que objeto desse último é o *bem árduo*[101]. Os atos ou

---

[98] "Appetitus vero inferior sensitivae partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile: et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat." *De veritate*, q. 25, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. *Op. cit.*, p. 815.

[99] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 2.

[100] "[...] necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis." *S. Th.* Iª, q. 80, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 467.

[101] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 2.

movimentos do apetite sensitivo são chamados por Tomás de *paixões* (*passiones*). Na *Summa theologiae* Iª IIae[102], o Aquinate distingue de maneira precisa onze paixões da alma. Seis pertencem ao apetite concupiscível e cinco pertencem ao apetite irascível[103].

Portanto, em Tomás, existem três tipos de apetites: apetite natural (*appetitus naturalis*), apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) e apetite intelectivo (*appetitus intellectivus*) ou vontade (*voluntas*).

Essa divisão aparece em diversos trechos da obra de Tomás. Na *Suma Contra os Gentios*:

> Há, com efeito, em todas as coisas, o apetite do bem, pois o bem é o que todas desejam, como ensinam os filósofos. Esse apetite, contudo, naqueles que carecem de conhecimento, se diz **apetite natural**, como se diz que a pedra deseja ir para baixo. Naqueles, porém, que têm conhecimento sensitivo, diz-se **apetite animal, que se divide em concupiscível e irascível.** Já naqueles que conhecem (inteligem) se diz **apetite intelectivo ou racional, que é a vontade**. Portanto, as substâncias intelectuais criadas têm vontade[104].

---

[102] Cf. *S. Th.* Iª IIae, q. 22 - q. 48.

[103] Tanquerey, na obra *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, explica de maneira resumida as onze paixões da alma apresentadas por Tomás na *Summa theologiae*: 1) O **amor (*amor*)** é uma paixão direcionada para a união com uma pessoa ou coisa que agrada e também para possuí-la; 2) O **ódio (*odium*)** é uma paixão direcionada para afastar de nós aquilo que nos desagrada. Nasce do amor porque odiamos aquilo que se opõe ao que amamos. Odiamos a enfermidade simplesmente porque amamos a saúde. Somente odeio alguém quando ele é obstáculo para que eu possua o que amo; 3) O **desejo (*desiderium*)** é a busca de um bem ausente e nasce do amor que temos por esse bem; 4) A **aversão (*fuga*)** faz-nos repelir o mal que se aproxima de nós; 5) A **alegria (*gaudium*)** é apenas a fruição do bem presente; 6) A **tristeza (*tristitia*)**, pelo contrário, aflige-se como o mal presente e procura libertar-se dele; 7) A **audácia (*audacia*)** esforça-se por unir-se à coisa amada, cuja possessão é difícil; 8) O **temor (*timor*)** leva-nos a afastar-nos de um mal difícil de evitar; 9) A **esperança (*spes*)** inclina-se com ardor para a coisa amada cuja posse é possível, ainda que difícil; 10) O **desespero (*desperatio*)** brota na alma quando possuir o objeto amado parece impossível; 11) A **cólera (*ira*)** rechaça violentamente o que nos causa mal e estimula o desejo de vingança. As seis primeiras paixões, que nascem do apetite concupiscível, são geralmente chamadas pelos modernos de paixões de gozo; as outras cinco, que se referem ao apetite irascível, são chamadas paixões de combate. Cabe destacar que, as paixões não são necessária e absolutamente más, podemos orientá-las tanto para o bem, ou fim mais elevado, quanto para o mal. Cf. TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Tradução de Dalton César Zimmermann. 1º ed. Campinas – SP: CEDET, 2018, p. 333-334.

[104] Grifo nosso. "Inest enim omnibus appetitus boni: cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt. Huiusmodi autem appetitus in his quidem quae cognitione carent, dicitur **naturalis appetitus**: sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum. In his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur **appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem**. In his vero quae intelligunt, dicitur **appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas.** Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem". *C. G.* II, 47. AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. v. 2. Tradutores: Joaquim F. Pereira e Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 128. Acréscimo nosso: "(inteligem)".

No *De veritate*:

> Ora, esse **apetite sensível é intermediário entre os apetites natural e superior, racional, que é dito vontade**. Isso pode ser observado pelo fato de que em qualquer objeto apetecível podem ser consideradas duas coisas, a saber, a coisa mesma que é apetecida, e a razão da apetibilidade, como a deleitação, a utilidade, ou algo semelhante por exemplo[105].

Na *Suma teológica*:

> Umas se inclinam para o bem só por relação natural, sem conhecimento, como as plantas e os entes sem vida. Essa inclinação chama-se **apetite natural**. – Outras se inclinam para o bem com algum conhecimento, não conhecendo, porém, a própria razão do bem, mas algum bem particular, como o sentido que conhece o doce e o branco etc. A inclinação que segue este conhecimento chama-se **apetite sensitivo**. – Há também as que se inclinam para o bem com um conhecimento pelo qual conhecem a razão mesma do bem; o que é próprio do intelecto. Essas inclinam-se para o bem de modo perfeito, não, porém, como se fossem somente dirigidas para o bem por outro, como as que não possuem conhecimento; nem como se fossem dirigidas somente para o bem particular, como as que apenas tem o conhecimento sensível; mas enquanto se inclinam para o próprio bem universal. Esta inclinação se chama **vontade**[106].

Cabe destacar que, o Estagirita, ao apresentar as potências ou faculdades da alma, divide o apetite (ὄρεξις), o qual pertence à faculdade sensitiva, em três espécies: desejo (ἐπιθυμία), impulso (θύμος) e vontade (βούλησις)[107]. A espécie da vontade (βούλησις), que os medievais, inclusive Tomás, traduzem por *voluntas*, está ligada a parte sensitiva

---

[105] Grifo nosso. "Hic autem **appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur.** Quod quidem ex hoc inspici potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid huiusmodi". *De veritate*, q. 25, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. *Op. cit.*, p. 815.

[106] Grifo nosso. "Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur **appetitus naturalis**. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur **appetitus sensitivus**. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur **voluntas**". *S. Th.* Iª, q. 59, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 195-196.

[107] Cf. *De anima* 414a 30 - 414b 5.

da alma e nada mais é do que uma espécie de apetite (ὄρεξις) no sistema aristotélico. O Aquinate, como vimos em sua exposição sobre o apetite, desloca a *voluntas* ou *appetitus intellectivus* para a parte racional da alma. Para Paine, surpreende a insistência de Tomás em que haja também algo igualmente espiritual e imaterial, que não seja noético; algo que, como intelecção, pode desdobrar seus atos em um mundo isento de qualquer relação necessária com a matéria, ou seja, que haja apetição intelectual[108]. Os motivos que levaram o Aquinate à deslocar a vontade para a parte superior da alma pretendemos analisar posteriormente.

Por ora, é suficiente afirmar que, para o Doutor Angélico, a vontade (*voluntas*) é a faculdade apetitiva da parte racional da alma que tem como fim último o bem universal e absoluto indicado pelo intelecto (*intellectus*). Ademais, a relação entre estas duas potências superiores da alma humana – *intellectus* e *voluntas* – se dá de tal modo que a existência da vontade (*voluntas*) está diretamente ligada a existência do intelecto (*intellectus*). Com efeito, segundo Tomás, em todo ser inteligente devemos consequentemente encontrar também uma vontade (*voluntas*), tanto no homem, nos anjos e em Deus. Vejamos nas palavras do próprio Tomás:

> Ora, esta inclinação na natureza intelectual é a vontade, que é o princípio das nossas operações, mediante as quais a inteligente opera em vista do fim, pois o objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, em todo inteligente deve-se encontrar também a vontade[109].

E, continua em relação aos anjos: "Como os anjos, pelo intelecto, conhecem a razão universal do bem, é claro que eles têm vontade"[110]. Quanto a Deus, afirma o Aquinate: "Por isso, toda criatura dotada de intelecto tem vontade. Assim como em toda

---

[108] Cf. PAINE, Scott Randall. Apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu 'intelectualismo'. *Op. cit.*, p. 67.

[109] "Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem". *C. G.* IV, 19. AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios.* v. 4. *Op. cit.*, p. 103.

[110] "Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas". *S. Th.* Iª, q. 59, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 196.

criatura dotada de sentidos existe apetite animal. Assim, em Deus tem de haver vontade, pois nele existe intelecto"[111].

3 A faculdade da vontade (*voluntas*)

Já explicamos que cada potência apetitiva se distingue de acordo com os tipos de conhecimento que as movem. Deste modo, Tomás distingue o apetite sensitivo (que se divide em *concupiscível* e *irascível*) – cujos movimento ou paixões são causados pelo conhecimento dos sentidos internos e externos, que possuem por objeto sempre algo particular – do apetite intelectivo ou vontade, que se segue ao conhecimento intelectual, cujo objeto é o *ente* universal. Conforme observa Echavarría, o objeto dos apetites da ordem sensitiva é um bem parcial, particular; o *bem deleitável* para os sentidos, no caso do apetite concupiscível; e o *bem árduo*, no caso do irascível. Por outro lado, o objeto da vontade (*voluntas*) é o *bem comum* ou universal (*bonum in communi*), que contém em si todos os bens particulares[112].

A vontade é, pois, "o apetite do bem e do fim" (*appetitus boni et finis*)[113]. Seu objeto é bem universal, como dito. Por isso, de acordo com Tomás: "[...] a potência passiva da vontade abrange o bem em sua universalidade, porque seu objeto é o bem universal, assim como o objeto do intelecto é o *ente* universal"[114]. Daí se segue uma consequência: como a vontade tem por objeto o bem universal, tudo o que se inclui na razão de bem pode ser objeto da vontade[115]. Com efeito, a vontade não pode tender para algo, a não ser sob a razão de bem (*ratio boni*). Toda vez que um homem quer algo, o quer na forma intelectiva de um bem. O ladrão, por exemplo, embora cometa um ato moral condenável, deseja algo que não pode ser dito mal *em si* (os bens de ordem

---

[111] "Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus". *S. Th.* Iª, q. 19, a. 1. AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. v. 1. *Op. cit*., p. 394.

[112] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit*., p. 163.

[113] "*De apetitu boni*" é precisamente o título da questão 22 do *De veritate*, dedicada à vontade.

[114] "Virtus autem pasiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius objectum bonum universale." *S. Th.* Iª, q. 105, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit*., p. 737.

[115] "Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis." *S. Th.* IIª IIªe, q. 25, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 5. *Op. cit.*, p. 339.

material). A imoralidade intrínseca de toda a ação humana está no fato de que, nelas, o querer está desordenado. O bem é o que a vontade busca; ao querer, e mesmo quando age mal, ela é movida sob a razão de bem (*ratio boni*)[116]. Como o bem é múltiplo, a vontade não pode estar necessariamente determinada a um único bem (particular)[117]. Assim, como há uma grande quantidade de bens particulares, a vontade pode ser movida por diversos objetos e não necessariamente por um, ou seja, não está subordinada a algum bem particular.

Sabemos que no animal, desprovido de razão, o apetite é inclinado infalivelmente pelo objeto desejável que é apreendido pelos sentidos, ou seja, o animal que vê o aprazível não pode deixar de desejá-lo[118]. Nos seres irracionais, isso acontece muito por conta de que eles não têm domínio de suas inclinações (*animalia non habent dominium suae inclinationis*)[119]. Embora o homem, por outro lado, tenha domínio de seus atos, o mesmo sucede em relação à vontade, ou seja, seu objeto próprio é o bem universal e, para ela, é uma necessidade natural e absoluta desejá-lo[120].

Colocado dessa forma, pode parecer que todo ato de escolha ou liberdade do ser humano está comprometido, já que a vontade – que é a fonte da liberdade, como veremos mais adiante – age de maneira necessária. No entanto, a questão não é tão simples e requer uma explicação mais detalhada.

O Doutor Angélico abordar sobre a faculdade da vontade (*voluntas*) de forma mais precisa em dois textos: *Summa Theologiae* Iª, q. 82 e *De Veritate*, q. 22. No artigo 1 da questão 82 da *Summa Theologiae* Iª a indagação do Aquinate é justamente se a vontade quer alguma coisa de maneira necessária[121]. Dessa forma, o Doutor Angélico inicia afirmando que é preciso reconhecer que o necessário é o que não pode não ser (*necesse est enim quod non potest non esse*)[122]. Contudo, o termo "necessário" (*necesse*) pode ser

---

[116] Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. 2ªed. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2018, p. 495.

[117] "[...] voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 2, ad 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 478.

[118] Cf. GILSON, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 323.

[119] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 4.

[120] Cf. GILSON, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 323.

[121] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1. "Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat".

[122] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1.

entendido em vários sentidos. Primeiro, em razão de um princípio intrínseco da própria coisa. Esse princípio intrínseco pode ser material ou formal. É um princípio material quando afirmamos, por exemplo, que todo composto de elementos contrários deve necessariamente corromper-se. É um princípio formal quando dizemos, por exemplo, que um triângulo tem necessariamente três ângulos iguais a dois retos. Essa pode ser chamada de necessidade natural e absoluta (*necessitas naturalis et absoluta*). Segundo, necessário pode ser dito em razão de um princípio extrínseco à coisa. Deste modo, alguma coisa não pode não ser (*non potest non esse*), enquanto princípio *final* ou *eficiente*. Quanto à *causa final* ou em relação ao fim, se diz necessário quando alguém não pode atingir seu fim sem este princípio, por exemplo, a alimentação é necessária para a vida, ou ainda, o cavalo é necessário para a viagem. Neste sentido, dizemos necessidade de fim ou utilidade (*necessitas finis* ou *utilitas*). Quanto ao princípio extrínseco enquanto *causa eficiente* se diz, por exemplo, quando alguém é coagido ou forçado por outro, de tal modo que não pode fazer o contrário, ou seja, neste sentido, necessidade indica coação (*necessitas coactionis*)[123].

Portanto, necessidade (*necessitas*) pode ser dita de três modos: (i) necessidade natural e absoluta (*necessitas naturalis* e *absoluta*); (ii) necessidade de fim ou utilidade (*necessitas finis* ou *utilitas*) e; (iii) necessidade de coação (*necessitas coactionis*).

Quando consideramos necessidade (*necessitas*) no último sentido apresentado – necessidade de coação (*necessitas coactionis*) – é certo que é contrário à vontade. É impossível que algo seja voluntário e coagido ao mesmo tempo, ou seja, necessidade de coação é contrário à vontade e isso se dá por dois motivos: se identifica com a violência e é extrínseca à vontade. Por outro lado, é do princípio intrínseco da própria vontade – *necessitas naturalis* e *absoluta* – desejar necessariamente o bem universal[124]. A necessidade natural não repugna à vontade, pois seria contrário à sua própria natureza não apetecer necessariamente o bem absoluto. Ora, assim como o intelecto adere (*inhaerere*) necessariamente aos primeiros princípios, a vontade tende ao fim último, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer[125]. É próprio de qualquer natureza criada

---

[123] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1.

[124] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 5.

[125] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1. "[...] necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis [...]".

que seja ordenada por Deus ao bem, apetecendo-o naturalmente[126] e o homem foi criado e ordenado por Deus ao bem.

Do mesmo modo, a necessidade de fim ou utilidade (*necessitas finis* ou *utilitas*) não é contrária à vontade quando ela não pode atingir um determinado fim senão por um só meio. Assim como, por exemplo, quem decide voluntariamente atravessar o mar, deve necessariamente querer embarcar em um navio[127]. Neste sentido, observa Gilson, pode-se obrigar o homem a fazer uma coisa, mas nada pode obrigá-lo a querer fazê-lo. Ou há vontade e não há violência, ou há violência e não pode mais haver vontade. Portanto, dizer que o livre-arbítrio é "livre de necessidade" é afirmar a espontaneidade natural da vontade, o laço indissolúvel que liga o ato de escolher à eficácia causal do ser racional que o exerce[128]. De fato, ainda que a vontade queira o fim último por certa inclinação necessária, de nenhum modo se deve conceder que seja coagida a querê-lo, visto que, a coação não é outra coisa do que a indução de certa violência[129]. A *necessitas naturalis* não é extrínseca à vontade, nem contraria a sua espontaneidade, nem lhe subtrai sua liberdade, mas a fundamenta. É neste sentido que se fala de uma tendência necessária e instintiva da vontade[130]. Assim: "É claro que a vontade não quer algo necessário por necessidade de coação, mas quer algo necessário pela necessidade da inclinação natural"[131]. Ou seja, a primeira é contrária a natureza da vontade e a segunda, não só não é contrária a ela, como existe nela, é de sua própria natureza.

Contudo, o fato da vontade desejar algo de maneira necessária – o bem universal e absoluto –, por sua própria natureza, disso não decorre que ela queira tudo o quanto quer de maneira necessária. Tomás explica que, conforme o intelecto (*intellectus*) adere natural e necessariamente aos primeiros princípios e a vontade (*voluntas*) adere necessariamente ao bem universal, no caso do intelecto (*intellectus*), há inteligíveis que não têm ligação necessária com os primeiros princípios, como as proposições

---

[126] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 5.

[127] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1

[128] Cf. GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 373-374.

[129] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 5.

[130] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit*., p. 166.

[131] "Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis". *De veritate*, q. 22, a. 5. AQUINO, Tomás de. *O apetite do bem e a vontade: quaestiones disputatae de veritate: questão 22*. *Op. cit*., p. 82.

contingentes, por exemplo. A negação dessas proposições não implica a negação dos primeiros princípios. Agora, existem proposições necessárias e que derivam necessariamente dos primeiros princípios e, negar essas proposições acarreta negar também os princípios. O mesmo acontece em relação à vontade (*voluntas*). Há um grande número de bens particulares que não estão ligados de modo necessário com a bem-aventurança, ou seja, podemos ser felizes sem possuí-los. Deste modo, a vontade não se vê naturalmente inclinada a querer esses bens[132]. Por outro lado, existem os bens que têm relação necessária com a bem-aventurança, e, neste caso, a vontade adere a eles necessariamente em vista do Bem Absoluto. Segundo Tomás, estes últimos bens:

> [...] são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira bem-aventurança. Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes[133].

O objetivo de Tomás neste ponto é mostrar que a vontade tende necessariamente ao Bem universal e absoluto. Deste modo, tende igualmente para os bens particulares que possuem relação necessária com o Bem. Por outro lado, ela pode não querer alguns bens, ou seja, aqueles que não são necessários para atingir o fim último do homem, que é a bem-aventurança. O apetite da vontade pode alcançar o fim último por muitas vias e não deve, portanto, estar determinado aos meios, pois nem todos são necessários ao fim. Há na vontade o poder de apetecer isso ou aquilo, em relação a esses objetos intermediários ao fim último[134]. Na concepção do Aquinate, os bens particulares (*bona particularia*) não podem determinar a vontade necessariamente.

---

[132] Cf. GILSON, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 324-325.

[133] "[...] quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 478.

[134] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 6.

3.1 Vontade como natureza (*voluntas ut natura*) e vontade como razão (*voluntas ut ratio*)

Conforme analisado, Tomás apresenta uma distinção fundamental na compreensão do ato da vontade. Ele descreve dois modos diferentes de agir dessa faculdade [135]. Existe um querer do bem enquanto tal, que procede naturalmente, isto é, de maneira determinada e com necessidade: a esse querer ele chama de *voluntas ut natura*. Há outro querer da vontade que se dirige aos bens concretos, os quais expressam de várias maneiras a razão universal da bondade e que se caracteriza por sua indeterminação ou não necessidade, denominado de *voluntas ut ratio*.

Segundo Tomás Alvira, a distinção refere-se à vontade como ato, e não à vontade enquanto potência. Neste último sentido, a vontade (*voluntas*) é uma única faculdade espiritual, ou seja, é simplesmente a potência apetitiva intelectiva – vontade (*voluntas*). Embora todos os atos voluntários se inclinem genericamente para o bem, eles se distinguem conforme se direcionam ao bem, seja como fim último ou como meio para alcançar esse fim. A vontade (*voluntas*) que se inclina para o fim último o faz de maneira simples e absoluta (*simpliciter et absolute*), tendendo para algo que é bom em si mesmo. Por outro lado, a vontade (*voluntas*) que se dirige aos meios necessita de uma comparação prévia, realizada pela razão, pois o objeto da inclinação não é o bem em si, mas algo que possui bondade por estar ordenado ao fim. Existe, portanto, dentro da noção comum do bem, um duplo objeto que não diversifica a potência, mas especifica de forma diferente seus atos. Assim, ao fim em si tende a *voluntas ut natura*, uma volição absoluta, simples e natural ao bem. E às coisas que são ordenadas ao fim, ou seja, os meios, se encaminha a *voluntas ut ratio*, uma volição comparativa dos meios e, portanto, eletiva[136].

Não se trata, pois, de uma divisão excludente que separa a vontade em dois compartimentos distintos, mas de uma diversificação dos seus atos. O ato voluntário revela uma unidade consistente, sempre orientada por seu objetivo próprio: o bem. Todavia, não é possível querer o fim sem querer também os meios. Da mesma forma, não se pode estar naturalmente inclinado a algo sem, ao mesmo tempo, escolhê-lo

---

[135] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1-2; *De veritate*, q. 22, a. 5-6.

[136] Cf. ALVIRA, Tomás. *El concepto tomista de "voluntas ut natura" y la libertad humana*. Revista Persona y Derecho – Vol. 11 (1984), p. 394-395.

eletivamente (*electio*)[137]. É claro que essas afirmações demandam uma justificativa mais aprofundada. No entanto, por ora, basta entender que apenas os bens concretos movem a vontade no plano da execução, ou seja, em fazer isso ou aquilo. Assim, embora o bem comum a determine no plano da especificação – fazer ou não fazer –, essa inclinação natural sempre se realiza por meio de uma escolha (*electio*) que recaia sobre um bem concreto. Consequentemente, de certo modo, a *voluntas ut ratio* também alcançam o fim, na medida em que o fim concreto é intencionado (*intentio*), ainda que o fim abstratamente considerado não seja diretamente escolhido (*electio*)[138].

O Doutor Angélico, conforme abordado anteriormente, afirma que há na vontade (*voluntas*) uma *necessitas naturalis* que não é extrínseca a ela, nem contraria a sua espontaneidade, nem lhe subtrai sua liberdade, mas a fundamenta[139]. Nas *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 5, o Aquinate explora essa relação entre a natureza e a vontade, destacando que, embora a vontade seja uma faculdade distintamente racional e livre, ela também participa de uma certa ordem natural. Citemos:

> [...] a natureza e a vontade são ordenadas de modo que também a vontade mesma é certa natureza, porque tudo o que se acha nas coisas se diz certa natureza. E, por isso, é necessário achar na vontade não só o que é da vontade, mas também o que é da natureza. Ora, pertence a cada natureza criada que seja ordenada por Deus ao bem, apetecendo-o naturalmente. Donde também, na mesma vontade, está o apetite natural do bem a ela conveniente[140].

A vontade (*voluntas*) não existe fora da criação ou da estrutura natural do ser, mas faz parte do todo. Assim, embora a vontade tenha sua própria dinâmica (a capacidade de escolher livremente), ela também compartilha aspectos da natureza, ou seja, de um

---

[137] No capítulo III deste trabalho, faremos uma análise detalhada dos atos da vontade.

[138] Cf. ALVIRA, Tomás. *El concepto tomista de "voluntas ut natura" y la libertad humana*. *Op. cit.*, p. 395.

[139] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1.

[140] "Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis". *De veritate*, q. 22, a. 5. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. *Op. cit.*, p. 695.

direcionamento intrínseco ao bem. A vontade não opera em um vazio, mas está naturalmente orientada para algo, assim como as demais faculdades naturais.

De acordo com Alves, a *voluntas ut natura* não representa uma vontade indiferente, mas sim uma inclinação natural em direção ao bem próprio. Os atos da vontade, de maneira geral, almejam o bem e se distinguem conforme atingem o fim em si ou aquilo que conduz a ele. A vontade se orienta ao fim último de forma simples e absoluta (*simpliciter et absolute*). No entanto, quando ela se volta para os meios que levam a esse fim, é necessária uma comparação prévia, realizada pela razão. Assim, dentro da noção comum de bem, existem dois tipos de objetos, diferenciados pelos seus respectivos atos: o fim último, para o qual se dirige a *voluntas ut natura*, uma volição simples, absoluta e natural do bem; e as realidades que estão ordenadas a esse fim, desejadas pela *voluntas ut ratio*, que envolve uma volição comparativa dos meios e, portanto, é também eletiva (*electio*)[141].

Contudo, mesmo que não seja objeto de escolha (*electio*) o fim da *voluntas ut natura* é previamente conhecido, ou seja, inteligido pela razão (*intellectus*). Isso é exposto de forma clara pelo Aquinate nas *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 1, quando afirma que a inclinação natural da vontade não só se refere ao fim último, mas ao bem que é demonstrado como tal pela razão. Assim, o bem do intelecto (*intellectus*) é o objeto da vontade (*voluntas*), ao qual a vontade se ordena naturalmente[142]. Isso demonstra que a vontade (*voluntas*), enquanto potência racional, não está apenas orientada para o fim último (Deus ou o Bem supremo), mas também para o bem que é reconhecido pela razão (*intellectus*) como tal. Isso significa que a vontade (*voluntas*) não é puramente impulsiva; ela segue a orientação da razão (*intellectus*), que identifica e demonstra o que é verdadeiramente bom. Nesse sentido, o intelecto (*intellectus*) desempenha um papel essencial ao apresentar o bem como objeto da vontade (*voluntas*). A vontade (*voluntas*), por sua vez, inclina-se naturalmente para esse bem, de modo que o desejo do bem racional é algo intrínseco à natureza humana. A ordem natural da vontade, portanto, reflete a unidade entre a razão (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*).

---

[141] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015, p. 294.

[142] Trecho em questão: “[...] quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas [...]”. *De virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 2.

Reconhecida, então, a distinção entre vontade como natureza (*voluntas ut natura*) e vontade como razão (*voluntas ut ratio*), dever ser esclarecido agora se o apetite natural (*appetitus naturalis*), humano se identifica com a vontade como natureza (*voluntas ut natura*) ou qual seria a relação entre eles. Com base no que já abordamos neste capítulo, parece-nos bem compreensível tal distinção, pois o apetite natural não é senão uma inclinação e ordenação de qualquer ser a algo que lhe é conveniente, ou seja, não se trata de algo exclusivamente do homem. Ademais, quando Tomás, nas *Quaestiones de quolibet*[143], afirma existir também no homem um apetite natural, indica pertencer à parte vegetativa da alma e não à parte racional, como é o caso da vontade (*voluntas*).

O Doutor Angélico procura responder a essa dificuldade nas *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 5, *sed contra* 6. Citemos: "[...] a vontade se distingue do apetite natural, tomado com precisão, isto é, o que é só natural, como homem se distingue do que é só animal, mas não se distingue do apetite natural, em sentido absoluto, mas o inclui, como homem inclui animal"[144].

A chave para entender esse texto está em perceber que a vontade se opõe ao apetite natural quando ambos são considerados de modo excludentes, ou seja, como se fossem duas espécies completamente distintas quando comparadas entre si. Por exemplo, "homem" se opõe a "cavalo", pois são de espécies diferentes. Todavia, as duas noções não se opõem quando são consideradas como gênero e espécie, de forma que uma noção esteja incluída na outra. Assim, podemos compreender que *voluntas ut natura* e apetite natural se assemelham, porque estão determinados por sua natureza a um bem. Contudo, conforme salienta Alves, o bem particular é o objeto do apetite natural e é querido por causa da relação que há entre a faculdade e o objeto. A *voluntas ut natura* orienta-se para bem universal que é necessariamente amado por ela, e é o seu objeto formal. É uma inclinação da vontade, mas não é uma inclinação "pré-racional", uma vez que a vontade sempre segue o que é conhecido pelo intelecto (*intellectus*)[145].

---

[143] Cf. *Quaestiones de quolibet*, IV, q. 11, a.1.

[144] [...] voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal". *De veritate*, q. 22, a. 5. s. c. 6. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. *Op. cit*., p. 698.

[145] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 296-297.

O apetite natural é inato, já que segue a forma que naturalmente se possui, conforme afirma o Doutor Angélico no *De veritate* q. 25, a. 1: "[...] o apetite natural tende à coisa mesma apetecível sem qualquer apreensão da razão de apetibilidade; pois o apetite natural não é senão uma inclinação e ordenação da coisa a algo que lhe é conveniente; assim como a ordenação da pedra a ser levada para baixo"[146]. Por outro lado, a *voluntas ut natura* não é inata, ou seja, não é uma volição que segue a forma natural, pois o que é natural na vontade (*voluntas*) é seguir uma forma apreendida pelo intelecto (*intellectus*). Logo, o homem, por meio de sua vontade (*voluntas*) tende natural e necessariamente ao bem enquanto tal, que ele conhece com a inteligência (*intellectus*).

Retornando à questão central desta seção, a vontade (*voluntas*) é uma certa natureza que possui uma ação determinada e outra indeterminada. A primeira corresponde à *voluntas ut natura* e a segunda à *voluntas ut ratio*. Portanto, somente a *voluntas ut natura* não pode se opor à natureza, enquanto a *voluntas ut ratio* pode[147].

Essa distinção entre *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* é fundamental para compreendermos o conceito de vontade (*voluntas*) enquanto faculdade apetitiva superior da alma em Tomás de Aquino. No entanto, esses termos não foram herdados diretamente da filosofia aristotélica pelo Aquinate. Como mencionado anteriormente, para Aristóteles, a βούλησις é apenas uma forma de apetite (ὄρεξις), vinculada à parte sensitiva da alma, embora ativada pela razão. A *voluntas ut natura* poderia corresponder à βούλησις aristotélica enquanto a *voluntas ut ratio* ser comparada aos conceitos de deliberação (βούλευσις) e escolha (προαίρεσις) do Estagirita. O fato é que o filósofo grego não usa esses termos e não é a fonte utilizada pelo Aquinate aqui.

A fonte dessa distinção é trazida à luz pelo próprio Tomás. Vejamos, pois, um trecho do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*:

> [...] *thelesis*, segundo Damasceno, é a vontade natural, ou seja, a que se move em direção a algo ao modo de natureza, segundo a bondade nela considerada de forma absoluta. A *boulesis* é o apetite racional, que se move em direção a algum bem em relação a outro. E esses dois são chamados pelo Mestre (das Sentenças) com outros nomes, a saber,

[146] "Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum". *De veritate*, q. 25, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. *Op. cit.*, p. 815.

[147] Cf. ALVIRA, Tomás. *El concepto tomista de "voluntas ut natura" y la libertad humana*. *Op. cit.*, p. 395.

> vontade como natureza (*voluntas ut natura*) e vontade como razão (*voluntas ut ratio*). Segundo as quais, no entanto, a potência da vontade não se diversifica uma vez que a diversidade decorre do fato de que somos movidos a algo sem comparação ou com comparação. Comparar, no entanto, não pertence à vontade por si mesma, mas à razão. Por isso, essa divisão da vontade não se dá por diferenças essenciais a ela, mas por diferenças acidentais; e por isso não são potências diversas, mas uma única potência que difere de acordo com sua relação com a apreensão que a precede que pode ser com ou sem comparação[148].

Esse trecho oferece uma explicação bastante clara. Tomás está indicando que os termos *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* por ele utilizados têm origem em João Damacesno. O padre grego, segundo Tomás, distingue os termos θέλησις e βούλησις para explicar dois modos de operar da vontade. A θέλησις é apresentada como a vontade natural, que se move de maneira "automática", "instintiva", em direção a um bem percebido (*cognitio*) pelo intelecto (*intellectus*) como absolutamente bom. A βούλησις, por outro lado, é o apetite racional, que envolve um processo de escolha (*electio*). A razão aqui é necessária para avaliar o bem, já que ele é escolhido (*electio*) em relação a outro (um meio para alcançar um fim). Portanto, a βούλησις demanda uma análise racional, uma vez que não se trata de um impulso imediato, mas de uma escolha deliberada. A distinção entre esses dois tipos de vontade não implica que existam duas potências distintas. A faculdade da vontade (*voluntas*) é uma só, mas seus atos se distinguem.

No artigo 3, questão 18, da *Summa theologiae* IIIª, Tomás apresenta essa mesma distinção, ressaltando que a origem dela pode ser atribuída a João Damasceno. Citemos:

> [...] primeiro ato é chamado por Damasceno *thelesis*, isto é, simples vontade, e os Mestres o denominam *vontade de natureza*; o segundo é denominado por Damasceno *boulesis*, *vontade de conselho*, e os Mestres o chamam *vontade de razão*. Essa diversidade de atos não diversifica a potência porque ambos visam, no objeto, a uma única razão comum que é o bem[149].

---

[148] Tradução nossa. "[...] thelesis secundum Damascenum est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; bulesis autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius: et haec duo a Magistro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, et voluntas ut ratio: secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis: quia diversitas ista est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione". *In III Sententiarum*, d. 17, q.1, a. 1, sol. 3, ad 1.

[149] "[...] quod a Damasceno vocatur *thelesis*, idest *simplex voluntas*, et a magistris vocatur *voluntas ut natura*, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex

Seguindo essa distinção de Damasceno, ao abordar a vontade (*voluntas*), Tomás distingue com precisão entre a potência da alma e os atos ou operações da vontade. Ao considerar a vontade como ato – ou seja, a volição ou o querer humano – ele identifica duas dimensões, como já abordamos: a *voluntas ut natura* (vontade como natureza) e a *voluntas ut ratio* (vontade como razão).

Podemos, então, fazer as seguintes considerações: a noção tomista de *voluntas ut natura* recolhe o sentido da θέλησις de Damasceno, ou *simplex velle*, simples querer natural, isto é, a inclinação natural (e, por isso, "necessária") da vontade que Tomás expressa como "o bem em geral" (*bonum in communi*). Trata-se, portanto, da volição natural do bem e do fim último. É o momento natural do querer humano. Por outro lado, a noção tomista de *voluntas ut ratio* expressa a vontade deliberativa e eletiva, isto é, a vontade livre, o livre-arbítrio[150]. Retomaremos essas considerações no terceiro capítulo deste trabalho.

4 A relação entre intelecto (*intellectus*) e vontade (*voluntas*)

Na parte superior da alma humana há duas faculdades, a saber: o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*), o apetite intelectivo. Segundo o Doutor Angélico, essas duas potências se implicam mutuamente, pois o intelecto (*intellectus*) conhece o que a vontade (*voluntas*) quer, e esta quer o que é conhecido pelo intelecto (*intellectus*)[151]. Por isso, o bem está, de algum modo, incluído na noção de verdade, como uma verdade conhecida. Por outro lado, a verdade está incluída no bem, enquanto é um bem desejado.

É preciso considerar agora a relação entre essas duas faculdades superiores da alma e ver que tipo de primazia pode haver entre uma potência e outra, além das ocasiões em que isso pode ocorrer.

---

ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *bulesim*, idest *consiliativam voluntatem*, a magistris autem vocatur *voluntas ut ratio*. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum". *S. Th.* III[a], q. 18, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 8. *Op. cit.*, p. 323.

[150] Cf. GARCÍA-VALIÑO ABÓS, Javier. *Vontade e liberdade em Tomás de Aquino*. Revista Trama Interdisciplinar, 9 (3), 48-55, 2018, p. 50-51.

[151] Cf. *S. Th.* I[a], q. 82, a. 4. ad 1.

Tomás traz à tona essa dificuldade tanto na *Summa Theologiae* Iª, q. 82, a. 3, quanto no *De Veritate*, q. 22, a. 11. A questão levantada é se a vontade é uma potência superior ao intelecto (*utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus*)[152]. Ou seja, qual dessas potências seria a mais alta (*altior*)? O termo *altior* aqui deve ser entendido não apenas em um sentido psicológico, mas também em um contexto metafísico, referindo-se ao que é primeiro (*prior*) e mais nobre (*nobilior*), como destaca Cornelio Fabro[153].

Para abordar de forma adequada a questão da superioridade das potências, o Doutor Angélico estabelece uma distinção, na medida em que a superioridade (*eminentia*) de uma coisa sobre outra pode ser considerada de dois modos: absolutamente (*simpliciter*) e relativamente, ou "em certo modo" (*secundum quid*)[154]. Uma coisa é superior absolutamente (*simpliciter*) quando ela o é em si mesma, e uma coisa é superior relativamente (*secundum quid*) quando o é em relação à outra coisa[155].

Assim, de modo absoluto, o intelecto (*intellectus*) é superior à vontade (*voluntas*). Para tanto, deve-se levar em conta que quanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é em si mesma mais nobre e superior. Analisando o objeto dessas duas potências superiores da alma, entende-se que o objeto do intelecto é mais simples e abstrato que o objeto da vontade. É o que afirma Tomás: "[...] o objeto do intelecto é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade"[156]. Nessa perspectiva, devemos assinalar que, em relação às coisas materiais e sensíveis, o intelecto é absolutamente superior à vontade, pois a coisa, enquanto coisa conhecida, é mais nobre do que é em si. Por exemplo, "conhecer" (*cognitio*) uma pedra é mais nobre do que "querer" uma pedra, visto que a "forma" da pedra está de modo mais nobre em nosso intelecto (*intellectus*), segundo o que se entende (*cognitio*) pelo intelecto, do que em si mesma, segundo o que é desejada pela vontade[157].

Isso vale, evidentemente, para as realidades inferiores à alma. Para as superiores parece mais nobre a vontade (*voluntas*) que se volta para as coisas como são em si. Mais

---

[152] *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3.

[153] Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. 2° edizione. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2004, p. 25.

[154] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3; *De veritate*, q. 22, a. 11.

[155] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3.

[156] "[...] nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 479.

[157] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 11.

precisamente, a dignidade ou nobreza do intelecto está no fato de ter em si a excelência da coisa conhecida, ao passo que a nobreza da vontade está no seu dispor-se ao que é excelente em si[158]. Logo, a vontade pode ser superior ao intelecto, no caso do objeto da vontade ser superior ao objeto do intelecto. Como foi dito, a ação do intelecto (*intellectus*) consiste no fato da noção da coisa inteligida residir nele, enquanto espécie (*species*) inteligível. Por outro lado, a ação da vontade se completa pela sua inclinação à coisa em si mesma, como ela é. Deste modo, a vontade pode ser superior ao intelecto quando o objeto alcançado por ela é mais elevado do que aquele entendido (*cognitio*) pelo intelecto. Vejamos o que diz o Aquinate:

> 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. Por isso, é melhor amar a Deus do que conhecê-lo, e inversamente vale mais conhecer as coisas materiais do que amá-las[159].

Essa passagem destaca a relação entre o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*) baseada na relação da alma com o objeto em questão. Quando o bem reside em algo superior à alma, como Deus, a vontade é considerada superior ao intelecto, pois o ato de amar a Deus é visto como mais elevado do que simplesmente conhecê-lo, isso ao modo que é possível nesta vida. Amar é um movimento da alma que direciona sua própria inclinação para o Bem supremo, que é Deus, superando o ato de compreensão intelectual. Se entender (*cognitio*) um objeto sensível é mais nobre do que querer esse mesmo objeto sensível, de modo contrário se dá com os objetos que estão acima da alma, como foi dito. Por isso, é mais nobre "conhecer" (*cognitio*) uma pedra do que "querer" uma pedra. Por outro lado, amar a Deus é mais nobre do que conhecer a Deus, pois o "objeto" Deus é mais simples e absoluto do que a ideia ou o conceito que entendemos de Deus, pelo intelecto.

---

[158] Cf. PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. *Op. cit.*, p. 80.

[159] "Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 480.

Sintetizando, em sentido absoluto, o intelecto (*intellectus*) é superior à vontade (*voluntas*). Se prestarmos atenção às próprias realidades para as quais se dirigem intelecto (*intellectus*) e vontade (*voluntas*), não há dúvida de que, com relação às realidades materiais, o intelecto é mais nobre, porque tais realidades têm um ser mais excelente no intelecto do que têm em si mesmas. Com relação, porém, às realidades puramente inteligíveis é evidente que o modo de ser que têm em si mesmas é superior ao que têm no intelecto. Assim, a comparação entre intelecto e vontade, ao que parece, pode ser considerada em três níveis: a) em sentido absoluto, é mais nobre o intelecto; b) em relação às realidades materiais, é mais nobre o intelecto; c) em relação às realidades divinas, é mais nobre a vontade. Amar a Deus, portanto, é mais excelente que conhecê-lo, porque a bondade divina tem em si um ser mais excelente do que o que tem no intelecto que conhece[160].

Contudo, vale ressaltarmos que, ao tratar da bem-aventurança[161], Tomás deduzirá que a felicidade soberana consiste formalmente não num ato da vontade ou da fruição afetiva, que não é senão uma consequência, mas no próprio conhecimento ou na visão de Deus. O deleite da vontade, no entanto, é um acompanhamento necessário e essencial da tomada de posse, por nossa faculdade cognitiva, de nosso fim último[162]. De acordo com Boehner e Gilson, Tomás concorda com Aristóteles em antepor o intelecto à vontade. Contudo, é verdade que, para o Aquinate, nesta vida, o amor a Deus é superior ao conhecimento de Deus, visto que a vontade atinge seu objeto de modo mais imediato que o conhecimento. Todavia, ao gozarmos da visão imediata de Deus, a superioridade competirá aos atos daquela potência que detém a primazia na hierarquia das potências da alma, dado que é ao intelecto que cabe traçar o caminho a ser seguido pelo amor, e, consequentemente, pela vontade[163]. Ademais, conforme foi dito, o apetite da alma (*appetitus animalis*), por natureza, segue o que é conhecido ou apreendido. Logo, o apetecer parece sempre secundário em relação ao conhecimento ou apreensão.

---

[160] Cf. PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. *Op. cit.*, p. 81.

[161] "[...] essentia beatitudinis in actu intellectus consistit". *S. Th.* Iª IIªe, q. 3, a. 4.

[162] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 169.

[163] Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa.* Tradução e notas introdutórias de Raimundo Vier. 13ªed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 477.

Outro aspecto dessa relação surge na *Summa Theologiae* Iª, q. 82, a. 4 e no *De Veritate*, q. 22, a. 12. Nesses textos, o Doutor Angélico investiga se a vontade tem capacidade de mover o intelecto (*utrum voluntas moveat intellectum*)[164].

Como observado, a vontade, por sua própria natureza, inclina-se ao bem conhecido pelo intelecto, de modo que é o intelecto que direciona a vontade. Todavia, nas questões acima citadas – *Summa Theologiae* Iª, q. 82, a. 4 e *De Veritate*, q. 22, a. 12 – o Aquinate distingue dois modos de uma coisa mover-se, a saber: (1) como fim (*per modum finis*) e (2) como agente (*per modum agentis*). (1) No primeiro sentido, isto é, como fim (*per modum finis*), a causa final move a causa eficiente. O bem conhecido é objeto da vontade. Assim, o intelecto, ao conhecer o bem, move a vontade. Tomás enfatiza que o intelecto, ao apresentar o bem como fim, age como uma causa final que impulsiona a vontade. O intelecto, portanto, não força a vontade, mas a direciona, pois o bem conhecido torna-se o objeto que a vontade busca alcançar. (2) No segundo sentido, como agente (*per modum agentis*), o que altera move o que é alterado. O que é alterado, é o intelecto. Deste modo, a vontade move o intelecto e todas as potências da alma. Isso se explica porque a potência que visa o fim universal move as que visam os fins particulares. Pensemos, por exemplo, num rei que visa o bem comum de todo o reino. Ele põe em movimento, por suas ordens, cada um dos governantes de cada cidade que se empenham na administração de cada uma delas. Semelhante ao rei, a vontade, que tem como objeto o bem e o fim considerados universalmente, põe em movimento as outras potências que estão ordenadas para os bens particulares, e que são próprios de cada uma delas. A vontade, portanto, move o intelecto, bem como todas as potências da alma a realizar seus atos, salvo as funções ou inclinações naturais da alma vegetativa que não estão sujeitas ao nosso querer[165].

O problema da relação entre intelecto (*intellectus*) e vontade (*voluntas*) é central para o debate entre intelectualismo e voluntarismo.

Javier García aponta que a interpretação clássica da antropologia e da ética de Tomás de Aquino, que apresenta uma clara tendência "intelectualista", tem mudado nos últimos anos. A questão é: Tomás pode ser considerado um pensador intelectualista ou voluntarista? Tal indagação toca diretamente em um dos debates centrais da filosofia

---

[164] *S. Th.* Iª, q. 82, a. 4.

[165] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 4.

medieval. De acordo com Scott Randall, o Doutor Angélico, frequentemente considerado um expoente do intelectualismo, é também o autor que, mais do que qualquer outro, defendeu a existência de uma apetição puramente espiritual. Assim, embora seja identificado como um intelectualista, foi ele quem elaborou uma das primeiras teorias sistemáticas sobre a vontade[166]. A propósito, a concepção filosófica é classificada como intelectualista quando defende a primazia do intelecto em relação à vontade; por outro lado, é considerada voluntarista quando sustenta a superioridade da vontade sobre o intelecto[167].

Enfim, a referência de Javier García, que sugere uma possível mudança na interpretação do pensamento de Tomás sobre essa questão, é respaldada por um renomado tomista contemporâneos, Cornelio Fabro.

Pois bem, vamos a algumas considerações de Fabro. Na obra intitulada *Riflessioni sulla libertà*, o tomista italiano atribui a afirmação da superioridade do intelecto sobre a vontade, ao que ele denomina como os pontos capitais do "tomismo histórico" (*punti capitali del tomismo storico*), ressaltando que os textos do Aquinate fornecem respaldo ao argumento[168]. Ou seja, Fabro parece querer mostrar que a tese da superioridade do intelecto sobre a vontade não seria propriamente do Doutor Angélico, mas dos tomistas. Além disso, o intelectual italiano afirma que o princípio de que "em sentido absoluto, o intelecto é superior à vontade" (*simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas*) é estático e formal. O autor argumenta que essa visão é insatisfatória se for entendida de forma estática e formal, com excessiva rigidez e uma análise limitada. Ademais, para ele, não é convincente que a "razão do bem apetecível" (*ratio boni appetibilis*) seja o objeto exclusivo e próprio do intelecto (*intellectus*), pois, assim como a razão do verdadeiro surge pela relação do ser com o intelecto (*intellectus*), também a razão do bem surge pela relação do ser com o apetite intelectivo, ou seja, com a vontade (*voluntas*). Fabro não acha conveniente também o fato de Tomás afirmar que o intelecto, ao conhecer, nos oferece a presença das coisas, pois, segundo ele, trata-se aqui de uma presença intencional e não real, resultando em uma simples perfeição formal que é, em si mesma, indiferente,

---

[166] Cf. PAINE, Scott Randall. Apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu 'intelectualismo'. *Op. cit.*, p. 71.

[167] Cf. GARCÍA-VALIÑO ABÓS, Javier. *Vontade e liberdade em Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 50.

[168] Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. 2° edizione. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2004, p. 25. Texto em questão: "La superiorità dell'intelletto sulla volontà. Questa tesi sembra uno dei punti capitali del tomismo storico e non v'è dubbio ch'essa può rivendicare l'appoggio esplicito dei testi tomistici dal principio alla fine dell'attività del Dottore Angelico".

uma vez que tal presença não confere ao sujeito nenhuma perfeição no âmbito moral, em relação à obtenção do último fim, que é o que realmente importa[169].

As teses defendidas por Cornelio Fabro acerca da relação entre o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*) não são consensuais entre os estudiosos da tradição tomista. A interpretação de Fabro gera debates significativos e muitos argumentam a favor de uma visão, ao menos, mais equilibrada. Segundo Leonardo Polo, por exemplo, se a vontade (*voluntas*) comporta imperfeição, o primeiro ponto a ser destacado é sua inferioridade em relação à inteligência (*intellectus*). O próprio Tomás, que busca um equilíbrio entre ambas, é essencialmente um intelectualista. A ideia de colocar a vontade (*voluntas*) acima do entendimento (*intellectus*) começa a ser formulada em Boaventura e ganha força em Duns Escoto e em Guilherme de Ockham[170].

De acordo com Andres Ayala, em *The Absolute Primacy of the Intellect in Aquinas: A Reaction to Fabro's Position*, o objetivo de Fabro não é corrigir a doutrina do Doutor Angélico, mas sim torná-la mais atrativa para os filósofos contemporâneos e ajustar algumas distorções observadas em certos tomistas que favoreciam o intelecto no ato da liberdade[171]. Sidney Silveira, em *Cosmologia da Desordem*, aborda a questão sob o título: *Relação entre a inteligência e a vontade – um erro capital de tomista Cornelio Fabro*[172]. De qualquer forma, o que nos interessa são as considerações que esses autores fazem ao que consideram possíveis equívocos de Cornelio Fabro.

Primeiramente, segundo Ayala, Tomás está usando *ratio boni* não no sentido de "bondade" – objeto da vontade (*voluntas*) – como sugere Fabro, mas sim para se referir à ideia ou à noção do bem captada pelo intelecto (*intellectus*).

---

[169] Cf. FABRO, Cornelio. *Riflessioni sulla libertà*. *Op. cit.*, p. 25-26. Texto em questão: "Non convince anzitutto che la "ratio boni appetibilis" sia l'oggetto esclusivo e proprio dell'intelletto, poiché nella deduzione dei trascendentali si ha che come la ratio veri sorge per la relazione dell'ente all'intelletto, così la ratio boni sorge per la relazione dell'ente all'appetito intellettivo cioè alla volontà. Non convince neppure la ragione che l'intelletto conoscendo ci dà la presenza delle cose, poiché si tratta qui di una presenza intenzionale e non reale e quindi di una símplice perfezione formale la quale è in sé indifferente, poiché – come lo stesso S. Tommaso riconosce – tale presenza non conferisce al soggetto nessuna perfezione nell'ordine morale, rispetto al conseguimento dell'ultimo fine ch'è quello che soprattutto conta. E allora?".

[170] Cf. POLO, Leonardo. *La voluntad y sus actos (I)*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, p. 8.

[171] Cf. AYALA, Fr. Andres. *The Absolute Primacy of the Intellect in Aquinas: A Reaction to Fabro's Position.* In: The Incarnate Word. Volume 10, dez. 2023, p. 93-94.

[172] Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. *Op. cit.*, p. 680.

Outro ponto considerado por Ayala é o de um equívoco da parte de Fabro à questão da presença real ou intencional de algo conhecido pelo intelecto. Ayala argumenta que, para o Aquinate, a presença intencional, embora distinta da presença real, ainda envolve a mesma perfeição real, pois o conhecimento não é uma mera invenção do intelecto, mas uma apreensão de algo real que existe independentemente do que é pensado. Desse modo, Ayala sugere que o ponto levantado por Fabro, que coloca em questão se essa presença é "real" ou apenas "formal", pode ser resolvido ao entender que, no ato de conhecer, o que está presente é, de fato, algo real, mesmo que sua "presença" seja de ordem intencional[173]. Ayala acrescenta que aquilo que não é real na natureza é o modo universal de ser da essência, mas a essência que conhecemos é real: do contrário, por exemplo, ovos não seriam ovos, e o realismo desapareceria[174]. De fato, o conhecimento não é uma criação da mente humana, mas uma representação da realidade, que pode ser verdadeira ou falsa na medida em que se conforma ou não à realidade[175].

Segundo Sidney Silveira, Fabro inclina-se para um voluntarismo que carece de respaldo nos textos do Doutor Angélico e se aproxima mais da posição de Duns Scot, segundo a qual a vontade se autodetermina. De acordo com Silveira, com a tentativa de desqualificar a tese da superioridade metafísica do intelecto sobre a vontade, Fabro cita um trecho do *De Veritate* em que Tomás afirma que a vontade pode querer ou não querer (*potest velle et non velle*) – algo que o próprio Aquinate jamais negou, pois reconhece a indiferença subjetiva da vontade em relação aos bens particulares –, e não aceita confortavelmente a tese tomista de que o livre-arbítrio só se dá com relação aos bens particulares, mas jamais com relação à *ratio boni* e, muito menos, ao Bem supremo que é Deus. Assim, Fabro está desconsiderando o fato de que ao ver a Deus face a face, não é possível a nenhuma criatura não querê-Lo, não é possível não amá-Lo[176]. O problema aumenta, segundo Silveira, quando Fabro apoia a sua tese da superioridade metafísica da vontade sobre a inteligência nessa mesma premissa de Tomás, de que amar a Deus é

---

[173] Cf. AYALA, Fr. Andres. *The Absolute Primacy of the Intellect in Aquinas: A Reaction to Fabro's Position. Op. cit.*, p. 95.

[174] Cf. AYALA, Fr. Andres. *The Absolute Primacy of the Intellect in Aquinas: A Reaction to Fabro's Position. Op. cit.*, p. 98.

[175] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 129.

[176] Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. *Op. cit.*, p. 684.

melhor do que conhecê-Lo (*melior est amor Dei quam cognitio*)[177]. Nessa premissa, o Aquinate se referia ao homem no atual estado de vida, em que só é possível conhecer a Deus pelos seus efeitos, ao passo que na glória O veremos face a face e, nesse estado, o intelecto recupera totalmente os direitos naturais de sua soberania sobre a vontade[178].

Uma posição mais moderada da questão é apresentada por Scott Randall Paine. Para ele, o apetite sempre segue o conhecimento, mas a relação desses atos tão intimamente coordenados não é a de um dono e um servo. Por trás do intelecto e da vontade, o verdadeiro soberano, independente da hierarquia concebida entre eles, é a própria pessoa. Por isso, Randall afirma que Tomás é um intelectualista que construiu uma das primeiras teorias sistemática sobre a vontade[179].

De fato, a partir do estudo dos textos de Tomás, o que parece mais sensato é adotar uma postura que poderíamos chamar de "equilibrada" ao abordar um tema de tal complexidade. Para tanto, a análise feita por Gallus Manser em *La esencia del tomismo* pode nos ajudar. De acordo com Manser, Tomás atribui ao intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*) o que é devido a cada um. A cada um corresponde uma primazia, de diferentes pontos de vista: ao intelecto (*intellectus*), absolutamente (*simpliciter*); e à vontade (*voluntas*), em um sentido especial (*secundum quid*)[180]. Dito isso, o autor apresentar três pontos importante para a análise da relação entre essas duas faculdades superiores da alma, a saber: distinção, não separação e harmonia[181].

Quanto à distinção, segundo Manser, Tomás distingue de maneira exata e rigorosa entre entendimento e vontade, entre conhecimento e volição. A vontade não conhece por sua própria natureza; ela é cega. O entendimento, por sua vez, não quer: "o ato da razão consiste somente no conhecimento" (*rationis quidem actus in sola cognitione consistit*)[182]. A redução do conhecimento à vontade ou da volição ao conhecimento é completamente inviável em Tomás. Isso ocorre porque conhecer e querer implicam,

---

[177] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3.

[178] Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. *Op. cit.*, p. 685.

[179] Cf. PAINE, Scott Randall. Apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu 'intelectualismo'. *Op. cit.*, p. 71-77.

[180] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3; *De veritate*, q. 22, a. 11.

[181] Cf. MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo*. Tradução por Valentín García Yebra. Madri, 1947, p. 167.

[182] Cf. *De veritate*, q. 24, a. 6.

inclusive, uma oposição formal: interiorização (conhecimento) e exteriorização (querer)[183].

No que se refere à não separação, Manser destaca, em primeiro lugar, que distinção e separação não são a mesma coisa. A distinção não necessariamente implica uma separação entre o que é distinto. E embora o entendimento e a vontade sejam de fato duas faculdades totalmente diferentes, ambas pertencem a uma mesma alma. A atividade verdadeiramente humana é fruto da cooperação de ambas – ou seja, entre *intellectus et voluntas* – na medida em que cada uma das faculdades contribui para a atividade humana de acordo com sua essência[184]. A não separação da atividade das duas faculdades superiores da alma é corroborada em diversas passagens na obra do Aquinate. Por exemplo: "Todo movimento da vontade deve necessariamente ser precedido por uma apreensão"[185]; "[...] o objeto apetecível não move o apetite, a menos que seja apreendido [...]"[186]; "[...] não podemos querer o que não conhecemos"[187]. Não é possível qualquer atividade verdadeiramente humana que não decorra causalmente do entendimento e da vontade, do conhecimento e da volição[188]. O que Manser apresenta nesse ponto, apoiado por nossa análise dos textos do Doutor Angélico, confirma a ideia de Randall, que foi discutida anteriormente.

Por fim, a harmonia. Segundo Manser, esse aspecto parece ser dificultoso devido à distinção que existe entre as duas faculdades. A harmonia entre o que é realmente diverso só é possível por meio da subordinação. Contudo, isso dá a uma das faculdades uma primazia sobre a outra. Nesse caso, a que tem a primazia parece ameaçar a dignidade e a independência da outra. Tomás resolveu essa questão atribuindo primazia ao entendimento, o que preserva o conhecimento, e à vontade, garantindo a liberdade. Essa distribuição de papéis não é arbitrária, pois cada faculdade recebe a preeminência que

---

[183] Cf. MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo*. *Op. cit.*, p. 167-168.

[184] Cf. MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo*. *Op. cit.*, p. 168-169.

[185] Tradução nossa. "Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 4, ad 3.

[186] Tradução nossa. "[...] appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum [...]". *S. Th.* Iª, q. 80, a. 2, ad 1.

[187] Tradução nossa. "[...] nam velle non possumus, quod non intelligimus". *C. G.* III, 26.

[188] Cf. MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo*. *Op. cit.*, p. 170.

corresponde à sua natureza interna. A solução tomista para a questão é, portanto, eminentemente metafísica[189].

A identificação, então, da filosofia de Tomás de Aquino com um intelectualismo radical é claramente imprecisa, pois seu pensamento é muito refinado sobre o tema. Todavia, não há nenhuma possibilidade de se identificar voluntarismo em Tomás, pois a concepção de uma vontade humana que opera sem a direção da razão seria prejudicial à própria essência do querer, pois não seria possível distinguir entre um querer verdadeiro e um simples desejo aparente, o que demonstra a indispensabilidade da razão na condução da vontade. Como escreve Tomás: "A verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é certo bem, sem o qual não seria apetecível; e o bem é certa verdade, sem a qual não seria inteligível" (*Verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile*) [190].

Retomaremos esse assunto da relação entre intelecto e vontade no terceiro capítulo deste trabalho ao tratarmos dos atos humanos, atos da vontade que dependem previamente do conhecimento intelectivo que mostra à vontade o bem universal.

---

[189] Cf. MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo*. *Op. cit.*, p. 171.

[190] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 11, ad 2.

CAPÍTULO II

O BEM (*BONUM*): O OBJETO DA VONTADE (*VOLUNTAS*)

O bem (*bonum*): um transcendental (*transcendens*)

No capítulo anterior afirmamos que o objeto da vontade é o *bem comum* ou universal (*bonum in communi*), que contém em si todos os bens particulares. Ou seja, a vontade tende para algo, primeiro e principalmente, sob a razão de bem (*sub ratione boni*). Precisamos, portanto, buscar compreender o que é o bem (*bonum*), o objeto da vontade.

Como foi dito, o bem (*bonum*) é o objeto da vontade (*voluntas*). Agora, devemos dizer que a vontade se refere tanto ao bem (*bonum*) quanto ao mal (*malum*). O bem é buscado e querido, o mal é repulsado e odiado. Cito o Doutor Angélico:

> Portanto, deve-se dizer que a mesma potência pode se dirigir para coisas opostas, mas diversamente. A vontade, portanto, se refere ao bem e ao mal: ao bem desejando-o; ao mal, rejeitando-o. O apetite do bem atual chama-se vontade, enquanto denomina o ato da vontade. É neste sentido que tratamos aqui da vontade. A fuga, ou rejeição do mal antes se denomina não querer. Assim como a vontade é do bem, não querer é do mal[191].

Como a vontade não é um apetite natural, mas *elicitus*, o bem ao qual tende é o bem conhecido. Permanentemente, o Aquinate evidencia que o bem inteligido pelo intelecto é objeto da vontade (*bonum intellectum est obiectum voluntatis*)[192]. De fato, dotado de inteligência (*intellectus*), o homem é capaz de conhecer o bem e de seguir em sua direção. O bem procurado pela vontade, portanto, é como ele se apresenta ao intelecto. Ou seja, se o intelecto apresentar algo como "bem", será buscado pela vontade, por outro

---

[191] "Ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali." *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, a. 1, ad. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* v. 3. Op. cit., p. 144.

[192] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 4.

lado, se o intelecto apresentar algo como "mal", será repulsado pela vontade. Por isso, segundo Tomás, não há objeção de que alguns desejam o mal, porém, aqueles que apetecem o mal não o fazem exceto debaixo da razão de bem, na medida que estimam aquele mal como sendo um bem. A intenção deles se encaminha por si ao bem, mas por acidente ao mal[193].

Se buscamos aqui compreender o que é o bem (*bonum*), a princípio, estamos buscando por uma definição. Porém, nos deparamos com um problema, pois o bem (*bonum*) tanto para Tomás de Aquino como para Aristóteles não pode ser estritamente definido, ou não é definível como as demais noções, através de uma redução a um gênero e a uma diferença específica, mas é compreensível a partir de seus efeitos. O bem não é um gênero ou uma espécie, nem mesmo é reduzível a uma das categorias, mas é uma das realidades primeiras[194].

Como é possível, portanto, compreender o que é bem? o Estagirita, no início da sua obra *Ética a Nicômaco*, afirma: "Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem"[195]. Tomás, em seu comentário a essa mesma obra, nos diz:

> Deve-se considerar que o bem se enumera entre as **primeiras realidades** de tal modo que, segundo os platônicos, o bem é o ente primeiro. Ora, segundo a verdade das coisas, o ente e o bem são conversíveis. No entanto, **as primeiras coisas não podem ser conhecidas por algo anterior, mas são conhecidas pelos posteriores, como a causa é conhecida pelos próprios efeitos.** Contudo, como o bem é o motivo do apetite, descreve-se o bem pelo movimento do apetite, como costuma manifestar a força motriz pelo movimento. E, por isso, diz que os filósofos adequadamente enunciaram que **o bem é o que todos (todas as coisas) apetecem** [196].

---

[193] Cf. *Sententia libri Ethicorum,* L. 1. 1ição 1, n. 10.

[194] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 216.

[195] *Ética a Nicômaco* I, 1094a 1-3. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; Poética. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 9.

[196] Grifo nosso. "Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt". *Sententia libri Ethicorum,* L. 1. 1ição 1, n. 9. AQUINO, Tomás de. *Comentário à Ética*

A partir dessas afirmações, podemos atestar, tanto em Aristóteles como em Tomás, uma definição *a posteriori* do bem, que descreve o principal efeito da bondade dos entes: o apetite. As realidades boas são queridas; não são boas porque são queridas, mas são queridas porque são boas, ou seja, são atuais[197].

Adentramos aqui num primeiro aspecto fundamental para tratar do bem (*bonum*) em Tomás. Ora, como uma das realidades primeiras, conforme a citação acima, o bem é visto como um transcendental (*transcendens*) do ser, ou seja, um modo interno, integrado, intrínseco ao ser. O ser, portanto, possui certas propriedades transcendentais[198]. De acordo com Mondin, transcendental, na linguagem escolástica, se diz de uma propriedade fundamental do ser, que o acompanha sempre e em toda parte e que, consequentemente, pertence a todos os entes e não apenas a alguma categoria particular[199]. Portanto, transcendental é o que se encontra em todos os gêneros de ser, aquilo que é comum a todos os seres, que não se limita a um determinado ser, a uma categoria particular de ser. Assim, uma propriedade transcendental é também dita conversível com o ser, pois é o ser sob um determinado modo[200], como veremos adiante.

Em *De Veritate*, q. 1, a. 1, Tomás apresenta esses "modos gerais do ser" ou transcendentais (*transcendens*). Ele afirma ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente. Como ao ente não se pode acrescentar nada de estranho, como no caso da diferença ser acrescentada ao gênero ou o acidente ao sujeito – pois toda natureza é também essencialmente ente e demonstra que um ente não pode ser um gênero –, se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome "ente"[201].

---

a Nicômaco de Aristóteles (I-III): o bem e as virtudes. Volume I. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015. p. 26-27. Acréscimo nosso: "(todas as coisas)".

[197] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 216.

[198] Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1.

[199] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 611.

[200] Cf. AQUINO, Tomás de. *O Bem: questões disputadas sobre a Verdade, Questões 21*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015. p. 14.

[201] Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1. Pelo vocábulo "ente" – particípio presente do verbo latino "*esse*" – designa-se tudo "aquilo que é ou tem ser". O nome "ente" provém do ato de ser (*entis ab actu essendi sumitur*). Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 3. De modo geral, o termo "*ens*" foi introduzido na Idade Média como a tradução da forma grega do particípio presente neutro (ὄν) do verbo "ser" (εἶναι) empregado por Aristóteles na *Metafisica*. Portanto, um ente é qualquer coisa que "tem" ser, qualquer coisa que, em algum sentido, existe. Ser é aquilo que perpassa todas as coisas que são/existem, e que faz com que elas sejam entes/existentes.

Assim, são ditos transcendentais, segundo Tomás: coisa (*res*), uno (*unum*), algo (*aliquid*), verdadeiro (*verum*) e bom (*bonum*)[202]. O belo (*pulchrum*) deve ser considerado um transcendental derivado, como consequência da harmonia dos outros transcendentais. De modo geral, coisa (*res*) e algo (*aliquid*) são transcendentais que despertam interesse menor na filosofia. Os estudos mais clássicos se voltam para o uno (*unum*) verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*)[203].

1 A convertibilidade de bem e ente

Feitas essas considerações, queremos avançar no seguinte ponto: se o bem (*bonum*) é um transcendental e os transcendentais estão presentes em todos os entes, o bem – enquanto transcendental – acrescenta algo ao ente? Essa é a pergunta inicial de Tomás em *De Veritate*, q. 21, a.1.

Segundo o Doutor Angélico, de três modos se pode acrescentar algo a outro. Primeiro, quando se acrescenta algo real e que é externo à essência daquela realidade. Exemplo, a brancura acrescenta ao corpo, a essência da brancura é algo para além da essência do corpo. Segundo, quando acrescenta algo a outro por modo de contração (*contrahere*) e determinação (*determinare*). Exemplo, o homem acrescenta algo a animal, não de modo que exista algo real no homem que seja completamente externo à essência de animal, mas, através do homem, animal se contrai. O homem restringe, delimita e determina animal, ou seja, não se trata mais de qualquer tipo de animal, mas de um animal determinado. Essa determinação que se diz pela definição, que acrescenta homem a animal, fundamenta-se em algo real. Terceiro, quando acrescenta algo a outro só segundo a razão, como algo que é da definição de um e não da definição de outro. Por exemplo, cego acrescenta ao homem, a saber, a cegueira, que não é algum ente na natureza, mas apenas de razão e que se compreende pela privação[204].

Segundo o que entende Tomás, nenhum transcendental acrescenta algo ao ente universal (*entis universalis*) da maneira do primeiro e do segundo modo. Do primeiro

---

[202] Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1.

[203] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 364.

[204] Cf. *De veritate*, q. 21, a. 1

modo, embora possa se acrescentar algo ao ente particular, não se pode acrescentar ao ente universal, pois nada está fora da noção de ente universal. Do segundo modo, o bem não acrescenta ao ente algo que determina e contrai a noção de ente, pois o bem se divide igualmente nos dez gêneros (*bonum dividatur aequaliter in decem genera*) e não une a elas (categorias) nada de real[205]. Logo, se o bem acrescenta algo ao ente, não deve ser algo real, mas é necessário que exista só na razão.

O ente de razão pode se dar de dois modos, a saber: como negação (*negatio*) e como relação (*relatio*). A noção de bem não parece acrescentar nenhuma negação aos entes. Como negação, o ente se diz *unum*, significando indivisibilidade, ou seja, a unidade acrescenta a negação da divisão. Deste modo, resta que o bem acrescente algo positivo ou de relação (*relatio*) ao ente. De fato, segundo Tomás, enquanto relação e positivamente o ente se diz *verum* e *bonum*[206]. Para justificar sua explicação, o filósofo medieval recorre a *Metafísica* de Aristóteles. Cito:

> [...] segundo o Filósofo no livro v da *Metafísica*, se diz ser só de razão, segundo a qual se diz referir-se aquilo de que não depende para aquilo a que é referida, mas o contrário, dado que a relação é certa dependência, como se evidencia na ciência e no sabível, no sentido e no sensível. Com efeito, a ciência depende do sabível, e não o contrário: donde a relação na qual a ciência se refere ao sabível é real, mas a relação em que o sabível se refere à ciência é só de razão: diz-se, com efeito, que o sabível se refere, segundo o Filósofo, não porque ele mesmo seja referido, mas porque outra coisa se refere a ele. E assim é em todas aquelas coisas que se têm como a medida e o mensurado, que ou o perfectivo e o perfectível[207].

Portanto, tanto o bem (*bonum*) como o verdadeiro (*verum*) devem acrescentar à intelecção de ente uma relação perfectiva.

---

[205] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 225.

[206] Cf. *De veritate*, q. 21, a. 1. Tomás não se refere aqui à coisa (*res*) e algo (*aliquid*) como noções primarias.

[207] "[...] secundum philosophum in V Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi". *Q. De veritate*, q. 21, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. Op. cit., p. 661.

Para diferenciar o relativo perfectivo do verdadeiro e do bem, devemos compreender que todo ente pode ser considerado de acordo com a noção (*rationem*) da espécie e de acordo com o ser mesmo, pelo qual o ente subsiste na espécie. Assim sendo, o ente pode ser perfectivo de dois modos: segundo a noção de espécie e segundo o próprio ser pelo qual algo subsiste naquela espécie. De acordo com a noção de espécie, o ente aperfeiçoa o intelecto, que conhece a razão do ente, assimilando-a, e daí surge a noção de *verum*. Deste modo, o ente não está no intelecto segundo seu ser natural. Por isso, dizemos que a verdade está no intelecto. Pela espécie, portanto, se vê que a verdade é o bem do intelecto, o que lhe aperfeiçoa. Segundo o próprio ser, pelo qual algo subsiste naquela espécie, o ente é perfectivo como *bonum*. Daí a afirmação de que o bem está nas realidades mesmas (no seu ser), enquanto a verdade está, formalmente, no intelecto.

Nesta perspectiva, caso se tome o ente na realidade, o bem não acrescenta nada ao ente, mas considerado o ente no intelecto – enquanto *ratio boni* –, o bem acrescenta um "relativo perfectivo", isto é, aquilo que aperfeiçoa o outro, por modo de fim ou algo que conduz ao fim. Primeiro e principalmente, dizemos que o bem é um ente perfectivo de outro a modo de fim; secundariamente, o bem é aquilo que conduz o ente ao fim: o "útil" (*utile*). Assim encontramos a justa noção do bem, apresentada por Tomás: "[...] a razão de bem consiste em que uma coisa seja perfectiva de outra a modo de fim, tudo aquilo que tem razão de fim, tem também razão de bem" [208].

A *ratio boni* consiste em que cada coisa seja desejável, ou seja, apetecível. Ora, o desejável se identifica com o perfeito (*perfectum*). Perfeito é o que se identifica com o atual (*in actu*)[209]. Assim, o conceito de "ato" é o que conecta a *ratio bonis* e a *ratio entis* e justifica a convertibilidade de "ser" e "bem"[210]. A atualidade, em sentido mais universal, é o ser. Para corroborar, cito Tomás:

> [...] todo ente, enquanto tal, é bom. Pois todo ente, enquanto tal, se encontra em ato, e de algum modo é perfeito, porque todo ato é uma

[208] "[...] ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni". *De veritate*, q. 21, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. Op. cit., p. 664.

[209] Cf. *S. Th.* Iª, q. 5, a. 1.

[210] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 227.

> certa perfeição. Ora, o perfeito tem a razão de ser atrativo e de bem [...]. Por conseguinte, todo ente, enquanto tal, é bom[211].

O bem, conforme mencionado anteriormente, acrescenta um relativo perfectivo ao ser, o aperfeiçoa a modo de fim ou como algo que conduz ao fim. De acordo com o Doutor Angélico, à razão de fim pertencem duas coisas: ser apetecido e ser deleitável. Assim, o bem querido é apetecido enquanto fim e é também deleitável, uma vez que, alcançado o que foi desejado se deleita no fim. Esses dois aspectos, como foi dito, pertencem ao mesmo ser. Essa diferença aparece de maneira mais clara na *S. Th. Iª*, q. 5, a. 6 onde o Aquinate divide o bem em útil (*utile*), honroso (*honestum*) e prazeroso (*delectabile*). *Utile* se refere ao bem enquanto meio e *honestum* e *delectabile* se referem ao bem enquanto fim último. Essa divisão do bem serve de fundamento para dividir os atos elícitos da vontade (*voluntas*), visto que, o bem é o objeto desta. São objetos de escolha (*electio*) da vontade os bens úteis (*utile*), ou seja, os que são necessários para alcançar o bem final (*honestum*) e desfrutá-lo enquanto prazeroso (*delectabile*). Contudo, o bem *honestum* e *delectabile* – enquanto fim último – não é objeto de escolha (*electio*).

O que é apresentado pelo Doutor Angélico, neste ponto, é muito próximo do que afirma Agostinho através dos conceitos de *uti* e *frui*, em *De Doctrina Christiana*. De acordo com o bispo de Hipona, o Fruir (*frui*) é aderir a alguma coisa por amor a ela própria e o usar (*uti*) é servir-se de algo para alcançar um objeto que se ama, caso tal objeto mereça ser amado[212]. Ora, o *utile* de Tomás equivale ao *uti* e Agostinho e o *honestum* e *delectabile* correspondem ao *frui* agostiniano.

Enfim, o objetivo de Tomás é demonstrar que pertencem à mesma noção (noção de fim) ser apetecido e ser deleitável. Por isso, como foi dito anteriormente, o bem acrescenta ao ente algo somente de razão, pois como o ente é o primeiro concebido (*notissimum*) pelo intelecto, todo nome dever ser, de certo modo, reduzível ao ente. Em outras palavras, todos os conceitos acrescentam algo racionalmente ao ente e não é inútil afirmar que um ente é realmente bom. Assim, a convertibilidade de bem e ente significa dois modos de se referir à mesma realidade, a partir de noções (*ratio*) diversas, na qual

---

[211] [...] omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni [...] Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse". *S. Th.* Iª, q. 5, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 1. Op. cit., p. 197.

[212] Cf. *De Doctrina Christiana*, 1, 4, 4.

uma está incluída na outra. Alves explica do seguinte modo, fazendo referência a um famoso exemplo: 'ser' e 'bem' se relacionam entre si como 'estrela da manhã' e 'estrela da noite', que são diversas noções, mas se referem à mesma realidade[213]. Para o Doutor Angélico, "[...] visto que o bem tem razão de ser, como se evidencia pelo que foi dito, é impossível que qualquer coisa seja um bem se não for um ser. Assim, resta a conclusão de que bem e ser se convertem" [214].

O ser e a bondade são o mesmo na referência e diferentes no sentido (*sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem*). A convertibilidade de bem e ente significa que o bem tem a mesma extensão de ente segundo a substância, pois são aplicados aos mesmos sujeitos. Por isso, ambas as noções podem servir indistintamente de sujeito ou de predicado numa afirmação universal afirmativa: todo ente é bom e tudo o que é bom é ente. Todavia, segundo o Aquinate, as ditas noções são racionalmente distintas, tendo prioridade o ente sobre o bem, pois a bondade supõe o ente e lhe acrescenta algo[215]. De modo que, ao tratar a convertibilidade do bem com o ente, devemos considerar a mesma extensão de ente e bem quanto ao ser e a prioridade conceitual do ente sobre o bem[216]. Portanto, o bem não acrescenta ao ente nada de externo, mas pertence ao que lhe é mais íntimo, como foi dito, todo ente, enquanto ente, é bom. A principal razão apresentada para justificar a prioridade da noção de ente sobre a noção de bem é simplesmente que a noção de ente é a primeira de todas e que, consequentemente, tem que ser anterior ao bem. O ente é o primeiro concebido pelo intelecto.

Segundo Jesús García López, em seus estudos introdutórios ao bem em Tomás, para que tudo isso seja bem compreendido, é preciso não esquecer que o bem não acrescenta nada de real aos entes, mas apenas algo de razão, a saber, uma relação da razão com o apetite em geral. Consequentemente, a perfeição de que se fala agora não pode ser a de causalidade eficiente, porque isso, pelo menos nas criaturas, acrescenta algo real. Tem que ser, portanto, perfectibilidade característica da causalidade final, que nada

---

[213] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 228.

[214] "Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur". *De veritate*, q. 21, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. Op. cit., p. 665.

[215] Cf. *S. Th.* Iª, q. 5, a. 2.

[216] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 224.

acrescenta de real à coisa que é fim. Tal coisa exerce sua causalidade "atraindo", não "empurrando", e, portanto, nenhuma relação real está implícita aqui, mas apenas de razão, da coisa que é fim à coisa que é atraída por ela. Por outro lado, aquela coisa atraída pelo fim, ou seja, aquela que "deseja" o fim, se envolve em uma relação real com o referido fim que a atrai[217].

2 Relação entre bem por essência e bem por participação (bem criado)

Na sequência da q. 21, artigo 4, 5 e 6, Tomás passa a examinar a relação entre o bem por essência (bondade primeira) e o bem por participação (bem criado). O objetivo, nestes três artigos, é saber se o bem criado: 1) depende da bondade primeira; 2) é bom por sua própria essência e; 3) se possui três características (medida, espécie e ordem), assim como afirma Agostinho[218].

Cabe aqui atentarmos para um conceito fundamental a vários sistemas filosóficos, principalmente de Platão e dos neoplatônicos, o conceito de participação (*participationis*)[219]. Também na metafísica de Tomás esse conceito é de capital importância. Segundo Mondin, a metafísica do Doutor Angélico pode ser definida como "metafísica da participação". Participação é o nome dado por Tomás ao princípio de causalidade no qual o participante é a causa, enquanto o que participa é o efeito[220].

Sabemos que, para Tomás, assim como para Aristóteles, todos os seres sensíveis são constituídos de matéria (ὕλη) e forma (μορφή), o que posteriormente ao Estagirita, foi chamado de teoria do hilemorfismo aristotélico. Todavia, apesar de se falar de uma teoria do hilemorfismo em Aristóteles, a partir da própria junção dos termos – matéria (ὕλη); forma (μορφή) –, é importante destacar que o Estagirita não usa o termo "hilemorfismo".

---

[217] Cf. AQUINO, Tomás de. *Il bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López. Cuadernos de Anuario Filosófico. Navarra, 1996, p. 11.

[218] Cf. *De Natura Boni*, c. 3.

[219] Agostinho emprega o termo latino *participatio* no sentido correspondente ao termo grego μέθεξις. Isso se verifica, por exemplo, no *De diversis quaestionibus*, especialmente nas questões 23, 24 e 46. Nesta última, Agostinho faz referência explícita a Platão, retomando a noção platônica de participação para explicar a relação dos entes com o ser e com o bem.

[220] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 439.

Vejamos um trecho da *Metafísica* em que Aristóteles, ao tratar do conceito de substância (οὐσία), apresenta os dois termos:

> Chama-se substrato primeiro (ὑποκείμενον), em certo sentido, a matéria (ὕλη), noutro sentido a forma (μορφή) e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma. Chamo matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua. De modo que, se a forma é anterior e mais do que a matéria, pela mesma razão ela também será anterior ao composto[221].

Contudo, não se trata, mesmo em Aristóteles, de um hilemorfismo universal. Existem substâncias supra-sensíveis que não admitem matéria (ὕλη). É o caso das múltiplas esferas celestes e, de forma mais evidente, o primeiro motor imóvel. Cito mais um trecho da *Metafísica*:

> "[...] é necessário que haja um Princípio, cujo a substância (οὐσία) seja o próprio ato (ἐνέργεια). Assim, também é necessário que essas substâncias (οὐσίας) sejam privadas (ἄνευ) de matéria (ὕλης), porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno" [222].

Ou seja, segundo o Estagirita, existem substâncias imateriais. Estas, não são compostas de matéria (ὕλη) e forma (μορφή), mas possuem somente a forma (μορφή). Segundo Tomás, para Aristóteles, há várias substâncias separadas não unidas a corpos, várias substâncias intelectuais unidas a corpos celestes. O número dessas substâncias imateriais é igual ao número dos movimentos celestes[223].

Nos dois pontos citados acima – todos os seres sensíveis são constituídos de matéria e forma e; a existência de substâncias puramente formais – Tomás concorda com o Estagirita. Contudo, é importante destacar que, conforme a metafísica tomista, em todas as criaturas, inclusive nas substâncias separadas (*substantiae separatae*), que não possuem matéria, há composição (*compositio*). Não a composição matéria e forma, mas

---

[221] *Metafísica* Z 1029a 1-6. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introdutório, texto grego com tradução para o italiano de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 293.

[222] *Metafísica* Λ 1071b 20-22. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, p. 559.

[223] Cf. *De Substantiis Separatis*, c. 2, nº 10-13.

a composição potência e ato. Não só na *Suma Teológica*, mas principalmente no *De ente et essentia*, Tomás desenvolve a questão. É pertinente, citarmos o que afirma o Aquinate: "Donde, não haver de modo nenhuma composição de matéria e forma na alma ou na inteligência, caso se tome nelas a essência do modo como nas substâncias corporais. **Mas, há aí composição de forma e ser**" [224]. Forma e ser, nada mais é do que Ser e ser participado. Essa parece ser justamente a principal diferença entre o Primeiro Motor (Deus) e as criaturas. Em todas as criaturas, a existência é distinta da essência. Em outras palavras, qualquer que seja a *forma* criada, mesmo que subsista por si (*per se*), deve participar do Ser. Assim, o ser participado é limitado pela capacidade daquilo de que participa. Só em Deus a existência se identifica com sua essência, pois Deus não possui nenhuma potência. É Ato puro. Portanto, nas substâncias intelectuais criadas – anjos e alma humana – apesar de serem *formas* simples, ou seja, não há nelas composição (*compositio*) de matéria e forma, há composição (*compositio*) de potência e ato ou *forma* e ser participado[225].

Percebemos, portanto, que este conceito – de participação (*participationis*) –, apresentado por Tomás, não aparece na filosofia aristotélica. E, conforme dito acima, é fundamental para a filosofia tomista. Deste modo, o Aquinate retoma e admite a opinião dos platônicos[226], neste ponto, tanto em *De Veritate*, q. 21, a. 4 e 5, como em *S. Th.* Iª, q. 6. De fato, tal conceito é originalmente platônico.

Em Platão, participação (μέθεξις) é um dos conceitos utilizados para definir a relação entre as coisas sensíveis e as Ideias. No *Fédon*, Platão afirma que nada torna bela uma coisa, a não ser a presença ou a participação do belo em si mesmo[227]. No diálogo *Parmênides*, afirma que os objetos são cópias e estão como exemplares na natureza e que

---

[224] Grifo nosso. "Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse". *De ente et essentia* IV. AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 37.

[225] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 5, ad 4. "Por isso só Deus, que é seu próprio ser, é ato puro e infinito. Mas nas substâncias intelectuais há composição de ato e potência, porém não de matéria e forma, mas de forma e ser participado". "Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 5, ad 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 366.

[226] Cabe destacar que, Tomás parece utilizar o termo "platônicos" de um modo um tanto genérico, ou seja, se referindo a uma visão de Platão e dos platônicos de modo geral.

[227] Cf. *Fédon* 100d.

essa participação nas ideias consiste em serem imagens delas[228]. De acordo com Nicola Abbagnano, Platão não deu muitas outras determinações sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas a metafísica medieval a ele recorreu quando precisou distinguir "o ser por essência", que pertence somente a Deus, do "ser por participação", que pertence às criaturas. De fato, essa distinção garante a subordinação do ser das coisas ao ser de Deus[229].

Em *De Veritate*, q. 21, a. 4, Tomás afirma que os platônicos defendem a ideia de que todas as coisas são formalmente boas pela bondade primeira, não como forma unida às coisas, mas separada, pois algo que poderia ser separado segundo o intelecto, poderia ser separado também segundo o ser. Por exemplo, "homem" pode ser entendido como "ideia de homem" fora dos homens particulares. Deste modo, Sócrates e Hípias, enquanto homens particulares, participam da ideia de homem. O mesmo acontece com a ideia de bem. Contudo, há uma diferença entre a "ideia de homem" e a "ideia de bem". Enquanto da ideia de homem participam todos os homens particulares, à ideia de bem participam todos os seres do mundo sensível e também as próprias ideias, o mundo das ideias. Isso se dá, pois Platão entende que o Bem está acima, inclusive, das próprias ideias inteligíveis. Enfim, Platão defende que Sócrates é dito homem, porque participa da ideia de homem e não pela humanidade a ele inerente[230]. Tomás está ciente da crítica feita por Aristóteles a teoria das ideias platônicas[231] e, por conseguinte, ao bem como ideia. No entanto, o Doutor Angélico entende que, como todo agente produz o semelhante a si, se a bondade primeira é efetiva de todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas realidades produzidas.

Enfim, há em Tomás uma clara distinção entre o bem por essência e o bem por participação. Só Deus é bom por essência, as coisas criadas são boas por participação na bondade divina[232]. Ademais, Deus não é somente bom, mas é a bondade; é o bem do qual todos participam; Deus é o sumo bem[233]. Todavia, a concepção tomista não parece ser

---

[228] Cf. *Parmênides* 132d.

[229] Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução e revisão de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5° ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 756.

[230] Cf. *De veritate*, q. 21, a. 4.

[231] Cf. *Metafísica* Z; *Metafísica* M 1078b 6ss.

[232] Cf. *S. Th.* Iª, q. 6, a. 3 e 4.

[233] Cf. *C. G.* I, 39, 40 e 41.

totalmente adequada com a teria platônica. Ou seja, embora Tomás resgate o conceito de participação platônico, seu entendimento é, claramente, distinto de Platão. Há, em nossa compreensão, uma junção da teoria platônica da participação com a teoria das causas aristotélica. Isso parece se confirmar na sequência do *De Veritate*, q. 21, a.6, quanto o Aquinate se pergunta sobre a noção de bem apresentada por Agostinho em *De Natura Boni* – o bem da criatura consiste no modo, espécie e ordem[234].

O Bispo de Hipona usava, para expressar as características essenciais do bem criado, as expressões: *modus, mensura, unitas, unus* para se referir à medida; *species* e *numerus* para se referir à espécie; e *ordo, pondus* para se referir à ordem[235]. De acordo com Alves, o primeiro conceito traduz o termo grego *peras*, e significa limite ou perfeição, sem conotação negativa; *species* corresponde ao conceito grego *idea* e *eidos*, e significa a forma ou essência de cada coisa; e o terceiro conceito se refere ao lugar de cada ente na estrutura ontológica do mundo. *Pondus* significa "peso" em sentido metafísico e está implicitamente relacionado com a ordem das tendências das formas substanciais de cada ente; no homem, *pondus* se refere ao seu amor preferencial, conforme afirma Agostinho: o meu amor é o meu peso (*amor meus pondus meum*)[236].

Segundo o Doutor Angélico, a relação das criaturas com Deus não é algo meramente extrínseco, porque se refere a três causas: eficiente, final e exemplar. Deste modo, os entes podem ser ditos bons por uma tríplice relação.

Pela causa eficiente o ente tem uma medida (*modo*) estabelecida por Deus; pela causa exemplar a criatura tem uma espécie inerente (*species*), que é a imagem daquela perfeita presente no intelecto divino; por meio da causa final a criatura se compara com Deus como ao seu fim e apresenta assim certa ordem (*ordo*). Cito:

> [...] todo agente produz o semelhante a si; donde, se a bondade primeira é efetiva de todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas coisas produzidas, e assim cada coisa se diz boa como pela forma inerente pela semelhança do sumo bem em si inserida e, depois, pela bondade primeira, como pela causa exemplar e eficiente de toda a bondade criada. E quanto a isso a opinião de Platão pode ser admitida. Portanto, assim dizemos, segundo a opinião comum, que todas as coisas

---

[234] Cf. *De veritate*, q. 21, a. 4. "bonum creaturae consistat in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit".

[235] Cf. *De Natura Boni*, c. 3.

[236] Cf. *Confissões*, XIII, 9, 10; Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 254.

> são boas, formalmente, pela bondade criada, como forma inerente, já pela bondade incriada, como forma exemplar[237].

Podemos compreender que, para Tomás, Deus, que é a bondade primeira, imprime sua semelhança nas coisas produzidas. De que modo isso se dá? a essência do bem criado é expressa em três categorias, que já introduzimos acima, e, já presentes na filosofia agostiniana: *modus*, *species* e *ordo*. Representam a determinação da bondade intrínseca dos entes quanto ao seu ser (*actus essendi*), essência ou natureza (species) e operação (*ordo*). *Modus* e *species* se referem à substância das realidades boas e *ordo*, à causa final. Deste modo, os entes criados são bons por sua relação com a causalidade extrínseca e intrínseca. Deus, sendo o ser por si, é a causa eficiente, final, formal e exemplar de todos os entes, que são por participação (*participationis*). Pela causa eficiente, as criaturas possuem o ser participado e determinado (*modus*); pela formal e exemplar, possuem uma espécie intrínseca, a qual é imitação daquela presente no intelecto divino (*species*); e pela causa final, a criatura se relaciona com Deus que é o seu fim (*ordo*). Assim, a bondade é única quando referida à divina, bondade excelente e por si mesma; e há uma bondade intrínseca em cada realidade, que é a semelhança da bondade divina nos entes. A bondade divina é identificada com a mesma essência divina, e é a causa da bondade de todas as demais realidades. Os entes são bons por participação, pois o que é participado é antes causado. Portanto, as criaturas necessitam do bem divino. Essa necessidade se dá: i) segundo o próprio ser participado (*modus*); ii) a própria essência (*species*) e; iii) as próprias operações (*ordo*)[238].

A partir do que foi apresentado neste capítulo, podemos compreender que o bem (*bonum*) pode ser dito de diversos modos, segundo Tomás. Primeiramente, o bem é um transcendental (*transcendens*) do ser, uma das realidades primeiras, ou seja, um modo interno, integrado, intrínseco ao ser, por isso, se diz conversível ao ser. A definição do bem afirmamos ser *a posteriori*, pois descreve o principal efeito da bondade dos entes: o

---

[237] "[...] omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari". *De veritate*, q. 21, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. Op. cit., p. 671.

[238] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 333.

apetite. O bem é apetecível a modo de fim e acrescenta, deste modo, aquilo que aperfeiçoa o outro por modo de fim ou algo que conduz ao fim. Contudo, há uma distinção – que é fundamental para Tomás – entre bem por essência (*essentia*) e bem por participação (*participatio*). O primeiro denomina o bem incriado e eterno, e o segundo, o bem criatural. O bem participado possui três características centrais: modo (*modus*), espécie (*species*) e ordem (*ordo*), que correspondem à causalidade divina. Por fim, o bem criado se distingue em bem físico e moral e pode dar-se em três modalidades: honroso (*honestum*), prazeroso (*delectabile*) e útil (*utile*).

CAPÍTULO III

A NATUREZA DOS ATOS DA VONTADE (*VOLUNTAS*)

A estrutura do agir humano: os atos da vontade (*voluntas*)

No capítulo anterior tratamos sobre o objeto da vontade (*voluntas*): o bem (*bonum*). Neste capítulo, nosso objetivo é examinar os atos da vontade (*voluntas*), a estrutura do ato humano, ou seja, as ações do homem em busca do seu fim último. O estudo em questão está inserido na *pars prima secundae* da *Summa theologiae*, que denominamos, por vezes, "moral da *Summa*". Contudo, trata-se mais propriamente do retorno do homem ao Criador, visto que, na *prima pars* da *Summa*, Tomás havia tratado de Deus em si mesmo e da criação, agora busca abordar o movimento de retorno de toda a criação a Deus ou a aquisição da Bem-Aventurança. O retorno do homem ao seu Criador depende, segundo Tomás, de certos atos realizados por ele. Citemos: "Porque é necessário chegar à bem-aventurança por alguns atos, é preciso consequentemente considerar os atos humanos, afim de que saibamos com que atos se chega à bem-aventurança ou quais impedem o caminho para ela"[239].

A questão 6 da *Summa theologiae* Iª-IIª é fundamental para compreendermos o problema posto aqui: o voluntário e o involuntário dos atos humanos. O homem, diferentemente das outras criaturas, exerce domínio sobre seus atos e pode, portanto, ser responsabilizado por suas ações. Contudo, devemos destacar que os atos humanos são os que procedem das faculdades verdadeiramente próprias do homem: intelecto (*intellectus*) e vontade (*voluntas*). Estes atos são ditos "atos voluntários".

---

[239] "Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via". *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, prol. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 117.

1 Atos voluntários: os atos próprios do homem

No artigo 1 e 2 da questão 6, o Doutor Angélico analisa se o "voluntário" encontra-se no homem e se encontra-se também nos animais. Pois bem, duas condições são necessárias para que os atos sejam ditos voluntários: 1) proceder de um princípio intrínseco e; 2) ter algum conhecimento de fim. Citemos: "Assim, o que age ou se move por um princípio intrínseco tem alguma noção do fim, tendo em si mesmo o princípio de seu ato não só para agir, como também para agir pelo fim"[240]. Em outro trecho, afirma o Aquinate: "[...] a razão de voluntário exige que o princípio do ato seja intrínseco com algum conhecimento do fim"[241].

O conhecimento (*cognitio*) do fim pode ser de dois modos, segundo Tomás: 1) perfeito, quando se conhece o fim em sua razão formal de fim e isso só é possível no conhecimento intelectual; 2) imperfeito, quando se conhece algo que é o fim, sem conhecer sua razão formal de fim e isso ocorre com o conhecimento sensitivo[242]. Os atos voluntários perfeitos, ou seja, os que Tomás considera atos voluntários propriamente ditos, são os atos da vontade (*voluntas*), visto que é, em sentido próprio, a tendência que nasce do conhecimento intelectual. Assim, segundo o Doutor Angélico, voluntário é o que procede da vontade (*voluntarium dicitur quod est a voluntate*)[243]. De fato, ao comentar o trecho da *Ética a Nicômaco*[244], em que o Estagirita afirma que o involuntário (ἄκων) é causado ou por coação ou por ignorância, Tomás salienta que o involuntário é causado pela privação da vontade (*voluntas*). O voluntário (ἑκών) implica o movimento da potência apetitiva, que pressupõe o conhecimento da potência apreensiva, pois o bem apreendido move a potência apetitiva. Portanto, algo é involuntário de dois modos: quando exclui o próprio movimento da potência apetitiva – involuntário por violência; e quando exclui o conhecimento da potência apreensiva – involuntário por ignorância[245].

---

[240] "Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem". *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 119.

[241] "[...] ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis". *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 122.

[242] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, a. 2.

[243] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, a. 3.

[244] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1109b 30 – 1111b 4.

[245] Cf. *Sententia libri Ethicorum*, L. 3. 1ição 1, n. 5.

De acordo com o Doutor Angélico, o ato voluntário, é aquele que procede da vontade (*voluntas*), porém não só diretamente, mas indiretamente. No artigo 3, da questão 6, Tomás se pergunta se o voluntário pode ser sem ato[246]. A resposta é afirmativa, pois o não agir também pode ser voluntário. Citemos: "[...] quando digo *não quero ler*, o sentido é *quero não ler*, e assim *não querer ler* significa *querer não ler*. E assim o não querer causa o voluntário"[247]. Tomás destaca aqui a falta ou o pecado por omissão. Estabelece a responsabilidade daquele que pode e deve agir quando negligencia.

Agora, em Aristóteles não há essa relação – ἑκών e βούλησις. O voluntário ou o agir de bom grado, não é um ato da vontade (βούλησις). De acordo com o Estagirita, a vontade (βούλησις), como já foi visto no primeiro capítulo, é uma espécie de apetite (ὄρεξις) e pertence à faculdade sensitiva. É um apetite ligado à sensação que se manifeste pela razão[248]. Já o termo ἑκών, que muitas vezes é traduzido como "voluntário" é o ato feito de bom grado (ἑκούσιον) – espontâneo. David Gauthier, por exemplo, ao invés de traduzir os termos ἑκών e ἄκων por "voluntário" e "involuntário", fala em ato feito de "bom grado" e ato feito de "mau grado"[249]. É como se o que Aristóteles estaria demonstrando é apenas que o homem perverso age mal de pleno grado e, portanto, deve ser inteiramente responsabilizado.

Qual seria o motivo então que leva Tomás a atribuir o voluntário à vontade (*voluntas*)? Analisemos um trecho da obra próprio de Aristóteles que parece nos ajudar a compreender essa diferença entre o filósofo grego e o doutor medieval. Citemos:

> **A escolha (προαίρεσις) parece ser voluntária (ἑκούσιον), mas não se identifica com o voluntário (ἑκούσιον).** O segundo conceito tem muito mais extensão. Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamamos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos[250].

---

[246] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, a. 3. "Utrum voluntarium possit esse absque omni actu".

[247] "[...] sicut cum dico Nolo legere, sensus est, Volo non legere; ita hoc quod est non velle legere, significat velle non legere. Et sic non velle causat involuntarium". *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, a. 3. ad 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 124.

[248] Cf. HAMELIN, Guy. "Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)?" *Op. cit.*, p.30.

[249] Cf. GAUTHIER, R.A. & JOLIF. J.Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et Commentaire*. *Op. cit.*, p. 218.

[250] Grifo nosso. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 8-9. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 44.

Neste trecho, Aristóteles distingue escolha (προαίρεσις) e voluntário (ἑκών), pois nem todo ato voluntário é escolhido, segundo o Estagirita. Assim, o filosofo grego pode afirmar que as crianças e o animais irracionais podem praticar ações voluntárias, mesmo que tais não são ditas escolhidas, pois a escolha é algo racional.

Em Tomás, a vontade (*voluntas*) é o apetite racional, que segue o que é conhecido pelo intelecto e a escolha (*electio*) é um ato da vontade (*voluntas*), como veremos na sequência. O ato voluntário, em sentido próprio e perfeito, é o que procede da vontade (*voluntas*). Assim, segundo Tomás, o voluntário se encontra nos animais, mas de maneira imperfeita, pois não têm o conhecimento perfeito do fim buscado, ou seja, não conhecem a razão de fim – que só é possível segundo o conhecimento racional – e não possuem a capacidade de deliberar (*consilium*) e escolher (*electio*)[251]. A ação moral depende, tanto para Aristóteles como para Tomás, da deliberação (βούλευσις - *consilium*) e da escolha (προαίρεσις - *electio*). A diferença está no fato de que, para o Estagirita, o ato voluntário do homem não pressupõe a escolha (προαίρεσις) como é o caso para o Doutor Angélico.

Ficam mais evidentes essas diferenças quando avançamos no texto de Aristóteles e o comparamos ao de Tomás. A escolha (προαίρεσις) é distinta de todo tipo de apetite (ὄρεξις). Citemos:

> Os que a (escolha - προαίρεσις) definem como sendo um apetite (ἐπιθυμίαν), a cólera (θυμὸν), um desejo (βούλησιν) ou uma espécie de opinião (δόξαν), não parecem ter razão. Efetivamente, a escolha (προαίρεσις) não é também comum às criaturas irracionais, **mas a cólera (θύμος) e o apetite (ἐπιθυμία), sim**[252].

Sendo a escolha (προαίρεσις) de natureza deliberativa, ela pertence à parte racional da alma. Desse modo, difere de maneira evidente tanto do desejo (ἐπιθυμία) como do impulso (θύμος), que pertencem estritamente à alma sensitiva. Entretanto, apesar de afirmar que a escolha (προαίρεσις) difere também da vontade (βούλησις), Aristóteles não indica que é pelo fato desta pertencer igualmente às criaturas irracionais, como é o caso do desejo (ἐπιθυμία) e do impulso (θύμος), pois, de fato, a vontade (βούλησις) não é irracional. Ademais, o Estagirita admite que escolha (προαίρεσις) e

---

[251] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 6, a. 2.

[252] Grifo nosso. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 10-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 44.

vontade (βούλησις) parecem realidades muito próximas, mesmo que não sejam a mesma coisa. O que diferencia então essas duas naturezas? Consideremos o que Aristóteles afirma na sequência da *Ética a Nicômaco*, pois nela se encontra propriamente uma primeira distinção:

> [...] tampouco (a escolha - προαίρεσις) é o desejo (βούλησις), embora pareça estar mais próximo dela. Com efeito, a escolha (προαίρεσις) não pode visar a coisas impossíveis, e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se desejar (βούλησις) o impossível – a imortalidade, por exemplo[253].

Nessa passagem, Aristóteles apresenta a primeira diferença entre as duas realidades em estudo. Enquanto a vontade (βούλησις) pode querer coisas impossíveis, que até podem parecer absurdas como, por exemplo, querer ser imortal, a escolha (προαίρεσις) não pode visar isso, mas somente àquelas coisas que estão ao nosso alcance. Não só quanto às coisas impossíveis, mas também quanto às coisas possíveis a escolha (προαίρεσις) e a vontade (βούλησις) diferem. Isso se explica, pois é certo que podemos querer algo possível, mas nem por isso podemos escolher. Por exemplo, podemos querer que um atleta vença uma competição e isso é obviamente possível. Porém, não podemos simplesmente escolher que ele vença.

Na sequência da mesma obra, Aristóteles apresenta outra distinção. Vejamos:

> [...] o desejo (βούλησις) relaciona-se com o fim (τέλους) e a escolha (προαίρεσις) com os meios (τῶν πρὸς τὸ τέλος). Por exemplo: desejamos (βουλόμεθα) gozar saúde, mas escolhemos (προαιρούμεθα) os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo (βουλόμεθα), mas não podemos dizer com acerto que "escolhemos" (προαιρούμεθα) ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha (προαίρεσις) parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder (τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν)[254].

Aristóteles quer demostrar que a vontade (βούλησις) determina um fim ou um bem a ser buscado, enquanto a escolha (προαίρεσις) define o melhor meio para atingir

---

[253] *Ética a Nicômaco* III, 1111b 20-23. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 44.

[254] *Ética a Nicômaco* III, 1111b 26-29. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 44.

esse fim. É notório ser da própria natureza da vontade (βούλησις) relaciona-se com a finalidade, enquanto a escolha (προαίρεσις) relaciona-se com os meios. Assim, posso querer ser feliz ou ter boa saúde, mas é preciso para tanto escolher as maneiras de alcançar esses estados.

Para compreendermos a diferença de Tomás em relação a esse ponto é importante retomarmos uma das divisões do bem apresentada no capítulo anterior, pois a vontade (*voluntas*) é, segundo o Doutor Angélico, o apetite intelectivo do Bem.

Na questão 5, artigo 6 da *Summa theologiae* Iª o Aquinate, como vimos no capítulo anterior, divide o bem em útil (*utile*), honesto (*honestum*) e prazeroso (*delectabile*). *Utile* se refere ao bem enquanto meio e *honestum* e *delectabile* se referem ao bem enquanto fim último. Essa divisão do bem serve de fundamento para dividir os atos elícitos da vontade (*voluntas*), visto que o bem é o objeto desta. São objetos de escolha (*electio*) da vontade (*voluntas*) os bens úteis (*utile*), ou seja, os que são necessários para alcançar o bem final (*honestum*) e desfrutá-lo enquanto prazeroso (*delectabile*). Contudo, o bem enquanto fim último – *honestum* e *delectabile* – não é objeto de escolha (*electio*).

Fazendo essa distinção, Tomás pode afirmar que a vontade (*voluntas*) tende tanto para o fim como para aquilo que é para o fim (*ea quae sunt ad finem*), ou seja, os meios convenientes ao fim. Citemos: "Ora, a razão de bem, que é o objeto da potência da vontade (*voluntas*), encontra-se não só no fim, bem como naquelas coisas que são para o fim"[255].

No prólogo da questão 8 da *Summa theologiae* Iª-IIª, o Doutor Angélico apresenta o primeiro conjunto de atos da vontade (*voluntas*), saber: os que versam sobre o fim. Esses, são três: querer (*velle*), fruir (*frui*) e tender (*intendere*). Vejamos:

> A vontade, pois, se move tanto para o fim, como para aquilo que é para o fim. Primeiramente, portanto, devem-se considerar os atos da vontade pelos quais se move para o fim, e em seguida os atos pelos quais ela se move para aquilo que é para o fim. Os atos da vontade para o fim parecem ser três: querer, gozar, tender[256].

---

[255] "Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem". *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 145.

[256] "Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo

Após abordar de forma detalhada cada um desses atos da faculdade da vontade (*voluntas*) em relação ao fim, Tomás apresenta, no prólogo da questão 13 da *Summa theologiae* Iª-IIª, os atos do apetite racional que versam sobre os meios, ou seja, o que é para o fim (*ea quae sunt ad finem*). De acordo com o Aquinate, são igualmente três: eleger (*eligire*), consentir (*consentire*) e usar (*usus*). Acompanhemos:

> Em consequência, devem-se considerar os atos da vontade que estão em relação com o que é para o fim. São três: eleger, consentir e executar. A deliberação precede a eleição. Portanto, primeiro deve-se considerar a eleição; segundo, a deliberação; terceiro, o consentimento; quarto, o uso[257].

No trecho em questão, além de elencar os três atos da vontade (*voluntas*) em relação aos meios, Tomás introduz um ato – a deliberação (*consilium*) – que não pertence à faculdade apetitiva, mas à potência do conhecimento, isto é, o intelecto. De fato, cada um dos atos da vontade (*voluntas*), tanto com relação ao fim como em relação aos meios para o fim, é precedido por um ato da inteligência. Como afirma Tomás: "[...] o ato de vontade não é nada mais que uma inclinação que segue a forma conhecida pelo intelecto, do mesmo modo que o apetite natural é uma inclinação que segue a forma natural"[258]. De acordo com o Aquinate: "[...] a vontade é consecutiva ao intelecto [...]"[259], tanto em sua origem quanto em sua ação. Isso não significa que a vontade (*voluntas*) queira necessariamente o que o intelecto sugere, mas sim que o intelecto (*intellectus*) precede à vontade (*voluntas*) de forma absoluta, ou seja, conforme já analisamos: "[...] considerando de modo absoluto, a razão é anterior à vontade"[260]. O ato de uma potência

considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione; tertio, de intentione". *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, prol. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 142.

[257] "Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio; tertio, de consensu; quarto, de usu". *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, prol. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 184-185.

[258] "[...] actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem". *S. Th.* Iª, q. 87, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 561.

[259] "[...] voluntas enim intellectum consequitur [...]". *S. Th.* Iª, q. 19, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 1. *Op. cit.*, p. 394.

[260] "[...] sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 480.

necessariamente pressupõe o ato de outra, como o ato da potência apetitiva pressupõe o ato da potência apreensiva. De acordo com Alves, isso é demonstrado pelo fato de que o intelecto não só conhece a verdade, mas também o bem. Reconhecer algo como perfeito ou capaz de aperfeiçoar é reconhecer o bem em si. Portanto, sem o intelecto (*intellectus*), a vontade (*voluntas*) – que é o apetite racional – não poderia desejar[261]. Segundo Tomás, a razão fundamental para isso é que a verdade é absolutamente anterior ao bem. Primeiro: "[...] porque o verdadeiro está mais próximo do ser, que é anterior, do que o bem"[262]. Segundo, porque: "[...] o conhecimento precede naturalmente ao apetite"[263]. Portanto, de acordo com o Doutor Angélico: "[...] é claro, pois, que a razão precede de algum modo a vontade e ordena o seu ato, uma vez que a vontade tende para seu objeto seguindo a ordem da razão, porque a potência apreensiva apresenta à apetitiva o seu objeto"[264].

Não obstante, cada um dos atos da faculdade da vontade (*voluntas*) seja precedido por um ato da faculdade da inteligência (*intellectus*), duas contribuições da razão despertam um maior interesse do Doutor Angélico: o conselho (*consilium*)[265] – conforme já citado – que precede a escolha (*electio*) e o império (*imperium*)[266] que antecede o uso (*usus*)[267]. Na sequência, abordaremos sobre esses dois conceitos conjuntamente aos atos da vontade (*voluntas*).

É importante destacar também a distinção entre *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*, conforme apresentada no primeiro capítulo deste trabalho. A *voluntas ut natura* refere-se a um querer do bem enquanto tal, que ocorre de maneira necessária e determinada, sendo naturalmente inclinado ao fim em si, ou seja, são os atos da vontade em relação ao fim. Por outro lado, a *voluntas ut ratio* diz respeito ao querer voltado para

---

[261] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 309.

[262] "[...] quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum". *S. Th.* Iª, q. 16, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 1. *Op. cit.*, p. 365.

[263] "[...] quod cognitio naturaliter praecedit appetitum". *S. Th.* Iª, q. 16, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 1. *Op. cit.*, p. 365.

[264] "[...] manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat". *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 186.

[265] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 14.

[266] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 17.

[267] Cf. PILSNER, Joseph. *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 10.

bens concretos, que manifestam de diferentes formas a razão universal da bondade. Esta última se caracteriza pela indeterminação, não sendo necessária, e relaciona-se com os atos da vontade direcionados aos meios, ou seja, àquilo que conduz ao fim (*ea quae sunt ad finem*).

Posto isso, passemos a analisar cada uma dessas ações da faculdade apetitiva racional. Primeiro, os atos da vontade (*voluntas*) pelos quais ela se move para o fim e, em seguida, os atos pelos quais ela se move para aquilo que é para o fim, de acordo com a ordem de estudo que o próprio Aquinate nos apresenta no texto da *Summa*[268].

2 Os atos da vontade em relação ao fim

2.1 Querer (*velle*)

Consideremos, pois, em primeiro lugar, o querer (*velle*). É o ato primeiro da vontade (*voluntas*), a primeira manifestação da potência volitiva (*simplex aprehensio finis*), ou ainda, a simples complacência com o bem apresentado pelo intelecto. Esse é o ato mais fundamental da vontade (*voluntas*), em que se deseja um fim. Em suma, é a inclinação básica para o bem inteligido.

É importante destacar o uso do termo *velle* por Tomás de Aquino ao se referir ao primeiro ato da faculdade da vontade (*voluntas*) em relação ao fim. Como vimos, ao introduzir essa divisão na questão 8 da *Summa Theologiae* Iª-IIª, o Doutor Angélico emprega os seguintes termos: querer (*velle*), fruir (*frui*) e tender (*intendere*). No entanto, em outras passagens, Aquino utiliza simplesmente *voluntas*, o mesmo termo que designa a própria faculdade da vontade. Para esclarecer esse ponto, vejamos um trecho da *Summa*:

> Mas a vontade de três modos refere-se ao fim. **Primeiro, absolutamente, e por isso se chama *vontade*, enquanto absolutamente queremos a saúde, ou coisas semelhantes.** Segundo, considera-se o fim enquanto nele se repousa, e nesse sentido a *fruição*

[268] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, prol.

> visa o fim. Terceiro, considera-se o fim enquanto este é o termo de algo ordenado para ele, e assim a *intenção* visa o fim[269].

Assim, embora pareça mais apropriado usarmos "*velle*" ao nos referirmos ao primeiro ato da vontade (*voluntas*) em relação ao fim, para diferenciá-lo da faculdade apetitiva racional, o Doutor Angélico nem sempre adota essa distinção. No entanto, adotaremos aqui o termo *velle* para nos referirmos a esse primeiro ato da faculdade da vontade (*voluntas*), enfatizando sua orientação direta para o fim.

Seja como for, esse primeiro ato (*velle*) da vontade (*voluntas*), como foi dito, é para o fim. Os meios – isto é, o que é para o fim – são buscados sempre em razão desse fim. Citemos:

> Ora, **o que é em si mesmo bom e querido é o fim**. Donde a vontade ser do próprio fim. Mas, as coisas que são para o fim não são boas e queridas por causa de si mesmas, mas enquanto ordenadas para o fim. Por isso, a vontade não se dirige para elas, a não ser enquanto se dirige para o fim. Consequentemente, o que a vontade nelas quer é o fim[270].

Nesse trecho, Tomás destaca a natureza da vontade em relação ao fim. Começa afirmando que é o fim "em si mesmo bom e querido", indicando que a vontade, por sua essência, se orienta para o que é considerado o bem. Em outras palavras, o objeto próprio da vontade é o fim, o bem que se deseja alcançar. Por outro lado, os meios – as coisas que são para o fim – não são desejados por si mesmos, mas em razão do fim a que conduzem. Ou seja, a vontade não se dirige diretamente aos meios, mas os deseja na medida em que são ordenados ao fim.

Portanto, embora a faculdade da vontade (*voluntas*) – enquanto *voluntas ut ratio* – busque os meios para o fim, a razão de todo movimento da vontade (*voluntas*) é o fim último. De acordo com Joseph Pilsner, em *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*, nessa primeira etapa, o sujeito concebe um possível fim, e então é

---

[269] Grifo nosso. "Sed voluntas respicit finem tripliciter**. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi**. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem". *S. Th.* Iª-IIª, q. 12, a. 1, ad 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3*. Op. cit.*, p. 178.

[270] Grifo nosso. "Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis". *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 145.

atraído pela bondade inteligível desse fim. Esse simples querer (*velle*) – isto é, o ato primeiro da vontade (*voluntas*) – é uma etapa anterior à ação humana propriamente dita. Uma determinação para perseguir esse fim ainda não foi feita, ou seja, o homem pode nunca passar da atração (isto é, do querer) para a ação[271].

Ainda a respeito desse primeiro movimento da faculdade da vontade (*voluntas*), o Doutor Angélico aborda três questões na *pars prima secundae* da *Summa theologiae*: a questão 8, que trata do objeto da vontade (*voluntas*); a questão 9, que discute o que move a vontade (*voluntas*); e a questão 10, que explora a maneira como a vontade (*voluntas*) se move.

Sobre o objeto da vontade (*voluntas*), já o abordamos no capítulo anterior. Vimos que a vontade (*voluntas*) é um apetite, e todo o apetite é direcionado apenas ao bem (*omnis autem appetitus non est nisi boni*)[272]. A vontade, por sua própria natureza, tende exclusivamente para o bem, pois todas as coisas se inclinam para o que é semelhante e conveniente a si[273].

Sobre o que move a vontade (*voluntas*) Tomás apresenta três fatores interiores ao homem: intelecto (*intellectus*), apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) e a própria vontade (*voluntas*). O intelecto (*intellectus*) e o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) movem a vontade (*voluntas*) quanto à especificação da ação, isto é, fazer isso ou aquilo. O intelecto (*intellectus*) apresenta o bem ou o fim, e o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*), através da imaginação, age em nossa representação do bem, fazendo surgir como bom e desejável os objetos que os atrai. A vontade (*voluntas*) move a si própria na ordem do exercício da ação, ou seja, fazer ou não fazer[274]. Além desses três fatores internos, o Aquinate apresenta a moção proveniente do exterior. Nesse sentido, a vontade (*voluntas*) só pode ser causada por Deus, que é o autor da vontade (*voluntas*) e o Bem universal[275]. Ademais, a vontade (*voluntas*) é movida por si mesma, na medida em que a vontade (*voluntas*) de um meio é causada pela vontade (*voluntas*) de um certo fim[276]. Contudo, não é movida

---

[271] Cf. PILSNER, Joseph. *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*. *Op. cit.*, p. 10.

[272] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, a. 1.

[273] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, a. 1.

[274] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 9, a. 1-3.

[275] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 9, a. 5.

[276] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 9, a. 3.

necessariamente aos meios que são para o fim. E não é movida necessariamente pelo apetite sensitivo, pois a razão controla as paixões.

Esse ponto é importante: a vontade (*voluntas*) não pode jamais ser determinada pelo lado do exercício do ato – do fazer ou não fazer –, na medida em que depende do sujeito. Tampouco pode ser determinada em relação à especificação do ato, ou seja, do objeto que o intelecto lhe apresenta como bem, a não ser que esse objeto se apresente como o bem absoluto, como a própria bem-aventurança, ou ainda, como efetivamente necessário para a bem-aventurança. Como o exercício e a especificação compõem o ato voluntário completo, esse não pode jamais ser determinado, e goza sempre da liberdade, concretamente, mesmo em face do bem absoluto que é Deus. Nenhum determinismo pode coagir a vontade (*voluntas*) e retirar-lhe a liberdade[277]. E, além disso, a vontade (*voluntas*) não é movida necessariamente nem mesmo por Deus, pois: "[...] não cabe à providência divina corromper a natureza, mas conservá-la"[278]. Deus, completa o Doutor Angélico:

> [...] **move todas as coisas segundo as condições das mesmas**, de modo que das causas necessárias por moção divina seguem-se os efeitos necessariamente, e, das causas contingentes, seguem-se efeitos de modo contingente. Como a vontade é princípio ativo não determinado para uma só coisa, mas indiferentemente se refere a muitas, Deus a move, não a determinando para uma só coisa, mas permanecendo o seu movimento contingente e não necessário, a não ser nas coisas para as quais é movida naturalmente[279].

De acordo com Étienne Gilson, o primeiro motor do intelecto e da vontade deve estar, necessariamente, acima deles, sendo, portanto, o próprio Deus. Contudo, essa conclusão não implica que nossas decisões voluntárias sejam forçadas ou necessárias. Deus, como o primeiro motor de tudo que é movível, movimenta cada ser conforme sua própria natureza. Assim como Ele move o leve para cima e o pesado para baixo de acordo com suas propriedades, Ele também move a vontade conforme sua natureza própria, sem

---

[277] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 165. Nota.

[278] "[...] ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare". *S. Th.* Iª-IIª, q. 10, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 168.

[279] Grifo nosso. "[...] **omnia movet secundum eorum conditionem**, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur". *S. Th.* Iª-IIª, q. 10, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 145.

lhe impor um movimento determinado. Pelo contrário, a vontade é movida de forma naturalmente indeterminada, permitindo-se direcionar a diferentes objetos. Ao analisarmos a vontade como fonte de seus próprios atos, vemos uma sucessão de deliberações e decisões, onde cada deliberação antecede uma decisão, e vice-versa. Somente ao remontarmos à origem desse movimento encontramos Deus, que, ao mover a vontade, a mantém indeterminada. Dessa forma, do ponto de vista do sujeito que exerce o ato, não há qualquer determinação necessária imposta à vontade[280].

Enfim, o primeiro ato da vontade (*voluntas*), o querer (*velle*), se relaciona e se dá em direção ao fim, ou ao fim último. Nesse sentido, o que é afirmado por Tomás equivale ao que o Estagirita apresenta na *Ética a Nicômaco*[281], conforme vimos acima e agora vale lembrarmos: a vontade (βούλησις) determina um fim ou um bem a ser buscado e que é próprio da natureza da vontade (βούλησις) relacionar-se com a finalidade. Ao que parece, esse primeiro ato da vontade (*voluntas*) – querer (*velle*) – corresponde à βούλησις aristotélica, ou, ao menos, é o mais próximo ao conceito apresentado pelo Estagirita.

2.2 Fruição (*fruitio*)

Seguimos agora para tratar da fruição (*fruitio*) que é o último e mais perfeito ato da vontade (*voluntas*). A fruição se refere ao fim ou o bem enquanto está presente ou é possuído. É essencialmente o descanso e a complacência no fim. O ato de fruir (*fruitio*) pertence à vontade (*voluntas*), assim como o bem e o fim são objetos dessa potência, conforme observa Tomás:

> "[...] *fruição* e *fruto* parecem pertencer à mesma coisa, e um derivar do outro. [...] O fruto sensível é o que por último se espera da árvore e é recebido com certa suavidade. Por isso, parece que a fruição pertence ao amor ou prazer que se recebe da última coisa esperada, que é o fim. Ora, o fim e o bem são o objeto da potência apetitiva. Portanto, é claro que a fruição é ato da potência apetitiva[282].

---

[280] Cf. GILSON, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 328-329.

[281] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 26-29.

[282] "[...] fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. [...] Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum

O fruir, portanto, é ato da potência apetitiva. Sendo que a potência apetitiva se encontra na parte sensitiva ou intelectiva da alma, o Aquinate se pergunta, no artigo 2 da questão 11 *Summa theologiae* Iª-IIª, se o fruir convém também aos animais irracionais. No *sed contra* desse artigo, Tomás apresenta um trecho da obra de Agostinho que afirma não ser absurdo pensar que os animais fruem alimentos e outros deleites corporais. Por isso, para responder à questão de maneira convincente, é preciso analisar que a **fruição pode ser perfeita ou imperfeita** e isso se dá em três aspectos: 1) em relação ao sujeito; 2) em relação ao objeto e; 3) em referência ao modo de possuir.

Em relação ao sujeito, responde o Aquinate: "[...] convém a criatura racional a perfeita fruição do bem, aos brutos a imperfeita, e às outras criaturas de nenhum modo"[283]. Ou seja, a fruição do apetite intelectivo – isto é, a vontade (*voluntas*) – é perfeita, enquanto a fruição do apetite sensitivo é imperfeita. Isso se dá por conta do nível de conhecimento ou apreensão do sujeito. Os animais irracionais conhecem ou apreendem de modo particular o fim e o bem, mas não o universal. O homem não só conhece o bem ou fim, mas também a razão universal do fim e do bem.

Em relação ao objeto, é perfeita a fruição que se refere ao fim último, absoluto, enquanto é imperfeita a que se refere a um fim relativamente último ou último em determinada ordem. Citemos:

> O absolutamente último, no qual uma coisa se deleita como seu último fim, é propriamente dito fruto e também o que se frui. – Porém, o que não é em si mesmo deleitável, mas somente apetecido por causa de outra coisa, como o remédio amargo o é para a saúde, de modo algum pode ser chamado de fruto. – O que, ademais, tem em si um certo prazer, ao qual se referem algumas coisas prévias, pode ser dito fruto de certo modo; não dizemos, porém, que o fruimos propriamente e segundo a completa razão de fruto [284].

---

est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae potentiae". *S. Th.* Iª-IIª, q. 11, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 170-171.

[283] "[...] rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam, aliis autem creaturis nullo modo". *S. Th.* Iª-IIª, q. 11, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 172.

[284] "Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui". *S. Th.* Iª-IIª, q. 11, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 173.

A fruição só é perfeita quando se trata do objeto último. Quando o objeto de fruição é intermediário, ou seja, um meio para o fim último buscado, a fruição se dá de modo imperfeito. Tomás reconhece que algumas coisas proporcionam deleite e podem ser consideradas frutos em um sentido limitado ou relativo. A fruição perfeita, ou fruição propriamente dita, refere-se ao deleite que é um fim em si mesmo, que não necessita de nada mais para ser completo e satisfatório.

Enfim, em referência ao modo de possuir, é perfeita a fruição que implica uma possessão real e acabada do fim, enquanto que é imperfeita a que só comporta uma possessão intencional ou esperança fundada. Citemos Tomás:

> O fim considera-se de dois modos: perfeita ou imperfeitamente. Perfeitamente, quando se tem não só na intenção, como também na realidade. Imperfeitamente, quando se tem só na intenção. Portanto, a perfeita fruição do fim dá-se quando ele é realmente possuído. A imperfeita é a fruição do fim não possuído realmente, mas só na intenção[285].

Portanto, no que diz respeito à maneira de se possuir, a fruição perfeita ocorre quando o fim desejado é alcançado de forma concreta e efetiva. Desse modo, a esperança ou intenção de alcançar o fim último é um modo de fruir o fim, porém de maneira imperfeita, pois não se tem ainda o fim ou o bem real. Nesse sentido, poderíamos imaginar alguém que deseja aprender a tocar piano. A fruição perfeita desse fim ocorre quando a pessoa não só tem a intenção de tocar piano, mas efetivamente aprende a tocar e é capaz de tocar peças musicais com habilidade e confiança.

Resumidamente, diremos que a fruição perfeita é o descanso e complacência da vontade (*voluntas*) no fim absolutamente último realmente possuído. Nesse ponto, a referência a Agostinho é inevitável. Primeiro, conforme mencionado no capítulo II, na *De Doctrina Christiana*, Agostinho afirma que o fruir (*frui*) é aderir a alguma coisa por amor a ela própria[286]. Já na obra *Confessiones*, nos deparamos com a famosa frase do Bispo de Hipona: "Criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não

---

[285] "Habetur autem finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum". *S. Th.* Iª-IIª, q. 11, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 175.

[286] Cf. *De Doctrina Christiana*, 1, 4, 4.

repousa em Vós"[287]. Ou seja, o coração humano é inquieto até encontrar descanso em Deus. Isso implica que a verdadeira felicidade e a fruição perfeita só podem ser alcançadas em Deus, que é o fim último. Em *De civitate Dei*, quando afirma que se deve fruir com amor o que se frui, isto é, fruir a Deus na Trindade, a fruição é perfeita[288].

2.3 Intenção (*intentio*)

Pela própria significação do termo intenção, sabemos que é aquilo que tende para alguma coisa (*in aliquid tendere*)[289]. A intenção envolve toda a potência da vontade (*voluntas*) para engendrar a ação. É a vontade (*voluntas*) em movimento em direção ao fim. Por um lado, significa tendência ou impulso e, por outro, certa distância e relação entre o princípio do impulso e o término dele. Citemos o Doutor Angélico:

> [...] a intenção primeira e principal pertence àquilo que move para o fim. Por isso, dizemos que o arquiteto e todo dirigente movem por sua ordem os outros para aquilo que é sua intenção. Ora, a vontade move todas as outras potências da alma para o fim, como foi estabelecido acima. É manifesto, portanto, que a intenção é propriamente ato da vontade[290].

O Doutor Angélico enfatiza, nesse trecho, que a intenção é um ato central da vontade (*voluntas*), que direciona todas as outras faculdades da alma em direção a um fim específico. Ele usa a analogia do arquiteto para ilustrar como a intenção do líder organiza e guia os esforços dos outros para alcançar um objetivo. Ou seja, ao decidir construir uma casa, a intenção inicial é ter um abrigo seguro e confortável. Essa intenção dirige todas as atividades subsequentes, desde o planejamento até a construção. Assim, pela intenção, a vontade (*voluntas*) move todas as potências da alma em direção a um fim desejado. A

---

[287] "Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te". *Confessiones*, L. 1, C. 1. AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. Col. São Paulo: Abril S.A cultural e industrial, 1973, p. 1.

[288] "[...] id est frui Deo in Trinitate, hoc est, frui amore fruente ipso". *De civitate Dei*, L. 11, C. 28.

[289] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 12, a. 1.

[290] "[...] intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis". *S. Th.* Iª-IIª, q. 12, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 177.

intenção é o ato inicial e principal que estabelece o fim e orienta todas as subsequentes ações. Contudo, a vontade (*voluntas*) não ordena, depende da ordenação da razão.

Cabe destacar ainda que a intenção é um ato da vontade (*voluntas*) incidindo sobre o seu fim, o fim último, primeiramente, e o fim intermediário depois, ou "o que é para o fim" (*ea quae sunt ad finem*). Desse modo, podemos ter simultaneamente a intenção de duas coisas: o fim e do que é para o fim. E isso se dá em um mesmo ato. Exemplo: quero remédio por causa da saúde. Esse movimento da vontade (*voluntas*) – dito *intentio* – primeiramente visa o bem ou o fim último, a saúde, mas como esse bem final necessita de bens intermediários para alcançá-lo, a vontade (*voluntas*) tente de modo complementar ao que é para o fim, no caso, o remédio[291]. Não se quer o meio senão por causa do fim, de modo que a vontade (*voluntas*) de um meio se confunde com a intenção do fim[292].

Na *Summa theologiae* Iª-IIª, q. 12, a. 1. ad 4, o Aquinate expõe a ordem dos atos da vontade (*voluntas*) em relação ao fim. Primeiro, chama-se vontade (*voluntas/velle*) o ato pelo qual queremos, de modo absoluto, a saúde ou coisa semelhante, que exista. Segundo, o fim enquanto nele se repousa, e nesse sentido a fruição (*fruitio*) visa o fim. Terceiro, o fim é considerado como o termo de algo que para ele ordena, e é assim que a intenção (*intentio*) diz respeito ao fim. Pois não temos a intenção de recuperar a saúde só porque a queremos, mas porque queremos alcançá-la por algum meio[293]. Nesse último ato da vontade (*voluntas*) – *intentio* –, Tomás diferencia o fato de simplesmente desejar algo (como no exemplo da saúde) e ter a intenção direcionada para isso como um objetivo que se busca alcançar através de meios ou processos específicos, ou seja, os meios próprios para o fim último buscado.

---

[291] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 12, a. 2.

[292] Cf. GILSON, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 338.

[293] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 12, a. 1, ad 4.

3 Os atos da vontade (*voluntas*) em relação aos meios

3.1 Eleição (*electio*)

Eleger (*electio*) significa preferir a um entre vários e, concretamente, o ato de escolher um dos vários meios que se apresentam como aptos para alcançar um fim. O Doutor Angélico inicia o *respondeo* do artigo 1 da questão 13 da *Summa theologiae* Iª-IIª mostrando o caráter misto da eleição (*electio*). Leiamos:

> [...] o termo eleição implica algo que pertence à razão, ou ao intelecto, e algo que pertence à vontade, pois, segundo o Filósofo no livro VI da Ética: "Eleição é o intelecto apetitivo, ou o apetite intelectivo" Quando duas coisas concorrem para constituir uma, uma delas é formal com relação à outra. [...] **Donde a eleição substancialmente não ser ato da razão, mas da vontade, pois ela termina no movimento da alma para o bem que escolheu**. Logo, é evidente que a eleição é ato da potência apetitiva[294].

A escolha ou eleição (*electio*), embora implique algo que pertence ao intelecto, é substancialmente um ato da vontade (*voluntas*), pois a eleição termina no movimento da alma para o bem que escolheu. A mesma questão desse artigo da *Summa theologiae* é examinada no *De Veritate*, q. 22, a. 15. Aqui, Tomás afirma que Aristóteles parece deixar dúvidas se a escolha pertence à vontade (*voluntas*) ou à razão (*intellectus*). Citemos:

> Contudo, se é ato propriamente da vontade, ou da razão, o Filósofo parece deixar sob dúvida, no livro VI da *Ética*, onde diz que a escolha ou é do apetite intelectivo, isto é, do apetite em ordem ao intelecto, ou do intelecto apetitivo, isto é, do intelecto em ordem ao apetite. Ora, o primeiro é mais verdadeiro, isto é, que seja ato da vontade em ordem à razão[295].

---

[294] Grifo nosso. "[...] nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. [...] **Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur.** Unde manifeste actus est appetitivae potentiae". *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 185-186.

[295] "Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel

Na continuação da mesma questão, o Aquinate apresenta dois motivos pelos quais a escolha (*electio*) é ato da vontade (*voluntas*): 1) por causa do objeto, porque o objeto próprio da escolha é aquilo que é para o fim. E aquilo que é para o fim, pertence à noção de bem, que é o objeto da vontade (*voluntas*). Cabe lembrar novamente que o bem se diz do fim – isto é, enquanto honesto (*honestum*) e prazeroso (*delectabile*) – e do que é para o fim – ou seja, útil (*utile*); 2) por causa do próprio ato, pois a escolha é a última acepção pela qual algo se toma para prosseguir, e isso não pertence à razão, mas à vontade (*voluntas*). Esse último é o mesmo argumento apresentado na questão 13 da *Summa theologiae* Iª-IIª, já mencionado acima.

Na questão 83, artigo 3 da *prima pars* da *Summa theologiae*, ao tratar do *de libero arbítrio*, que nada mais é do que a potência de escolha (*quod nihil aliud est quam vis electiva*), o Doutor Angélico afirma:

> Ora, para a escolha concorre algo da parte da potência cognoscitiva e algo da parte da potência apetitiva. Da parte da cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva (*appetitivae*) requer-se que, ao desejar (*appetendo*), aceite o que o conselho julga[296].

De fato, a eleição (*electio*) implica a comparação (*consilium*) precedente (ou seja, o ato da razão), mas não que seja essencialmente essa comparação,[297] ou seja, a eleição (*electio*) é distinta da comparação ou conselho (*consilium*). O conselho (*consilium*) julga a preferência de uma coisa sobre outra. No entanto, mesmo que a razão prefira uma coisa a outra, essa opção ainda não foi aceita para agir, pois a vontade (*voluntas*) não segue necessariamente a razão[298]. A escolha só se confirma com o aval da vontade (*voluntas*). Assim, a escolha é algo mais do que a mera comparação dos meios, pois implica também a aceitação do meio que se considera melhor aqui e agora, e como esse meio é um bem e o bem é objeto da vontade (*voluntas*), a eleição é um ato da vontade (*voluntas*). A vontade

---

intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem". *De veritate*, q. 22, a. 15. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a verdade*. Op. cit., p. 722.

[296] "Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur". *S. Th.* Iª, q. 83, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 1. *Op. cit.*, p. 491.

[297] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, a. 1, ad 1.

[298] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 15.

(*voluntas*), através do ato da escolha (*electio*), pode aceitar ou não o que foi deliberado (*consilium*) pelo intelecto (*intellectus*). Por isso, a escolha é o momento culminante do ato livre[299]. Agora, é evidente que o objeto da escolha são os meios em si mesmos, e nunca o fim em sua natureza formal de fim. Se por acaso o fim fosse objeto de escolha, ele não seria mais considerado um fim, mas um meio para alcançar outro fim posterior. O fim último, de modo algum, é objeto de escolha[300].

No artigo 5 da questão 13, o Doutor Angélico argumenta que a escolha (*electio*) é somente das coisas possíveis. Não se pode alcançar um objetivo (um fim último) sem que os meios (o que é para o fim) para isso também sejam possíveis. Ora, ninguém é movido pelo impossível. Portanto, ninguém buscaria um objetivo se não acreditasse que os meios para alcançá-lo fossem viáveis. Assim, as coisas impossíveis não podem ser objeto de escolha (*electio*), mas sim as coisas possíveis[301]. Recordamos que, para Aristóteles, a escolha (προαίρεσις) também não pode visar coisas impossíveis, enquanto a vontade (βούλησις) pode querer essas espécies de coisas[302]. Isso parece confirmar que a βούλησις aristotélica se identifica com o conceito de vontade (*voluntas*) em Tomás no que se refere ao seu primeiro ato, a saber, o querer (*velle*).

Já foi afirmado anteriormente que é na escolha (*electio*) que se encontra o livre-arbítrio do homem. No artigo 6, da questão 13 da *pars prima secundae* da *Summa theologiae*, Tomás retoma o problema sustentando novamente a tese de que o ser humano escolhe não por necessidade, mas de maneira livre:

> Somente o bem perfeito, que é a bem-aventurança, não pode a razão apreender sob a razão de mal ou de alguma deficiência. Daí que o homem necessariamente quer a bem-aventurança, nem pode querer não ser bem-aventurado, ou querer ser desgraçado. Como a eleição não é do fim, mas do que é para o fim, como já foi dito, não é do bem perfeito, que é a bem-aventurança, mas, de outros bens imperfeitos. Por isso, o homem não elege necessariamente, mas livremente[303].

---

[299] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 553.

[300] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, a. 3. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

[301] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, a. 5.

[302] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 20 - 27.

[303] "Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est; non est perfecti boni,

Tomás está destacando que as escolhas humanas não se concentram diretamente no fim último absoluto, que é a bem-aventurança perfeita e completa. No caso do objeto último da vontade (*voluntas*), que é o Bem Absoluto, não há escolha (*electio*), pois sendo o bem em si, é da natureza da vontade (*voluntas*) tender (*velle*) a ele. Em vez disso, a escolha humana se orienta para os meios que são percebidos como necessários ou desejáveis para alcançar esse fim último. Isso implica que as pessoas não escolhem diretamente serem felizes ou alcançarem a bem-aventurança como um fim em si mesmo. Escolhem, ao contrário, os caminhos e os bens que elas acreditam que podem levá-las ao Bem. Essa distinção sublinha o fato de o homem não agir necessariamente, mas livremente, como afirma o Aquinate. Ademais, reforça nosso argumento de que o querer (*velle*) – enquanto ato primeiro da vontade (*voluntas*) em relação ao fim – pode ser identificado com βούλησις aristotélica, pois o filósofo grego afirma que podemos desejar (βούλησις) gozar saúde, mas precisamos escolher (προαίρεσις) os atos que nos tornarão sadios. Assim também, podemos desejar (βούλησις) ser felizes, mas não podemos dizer com acerto que "escolhemos" (προαίρεσις) ser felizes[304].

Na questão 14 da *pars prima secundae* da *Summa theologiae*, o Aquinate analisa o ato do intelecto, dito "conselho" (*consilium*), que precede a escolha (*electio*) da vontade (*voluntas*). O termo *consilium* pode ser traduzido como "conselho" ou "deliberação", o que nos faz pensar tanto em um conselho dado a alguém quanto em uma assembleia deliberativa, ou ainda em uma "deliberação" propriamente[305]. O *consilium* é um ato do intelecto, uma forma de deliberação da razão prática, que investiga os meios mais adequados para alcançar um fim. Desse modo, a deliberação (*consilium*) versa sobre os meios.

De fato, nessa questão, Tomás explora o que é tratado por Aristóteles no livro III da *Ética a Nicômaco*. O Estagirita, em sua análise, estabelece que não deliberamos sobre algumas coisas, por exemplo, sobre o que é eterno, necessário ou fortuito, mas deliberamos sim sobre o que podemos fazer de diversas maneiras. Ou seja, deliberamos sobre os meios, e não sobre os fins. Ademais, deliberamos de acordo com o que é possível.

---

quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit". *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, a. 6. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 194.

[304] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 26-29.

[305] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 195. Nota.

O *consilium* é uma investigação que precede a eleição (*electio*) e, sendo assim, o objeto de deliberação, assim como o objeto da escolha, é aquilo que é para o fim e, de nenhum modo, o fim último:

> [...] eleição segue o juízo da razão nas coisas práticas. Entretanto, nelas encontra-se muita incerteza, porque as ações referem-se aos singulares contingentes, os quais devido à sua variação são incertos. A razão não profere juízo sobre as coisas dúbias e incertas, sem prévia investigação. Por isso, é necessária a investigação da razão antes do julgamento do que se vai eleger. Esta investigação chama-se deliberação. Por isso diz o Filósofo, no livro III da Ética: "eleição é apetite do previamente deliberado"[306].

Tomás enfatiza que a escolha (*electio*) é guiada pelo juízo da razão. Isso implica que a razão avalia as opções disponíveis e julga qual delas é mais adequada ou desejável. Desse modo, a deliberação (*consilium*) é necessária antes de fazer uma escolha. A deliberação (*consilium*), então, é o processo pelo qual a razão examina as opções disponíveis e suas consequências antes da vontade (*voluntas*) fazer uma escolha (*electio*) final.

Além disso, para demonstrar que a deliberação do intelecto precede a eleição da vontade (*voluntas*), Tomás busca ainda assegurar o que não é objeto nem de deliberação nem de escolha. Assim, a investigação da deliberação pertence às coisas contingentes singulares, ou seja, tem por objeto propriamente as nossas ações. Ademais, não se delibera sobre todas as nossas ações, mas somente sobre o que é duvidoso, isto é, contingente. Primeiro, não deliberamos sobre o que já está determinado ou sobre coisas necessárias. Por exemplo, afirma Tomás: "[...] o escritor não deliberar sobre como unir as letras, porque isso está determinado pela arte" [307]. Segundo, não deliberamos sobre coisas que não nos interessa muito fazer de um modo ou de outro, pois não interferem ou não impedem de conseguir o fim. Há, portanto, segundo o Aquinate, duas ordens de atos sobre

---

[306] "[...] electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur. Propter quod philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est appetitus praeconsiliati". *S. Th.* Iª-IIª, q. 14, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 196.

[307] "[...] scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem". *S. Th.* Iª-IIª, q. 14, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 196.

os quais não deliberamos, embora sejam ordenados ao fim: os de pouca importância e os que já estão determinados o modo como devem ser feitos[308].

3.2 Consentimento (*consensus*)

Tomás inicia o *respondeo*, do artigo 1, da questão 15 da *Summa theologiae* Iª-IIª, afirmando: "[...] consentir implica a aplicação do sentido a algum objeto"[309]. Significa aderir ou aceitar o que outro sentencia. Assim, o *consensus* é o ato da vontade (*voluntas*) que adere ao proposto ou daquilo que é sentenciado pela razão prática através do *consilium*. Trata-se de um ato de vontade (*voluntas*) que, no entanto, pressupõe um ato de raciocínio. Para demonstrar que o *consensus* é um ato da potência apetitiva (ou seja, da vontade) e não do intelecto, Tomás procura estabelecer uma diferença entre *assentire* e *consentire*. De acordo com o Doutor Angélico, *assentire* é sentir outra coisa (*ad aliud sentire*), e implica uma certa distância da coisa que se assente. *Consentire* é sentir junto (*simul sentire*). Por isso, a vontade (*voluntas*), a qual pertence tender para a coisa, mais propriamente se diz que "consente". Já o intelecto, cuja a operação não é o movimento para a coisa, se diz que "assente". Pode-se dizer, então, que o intelecto assente enquanto é movido pela vontade (*voluntas*)[310].

De todo modo, a sutileza de Tomás está na diferença entre consentimento (*consensus*) e escolha (*electio*). O consentimento (*consensus*) versa sobre a bondade positiva e absoluta dos meios propostos pelo conselho (*consilium*). Ou seja, a bondade que cada um tem em si, a escolha (*electio*), por sua vez se refere aos meios comparativamente à sua maior ou menor utilidade. Assim, a eleição acrescenta ao consentimento uma certa relação referente ao que é preferido; e por isso, depois do consentimento, resta ainda a eleição. Isso acontece, pois pode acontecer que, através da deliberação (*consilium*) descubramos vários meios que nos levam ao objetivo e concordemos com todos, isto é, consentimos (*consensus*) com todos, pois todos nos são convenientes. Logo, entre muitos que nos agradam, escolhemos (*electio*) um de

---

[308] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 14, a. 4.

[309] "[...] consentire importat applicationem sensus ad aliquid". *S. Th.* Iª-IIª, q. 14, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 196.

[310] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 15, a. 1, ad 3.

preferência. Se, no entanto, encontrarmos apenas um meio que nos agrada, a diferença entre o consentimento (*consensus*) e a escolha (*electio*) não é uma diferença real, mas apenas de razão. Nesse caso, o consentimento (*consensus*) consiste em nos satisfazermos com esse meio para agir, e a escolha (*electio*) em preferi-lo aos meios que não nos agradam[311]. Nesse contexto, Tomás está explicando que a distinção entre consentimento (*consensus*) e escolha (*electio*) se torna relevante quando há múltiplas opções agradáveis. Se há apenas uma opção que agrada, a diferença entre consentimento (*consensus*) e escolha (*electio*) é apenas teórica, pois, na prática, eles se fundem em um único ato. Isso não diminui a importância de tal distinção. A distinção final entre o consentimento (*consensus*) e a escolha (*electio*) é sutil, mas busca explicar exatamente, quanto possível, os dados reais.

3.3 Uso (*usus*)

A questão 16 da *Summa theologiae* Iª-IIª é dedicada ao estudo do uso (*usus*) – que é um ato da vontade (*voluntas*) – em comparação com as coisas que são para o fim[312]. O Doutor Angélico inicia o *respondeo* dessa questão, apresentando uma primeira definição do que seria o uso (*usus*): "[...] o uso de uma coisa implica sua aplicação a uma ação, e, essa ação, à qual aplicamos alguma coisa, é o seu uso, como cavalgar é usar o cavalo, e bater é o uso do bastão"[313]. Os dois exemplos dados por Tomás demonstram que o uso (*usus*) é um ato da vontade (*voluntas*) em relação aos meios, ou seja, o que é para o fim. A utilização do cavalo e do bastão são meios necessários para atingir um objetivo final que é, nesse caso, "cavalgar" e "bater".

---

[311] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 15, a. 3, ad 3. Texto em questão: "[...] electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placenta".

[312] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 16. "De usu, quid est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem".

[313] "[...] usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi". *S. Th.* Iª-IIª, q. 16, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 212.

No artigo 3, da mesma questão, Tomás retoma uma importante distinção sobre o entendimento do fim último. De acordo com o Doutor Angélico, o fim último possui duplo sentido: absoluto (em si) e relativo (em relação ao sujeito). Ou seja, às vezes refere-se à realidade mesma, outras vezes refere-se à obtenção ou o uso dela. Por exemplo: o fim do avarento é o dinheiro ou a posse dele. Absolutamente falando, o fim último é a realidade mesma, pois a posse do dinheiro não é boa senão por causa do bem que é o dinheiro. Contudo, relativamente ao sujeito, a obtenção do dinheiro é o fim último, pois não o busca o avarento senão para possuí-lo. Portanto, falando de modo absoluto, um homem frui o dinheiro porque nele constituiu seu fim último. Quando se refere à posse do dinheiro, se diz que o "usa"[314]. É nesse mesmo sentido que fala Agostinho no *De trinitate*, livro XI:

> Com efeito, usar de alguma coisa é dispor dela sob a direção da vontade; gozar dela, é empregá-la com prazer, não em vista de algo que se espera a mais, mas já pela sua posse. Portanto, **todo aquele que goza de algo, possui essa coisa a seu uso**. Dispõe dela sob a direção da vontade, com a finalidade de seu deleite. Mas ao contrário, nem todo o que se utiliza de algo, goza dessa coisa, pois acontece nesse caso que aquilo que possui à sua disposição, ele não o procura por si mesmo, mas em vista de outro fim[315].

Ou seja, todo aquele que goza, ou está em posse de algo, se diz que possui essa coisa a seu uso, mas não o contrário. Não são todas as coisas utilizáveis que devem ser fruídas, mas somente o fim. Assim, quando se trata do fim último não é adequado dizer que se usa (*usus*), mas que se deve fruir (*fruitio*). De fato, de acordo com o Bispo de Hipona, as coisas criadas devem ser utilizadas com o objetivo de alcançar o verdadeiro amor, que só pode ser encontrado em Deus, proporcionando um descanso genuíno. Fixar o coração nas coisas criadas resulta em desordem e um completo esquecimento de Deus. Citemos:

> [...] a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas. Gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência

---

[314] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 16, a. 3.

[315] Grifo nosso. "Uti est enim assumere aliquid in facultatem voluntatis; frui est autem uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei. Proinde **omnis qui fruitur, utitur**; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis, cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur fruitur, si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter illud ipsum, sed propter aliud appetivit". *De trinitate* X, c. 11, n. 17. AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. Agustinho Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1994, p. 331.

> nessas coisas. Fazemos uso quando referimos esses conhecimentos para outro fim, o qual será o verdadeiro objeto de gozo. E a única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e o mau gozo[316].

Outra questão importante, levantada pelo Doutor Angélico na questão 16, é o uso (*usus*) que precede a escolha (*electio*)[317]. No *sed contra* do artigo 4, Tomás utiliza uma afirmação de Damasceno que diz: "[...] a vontade, após a eleição, impele para a ação, e depois usa"[318]. De fato, com a escolha (*electio*) encerra-se a ordem da intenção (*intentio*) e, com o uso (*usus*) voluntário inicia-se a ordem da execução. No entanto, é importante não separar esses atos e ordens, pois o uso voluntário antecede a escolha como sua matéria. A escolha envolve a decisão de agir ou não agir, ou seja, de usar ou não usar, de se esforçar ou não. Na verdade, a escolha de fazer algo só se concretiza no momento em que se começa efetivamente a fazer, a agir, na medida do possível. Portanto, a escolha e o uso voluntário (ou o esforço de agir) são simultâneos e se implicam mutuamente[319]. O uso (*usus*) designa um ato da vontade (*voluntas*) colocando-se em movimento junto com as outras faculdades para realizar uma escolha (*electio*). Por isso, comparamos o uso (*usus*) a um certo esforço[320]. O uso (*usus*) da vontade (*voluntas*) consiste na aplicação do meio escolhido (*electio*) a fim de alcançar o fim almejado. O uso (*usus*) diz respeito aos meios e inclui-se na ordem do útil. Logo, usar (*usus*) se faz sempre daquilo que é para o fim. Por isso, as coisas convenientes para o fim se dizem úteis, e, às vezes, a utilidade é chamada de uso (*usus*)[321]. Há uma ordem para a ação, segundo o Doutor Angélico:

> Depois da determinação da deliberação, que é um juízo da razão, a vontade efetua a eleição. A seguir, a razão impera ao que deve realizar

---

316 "[...] voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur. Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit; utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est. Nec est alia vita hominum vitiosa atque culpabilis, quam male utens et male fruens". *De trinitate* X, c. 10, n. 13. AGOSTINHO. *A Trindade*. *Op. cit.*, p. 327.

317 Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 1.

318 "[...] voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur. Ergo usus sequitur electionem". *S. Th.* Iª-IIª, q. 16, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 216.

319 Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 216. Nota.

320 Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 212. Nota.

321 Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 16, a. 3.

> aquilo que, finalmente, foi eleito, e a vontade de alguém começa a usar, executando o império da razão[322].

O uso (*usus*) requer, portanto, o ato da razão que se chama império (*imperium*), isto é, organizar, pôr em ordem. Pode ser traduzido ainda por "comando". Citemos: "[...] o uso daquilo que é para o fim, enquanto está sujeito a uma potência executiva, segue-se ao império"[323].

Não se deve confundir o império (*imperium*) com a deliberação (*consilium*) comparativa nem com o último juízo prático (*judicium practicum*) em que a referida deliberação (*consilium*) termina. Essa deliberação (*consilium*) e esse juízo prático (*judicium practicum*) representam o meio elegido como mais aceitável e preferível, mas o império (*imperium*) o apresenta como aceitável e executável. Entre a eleição e a execução pode haver um intervalo que, às vezes, pode ser longo, e com frequência surgem dificuldades novas que é preciso enfrentar, como quem resolve hoje algo que será executado amanhã.

O império (*imperium*) é um ato de razão prática que pressupõe outro ato de vontade (*voluntas*). Porque o império envolve duas coisas: um comando ou direção, e um impulso. O primeiro corresponde à razão prática; o segundo, à vontade (*voluntas*). No entanto, o que constitui essencialmente o império (*imperium*) é a direção da razão. De fato, na questão 47 na *pars secunda secundae* da *Summa theologiae*, ao tratar da virtude da *prudentia*, Tomás afirma que o ato de comandar ou imperar (*praecipere*) é o ato principal dessa virtude, sendo assim, da razão prática. Portanto, o que define o império é a direção da razão, o impulso é algo anterior e pressuposto. O império é o juízo prático no qual termina um raciocínio prático mais ou menos longo. Por isso, Tomás afirma: "[...] imperar é ato da razão, pressuposto o ato da vontade"[324].

Enfim, o império (*imperium*) é o ato fundamental para o bem agir do homem. Dizer que nossos atos estão submetidos a nosso império é o mesmo que dizer que estão

---

[322] "Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis". *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 3, ad 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 221.

[323] "[...] usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium". *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 221.

[324] "[...] imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis". *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 218.

sob nosso poder[325]. Tendo em vista que a faculdade superior da alma é o intelecto, todas a outras faculdades devem estar submetidas a ela. Por isso, a vontade (*voluntas*) e o apetite sensitivo estão sob o poder – ou seja, sob o império (*imperium*) – da razão[326]. Inclusive, nossos membros do corpo também estão submetidos ao império da razão. Citemos:

> [...] os membros do corpo são membros das potências da alma. Por isso, assim como as potências da alma obedecem à razão, assim também os membros obedecem à razão. Uma vez que as potências sensitivas submetem-se ao império de razão, mas a ela não se submetem as potências naturais, por isso, todos os movimentos dos membros que são movidos pelas potências sensitivas estão submetidos ao império da razão. Os movimentos, porém, dos membros que seguem as potências naturais não estão submetidos ao império da razão[327].

A razão não apenas orienta as potências da alma, mas também, indiretamente, orienta os movimentos voluntários do corpo. Isso sugere que a razão tem um papel central no controle e na moralidade das ações humanas, pois as ações voluntárias devem estar em conformidade com a orientação racional. A razão guia as potências da alma e, por extensão, os movimentos voluntários do corpo. Contudo, conforme verifica o Aquinate, os atos da potência vegetativa não são submetidos ao império da razão[328]. O império da razão se dá enquanto potência apreensiva. Por isso, a razão impera sobre o apetite sensitivo, ou seja, concupiscível e irascível e o apetite intelectivo, isto é, a vontade (*voluntas*). As funções ou inclinações naturais da alma vegetativa – por exemplo, fome e sede – não estão sujeitas ao nosso querer, não estão sujeitas à vontade (*voluntas*), nem ao império da razão.

Analisemos, pois, os atos da vontade (*voluntas*) e alguns atos do intelecto que precedem àqueles. Ademais, conforme já afirmamos anteriormente, de acordo com o Doutor Angélico, qualquer ato da vontade (*voluntas*) pressupõe o conhecimento da razão

---

[325] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 5. *Sed contra*.

[326] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 5 e 7.

[327] "[...] quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis". *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 9. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 231.

[328] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 17, a. 8.

(*quilibet actus voluntatis praesupponat cognitionem rationis*)[329]. Desse modo, confrontando alguns trechos da *Summa theologiae*, do *De Veritate*, do *Scriptum super libros Sententiarum* e do *De malo* q. 6, entre outros, podemos chegar a um quadro geral da ação humana com base nos atos das duas faculdades superiores da alma humana, a saber, o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*). Nossa estrutura serviu-se de apoio de outros modelos, como, por exemplo, o de Regis Jolivet, na obra *Tratado de Filosofia*[330], e o comentário de notas da *Summa theologiae* da *Biblioteca de Autores Cristianos*[331]. Vejamos:

Atos do intelecto (*intellectus*)	**Atos da vontade (*voluntas*)**
Atos referentes ao fim	
Simples apreensão do fim.	1º Querer (*velle*).
Juízo - apresenta o fim como acessível.	2º Intenção (*intentio*).
Atos referentes ao que é para o fim (meios)	
Conselho (*consilium*).	3º Consentir (*consensus*).
Juízo prático (*judicium practicum*).	4º Eleição (*electio*).
Império (*imperium*).	5º Uso (*usus*).
Atos referentes ao fim (posse)	
Uso passivo das faculdades executivas.	6° Fruição (*fruitio*).

Alguns desses atos, conforme estudado, estão muito melhor definidos do que outros, como, por exemplo: a eleição (*electio*), a intenção (*intentio*) e a fruição (*fruitio*). Outros, como a simples apreensão do fim, aparecem com frequência, mas não se vê claramente sua consistência. Outros ainda – como o império (*imperium*) e o uso (*usus*) passivo – são difíceis determinar o sentido preciso. Isso se dá, ao que parece, porque nem todos esses momentos são igualmente importantes e tão claros na prática[332]. Alguns desses atos, inclusive, podem nem fazerem parte de uma determinada ação. É o caso, por exemplo, do consentimento (*consensus*) que, havendo apenas uma opção indicada pela deliberação (*consilium*), identifica-se com a escolha (*electio*). Ou seja, na prática,

[329] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 14, ad 3.

[330] Cf. JOLIVET, Regis. *Tratado de Filosofia*. IV – Moral. Tradução de Gerardo Dantas Barretto. Editora Agir, Rio de Janeiro, 1966, p. 170.

[331] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología.* v. 2. 4ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – BAC, 2001, p. 154. Nota.

[332] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología.* v. 2. *Op. cit.*, p. 154. Nota.

consentimento (*consensus*) e escolha (*electio*) se convergem em um único ato, nessa situação.

4 Livre-arbítrio

Agora, o que nos chama atenção é o papel da escolha (*electio*). Se, por um lado, o Doutor Angélico afirma que: "[...] deve ela referir-se a várias coisas que podem ser escolhidas"[333], por outro lado, declara: "[...] a escolha é ato da vontade, enquanto que a razão propõe a ela um bem como mais útil para o fim"[334]. Ora, no primeiro sentido, a deliberação (*consilium*) precede a escolha (*electio*), conforme o que é discutido na questão 14 da *pars prima secundae* da *Summa theologiae*. No segundo sentido, a escolha (*electio*) é precedida pelo juízo prático (*judicium practicum*) que se detém, e assim determina, a mostrar o melhor meio – ou seja, o mais apto – para atingir o fim último. A diferença está no fato de que, no primeiro sentido, a escolha (*electio*) decide entre vários meios possíveis e, no segundo sentido, a escolha (*electio*) opta por querer ou não querer um determinado meio apresentado pelo juízo prático (*judicium practicum*).

Pois bem, é justamente aqui que reside a liberdade humana, a saber, no ato de escolha (*electio*) da vontade. A vontade pode eleger (*electio*) entre um bem e outro bem, e é a isto que o Doutor Angélico chama de "livre-arbítrio"[335]. Battista Mondin define o livre-arbítrio como a capacidade que o homem tem de ser árbitro, ou seja, dono das próprias ações, escolhendo entre várias possibilidades e alternativas: de agir ou não agir, de fazer uma coisa em vez de outra[336].

Como já foi indicado na introdução deste estudo, Agostinho foi um dos primeiros, na tradição filosófica ocidental, a introduzir o conceito de *voluntas* como uma instância ativa no processo do agir humano, oferecendo um horizonte conceitual decisivo para a reflexão posterior sobre a liberdade. Contudo, se olharmos para o conjunto das obras de

---

[333] Tradução nossa. "[...] necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt". *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, a. 2.

[334] Tradução nossa. "[...] eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem". *De veritate*, q. 22, a. 15.

[335] Cf. *S. Th.* Iª IIᵃᵉ, q. 13, a. 1.

[336] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 57.

Agostinho, veremos que os termos centrais raramente são descritos de forma sistemática. Mais comum é que os encontremos com significações variadas, em contextos diversos. É precisamente isso que ocorre com os termos aqui em questão: "livre-arbítrio", "liberdade" e "vontade", e, podemos acrescentar, o termo "*consensus*". No entanto, embora essencialmente conectados, podemos entendê-los de um modo geral. Antes do pecado de Adão, Deus faz residir na vontade humana, ainda ligada à justiça, o poder de livre escolha ao mesmo tempo em que coloca nessa vontade o dom de não pecar. A essa graça, sem a qual não seria possível ao homem, se quisesse, fazer o bem, Agostinho chamou-lhe "primeira liberdade" (*prima libertas*). Escolhendo o mal, Adão decaiu, e a consequência dessa queda para toda a humanidade foi a perda da retidão da vontade, que agora é arrastada na direção do mal, da injustiça. Ao produzir atos maus, a vontade má manifesta uma "falsa liberdade", "defeituosa" (*manca libertas*), "efêmera" (*fugitiva libertas*), "servil" (*servilis libertas*) às coisas terrenas, "vã" (*vana libertas*), oposta à liberdade divina, isto é, às coisas divinas das quais se afastou por livre escolha, à "verdadeira liberdade" (*vera libertas*). Esta é um dom de Deus, um ato de amor concedido por Ele à vontade dos escolhidos. Agostinho a nomeará "liberdade cristã" (*christiana libertas*). Isso irá caracterizar o livre-arbítrio como um bem intermediário, superior aos bens do corpo, inferior aos bens mais elevados, como a justiça, mas sem o qual não podemos levar uma vida correta. Como se pode concluir, a "vontade" (*voluntas*) é vista por Agostinho como uma potência da alma (*potentia animi*) que impele o ser em certa direção, boa ou má; consequentemente, por exemplo, a uma verdadeira ou falsa felicidade, este lugar de dor e sofrimento[337].

É, também, a partir desse vocabulário e desse horizonte conceitual que Tomás de Aquino retoma a análise do livre-arbítrio, conferindo-lhe uma formulação mais sistemática. Ora, em Tomás, como vimos, todo ato da vontade é precedido de um ato da razão[338]. Desse modo, a escolha (*electio*) – ato da vontade – está estreitamente ligado ao juízo da razão. Ademais, de acordo com o Doutor Angélico: "[...] o homem é dotado de livre-arbítrio, do contrário os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as

---

[337] Cf. DJUTH, Marianne. *Vontade* (*Voluntas*); *Liberdade* (*Libertas*); TESKE, Roland. *LIBERO ARBITRIO, DE* (lib. arb.: O livre-arbítrio). In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia. Op. cit.*, p. 970-973; p. 606-608; p. 609-610.

[338] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 14, ad 3.

recompensas e os castigos seriam vãos" [339]. De fato, certas coisas ou seres agem sem discernimento (*cognitio*). Por exemplo, a pedra se move naturalmente para baixo. Outros agem com julgamento (*iudicio*), mas não são considerados livres, como é o caso dos animais irracionais. Por exemplo, a ovelha vê o lobo e julga (*iudicare*) que precisa fugir. Porém, os animais irracionais não julgam por comparação (*collatio*), mas por instinto, ou seja, não agem livremente. Já o homem age com julgamento (*iudicio*) livre. Sua potência cognoscitiva julga que deve fugir ou procurar certas coisas. Esse julgamento (*iudicio*) não é por um instinto natural, mas é uma comparação (*collatio*) feita pela razão (*ratio*). Por isso, podemos dizer que o homem age livremente pelo fato mesmo de ser racional[340]. De acordo com Mondin, o livre-arbítrio é uma atividade que procede seja do intelecto (*intellectus*) seja da vontade (*voluntas*), mas não da mesma maneira. Procede, antes de tudo, da vontade, por que é sua causa eficiente. Contudo, procede também do intelecto, porque esse fornece a especificação ao ato livre. O livre-arbítrio é substancialmente um ato da vontade, enquanto formalmente e especificamente é ato do intelecto[341].

Para compreendermos melhor o fato de o homem possuir livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, a vontade tender necessariamente para o seu bem ou fim último, é fundamental precisar que, conforme demonstra Tomás: "A escolha é o ato próprio do livre-arbítrio. **Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher.** Deve-se, portanto, considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha"[342]. De fato, nem tudo o que a vontade quer o quer por livre escolha. Com respeito ao fim último, que coincide com a felicidade ou beatitude, não há liberdade, pois, a vontade apetece necessária e "institivamente" à felicidade, e quer e rechaça tudo o mais enquanto o concebe como meio ou impedimento para alcançar a felicidade[343].

Enfim, a solução proposta para resolver o dilema baseia-se no duplo querer da vontade (*voluntas*): natural e eletivo. Naturalmente, a vontade se inclina para o bem em

---

[339] "[...] homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae". *S. Th.* Iª, q. 83, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 487.

[340] Cf. *S. Th.* Iª, q. 83, a. 1.

[341] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 58.

[342] Grifo nosso. "[...] proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet". *S. Th.* Iª, q. 83, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 491.

[343] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 164.

si, e em relação a esse bem, ela se encontra necessitada. O objeto da volição eletiva é diferente: são os bens concretos, que em nenhum caso realizam perfeitamente a razão de bondade. Portanto, a necessidade natural da vontade (*voluntas ut natura*) não é incompatível com a liberdade eletiva (*electio*) dessa mesma faculdade. Na verdade, é o seu fundamento, pois, sem essa tendência natural e necessária em direção ao fim, não haveria atividade eletiva em relação aos meios[344].

Nesse sentido, no *respondeo* do artigo 1 da questão 22 do *De Veritate*, Tomás distingue três tipos de livre-arbítrio: o de exercício (*execcitii*), o de especificação (*specificationis*) e o de contrariedade (*contrarietatis*). Desse modo, a liberdade de exercício diz respeito à capacidade da vontade de exercer ou de não exercer seu ato de vontade, isto é, de querer ou de não querer. Quanto à especificação (*specificationis*), é o poder da vontade de escolher uma coisa em vez de outra. Por fim, a liberdade de contrariedade (*contrarietatis*) refere-se à capacidade de escolher tanto o bem quanto o mal. Recordando que o mal é objeto da vontade (*voluntas*) por uma certa indeterminação da apreensão (do *intellectus*) que pode ser correta ou não correta[345]. Ou seja, a vontade humana tende naturalmente ao bem, já que seu objeto final é o bem universal. No entanto, quando a vontade escolhe algo que é considerado mal, ela não escolhe o mal em si mesmo, mas o faz sob a aparência de algum bem.

Por fim, conforme observa Mondin, o âmbito da liberdade humana é vastíssimo[346]. Em geral, os fins que o homem busca ao longo da vida não são desejados por mero impulso natural, por necessidade ou por imposição das circunstâncias, mas resultam de uma escolha livre. Não obstante todo o querer humano estar inscrito em um único vastíssimo horizonte – o do fim último e do bem perfeito –, e embora a inclinação para esse bem seja natural e necessária, na condição presente o homem não encontra nenhum objeto que se equipare à medida de bondade requerida pelo fim último. Assim, cada bem

---

[344] Cf. ALVIRA, Tomás. *El concepto tomista de "voluntas ut natura" y la libertad humana*. *Op. cit.*, p. 421.

[345] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 6.

[346] A título indicativo, mencionamos algumas referências bibliográficas que tratam dessa problemática de modo mais específico: GALLAGHER, David. M. Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, p. 247-277; HOFFMANN, Tobias. Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89, 2007, p. 122-156; PORRO, Pasquale. Trasformazioni medievali della libertà/1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio; 2. Libertà e determinismo Nei dibattiti scolastici. In DE CARO, M.; MORI, M. & SPINELLI, E. *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*. Roma: Carocci Editore, 2015, p. 171-221.

proposto, sendo um bem finito, é, por um lado, apetecível por ser bem e, por outro lado não apetecível, por ser finito. É por isso que, para Tomás, se a vontade se deparasse com o bem absoluto e ilimitado, isto é, com um bem que fosse inteiramente bom sob todos os aspectos, sem qualquer mistura de não-bem ou de mal – como é a bem-aventurança –, então ela seria movida a ele de modo necessário[347]. De fato, no *De malo*, q. 6, o Doutor Angélico afirma que, como a vontade está em potência em relação ao bem universal, nenhum bem supera a sua capacidade a ponto de movê-la por necessidade, exceto aquele que é bem sob todos os aspectos considerados; somente este é o bem perfeito, isto é, a bem-aventurança[348].

[347] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 58-59.

[348] Trecho em questão: "Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum: et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo [...]". *De malo*, q. 6, ad 7.

CAPÍTULO IV

A PRUDÊNCIA (*PRUDENTIA*) COMO GUIA DA VONTADE (*VOLUNTAS*)

Até este ponto, nosso estudo se dedicou a explorar a natureza da vontade (*voluntas*), começando por abordá-la como uma das faculdades superiores da alma, juntamente com o intelecto (*intellectus*). Investigamos seu objeto, o bem, e analisamos como a vontade (*voluntas*) se direciona para alcançar aquilo que é apreendido como bom. Além disso, examinamos os atos da vontade, buscando compreender como o agir humano se desenvolve de maneira livre e racional. Este estudo foi fundamentado na busca pelas origens da noção de vontade em Tomás, com ênfase às contribuições da filosofia aristotélica. Neste capítulo, avançamos para a análise da prudência (*prudentia*), uma das virtudes cardinais que é, segundo o Doutor Angélico, um *habitus* que permite à razão prática discernir corretamente o bem a ser feito em circunstâncias concretas. É através da virtude da prudência (*prudentia*) que a faculdade da vontade (*voluntas*) é instruída pelo intelecto prático a tomar decisões sábias e justas, harmonizando assim o conhecimento teórico com a ação moralmente correta. O que nos interessa nesta seção é examinar a virtude da prudência (*prudentia*) e sua atividade, com atenção especial às noções previamente abordadas no terceiro capítulo, como a deliberação (βούλευσις - *consilium*) e a escolha (προαίρεσις - *electio*). Essas noções são fundamentais para compreender a teoria da vontade (*voluntas*) em Tomás e sua relação com a filosofia aristotélica.

De acordo com Carlos Arthur do Nascimento, a palavra "prudência" foi vítima de uma desqualificação, assim como tantas outras na língua portuguesa. De fato, segundo o professor, quando se recomenda a alguém que seja prudente, quer-se dizer: aja com moderação, comedimento, cautela, precaução. O desgaste do vocabulário ético é tal que, algumas traduções recorrem a termos alternativo que acabam por empobrecer o verdadeiro sentido do termo original[349].

---

[349] O professor Carlos Arthur faz referência a tradução da *Ética a Nicômaco* feita pela Editora UnB (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985). Nesta versão, o tradutor opta por trocar alguns termos já tradicionais e consolidados nas traduções do grego, por exemplo, "excelência moral" no lugar de *virtude*, "deficiência moral" em vez de *vício* e "discernimento" de preferência à *prudência*. Ou seja, segundo Carlos Arthur, com o intuito de tornar mais acessível e compreensível os termos gregos, tal tradução acaba enfraquecendo o verdadeiro significado desses termos. Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *A prudência segundo Santo Tomás de Aquino*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993, p. 366.

Ainda, segundo Carlos Arthur, a perplexidade e até mesmo a completa descrença ética que caracterizam nosso tempo têm sido amplamente reconhecidas. Esse aspecto da cultura contemporânea manifesta-se na própria desqualificação do vocabulário ético. Termos como "moral" ou "virtude" só são empregados com cautela, frequentemente acompanhados de ressalvas, devido às conotações desdenhosas que esses conceitos adquiriram no uso cotidiano. Não é surpreendente que se busque recuperar a análise aristotélica da práxis ética como uma forma de responder à nossa perplexidade e preencher nosso vazio. O filósofo grego parece ter compreendido de maneira original a racionalidade inerente a essa práxis, sem reduzi-la ao domínio da teoria pura ou da técnica, reduções estas que atormentam a cultura ocidental desde a Grécia antiga até os dias atuais. No centro dessa análise da práxis feita por Aristóteles está o que ele denomina de *phronêsis*, prudência (φρόνησις). Embora hoje seja necessário recuperar o papel da prudência (φρόνησις) aristotélica, houve um período no pensamento ocidental em que essa virtude foi colocada no lugar de destaque que Aristóteles lhe havia reservado. Esse momento encontra sua expressão culminante na obra de Tomás de Aquino[350].

O Doutor Angélico aborda essencialmente o tema da prudência (*prudentia*) em três de suas principais obras: no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, no *Comentário a Ética a Nicômaco de Aristóteles* e, de maneira precisa, na *Summa theologiae*, mais exatamente na *pars secunda secundae* q. 47-56.

Lucas Angioni, professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e especialista no pensamento de Aristóteles, prefere traduzir o termo φρόνησις como "sensatez". Cf. ANGIONI, Lucas. Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, UFPel. v. 34, 2011, p. 303-345.

Na tradução da coleção "Os pensadores", utilizada neste trabalho, o termo φρόνησις é traduzido como "sabedoria prática". Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

De fato, também não nos parece apropriado alterar a tradução de termos tão consagrados na história da filosofia com base em interpretações que podem levar a equívocos. Contudo, nesse contexto, a inclusão do termo grego ao lado da palavra citada resolve a questão de forma satisfatória. É o que muitos fazem, assim como nós ao longo de todo este trabalho. O professor Guy Hamelin, por exemplo, traduz o termo φρόνησις por "discernimento", porém, sempre acompanhado pela referência ao termo grego ao lado da tradução, mantendo a precisão do conceito original. Cf. HAMELIN, Guy. "Il saggio (*sophós*) stoico possiede il discernimento (*phrónesis*) aristotelico?" *Philosophica I*. Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni. Casertano, G & G. Cornelli (Org). Napoli: Loffredo Editore, p. 107-120.

[350] Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *A prudência segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 365-366.

A prudência (*prudentia*), afirma Tomás: "[...] é uma virtude especial, distinta de todas as outras virtudes"[351]. Ora, sendo a prudência uma virtude especial da alma, é adequado investigarmos, primeiramente, o que é a virtude e qual sua relação com a vontade (*voluntas*) e o bem agir do homem, pois, segundo o Aquinate: "[...] a virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem para proceder bem"[352]. Propomos, assim, examinar primeiramente a virtude em termos gerais, para em seguida nos aprofundarmos na análise da prudência (*prudentia*) de maneira específica ao que nos interessa, ou seja, a relação com a faculdade da vontade (*voluntas*).

Divisão das virtudes em geral

Tomás aborda o tema da virtude (*virtus*) em diversos trechos de suas obras[353], propondo reflexões que são centrais para sua filosofia moral. Mas, afinal, o que é a virtude? No *sed contra* das *Quaestiones disputatae de virtutibus* q. 1, a. 1 o Aquinate introduz a seguinte afirmação: "Segundo Agostinho, a virtude é uma boa qualidade da mente. No entanto, não pode estar em alguma espécie de qualidade, senão na primeira, que é a do hábito. Logo, a virtude é um hábito"[354]. Na sequência, citando Aristóteles, afirma Tomás: "[...] a virtude é um hábito eletivo que permanece na mente"[355]. Em outras palavras, Tomás recorre a duas autoridades sobre o tema – Aristóteles e Agostinho, que, por sua vez, retoma o pensamento do Estagirita nessa questão – para evidenciar que a virtude é um *habitus*. De fato, para o Doutor Angélico, as virtudes são *habitus* bons que aperfeiçoam as potências da alma no seu operar e no seu agir. Assim, a virtude designa o

[351] "[...] prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam". *S. Th.* IIª-IIᵃᵉ, q. 47, a. 5. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 5. *Op. cit.*, p. 592.

[352] "[...] virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum". *S. Th.* Iª-IIᵃᵉ, q. 58, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 134.

[353] Cf. *Quaestiones disputatae de virtutibus*; *Summa theologiae* Iª-IIᵃᵉ, q. 49-67; *Summa Contra Gentiles*, I, 92-94; *Sententia libri Ethicorum*.

[354] "Virtus, secundum Augustinum, est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quae est habitus. Ergo virtus est habitus". *De virtutibus*, q. 1, a. 1. *Sed contra*. AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a Virtude*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012, p. 18.

[355] "[...] virtus est habitus electivus in mente consistens". *De virtutibus*, q. 1, a. 1. *Sed contra*. AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a Virtude*. *Op. cit.*, p. 18.

complemento da potência (*potentiae complementum designat*)[356] ou ainda, a perfeição do poder operativo.

Antes de tudo, considerando que a virtude (*virtus*) é um *habitus*, é fundamental compreender o significado do termo *habitus* conforme empregado pelo Doutor Angélico. O termo latino *habitus* traduz o grego ἕξις[357]. Tanto nas *Categorias*[358], como na *Metafísica*[359] Aristóteles apresenta o conceito de ἕξις. No capítulo 8 das *Categorias*, Aristóteles afirma que tanto o conhecimento (ἐπιστήμη) quanto a virtude (ἀρετή) são considerados hábitos (ἕξις). O Estagirita sugere que esses hábitos (ἕξις) têm um caráter mais permanente, dificilmente sendo alterados, a menos que ocorra uma mudança significativa, como uma doença, por exemplo[360]. Segundo Guy Hamelin, essa característica do hábito (ἕξις) – ser quase permanente e duradouro – permite a Aristóteles distingui-lo de uma disposição (διάθεσις), pois esta é pouco estável e efêmera[361]. Hamelin, em outro artigo, afirma que as virtudes (ἀρετή) e os saberes (ἐπιστήμη) são considerados estados (ἕξις) por excelência, sendo designados por Agostinho como "segundas naturezas"[362].

O que pode gerar certa estranheza é que, ainda na parte sobre o primeiro gênero de qualidade (*Categorias* 8) o Estagirita, após diferenciar os dois termos – estado (ἕξις) e disposição (διάθεσις) –, afirma que um estado (ἕξις) pode, simultaneamente, ser considerado uma disposição (διάθεσις), mas uma disposição (διάθεσις) não é,

---

[356] Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 1.

[357] "Conhecemos o provérbio medieval *Habitus non facit monachum*, no entanto há *habitus* e *habitus*! Se o "hábito" não faz o monge, a "maneira de ser habitual" contribui fortemente para isso. De fato, o substantivo masculino *habitus*, que é para o verbo *habere* (= ter ou, empregado intransitivamente com um advérbio, *estar neste ou naquele estado*) o que o grego ἕξις é para ἔχειν, já designava em Cícero "a perfeição constante e definitiva da alma ou do corpo em certo domínio, como a posse de uma virtude ou de uma arte, ou de qualquer ciência, e também certa aptidão corporal que não foi dada pela natureza, mas *adquirida* pelo esforço e pela aplicação". Essa significação [...] permanecerá fundamental nos medievais: o *habitus*, a *ayance*, como se dizia outrora, é certa disposição permanente – boa ou má – que se adiciona à substância do homem, a modifica e lhe confere desenvoltura para agir com vistas a um certo fim". FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 71.

[358] Cf. *Categorias* 8, 8b 25-9a 26; *Categorias* 15, 15b 16-32.

[359] Cf. *Metafísica* Α 983b 14-16; *Metafísica* Δ 1022b 1-14; *Metafísica* Δ 1020a 16-20; *Metafísica* Θ 1046a 8-16; *Metafísica* Θ 1047b 30-35.

[360] Cf. *Categorias* 8, 8b 29-32.

[361] Cf. HAMELIN, Guy. "Habitus e Virtude em Pedro Abelardo: Uma Dupla Herança". *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 56 n. 131, jan./jun. 2015, p. 83-84.

[362] Cf. HAMELIN, Guy. "Il saggio (*sophós*) stoico possiede il discernimento (*phrónesis*) aristotelico?" *Op. cit.*, p. 111.

obrigatoriamente, um estado (ἕξις). Vejamos o trecho em questão: "Os estados (ἕξεις) são também disposições (διαθέσεις), mas as disposições (διαθέσεις) não são necessariamente (ἀνάγκης) estados (ἕξεις)"[363]. Embora à primeira vista pareça uma contradição, esse fragmento pode ser essencial para aprofundarmos a compreensão da distinção entre estado (ἕξις) e disposição (διάθεσις) em Aristóteles. Segundo Guy Hamelin, essa passagem gerou intensos debates e deu origem a diferentes interpretações. Entre elas, uma das mais plausíveis sustenta que Aristóteles enfatiza a dupla significação do termo διάθεσις, que pode ser entendido tanto como gênero quanto como espécie. Nesse contexto, a disposição (διάθεσις), em seu sentido amplo, é entendida como um gênero do qual derivam tanto o estado (ἕξις) quanto a disposição (διάθεσις) em seu sentido estrito. Assim, em sentido estrito, o estado (ἕξις) e a disposição (διάθεσις) são espécies de um mesmo gênero[364].

Na resposta à terceira objeção do artigo 2 da questão 49 da *Summa theologiae* Iª-IIae, Tomás oferece uma explicação detalhada sobre esse problema e muito semelhante à apresentada por Hamelin. Segundo o Doutor Angélico, a disposição (*dispositio*) possui dois sentidos. No primeiro, a disposição (*dispositio*) é considerada o gênero do hábito (*habitus*), o que significa que ambos compartilham uma base comum, sendo o hábito (*habitus*) uma forma mais perfeita e estável da disposição (*dispositio*). Neste sentido, o hábito (*habitus*) é visto como uma espécie mais refinada ou desenvolvida de disposição (*dispositio*). No segundo sentido, a disposição (*dispositio*) é entendida como algo oposto ao hábito (*habitus*), pois é imperfeita e transitória. Aqui, a disposição (*dispositio*) é tomada de maneira mais restrita e se contrapõe ao hábito (*habitus*), que é mais duradouro. Desse modo, Tomás pode afirmar que a disposição (*dispositio*) é uma qualidade presente no sujeito de maneira imperfeita, o que a torna instável e fácil de perder. Por outro lado, o hábito (*habitus*) está enraizado de maneira perfeita no sujeito, sendo mais estável e difícil de perder. Por exemplo, alguém pode ter uma disposição (*dispositio*) para agir de forma justa, mas essa disposição (*dispositio*) ainda não se consolidou como uma virtude, que seria o hábito (*habitus*). Assim, quando uma disposição (*dispositio*) se torna mais estável e sólida, ela pode se transformar em hábito (*habitus*). Esse processo é análogo ao crescimento de uma criança que se torna um adulto, ou seja, um desenvolvimento que

[363] *Categorias* 8, 9a 10-11. ARISTÓTELES. *Categorias*. *Op. cit.*, p. 53.

[364] Cf. HAMELIN, Guy. *L'origine de la doctrine de la vertu comme habitus chez Pierre Abélard*. 1996. 455 f. Tese de Doutorado. Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, 41-42.

alcança sua plenitude[365]. É neste sentido que podemos compreender a passagem do *Comentário às Sentenças*, em que o Doutor Angélico afirma que a disposição (*dispositio*) é uma qualidade ainda imperfeita enquanto o hábito (*habitus*) é uma qualidade perfeita. Citemos: "[...] a qualidade ou forma, enquanto ainda está imperfeita, é chamada de disposição; mas, quando está consumada e quase transformada em natureza, é chamada de hábito[...]"[366]. Ou seja, nesse contexto, a disposição (*dispositio*) tende a se tornar hábito (*habitus*), uma "segunda natureza", o que não parece estar em conformidade com o pensamento de Aristóteles.

Na continuação do trecho que estamos analisando – *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 49, a. 2, ad 3 –, Tomás afirma que a disposição (*dispositio*) e o hábito (*habitus*) também podem ser vistos como espécies diferentes de um gênero subordinado (o gênero das qualidades). Nesse caso, as disposições (*dispositio*) são qualidades instáveis e facilmente mutáveis, como a saúde ou a doença, enquanto os hábitos (*habitus*) são qualidades estáveis e permanentes, como as ciências ou as virtudes. Sob essa perspectiva, a disposição (*dispositio*) não pode se tornar um hábito (*habitus*), pois se trata de uma espécie distinta com uma natureza própria e limitada. Por tanto, as disposições (*dispositio*) são qualidades passageiras e dependentes de causas mutáveis, como a saúde, o humor ou uma habilidade inicial ainda não consolidada. Os hábitos (*habitus*) são qualidades mais permanentes e ligadas a causas imutáveis, como o conhecimento consolidado (ciências) ou as virtudes adquiridas[367]. Portanto, para Tomás, conforme observa Mondin, o hábito (*habitus*) é uma

---

[365] Trecho em questão: "Dispositio autem dupliciter accipitur, uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in V Metaphys. dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir".

"Disposição tem dois sentidos: no primeiro, é o gênero do hábito, por isso o livro V da *Metafísica* afirma a disposição na definição do hábito. No segundo, é algo contraposto ao hábito. É a disposição propriamente dita, que se contrapõe ao hábito de duas maneiras: uma, como o perfeito e o imperfeito na mesma espécie: assim a disposição, conservando o nome comum, está inerente ao sujeito imperfeitamente, e por isso, facilmente se perde: enquanto o hábito está inerente perfeitamente, de modo que não se perde com facilidade. Assim, as disposições se tornam hábitos, como a criança em adulto". *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 49, a. 2, ad 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 42-43.

[366] Tradução nossa. "[...] haec quidem qualitas, sive forma, dum adhuc est imperfecta, dispositio dicitur; cum autem jam consummata est, et quasi in naturam versa, habitus nominatur [...]". *In III Sententiarum*, d. 23, q.1, a. 1.

[367] Trecho em questão: "Alio modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae

qualidade (*qualitas*) estável e consolidada que acompanha uma faculdade humana e aprimora seu exercício podendo ser bom ou ruim conforme favoreça o agir na direção do bem ou do mal[368].

Outra diferença em relação a Aristóteles é que, para Tomás, embora o hábito (*habitus*) seja uma qualidade (*qualitas*) estável, ele pode diminuir ou ser corrompido (*corruptio*). Segundo o Doutor Angélico, isso pode dar-se de duas maneiras: seja pela prática contínua de atos que lhe são contrários ou pelo enfraquecimento da potência onde ele reside[369]. Embora Tomás não forneça exemplos concretos, podemos imaginar situações que ilustram sua teoria. Por exemplo, um juiz que antes era reconhecido por sua retidão e imparcialidade pode, gradualmente, começar a tomar decisões influenciadas por interesses pessoais ou pressões externas. A repetição desses atos injustos pode corromper o *habitus* da justiça. De forma semelhante, um atleta que possui o *habitus* de treinar regularmente pode sofrer uma lesão que o impeça de manter sua rotina. Depois de um certo tempo, a falta de prática e a perda de sua condição física podem enfraquecer o *habitus* de treino, mostrando como a ausência de ações adequadas pode desgastar um *habitus*. Por sua vez, Aristóteles não sustenta que uma ἕξις, uma vez adquirida, possa sofrer diminuição. No entanto, ele admite que – embora seja algo de difícil ocorrência – a ἕξις pode ser alterada por fatores como uma doença ou outras circunstâncias semelhantes[370]. Por isso, é característico da ἕξις, ser quase permanente e duradoura, enquanto a διάθεσις se distingue por ser pouco estável e de natureza efêmera[371].

---

qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus".

"De outro modo podem distinguir-se como espécies diversas de um gênero subalterno, de sorte que chamaremos disposições às qualidade (*sic*) das primeiras espécies que, por natureza, podem se perder facilmente, porque têm causas mutáveis, como a doença e a saúde, enquanto reservamos o nome de hábitos às qualidades que, por natureza, não podem ser facilmente mutáveis, por teres causas inamovíveis, como as ciências e as virtudes e, nesse sentido, a disposição não pode vir a ser um hábito". *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 49, a. 2, ad 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 42-43.

[368] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 19.

[369] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 53, a. 1-2.

[370] Cf. *Categorias* 8, 8b 27-33.

[371] Cf. HAMELIN, Guy. "Habitus e Virtude em Pedro Abelardo: Uma Dupla Herança". *Op. cit.*, p. 83-84.

Pois bem, o hábito (*habitus*) é uma qualidade (*qualitas*). Assim, as virtudes sendo hábitos (*habitus*), são qualidades (*qualitas*). No que diz respeito às virtudes naturais[372], estas não constituem uma qualidade inata em nós, mas adquirida. Em outras palavras, nós não nascemos virtuosos, mas nos tornamos virtuosos.

No artigo 1 da questão 1 das *Quaestiones disputatae de virtutibus*, Tomás vai apresentar três motivos pelos quais necessitamos das virtudes como *habitus*: 1) para que haja uniformidade em nossas ações (*uniformitas in sua operatione*), ou seja, o homem virtuoso é aquele que age bem forma regular, e não apenas ocasionalmente; 2) para que a operação perfeita se realize facilmente (*operatio perfecta in promptu habeatur*), isto é, para que nossas ações sejam virtuosas, não forcadas e dificultosas; 3) enfim, para que a operação seja completada com deleite (*delectabiliter perfecta operatio compleatur*), em outras palavras, que nossas ações virtuosas sejam completadas com alegria e de forma prazerosa[373]. Esses apontamentos são relevantes, pois, como destaca Martin Echavarría, o hábito (*habitus*) não é um mero "reflexo condicionado", um costume ou modo de resposta mecânico e automatizado. A característica do hábito (*habitus*) é que o empregamos conforme queremos. Deste modo, o hábito (*habitus*) aperfeiçoa a liberdade e a voluntariedade do ato. Ora, voluntário é aquilo que vai na mesma direção da tendência da vontade (*voluntas*)[374]. Como o hábito (*habitus*) se transforma numa segunda natureza, e o que nos é natural produz deleite e gozo, o hábito (*habitus*) faz com que os atos sejam ainda mais voluntários[375].

Echavarría destaca ainda, em outra passagem, que os hábitos (*habitus*) não são completamente congênitos às potências, tampouco necessários a todas elas. Algumas potências, como as que Tomás chama de "potências ativas", não necessitam ser aperfeiçoadas para realizar suas operações. Exemplos dessas potências são as da ordem vegetativa e as da ordem "mental", particularmente o intelecto agente. As virtudes dessas potências não são hábitos (*habitus*) adquiridos, mas sim inerentes a elas, pois a virtude de cada potência é, essencialmente, a própria potência em sua plenitude. Além disso, existem

---

[372] Para Tomás, as virtudes naturais são aquelas adquiridas pelo esforço humano e pela repetição de atos virtuosos, sem a necessidade da graça divina. Essas virtudes diferenciam-se das virtudes infusas, que são concedidas por Deus e orientadas à bem-aventurança sobrenatural, como será analisado mais adiante.

[373] Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 1.

[374] No capítulo III, já tratamos sobre os atos voluntários e involuntários.

[375] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 180.

potências que são puramente passivas, como os sentidos externos. Estas também não são sujeitos de virtudes, mas por razões diferentes das potências ativas. Embora os sentidos externos precisem de um complemento – as formas recebidas das coisas – para atuar, eles não retêm essas formas após o ato de sentir. Deste modo, apenas as potências que são simultaneamente ativas e passivas podem ser aperfeiçoadas, em sua operação, pela virtude. São elas: o intelecto possível (*intellectus possibilis*), a vontade (*voluntas*), os apetites sensitivos (*appetitus sensitivus*) e os sentidos internos (*sensus interiores*)[376].

A virtude é, portanto, um hábito (*habitus*) que designa certa perfeição da potência[377], sendo caracterizada como um hábito (*habitus*) operativo bom. Por outro lado, o vício é um hábito (*habitus*) operativo mau. A virtude, conforme Aristóteles afirma na *Ética a Nicômaco*, torna bom tanto o sujeito que a possui quanto a função que este realiza[378]. É importante destacar que o Estagirita, no início do livro II da mesma obra, distingue dois gêneros de virtudes humanas: i) as virtudes intelectuais ou dianoéticas, que são hábitos (*habitus*) voltados para o aperfeiçoamento do conhecimento e; ii) as virtudes morais ou éticas, que aperfeiçoam a ação[379]. Tomás de Aquino segue de perto a concepção aristotélica e, em seu comentário à *Ética a Nicômaco*, esclarece que a virtude intelectual é gerada e ampliada, quase exclusivamente, por meio do ensino, sendo sua aquisição um processo que demanda tempo. Citemos:

> [...] a virtude intelectual se ordena ao conhecimento, que, de fato, adquirimos mais pelo ensinamento do que por descobrimento. Com efeito, há muitos que podem conhecer a verdade aprendendo-a de outros, do que por descoberta própria. Muitas coisas também são descobertas, porque foram aprendidas de outro, mais do que por descoberta própria. Mas, porque no aprender não se procede ao infinito, é necessário que os homens conheçam muitas coisas descobrindo-as. E, isso, porque todo nosso conhecimento tem sua origem no sentido e, ao sentir algo, muitas vezes, se produz a experiência. Por isso, segue-se que a virtude intelectual requer a experiência por um longo tempo[380].

---

[376] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 177-179.

[377] Cf. *S. Th.* Iª-IIªe, q. 55, a. 1.

[378] Cf. *Ética a Nicômaco* II, 1106a 15-20.

[379] Cf. *Ética a Nicômaco* II, 1103a 14-26.

[380] "[...] virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem, quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione. Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniendo. Plura etiam unusquisque inveniens ab alio didicit quam per seipsum inveniat. Sed quia in addiscendo non proceditur in infinitum, oportet quod multa cognoscant homines inveniendo. Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu et ex multotiens sentire aliquid fit experimentum. Ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis". *Sententia libri Ethicorum,* L. 2. 1ição 1, n.

A aquisição da virtude intelectual está ligada ao conhecimento. Tal conhecimento pode ser adquirido pelo ensinamento ou por descobrimento. Ora, podemos apreender algo com a ajuda de outro ou por descoberta própria, ou seja, quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía. Nos dois casos, a aquisição da virtude intelectual requer um longo tempo, isto é, não se adquire a virtude de modo repentino. As virtudes intelectuais ou dianoéticas aperfeiçoam o intelecto (*intellectus possibilis*) na consideração da verdade e, também, no que diz respeito à razão prática. Vejamos o que diz Tomás:

> [...] sem um hábito que a aperfeiçoe, a razão prática se encontra do mesmo modo como a razão no domínio especulativo, sem o hábito de alguma ciência, o que certamente não pode realizar senão imperfeitamente e com dificuldade. Portanto, assim como é necessário que a razão especulativa seja aperfeiçoada pelo hábito da ciência para julgar retamente acerca do cognoscível relativo a alguma ciência, assim é necessário que a razão prática seja aperfeiçoada por algum hábito para que julgue retamente acerca do bem humano, segundo a singularidade do agir[381].

O Doutor Angélico ressalta aqui a importância dos *habitus* no funcionamento eficaz tanto da razão especulativa (*ratio speculativa*) quanto da razão prática (*ratio practica*). A razão especulativa precisa do *habitus* da ciência para julgar corretamente as verdades científicas e a razão prática necessita de *habitus* ou virtudes, para julgar corretamente o bem em cada ação particular.

Na parte da razão especulativa (*ratio speculativa*) temos três hábitos (*habitus*)[382]: 1) o **intelecto** (*intellectus*), que é um *habitus* inato dos primeiros princípios, por exemplo, não-contradição e identidade); 2) a **ciência** (*scientia*), o *habitus* metal voltado para a verdade, fundamentado na inteligência dos primeiros princípios e; 3) a **sabedoria** (*sapientia*), que consiste na integração de diversas ciências com base nas causas últimas e supremas da ordem do ser. A sabedoria (*sapientia*) é a virtude intelectual mais

---

2. AQUINO, Tomás de. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): o bem e as virtudes*. *Op. cit.*, p. 177.

[381]"[...] faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda". *De virtutibus*, q. 1, a. 6. AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a Virtude*. *Op. cit.*, p. 72.

[382] Cf. *S. Th.* Iª-IIª^{ae}, q. 57, a. 2; *De virtutibus*, q. 1, a. 7.

elevada[383]. Em Aristóteles, essas virtudes correspondem, respectivamente, à razão intuitiva (νοῦς), ao conhecimento científico (ἐπιστήμη) e à sabedoria filosófica (σοφία).

Na parte da razão prática (*ratio practica*) temos dois *habitus* ou virtudes[384]: 1) a **arte** (*ars*), a reta razão nas obras que devem ser feitas (*ratio recta aliquorum operum faciendorum*)[385]. Assim, a arte é um *habitus* operativo, ou seja, uma virtude que permite a execução adequada das obras. 2) a **prudência** (*prudentia*), a reta razão no agir (*recta ratio agibilium*)[386]. Se a arte propicia a capacidade de obrar bem, a prudência (*prudentia*), por sua vez, é o *habitus* antecedente à arte que propicia o bom uso dessa capacidade[387]. Ademais, de acordo com Tomás, a prudência (*prudentia*) é a causa de todas as virtudes da parte apetitiva, as quais se dizem morais enquanto são virtudes[388]. Em Aristóteles, essas virtudes referem-se, respectivamente, a arte (τέχνη) e a sabedoria prática ou prudência (φρόνησις).

As virtudes morais, diferentes das virtudes intelectuais, não são adquiridas pelo estudo, mas pela prática, pelo costume (*moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine*)[389]. As virtudes morais ou éticas aperfeiçoam a parte apetitiva da alma, a saber, a vontade (*voluntas*) e o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*)[390]. Segundo Antonio Royo Marín, na *Summa theologiae*, o Aquinate apresenta mais de cinquenta virtudes morais, de modo que é difícil determinar com exatidão o número total. Além disso, parece que Tomás não tinha a intenção de esgotar completamente o conjunto de

---

[383] Segundo Sidney Silveira, o papel do sábio propriamente ordenar tudo ao fim devido. De modo geral, a sabedoria pode ser classificada em três tipos: a *metafísica*, que se refere aos princípios universais da ordem natural; a *teológica*, que diz respeito ao princípio e ao fim de todas as coisas; e a *sabedoria sobrenatural infusa*, que é o dom pelo qual Deus comunica diretamente uma verdade à alma. Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. Rio de Janeiro: Sidney Silveira, 2018, p. 544.

[384] Cf. *S. Th.* Iª-IIª^{ae}, q. 57, a. 3-4; *De virtutibus*, q. 1, a. 6.

[385] Cf. *S. Th.* Iª-IIª^{ae}, q. 57, a. 3.

[386] Cf. *S. Th.* IIª-IIª^{ae}, q. 47, a. 2. *Sed contra*.

[387] Toda essa estrutura explicativa e divisão das virtudes se encontra na obra *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente* acima citada. Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. *Op. cit.*, p. 541-549.

[388] Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 6.

[389] Cf. *Sententia libri Ethicorum*, L. 2. 1ição 1, n. 3.

[390] Com exceção da prudência (*prudentia*), que é uma virtude peculiar, pois, embora tenha seu sujeito na razão, sendo assim uma virtude intelectual, sua matéria a vincula ao campo moral. Cf. *S. Th.* IIª-IIª^{ae}, q. 47, a. 5. *Utrum prudentia sit virtus specialis.*

virtudes possíveis ou realmente existentes[391]. Com efeito, Tomás afirma que para qualquer ato onde se encontre uma razão especial de bondade, o homem precisa ser disposto por uma virtude especial, demonstrando assim, que tanto serão as virtudes morais quantas sejam as espécies de objetos que as potências apetitivas podem encontrar como meios que conduzem o homem ao seu fim último. Vejamos o trecho em questão: "É da própria essência da virtude *tornar bom o ato humano*. Desta forma, toda vez que for encontrada, num ato humano, uma razão especial de bondade, é necessário que o homem a isto seja disposto por força de uma virtude especial"[392].

Há, no entanto, quatro virtudes principais no plano moral, ao redor das quais orbitam todas as demais, como uma porta sobre as dobradiças. Por isso se chamam *cardeais* – do latim *cardo*, a dobradiça da porta. São elas: i) a **justiça** (*justitia*), o ditame da razão com relação a alguma coisa ou ordem de coisa – tem por sujeito a vontade (*voluntas*); ii) a **fortaleza** (*fortitudo*), a força para não contrariar os ditames da reta razão perante situações difíceis – ligada ao apetite irascível (*irascibilis*); iii) a **temperança** (*temperantia*), a continência das paixões desordenadas no âmbito do comer, do beber e do sexo – tem por sujeito o apetite concupiscível (*concupiscibilis*); iv) por fim, a **prudência** (*prudentia*), a consideração racional da ação – tem por sujeito o intelecto prático (*intellectus practicus*). Conquanto seja uma virtude intelectual (por seu sujeito), é também moral (por sua matéria)[393]. Essas virtudes em Aristóteles correspondem à justiça (δικαιοσύνη), à coragem (ἀνδρεία), à temperança (σωφροσύνη) e à prudência (φρόνησις).

Embora distintas, como vimos, as virtudes intelectuais e morais são ditas virtudes naturais, ou seja, são virtudes que se adquire ou pela prática ou pelo estudo, não são inatas

---

[391] Cf. ROYO MARÍN, Antonio. *Teologia da Perfeição Cristã*. Tradução de Flávio M. P. Gomes e Dalton César Zimmermann. 4 ed. Anápolis, GO: Magnificat, 2020, p. 131.

[392] "[...] quod ad rationem virtutis humanae pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem". *S. Th.* IIª-IIᵃᵉ, q. 109, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 6. *Op. cit.*, p. 602.

[393] Cf. *S. Th.* Iª-IIᵃᵉ, q. 61. *De virtutibus cardinalibus*. Além dessa questão da *Summa Theologiae*, é pertinente mencionar outra passagem em que Tomás evidencia claramente esse duplo aspecto da virtude da prudência (*prudentia*) ao tratar da distinção entre as virtudes morais e as virtudes intelectuais. Vejamos: "[...] a prudência é uma virtude essencialmente intelectual, mas por sua matéria é comum com as virtudes morais, porque, segundo já se disse, é a reta razão do agir. Nesse sentido, é enumerada entre as virtudes morais." [...] prudentia, secundum essentiam suam, est intellectual is virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus: est enim recta ratio agibi lium, ut supra" dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur." *S. Th.* Iª-IIᵃᵉ, q. 58, a. 3, ad 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 134.

e nem infundidas por Deus. As virtudes morais, afirma Tomás, não estão em nós por natureza e nem contra a natureza, temos em nós a aptidão natural para adquiri-las e aperfeiçoá-las pela prática ou costume (*assuetudo*)[394].

Essa distinção entre virtude intelectual e moral não significa que no agir humano somente um tipo de virtude é necessário. Vejamos o que afirma o Doutor Comum:

> [...] para agir bem é necessário que não só a razão esteja bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas que a potência apetitiva também o esteja pelo hábito da virtude moral. Portanto, tal como o apetite se distingue da razão, assim também a virtude moral se distingue da intelectual. E como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de algum modo, da razão, assim o hábito moral tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão[395].

No agir, há uma combinação de disposição intelectual e moral. O hábito (*habitus*) moral adquire a natureza de virtude humana na medida em que se conforma com a razão. Ou seja, a virtude moral é vista como tal quando os nossos apetites estão alinhados e regulados pela razão.

A ligação entre essas virtudes – intelectuais e morais – é examinada por Tomás na *Summa theologiae* Iª-IIªᵉ, q. 58, a. 4 e 5. De acordo com o Aquinate, a virtude intelectual pode dar-se sem a virtude moral, com exceção da prudência. A prudência – o *habitus* do intelecto prático – sempre vem acompanhada da virtude moral. Por outro lado, a virtude moral não pode dar-se sem mínimas virtudes intelectuais. Segundo Silveira, para que o ser humano escolha corretamente os meios que conduzem ao fim, é necessário possuir um conhecimento adequado dos bens naturais. Ou seja, toda pessoa moralmente boa, ainda que seja a mais simples e menos dotada de capacidades intelectuais que possamos

---

[394] Cf. *Sententia libri Ethicorum,* L. 2. 1ição 1, n. 5.

[395] [...] igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 58, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 132.

imaginar, precisa ter, como virtude antecedente, um bom hábito (*habitus*) intelectivo, isto é, precisa da anuência da inteligência às verdades fundamentais[396].

Uma questão fundamental neste contexto é a conexão entre as virtudes, tema amplamente discutido por Tomás em diversas passagens de sua obra[397]. O Doutor Angélico refere-se à ideia de que as virtudes morais estão interligadas de maneira que não podem existir de forma isolada. No *respondeo* do artigo 2, da questão 5 das *Quaestiones disputatae de virtutibus*, Tomás distingue as virtudes em dois tipos: perfeitas e imperfeitas. As virtudes perfeitas são necessariamente conexas entre si, enquanto as imperfeitas podem existir sem essa conexão. Pois bem, a virtude é aquilo que torna o homem bom e sua obra também boa. Portanto, a virtude perfeita aperfeiçoa plenamente o homem e suas ações, enquanto a virtude imperfeita apenas o torna bom em um aspecto particular ou em relação a algo específico. Ora, a prudência (*prudentia*), definida como a reta razão do agir (*recta ratio agibilium*), é indispensável para alcançar o bem humano. Assim, sem a prudência, as virtudes permanecem imperfeitas, incapazes de conduzir o homem ao bem em sentido pleno[398]. Para além disso, segundo Tomás, não pode existir virtude moral sem a prudência[399] e também não pode haver prudência sem as virtudes morais[400]. Por isso, a prudência não opera isoladamente, mas é aplicada em situações práticas e é integrada às virtudes morais, orientando o seu agir. É nesse sentido que se diz que a prudência é a moderadora e a "mãe" de todas as virtudes (*genitrix virtutum*) cardeais[401]. Conforme Tomás: "[...] toda virtude moral deve ser prudente"[402]. E, ainda: "[...] a prudência é a causa de todas as virtudes da parte apetitiva, as quais se dizem morais enquanto são virtudes"[403]. Sobre isso, afirma Josef Pieper:

---

[396] Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. *Op. cit.*, p. 545.

[397] Podemos observar de maneira bastante clara em: *Summa theologiae* Iª-IIªᵉ, q. 65, a. 1; *Quaestiones disputatae de virtutibus* q. 5, a. 2; *Sententia libri Ethicorum* IV, L. 11.

[398] Cf. *De virtutibus*, q. 5, a. 2.

[399] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 58, a. 4.

[400] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 65, a 1.

[401] Cf. *In III Sententiarum*, d. 33, q.1, a. 2, 5.

[402] "[...] omnis virtus moralis debet esse prudens". *De virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 23. AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a Virtude*. *Op. cit.*, p. 161.

[403] "[...] prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes". *De virtutibus*, q. 1, a. 6. AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a Virtude*. *Op. cit.*, p. 73.

> A prudência é a *razão* daquilo que torna virtudes as outras virtudes. Pode haver, por exemplo, uma "disciplina" instintiva para os impulsos dos apetites: essa disciplina instintiva só virá a ser "virtude" da temperança através da prudência. A virtude é uma "capacidade perfeita" do homem enquanto pessoa espiritual; e a justiça, a fortaleza e a temperança só atingem a "capacidade" do homem total, e portanto, a sua perfeição, quando se fundamentam na prudência, isto é, acima de tudo, na "capacidade perfeita" de se decidir retamente[404].

Essa relação entre as virtudes morais e a prudência (φρόνησις) é também evidente na filosofia de Aristóteles. No Livro II da *Ética a Nicômaco*, o Estagirita define a virtude moral da seguinte maneira. Citemos:

> "A virtude (ἀρετὴ) é, pois, uma disposição (ἕξις) de caráter relacionada com a escolha (προαιρετική) e consistente numa mediania (μεσότητι), isto é, a mediania relativa a nós (πρὸς ἡμᾶς), a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática (φρόνιμος)"[405].

Ou seja, no caso das virtudes morais, o que define da melhor forma possível a reta razão é a pessoa dotada de sabedoria prática (φρόνησις), isto é, o homem prudente (φρόνιμος). Assim, a virtude moral, enquanto mediania entre dois vícios opostos, está intimamente conectada à prudência (φρόνησις). No livro VI da mesma obra o Estagirita afirma: "[...] a obra (ἔργον) de um homem só é perfeita (ἀποτελεῖται) quando está de acordo com a sabedoria prática (φρόνησιν) e com a virtude moral (ἠθικὴν ἀρετήν); esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela (φρόνησις), com que escolhamos os devidos meios"[406].

É importante destacar que, além das virtudes aristotélicas – intelectuais e morais –, às quais Tomás segue relativamente de perto a exposição do filósofo grego, o mestre medieval distingue ainda outros dois tipos de virtudes, chamadas sobrenaturais: 1) as

---

[404] PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais: as virtudes cardeais e teologais*. Tradução de Beckert da Assunpção, Narino e Silva e Paulo Roberto de Andrada Pacheco. Coleção Crisol (volume 2). São Paulo: Cultor de Livros, 2023, p. 17.

[405] *Ética a Nicômaco* II, 1106b 36 – 1107a 2. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 33.

[406] *Ética a Nicômaco* VI, 1144a 7-10. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 111-112.

virtudes teologais[407] e 2) as virtudes morais infusas[408]. 1) as virtudes teologais são três: a **fé** (*fides*), a **esperança** (*spes*) e a **caridade** (*caritas*). Essas virtudes estão orientadas ao fim último do homem. Elas aperfeiçoam o homem para que venha a fruir (*usus*) o bem que excede infinitamente a natureza criada. Elas ordenam o homem à perfeita bem-aventurança. A fé (*fides*) é o recebimento, pelo homem, das verdades e princípios sobrenaturais; a esperança (*spes*) é a vontade (*voluntas*) orientada ao fim sobrenatural e; a caridade (*caritas*) é a união espiritual da vontade (*voluntas*) com esse fim sobrenatural beatífico[409]. Essas virtudes não são naturais, mas sobrenaturais, o que implica que não são adquiridas pela atividade humana, mas infundidas por Deus, pela graça. Por isso, são ditas *virtudes infusas*. 2) As virtudes morais infusas[410] se distinguem das virtudes morais ou éticas naturais por dois motivos: i) quanto a sua origem, pois também não são adquiridas pela atividade humana, mas infundidas por Deus e; ii) quanto a sua ordenação mais direta à plenitude sobrenatural, embora possuam o mesmo nome que as adquiridas – prudência, justiça, fortaleza e temperança[411].

1 A prudência (*prudentia*): o hábito (*habitus*) da razão prática (*ratio practica*)

As virtudes, portanto, são *habitus* bons que aperfeiçoam as potências da alma no seu operar e no seu agir[412]. Iremos agora nos concentrar na virtude específica da prudência (*prudentia*) e ver como ela intervém diretamente no agir da faculdade da vontade (*voluntas*). Como foi mencionado anteriormente, a prudência (*prudentia*), segundo Tomás: "[...] é uma virtude especial, distinta de todas as outras virtudes"[413], por ser um hábito (*habitus*) intelectual ligado à razão prática (*ratio practica*), que desempenha um papel essencial na vida prática e moral. Essa virtude é crucial para a vida ética, pois ela

---

[407] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 62. *De virtutibus theologicis.*

[408] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 63, a. 3. *Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem*.

[409] Cf. SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. *Op. cit.*, 549.

[410] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 63, a. 3. *Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem*.

[411] Cf. ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 182.

[412] Cf. *S. Th.* Iª-IIªᵉ, q. 55.

[413] "[...] prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam". *S. Th.* IIª-IIªᵉ, q. 47, a. 5. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 5. *Op. cit.*, p. 592.

integra conhecimento teórico e ação prática, harmonizando nossa capacidade de julgar corretamente com nossa habilidade de agir corretamente. É sugestivo que o Doutor Angélico, na *Summa Contra Gentiles* III, c. 35, afirma que a prudência (*prudentia*) faz com que o homem se comporte bem naquelas coisas que são para a escolha do fim (*prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda*)[414]. Ou seja, parece haver um misto da ação do intelecto prático (*intellectus practicus*) e da ação do apetite intelectivo, a vontade (*voluntas*).

O tratado mais amplo e detalhado sobre a prudência (*prudentia*) escrito por Tomás encontra-se na *Summa theologiae* IIª-IIªe, questões 47 a 56. Sabemos, contudo, que outras obras e seções da própria *Summa* também são importantes para o estudo dessa virtude como já foi mencionado[415]. Aqui, nosso interesse concentra-se, em particular, sobre a atividade e a função prática da virtude da prudência (*prudentia*) no contexto das ações humanas.

Nos primeiros artigos da questão 47 da *Summa theologiae* IIª-IIªe, Tomás busca definir o que é a prudência (*prudentia*). Ele começa investigando se essa virtude está na faculdade cognitiva ou na apetitiva, ou seja, se reside na razão ou na vontade[416]. Por pertencer ao domínio do conhecimento racional – pois é uma atividade que se faz por comparação (*collatio*)[417] – a prudência (*prudentia*) pertence à razão e não à vontade. Sendo própria da razão, o Doutor Angélico questiona se essa virtude pertence

---

414 Cf. *C. G.* III, 35.

415 Embora já tenhamos abordado o tema anteriormente, vale mencionar algumas questões da *Summa Theologiae*: *S. Th.* Iª-IIªe, q. 8-17, que trata da natureza dos atos humanos, já examinada no capítulo anterior; e *S. Th.* Iª-IIªe, q. 55-67, que se dedica ao estudo das virtudes em geral, com destaque para a questão 57, artigos 4 e 5, que apresentam a distinção entre as virtudes intelectuais.

416 *S. Th.* IIª-IIªe, q. 47, a. 1. Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in apetitiva.

417 Texto em questão: "Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione". *S. Th.* IIª-IIªe, q. 47, a. 1.

"Por isso é evidente que a prudência pertence diretamente à potência cognoscitiva. Não, porém, à sensitiva, porque, por meio desta, se reconhecem as coisas que estão presentes e aparecem aos sentidos, enquanto que conhecer o futuro a partir das coisas presentes ou passadas, o que é próprio da prudência, pertence à razão, dado que se faz por dedução. Portanto, resulta que a prudência reside propriamente na razão". *S. Th.* IIª-IIªe, q. 47, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 5. *Op. cit.*, p. 586.

exclusivamente à razão prática ou também à razão especulativa[418]. Citemos o trecho em questão:

> [...] Como diz o Filósofo, "é próprio do prudente o poder aconselhar bem". Por sua vez, o conselho versa sobre coisas que devemos fazer para alcançar um fim. Ora, a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática[419].

Nesse trecho, Tomás destaca uma característica da prudência – deliberar (*consilium*) – que se alinha com a da razão prática, a fim de demonstrar que a prudência pertence exclusivamente a essa forma de razão. A exclusividade na razão prática implica que a prudência está diretamente vinculada à ação e à tomada de decisões concretas.

No artigo 3 da questão 47, Tomás investiga se a prudência tem conhecimento dos casos particulares[420]. Esse artigo complementa os dois anteriores, esclarecendo que é próprio da prudência abarcar tanto os princípios racionais da ação quanto o aspecto concreto sobre o qual o homem age. Por isso se diz que: a prudência é a reta razão no agir (*prudentia est recta ratio agibilium*)[421]. Os artigos 4 e 5 aprofundam essa caracterização geral da prudência como *recta ratio agibilium*, esclarecendo que ela é uma virtude em sentido estrito, ou seja, uma disposição permanente que aperfeiçoa tanto o agente quanto suas ações, estabelecendo, assim, que se trata de uma virtude específica.

Toda a caracterização apresentada por Tomás está intimamente relacionada à análise aristotélica no Livro VI da *Ética a Nicômaco*. O Estagirita assim define a prudência (φρόνησις): "A sabedoria prática (φρόνησιν) deve, pois, ser uma capacidade (ἕξιν) verdadeira (ἀληθοῦς) e raciocinada (λόγου) de agir (πρακτικήν) com respeito aos bens (ἀγαθὰ) humanos"[422]. Aristóteles considera a sabedoria prática (φρόνησιν) uma

---

[418] *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 2. Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.

[419] "[...] sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica". *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 5. *Op. cit.*, p. 588.

[420] Cf. *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 3. Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium.

[421] Cf. *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 2. *Sed contra*.

[422] *Ética a Nicômaco* VI, 1140b 20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 105.

virtude indispensável para a vida humana, por ser um *habitus* que capacita a pessoa a tomar decisões corretas em situações práticas, guiando a ação de acordo com a verdade e o bem. Em termos gerais, o conceito de prudência (*prudentia*) em Tomás, definido como a reta razão no agir (*recta ratio agibilium*) corresponde à φρόνησις aristotélica.

2 A atividade da prudência (*prudentia*)

Nos artigos 6 a 9 da questão 47 da *Summa theologiae* IIª-IIªe, Tomás examina a função da prudência (*prudentia*) e o papel que ela desempenha na vida moral. Nos artigos 6 e 7, ele explica que, como o objetivo das virtudes morais é o bem humano – compreendido como agir de acordo com a razão –, seus fins devem, portanto, estar previamente estabelecidos na razão. Nesse contexto, o papel da prudência (*prudentia*) é dispor (*disponere*) os meios adequando para esse fim[423] e estabelecer o justo meio de cada uma das virtudes morais[424]. Ou seja, a virtude da prudência relaciona-se com os meios ou "aquilo que é para o fim" (*ea quae sunt ad finen*).

No artigo 8 da questão 47 da *Summa theologiae* IIª-IIªe, Tomás aborda o principal ato da prudência (*prudentia*), que é o comandar (*praecipere*)[425]. Segundo o Doutor Angélico, a prudência (*prudentia*) se realiza por meio de três atos principais: deliberar (*consiliari*), julgar (*iudicare*) e comandar (*praecipere*). Citemos:

> A prudência é a reta razão do que deve ser feito, já foi dito. Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar, como foi dito acima. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas, a razão prática, ordenada à ação efetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, consequentemente da prudência[426].

[423] Cf. *S. Th.* IIª-IIªe, q. 47, a. 6.

[424] Cf. *S. Th.* IIª-IIªe, q. 47, a. 7.

[425] Cf. *S. Th.* IIª-IIªe, q. 47, a. 8. Utrum praecipere sit principais actus prudentiae.

[426] "Prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est

O intuito desse artigo é apresentar o ato principal da virtude da prudência (*prudentia*), que é comandar (*praecipere*). No entanto, o Aquinate também oferece outras informações importantes nesta passagem, que complementam a compreensão desse ato. Tomás faz uma distinção entre o intelecto especulativo (*intellectus speculativus*) e o intelecto prático (*intellectus practicus*), ressaltando suas respectivas funções na ação humana. Assim, dos três atos da virtude da prudência (*prudentia*), dois – deliberar (*consiliari*) e julgar (*iudicare*) – são funções da razão especulativa (*ratio speculativa*), enquanto o comandar (*praecipere*) pertence à razão prática (*ratio practica*). Essa distinção é ainda mais evidente em outro trecho da *Summa Theologiae*. Citemos:

> Ora, há três atos da razão referentes ao agir humano: o primeiro, aconselhar; o segundo, julgar; o terceiro, mandar. Os dois primeiros correspondem a atos do intelecto especulativo, que são inquirir e julgar, pois o conselho é um tipo de inquirição. Mas o terceiro é próprio do intelecto prático, enquanto operativo, porque a razão não pode mandar o que não pode ser feito pelo homem. Ora, é evidente que nas coisas feitas pelo homem, o ato principal é mandar, ao qual os outros se ordenam[427].

Isso não contradiz o fato de que esses atos – deliberar (*consiliari*) e julgar (*iudicare*) – estão vinculados à prudência (*prudentia*) no âmbito do intelecto prático (*intellectus practicus*). A explicação reside na distinção que Tomás faz entre a função do intelecto (*intellectus*) e o objeto sobre o qual ele se debruça em diferentes contextos. O intelecto especulativo (*intellectus speculativus*) busca a verdade por si mesma, sem visar à aplicação prática. O intelecto prático (*intellectus practicus*), por sua vez, orienta-se para a verdade ordenada à ação, ou seja, para a aplicação do conhecimento com o objetivo de alcançar um fim concreto. De fato, no artigo 6 da questão 57 da *Summa theologiae* Iª-IIªe, Tomás se refere ao intelecto especulativo (*intellectus speculativus*) no sentido de que

---

consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae". *S. Th.* Iª-IIªe, q. 47, a. 8. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 5. *Op. cit.*, p. 598.

[427] "Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, inquantum est operativus, non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur.". *S. Th.* Iª-IIªe, q. 57, a. 6. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 127.

deliberar (*consiliari*) e julgar (*iudicare*) envolvem a busca e o discernimento da verdade[428].

O intelecto especulativo (*intellectus speculativus*) opera fornecendo princípios gerais e universais, como, por exemplo, um princípio básico da razão prática (*ratio practica*) de que o bem deve ser feito e o mal evitado. Portanto, enquanto atos de análise, deliberar (*consiliari*) e julgar (*iudicare*) podem ser vistos como funções do intelecto especulativo (*intellectus speculativus*). No entanto, quando aplicados a questões concretas e contingentes, esses atos passam a ser próprios do intelecto prático (*intellectus practicus*). No caso da prudência (*prudentia*), conforme afirma o Doutor Angélico, deliberar (*consiliari*) é a busca prática dos meios adequados para atingir um fim moral; julgar (*iudicare*) é a avaliação do que foi deliberado, à luz das circunstâncias concretas e; comandar (*praecipere*) é aplicar à ação o resultado do que foi deliberado (*consilium*) e julgado (*iudicium*). E sendo este ato mais próximo ao fim da razão prática (*ratio practica*), ele se torna o ato principal dessa razão e, por consequência, da prudência (*prudentia*).

É importante destacar que, na resposta à terceira objeção do artigo 8 da questão 47, Tomás afirma que o ato de comandar (*praecipere*) envolve uma moção acompanhada de ordem[429]. Assim, o Aquinate identifica esse termo com o conceito de império (*imperium*) apresentado na questão 17 da *Summa theologiae* Iª-IIae [430], já analisado no capítulo III deste estudo. Ou seja, Tomás utiliza essa dupla terminologia: comando (*praecipio*) ao tratar da prudência e império (*imperium*) no estudo geral sobre a ação humana. Para Carlos Arthur do Nascimento, ao considerarmos a sequência cronológica das etapas da ação humana, o império (*imperium*) ou comando (*praecipio*) sucede a decisão ou escolha (*electio*), que constitui a fase central desse processo. Nesse contexto, identificar o comando (*praecipio*) da prudência com o império (*imperium*), sem qualquer consideração adicional, a princípio, implicaria situar o ato principal da prudência apenas após a conclusão de todo o processo, ou seja, depois que a escolha já foi feita, fazendo com que a prudência intervisse apenas quando já estivesse decidido. Contudo, observa o professor, que é possível manter a estrutura proposta por Tomás da ação humana, pois isso não significa que a prudência só intervenha na ação humana depois que tudo já acabou. A prudência intervém na escolha (*electio*) através da deliberação (*consilium*) e

[428] Cf. *S. Th.* Iª-IIae, q. 57, a. 6.

[429] Cf. *S. Th.* IIª-IIae, q. 47, a. 8, ad 3.

[430] Cf. *S. Th.* Iª-IIae, q. 17, a. 3.

do juízo prático (*judicium practicum*) que encerra esta deliberação (*consilium*). Além disso, a decisão só se completará na execução (*usus*), sendo que é entre a decisão e a execução que o império intervém, orientando e impulsionando a realização da ação. Não há uma distância temporal entre a escolha (*electio*) e o império (*imperium*), eles são simultâneos[431]. De fato, os dois termos – império (*imperium*) e comando (*praecipere*) – são usados por Tomás em um mesmo sentido.

Sob essa perspectiva, a prudência (*prudentia*) é responsável por orientar e determinar toda a ação da faculdade da vontade (*voluntas*) em Tomás. Os três atos da prudência mencionados acima precedem os atos da vontade, conforme abordados no capítulo anterior. Tanto que, segundo Josef Pieper, a prudência, enquanto expressão da justa ordenação da razão prática, apresenta uma dupla face: cognoscitiva e volitiva. Ou seja, está voltada a intelecção do real e para a determinação do querer e do agir. A decisão, que é determinante do querer e do agir, está subordinada ao conhecimento[432].

Em Aristóteles, a capacidade deliberativa (βούλευσις) está intrinsecamente ligada à qualidade do homem prudente (φρόνιμος). Citemos um trecho do livro VI da *Ética a Nicômaco*: "Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática (φρονίμου) o poder deliberar bem (καλῶς βουλεύσασθαι) sobre o que é bom e conveniente para ele [...]"[433]. E ainda: "[...] o homem que é capaz de deliberar (βουλευτικός) possui sabedoria prática (φρόνιμος)"[434]. Segundo o Estagirita, portanto, a virtude da prudência (φρόνησις) é o que garante a deliberação (βούλευσις), ou mais do que isso, só é prudente aquele que delibera bem.

Assim, um ponto que merece destaque é que a prudência (φρόνησις), enquanto capacidade de deliberar (βούλευσις), só faz sentido em um mundo marcado pela contingência. Como observa Pierre Aubenque: "Sem a contingência, a ação dos homens não seria apenas impossível, seria também inútil"[435]. Isso se torna evidente ao retornarmos ao livro III da mesma obra, onde Aristóteles estabelece uma distinção entre

---

[431] Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *A prudência segundo Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 376-378.

[432] PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais: as virtudes cardeais e teologais*. *Op. cit.*, p. 23.

[433] *Ética a Nicômaco* VI, 1140a 27-28. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 104.

[434] *Ética a Nicômaco* VI, 1140a 32. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 104.

[435] AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. 2ªed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 173.

as coisas que são objeto de deliberação, que são contingentes, e aquelas que não o são. Segundo o Estagirita, não deliberamos sobre todas as coisas, mas somente sobres aquelas que estão ao nosso alcance ou dependem de nós (τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν). O filósofo grego menciona exemplos de coisas sobre as quais não deliberamos, como os seres imutáveis (a ordem do mundo), os seres eternos (verdades matemáticas), os fenômenos de movimento eterno (corpos celestes) e eventos da natureza ou do acaso (τύχης) (como chuvas, secas ou o encontro de um tesouro). Além disso, algumas questões humanas também não são objeto de deliberação, como, por exemplo, os espartanos não deliberam sobre a constituição dos citas. Por outro lado, podemos deliberar sobre problemas de tratamento médico e do comércio; mais sobre a navegação do que sobre a ginástica (a primeira está mais longe de ser exata); mais sobre a arte (τέχνας) do que sobre a ciência (ἐπιστήμας) já que as primeiras comportam maiores dúvidas[436]. Enfim, conforme afirma o próprio Aristóteles: "Deliberamos (βουλευόμεθα) sobre as coisas que estão ao nosso alcance (ἐφ᾽ ἡμῖν) e podem ser realizadas (πρακτῶν)[...]"[437]. Ou seja, a deliberação não é sobre qualquer coisa, mas sobre aquilo que está ao nosso alcance e pode ser modificado pela nossa ação.

A partir dessa análise, Aristóteles chega à outra conclusão: "Não deliberamos (βουλευόμεθα) acerca de fins (περὶ τῶν τελῶν), mas a respeito de meios (πρὸς τὰ τέλη)"[438]. Os fins são vistos como fixos ou imutáveis. O que está ao alcance da deliberação são os meios, ou seja, as ações realizadas para alcançar esses fins. Pierre Aubenque define assim: "A deliberação é uma espécie de pesquisa, ζήτησις, que diz respeito às coisas humanas. Consiste em procurar os meios para realizar um fim previamente posto"[439].

Portanto, a deliberação (βούλευσις) pode ser entendida como uma investigação direcionada à identificação do melhor meio para alcançar um fim desejado. No entanto, a ação não se esgota na deliberação; é necessário avançar para um segundo estágio: a escolha (προαίρεσις). Toda escolha (προαίρεσις) deve ser resultado de uma deliberação (βούλευσις). Citemos:

---

[436] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1112a 18 – 1112b 8.

[437] *Ética a Nicômaco* III, 1112a 30. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 45.

[438] *Ética a Nicômaco* III, 1112b 12. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 46.

[439] AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 176.

> Sendo, pois, objeto de escolha (προαιρετοῦ) uma coisa que está ao nosso alcance (ἐφ᾽ ἡμῖν) e que é desejada (ὀρεκτοῦ) após deliberação (βουλευτοῦ), a escolha é um desejo deliberado (βουλευτικὴ ὄρεξις) de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos (ὀρεγόμεθα) de acordo com o que deliberamos (βούλευσιν)[440].

Assim, a escolha (προαίρεσις) é um movimento racional que ocorre dentro do escopo das coisas que estão ao nosso alcance (ἐφ᾽ ἡμῖν), ou seja, questões contingentes e passíveis de ação. Tanto que o Estagirita a diferencia de qualquer tipo de apetite (ὄρεξις) – ou seja, desejo (ἐπιθυμία), impulso (θύμος) e vontade (βούλησις) – e da opinião (δόξα). Não se trata de um simples impulso, mas um desejo (ὄρεξις) orientado pela razão, fundamentado em uma deliberação (βούλευσις) prévia. Pierre Aubenque afirma:

> Dizer que a *proairesis* é um desejo deliberado, ὄρεξις βουλευτική, é o mesmo que dizer que ela é um desejo intelectual, ὄρεξις διανοητική, ou ainda, um intelecto desejante, ὀρεκτικὸς νοῦς. E se, no livro VI da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles insiste que não há escolha sem disposição moral, também acrescenta que não há escolha sem intelecto e sem pensamento, ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας[441].

Aubenque está fazendo referência não somente à passagem citada acima, mas a ideia recorrente do livro III da Ética aristotélica, sobretudo quando o Estagirita afirma:

> [...] sendo a escolha (προαίρεσις) um desejo deliberado (ὄρεξις βουλευτική), tanto deve ser verdadeiro (ἀληθῆ) o raciocínio (λόγον) como reto o desejo (ὄρεξιν ὀρθήν) para que a escolha (προαίρεσις) seja acertada (σπουδαία), e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro[442].

No capítulo anterior, ao analisarmos a noção de escolha (*electio*) em Tomás, observamos que tanto ele quanto Aristóteles fundamentam a ação moral na deliberação (βούλευσις - *consilium*) e na escolha (προαίρεσις - *electio*). No entanto, para Tomás, a escolha (*electio*) é um ato da faculdade da vontade (*voluntas*), enquanto para Aristóteles, ela é compreendida como um ato da razão prática, mediado pela virtude da prudência

---

[440] *Ética a Nicômaco* III, 1113a 10-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 46.

[441] AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 230-231.

[442] *Ética a Nicômaco* VI, 1139a 23-27. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 102.

(φρόνιμος). A deliberação (βούλευσις - *consilium*), para os dois filósofos, exerce funções muito parecidas e é um ato da razão prática. Para o Estagirita, não faz sentido considerar a escolha (προαίρεσις) como um ato da vontade (βούλησις), uma vez que esta é uma espécie de apetite (ὄρεξις), assim como o desejo (ἐπιθυμία) e o impulso (θύμος). Embora apresentem características distintas, esses apetites tendem ao fim (τέλος), e não aos meios (τὰ πρὸς τὸ τέλος)[443]. Isso fica claro em outra passagem da *Ética a Nicômaco*. Citemos: "[...] o desejo (βούλησις) relaciona-se com o fim (τέλους) e a escolha (προαίρεσις) com os meios (τῶν πρὸς τὸ τέλος)"[444]. Por exemplo, podemos querer ter saúde, mas não podemos escolher; o que podemos escolher são os meios que nos tornam saudáveis. Assim, a vontade (βούλησις) determina um fim ou um bem a ser buscado, enquanto a escolha (προαίρεσις) define o melhor meio para atingir esse fim.

Segundo Osvaldo Guariglia, os exemplos apresentados nesse contexto são bastante elucidativos. Os propósitos gerais do médico, por exemplo, estão implícitos na própria definição de sua função: "médico" é o profissional especializado no cuidado da saúde. Assim, afirmar que "o objetivo do médico é restaurar a saúde" seria uma tautologia, algo evidente por definição. É nesse ponto que se insere a especificação feita por Aristóteles: uma vez proposto o fim, considera-se o caminho e os meios para alcançá-lo. Em outras palavras, a meta já está estabelecida e não é objeto de questionamento. Quem escolhe a profissão de médico não questiona essa escolha uma vez feita. Ao assumir a profissão, aceita também seus propósitos gerais. O paralelo com o exercício da virtude fica claro nesse ponto: o homem justo não questiona os fins que o exercício da justiça lhe impõe, pois tal questionamento seria incoerente[445]. Dessa forma, entende-se que os fins são considerados já estabelecidos ou, como afirma Aubenque, previamente postos[446].

É importante destacar que o exercício pleno da prudência se realiza por meio de três virtudes a ela associadas (*adiunctis*), descritas por Tomás na questão 51 da *Summa theologiae* IIª-IIªe: *eubulia*, *synesis* e a *gnome*. Primeiramente, a *eubulia* é a virtude que capacita para deliberar retamente no ato de investigação sobre os meios convenientes

---

[443] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 10-13.

[444] *Ética a Nicômaco* III, 1111b 26. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 44.

[445] Cf. GUARIGLIA, Osvaldo. *La Ética en Aristóteles o La Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Editoria UEDEBA, 1997, p. 208-209.

[446] Cf. AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 176.

segundo determinadas circunstâncias. Tomás a define como a boa deliberação (*bona consiliatio*)[447]. Por exemplo, um gestor de uma empresa precisando reduzir custos sem prejudicar a qualidade de um serviço. A *eubulia* permite que ele analise cuidadosamente várias alternativas, como renegociar contratos ou otimizar processos, para encontrar a melhor solução. A *synesis* é a virtude capaz de bem jugar (*bene iudicativa*). Implica um juízo reto nas ações particulares[448]. Por exemplo, uma pessoa vê alguém deixar cair dinheiro no chão. A *synesis* faz com que ela julgue ser correto devolver o dinheiro ao dono, aplicando o princípio geral de honestidade. Enfim, a *gnome*, que é certa perspicácia no julgamento, julga com base em princípios mais elevados que os das regras comuns[449]. Por exemplo, um juiz decide diminuir a pena de um réu que cometeu um crime em situação de extrema necessidade, como roubar comida para alimentar sua família. Ele aplica um princípio mais elevado de justiça, considerando as circunstâncias específicas, em vez de seguir rigidamente a norma legal. Essas correspondem, em Aristóteles, às três virtudes intelectuais secundárias descritas ao longo do livro VI da *Ética a Nicômaco*[450]: boa deliberação (*eubulia* – εὐβουλία), inteligência (*synesis* – σύνεσις) e juízo (*gnome* – γνώμη).

Enfim, podemos concluir que a atividade própria da virtude da prudência (φρόνησις – *prudentia*) apresenta diferenças significativas entre a concepção de Tomás e a filosofia aristotélica. Para Aristóteles, essa virtude possui duas funções essenciais: deliberar (βούλευσις) e escolher (προαίρεσις). A primeira – deliberar (βούλευσις) – que é traduzida por Tomás como *consilium*, desempenha uma função bastante similar à descrita pelo Doutor Angélico, com uma pequena ressalva: enquanto para Aristóteles o processo de βούλευσις culmina na definição da melhor opção a ser escolhida (προαίρεσις), em Tomás, o *consilium* pode apontar múltiplas alternativas, que serão submetidas ao consentimento (*consensus*) da vontade (*voluntas*). Aquilo que o Doutor Angélico identifica como o ato principal da virtude da prudência (*prudentia*) – o comando (*praecipere*) – não encontra correspondência explícita na filosofia do Estagirita, mas parece estar relacionado à função desempenhada pela προαίρεσις. O distanciamento entre as análises de Tomás e Aristóteles torna-se ainda mais evidente ao abordarmos o

---

[447] Cf. *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q. 51, a. 1.

[448] Cf. *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q. 51, a. 3.

[449] Cf. *S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q. 51, a. 4.

[450] Cf. *Ética a Nicômaco* VI, 1142a 33 - 1143b 17.

conceito de escolha (προαίρεσις - *electio*). Para Tomás, a escolha (*electio*) é um ato da faculdade da vontade (*voluntas*), como discutido neste capítulo e amplamente desenvolvido no capítulo anterior. Já para Aristóteles, a escolha (προαίρεσις) é entendida como um ato da razão prática, mediado pela virtude da prudência (φρόνησις). Para o Estagirita, não faz sentido considerar a escolha (προαίρεσις) como um ato da vontade (βούλησις), uma vez que esta é compreendida como uma forma de apetite (ὄρεξις), assim como o desejo (ἐπιθυμία) e o impulso (θύμος).

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, buscamos investigar os fundamentos da noção de *voluntas* em Tomás de Aquino. Procuramos compreender em que medida sua concepção se mantém dentro do horizonte aristotélico ou se dele se distingue. O motivo de nossa investigação esteve pautado, principalmente, no fato que Tomás herda de Aristóteles um arcabouço filosófico essencial para sua teoria da alma e da ação e, de modo geral, todo seu pensamento filosófico segue muito de perto o filósofo grego. Contudo, desde já podemos afirmar que sua concepção de vontade (*voluntas*) se insere em um contexto mais amplo, integrando, além da filosofia aristotélica, elementos da tradição patrística e escolástica.

O primeiro ponto a destacar é que a *voluntas* tomista não é apenas um desdobramento da βούλησις aristotélica – nem poderia ser. Conforme analisamos, a βούλησις, em Aristóteles, é uma espécie de apetite (ὄρεξις) vinculado à alma sensitiva e não uma faculdade independente. Segundo o Estagirita, o apetite (ὄρεξις) se divide em três espécies: desejo (ἐπιθυμία), impulso (θύμος) e vontade (βούλησις)[451]. Embora o apetite (ὄρεξις) pertença à alma sensitiva, uma de suas operações – a vontade (βούλησις) – se manifesta por meio da razão. Assim, ao afirmar que a vontade (βούλησις) é um apetite racionalizado, não se pretende dizer que ela pertença à faculdade racional, mas sim que sua operação é guiada pela razão[452].

A *voluntas* em Tomás também é uma espécie de apetite (*appetitus*), mas não no mesmo sentido que em Aristóteles. Segundo o Doutor Angélico, o apetite (*appetitus*) é a inclinação (*inclinatio*) de qualquer ente em direção ao seu objeto (*appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid*)[453]. Com base nisso, Tomás distingue um primeiro tipo de apetite: o apetite natural (*appetitus naturalis*), que é a tendência inerente de todo ser em direção ao seu objeto ou fim último[454]. Nos seres dotados de conhecimento (*apprehensio*), ele identifica um apetite mais elevado, denominado apetite animal (*appetitus animalis*). No homem, a *apprehensio* ocorre de duas maneiras: por meio dos

---

[451] Cf. *De anima* 414a 30 - 414b 5.

[452] Cf. HAMELIN, Guy. "Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)?" *Op. cit.*, p. 30; Cf. KAHN, Charles H. "From Aristotle to Augustine". *Op. cit.*, p. 239.

[453] Cf. *S. Th.* Iª IIae, q. 8, a. 1.

[454] Cf. *De veritate*, q. 25, a. 1.

sentidos e por meio do intelecto[455]. Assim, Tomás distingue dois tipos de apetite no homem: o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*), ligado à parte sensitiva da alma e o apetite intelectivo (*appetitus intellectivus*), que corresponde à vontade (*voluntas*) e pertence à parte racional da alma. Portanto, embora apresente diferenças em relação ao que é apresentado pelo Estagirita, em Tomás também podemos identificar três tipos de apetites: o apetite natural (*appetitus naturalis*), o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) – subdividido em *concupiscibilis* e *irascibilis* – e o apetite intelectivo (*appetitus intellectivus*), ou vontade (*voluntas*)[456]. No entanto, para Tomás, a vontade (*voluntas*) não é simplesmente um tipo de apetite (ὄρεξις) como em Aristóteles; trata-se de uma faculdade da alma. A parte superior da alma possui duas faculdades principais: o intelecto (*intellectus*), voltado para o conhecimento (*cognitio*) da verdade, e a vontade (*voluntas*), que é o apetite direcionado ao bem apresentado e conhecido (*cognitio*) pelo intelecto (*intellectus*). Com isso, já percebemos uma distinção clara entre as noções de βούλησις e *voluntas*, tal como concebidas pelo filósofo grego e pelo Doutor medieval.

Para Tomás, a vontade (*voluntas*) é, portanto, uma faculdade superior da alma, cuja ação depende diretamente do comando da outra faculdade superior, o intelecto (*intellectus*). Em outras palavras, a vontade (*voluntas*) segue o intelecto (*intellectus*): enquanto este conhece (*cognitio*), aquela deseja. O intelecto (*intellectus*) está orientado para a verdade, enquanto a vontade (*voluntas*) tende ao bem, sendo este o seu objeto próprio[457]. A vontade (*voluntas*), sendo o apetite do bem, por natureza, inclina-se necessariamente ao bem universal e absoluto, ou seja, não pode deixar de querer o bem segundo a noção comum do bem (*bonum secundum communem boni rationem*)[458]. Contudo, sua relação com os bens particulares (*bona particularia*) depende da vinculação desses bens ao bem comum ou à própria razão do bem (*ratio boni*). Assim, a vontade (*voluntas*) pode rejeitar certos bens caso não sejam essenciais para alcançar o fim último[459]. Deste modo, os bens particulares não determinam a vontade (*voluntas*) a agir de forma necessária, pois ela preserva a capacidade de escolha (*electio*) em relação a esses bens. É precisamente aqui que se fundamenta a noção de livre-arbítrio (*liberum*

---

[455] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 2.

[456] Cf. *C. G.* II, 47; Cf. *De veritate*, q. 25, a. 1; Cf. *S. Th.* Iª, q. 59, a. 1; Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 2.

[457] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3.

[458] Cf. *S. Th.* Iª, q. 59, a. 4.

[459] Cf. GILSON, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 324-325.

arbitrium), que não é uma faculdade separada, mas um ato da vontade (*voluntas*)[460]. Por isso, afirma-se que a vontade (*voluntas*) é uma faculdade racional, espontânea e dotada de livre escolha.

Por outro lado, a βούλησις aristotélica claramente não possui essas características. Como mencionamos, a vontade (βούλησις) é uma espécie de apetite (ὄρεξις) e, enquanto tal, não possui plenamente a capacidade racional de escolher (προαίρεσις) os meios para alcançar um determinado fim. Assim, a vontade (βούλησις) relaciona-se com os fins (τέλους). O Estagirita deixa claro que a vontade (βούλησις) determina um fim ou um bem a ser buscado, enquanto a escolha (προαίρεσις) define o melhor meio para atingi-lo. Ademais, é da natureza da vontade (βούλησις) relacionar-se com a finalidade, enquanto a escolha (προαίρεσις) se refere aos meios. Por exemplo, posso querer ser feliz ou ter boa saúde, mas, para isso, preciso escolher os meios adequados para alcançar esses estados[461]. Em Aristóteles, a escolha (προαίρεσις) não decorre da vontade (βούλησις), mas da razão (λόγος). Já para Tomás, a escolha (*electio*) – que corresponde a προαίρεσις aristotélica – é um ato da própria faculdade da vontade (*voluntas*). Assim, diferentemente da concepção aristotélica, a vontade (*voluntas*) em Tomás não se restringe ao fim, mas também se orienta para aquilo que conduz ao fim (*ea quae sunt ad finem*), ou seja, os meios adequados para alcançá-lo[462].

Esse duplo aspecto – a orientação racional tanto para o fim quanto para os meios que conduzem ao fim (*ea quae sunt ad finem*) – é fundamental para entender a faculdade da vontade (*voluntas*) em Tomás. Vale lembrar que a vontade (*voluntas*) é o apetite do bem e do fim (*appetitus boni et finis*)[463], ou seja, tende naturalmente ao bem, enquanto *ratio boni*. Por isso, é importante esclarecer como o Doutor Angélico concebe o bem (*bonum*). Ora, uma primeira distinção é fundamental e necessária para compreender o conceito de bem em Tomás: o bem por essência (*essentia*) e o bem por participação (*participatio*)[464]. O primeiro se refere ao Bem incriado e eterno, enquanto o segundo diz respeito ao bem criatural. O Bem por essência (*essentia*) é sempre apetecível como fim, pois corresponde ao Fim último, à Bem-aventurança. Assim, a vontade tende

---

[460] Cf. *S. Th.* Iª, q. 83, a. 3.

[461] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 27-29.

[462] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, a. 2.

[463] Cf. *De veritate*, q. 22.

[464] Cf. *De veritate*, q. 21, a. 4-6.

naturalmente à Bem-aventurança, pois o bem é seu objeto próprio. Contudo, na ação moral, a vontade (*voluntas*) humana, em sua vida terrena, dirige-se aos bens participados (*participatio*). Desse modo, para Tomás, os bens por participação – isto é, os bens criados ou bens humanos (*boni humani*) – podem ser divididos em três: o útil (*utile*), o honesto (*honestum*) e o prazeroso (*delectabile*)[465]. O *Utile* diz respeito ao bem como meio – aquilo que conduz ao fim (*ea quae sunt ad finem*) –, enquanto o *honestum* e o *delectabile* referem-se ao bem como fim último da ação. Essa distinção fundamenta a divisão dos atos da faculdade da vontade (*voluntas*). Os bens úteis (*utile*) – isto é, os meios necessários para alcançar o bem final (*honestum*) e desfrutá-lo como prazeroso (*delectabile*) – são os objetos próprios da escolha (*electio*). No entanto, o bem enquanto fim último (*honestum* e *delectabile*) não é objeto de escolha (*electio*).

Pois bem, os atos da vontade (*voluntas*) distinguem-se conforme dois modos de operação dessa faculdade. O primeiro é o querer do bem enquanto tal, considerado como *ratio boni*. Esse movimento ocorre de forma natural, determinada e necessária, sendo denominado por Tomás de *voluntas ut natura*. O segundo é o querer que se dirige aos bens concretos e intermediários, os quais manifestam, de diferentes maneiras, a razão universal da bondade, caracterizando-se por sua indeterminação ou não necessidade, chamado de *voluntas ut ratio*[466]. Dessa forma, dentro da noção comum do bem, há um duplo objeto que não diversifica a potência da vontade (*voluntas*), mas especifica seus atos de maneira distinta. A *voluntas ut natura* se inclina ao fim em si, em uma volição absoluta, simples e natural ao bem. Já a *voluntas ut ratio* se volta para os meios ordenados ao fim, realizando uma volição comparativa e, portanto, eletiva[467].

Essa distinção entre *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* é, de fato, fundamental para compreender a vontade (*voluntas*) como faculdade apetitiva superior da alma em Tomás de Aquino. No entanto, esses termos não foram diretamente herdados da filosofia aristotélica. Como mencionado anteriormente, Aristóteles concebe a βούλησις apenas como uma forma de apetite (ὄρεξις), vinculada à parte sensitiva da alma, ainda que ativada pela razão. Ainda assim, a *voluntas ut natura* poderia corresponder à βούλησις aristotélica enquanto a *voluntas ut ratio* seria parcialmente compreendida a partir da

---

[465] Cf. *S. Th.* Iª, q. 5, a. 6.

[466] Cf. ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 294.

[467] Cf. ALVIRA, Tomás. *El concepto tomista de "voluntas ut natura" y la libertad humana*. *Op. cit.*, p. 394-395.

combinação das noções de deliberação (βούλευσις) e escolha (προαίρεσις) no pensamento do Estagirita. O fato é que o filósofo grego não utiliza esses termos, e a formulação de Tomás se deve a outras fontes.

O próprio Tomás indica que os termos *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* utilizados por ele têm origem em João Damasceno[468]. O padre grego, segundo o Doutor Angélico, distingue os termos θέλησις e βούλησις para explicar os dois modos de operar da vontade (*voluntas*). A θέλησις é apresentada como a vontade natural, que se move de maneira "automática", "instintiva", em direção a um bem percebido (*cognitio*) pelo intelecto (*intellectus*) como absolutamente bom. A βούλησις, por outro lado, refere-se ao apetite racional, que envolve um processo de escolha (*electio*). Neste caso, a razão é indispensável para avaliar o bem, não apenas reconhecendo-o (*cognitio*) como tal, mas também escolhendo-o (*electio*) em relação a outro, considerando-o um meio para alcançar um fim. Portanto, a βούλησις requer uma análise racional, pois não se trata de um impulso imediato ao bem inteligido, mas de uma escolha deliberada. Dessa forma, θέλησις corresponde à *voluntas ut natura*, enquanto βούλησις equivale à *voluntas ut ratio*. A distinção entre esses dois modos de atuação da vontade (*voluntas*) não implica que existam duas potências distintas.

Dito isso, os atos da vontade (*voluntas*) podem ser classificados conforme se referem ao fim ou aos meios, formando um conjunto estruturado de operações. Aqueles que se referem ao fim são três: querer (*velle*), fruir (*frui*) e tender (*intendere*)[469]. Os que versam sobre os meios, isto é, o que é para o fim (*ea quae sunt ad finem*), são igualmente três: eleger (*eligire*), consentir (*consentire*) e usar (*usus*)[470]. Assim, é possível destacar cada um deles de acordo com a ordem de execução em uma determinada ação.

O primeiro ato da faculdade da vontade (*voluntas*) é o querer (*velle*), sua manifestação inicial e fundamental[471]. Trata-se da primeira apreensão da potência volitiva (*simplex aprehensio finis*), ou seja, a simples complacência com o bem apresentado pelo intelecto. Esse ato expressa a inclinação básica da vontade (*voluntas*) para o bem inteligido, dirigindo-se ao fim. Nesse sentido, o termo *velle* em Tomás parece corresponder à βούλησις aristotélica ou, ao menos, é o conceito mais próximo ao

---

[468] Cf. *In III Sententiarum*, d. 17, q.1, a. 1, sol. 3, ad 1; Cf. *S. Th.* IIIª, q. 18, a. 3.

[469] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 8, prol.

[470] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 13, prol.

[471] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 8-10.

apresentado pelo Estagirita na *Ética a Nicômaco*[472]. Vale lembrar que, para Aristóteles, a vontade (βούλησις) determina um fim ou bem a ser buscado e que sua própria natureza está intrinsecamente ligada a finalidade[473].

A intenção (*intentio*) é o segundo ato da faculdade da vontade (*voluntas*) e também se direciona ao fim[474]. Para Tomás, trata-se de um ato central da vontade (*voluntas*), que orienta todas as demais faculdades da alma em direção a um fim específico. Ele ilustra essa ideia com a analogia do arquiteto, cuja intenção inicial – construir uma casa segura e confortável – guia todas as etapas subsequentes, do planejamento à execução. Do mesmo modo, a vontade (*voluntas*) estabelece o fim e direciona os atos necessários para alcançá-lo, embora dependa da ordenação da razão. A intenção (*intentio*) incide primeiramente sobre o fim último e, depois, sobre o fim intermediário, ou seja, "o que é para o fim" (*ea quae sunt ad finem*). Segundo Tomás, é possível, em um mesmo ato, querer simultaneamente o fim e os meios para alcançá-lo, como desejar a saúde e, por isso, querer o remédio[475]. Deste modo, a intenção (*intentio*) difere do simples querer (*velle*), pois envolve um direcionamento consciente, primeiro ao fim último e, depois, aos meios apropriados para alcançar o fim desejado.

Após a intenção (*intentio*), ocorre o terceiro ato da vontade: o consentimento (*consensus*)[476]. Esse ato se relaciona com os meios (*ea quae sunt ad finem*), sendo essencialmente uma adesão da vontade (*voluntas*) ao que a razão deliberou (*consilium*) [477]. Embora todo ato da vontade seja precedido por um ato do intelecto, no consentimento (*consensus*), a participação da razão prática é especialmente crucial. Através da deliberação (*consilium*), a razão analisa e apresenta diferentes meios para alcançar um determinado fim. No entanto, a deliberação (*consilium*) por si só não basta; é necessário que a vontade consinta (*consensus*) ou não com o que foi deliberado (*consilium*), aceitando ou rejeitando os meios propostos.

---

[472] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1111b 26-29.

[473] Cf. *Ética a Nicômaco* III, 1113a 15-16.

[474] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 12.

[475] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 12, a. 2.

[476] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 15.

[477] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 14.

O próximo ato da vontade é a eleição (*electio*) [478], que se justifica pelo fato de que, após o processo de deliberação (*consilium*) e consentimento (*consensus*), ainda não se definiu o meio mais adequado para alcançar o fim desejado. Em outras palavras, é necessário realizar a escolha (*electio*) do melhor meio para atingir o objetivo. Neste ponto, Tomás faz uma distinção importante entre consentimento (*consensus*) e escolha (*electio*). O consentimento (*consensus*) refere-se à aceitação da bondade positiva e absoluta dos meios propostos pelo conselho (*consilium*), ou seja, diz respeito à conformidade com os meios que são, em si, bons. A escolha (*electio*), por outro lado, envolve uma avaliação comparativa dos meios, considerando sua maior ou menor utilidade para alcançar o fim desejado. A eleição (*electio*) acrescenta, portanto, uma relação de preferência entre os meios, surgindo após o consentimento (*consensus*). Isso ocorre porque, ao deliberarmos (*consilium*), podemos identificar vários meios que nos são convenientes e consentir (*consensus*) com todos eles. Entretanto, entre os meios que nos agradam, ou seja, que foram objeto de consentimento (*consensus*), escolhemos (*electio*) um em particular. Por outro lado, se após o consentimento (*consensus*) houver apenas um meio satisfatório, a diferença entre consentimento (*consensus*) e escolha (*electio*) se torna uma distinção meramente teórica, pois ambos se fundem em um único ato de aceitação e preferência. A distinção entre consentimento (*consensus*) e escolha (*electio*), portanto, ganha relevância quando existem múltiplas opções agradáveis para atingir um determinado fim. É uma distinção sutil, mas essencial para entender com precisão o processo volitivo[479].

Após a escolha (*electio*) do melhor meio para atingir o fim, a vontade (*voluntas*) põe esse meio em ação por meio do uso (*usus*) [480]. Esse ato da vontade (*voluntas*) refere-se, portanto, especificamente ao meio escolhido (*electio*). Com a escolha (*electio*), conclui-se a ordem da intenção (*intentio*), e com o uso voluntário (*usus*), inicia-se a ordem da execução. No entanto, é fundamental não separar rigidamente esses atos, pois o uso voluntário (*usus*) já está presente na escolha (*electio*) como sua matéria. Escolher (*electio*) envolve decidir agir ou não agir, usar ou não usar, esforçar-se ou não. De fato, a escolha (*electio*) só se concretiza no momento em que a ação efetivamente se inicia. Assim, escolha (*electio*) e uso (*usus*) ocorrem simultaneamente e se implicam mutuamente[481]. O

---

[478] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 13.

[479] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 15, a. 3, ad 3.

[480] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 16.

[481] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 216. Nota.

uso (*usus*) da vontade (*voluntas*) consiste na aplicação do meio escolhido (*electio*) para alcançar o fim desejado, colocando-se em movimento junto com as outras faculdades. Por isso, pode ser comparado a um esforço. O uso (*usus*) está sempre relacionado aos meios e pertence à ordem do útil (*utile*), pois utilizamos aquilo que é conveniente para atingir um fim. Dessa forma, o que é útil (*utile*) pode, por vezes, ser identificado com o próprio uso (*usus*) [482].

Por fim, após a escolha (*electio*) do melhor meio e sua devida aplicação (*usus*) para alcançar o fim, chega-se à fruição (*fruitio*), o último ato da vontade (*voluntas*)[483]. A fruição (*fruitio*) diz respeito ao fim ou ao bem quando este já está presente ou foi alcançado, caracterizando-se como o descanso e a plena complacência nele.

Dessa forma, conforme a ordem da realização de uma ação, os atos da vontade são: (1) querer (*velle*), (2) intenção (*intentio*), (3) consentimento (*consensus*), (4) escolha (*electio*), (5) uso (*usus*) e (6) fruição (*fruitio*).

Pois bem, as ações da faculdade da vontade (*voluntas*) são precedidas pelas do intelecto (*intellectus*). A vontade segue o intelecto, pois toda ação da vontade é comandada ou ordenada pela razão. Neste sentido, dentre as operações do intelecto, duas se destacam: o império (*imperium*) ou comando (*praecipere*) e o conselho (*consilium*). Ambos são atos da razão mediados pela virtude da prudência (*prudentia*). Portanto, a prudência (*prudentia*) – definida por Tomás como a reta razão no agir (*recta ratio agibilium*) – é a virtude responsável por direcionar e determinar todas as ações da vontade (*voluntas*).

Em Aristóteles, a virtude da prudência (φρόνησις) possui duas funções essenciais: deliberar (βούλευσις) e escolher (προαίρεσις). A primeira – deliberar (βούλευσις) – que é traduzida por Tomás como *consilium*, desempenha uma função bastante similar à descrita pelo Doutor Angélico, com uma pequena ressalva: enquanto para Aristóteles o processo de βούλευσις culmina na definição da melhor opção a ser escolhida (προαίρεσις), em Tomás, o *consilium* pode apontar múltiplas alternativas, que serão submetidas ao consentimento (*consensus*) da vontade (*voluntas*). O que Tomás identifica como o ato principal da virtude da prudência (*prudentia*) – o comando (*praecipere*) – não encontra correspondência explícita na filosofia do Estagirita, embora tenha alguma

---

[482] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 16, a. 3.

[483] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 11.

relação com a função desempenhada pela προαίρεσις. Por outro lado, é justamente ao examinarmos a noção de escolha (προαίρεσις - *electio*) que percebemos o distanciamento maior entre as análises de Tomás e Aristóteles. Para Tomás, a escolha (*electio*) é um ato da faculdade da vontade (*voluntas*). Já para Aristóteles, a escolha (προαίρεσις) é entendida como um ato da razão prática, mediado pela virtude da prudência (φρόνησις). Para o Estagirita, não faz sentido considerar a escolha (προαίρεσις) como um ato da vontade (βούλησις), uma vez que esta é compreendida como uma forma de apetite (ὄρεξις), assim como o desejo (ἐπιθυμία) e o impulso (θύμος).

No que diz respeito às noções tomistas de consentimento (*consensus*) e comando (*praecipere*), é possível estabelecer uma aproximação com conceito estoico de assentimento (συγκατάθεσις). Essa noção estoica foi incorporada pelas tradições neoplatônicas e cristãs, tornando-se um elemento a ser considerado para a formulação do conceito de volição ou "querer" no pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino. Dessa maneira, o consentimento (*consensus*) e o comando (*praecipere*) da vontade (*voluntas*), na filosofia do Doutor Angélico, sofrem certa influência da noção de assentimento (συγκατάθεσις) estoico. Para os estoicos, o assentimento (συγκατάθεσις) é um elemento importante para a liberdade e a responsabilidade moral, pois possibilita ao ser humano aceitar ou recusar aquilo que as impressões sugerem. Enquanto, para Aristóteles, o ser humano é o animal racional que delibera (βούλευσις) e age por escolha (προαίρεσις), para os estoicos, ele age por assentimento (συγκατάθεσις)[484]. Em Tomás, os atos são chamados voluntários porque resultam do consentimento (*consensus*) que pertence à vontade (*voluntas*)[485]. Assim, para o Doutor Angélico, o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) depende do consentimento (*consensus*) da vontade, mas se realiza propriamente na escolha (*electio*) deliberada, pois somos livres na medida em que podemos aceitar uma coisa e rejeitar outra, e isso é escolher (*electio*)[486].

Enfim, a chave para compreender a noção de vontade (*voluntas*) parece residir, sobretudo, na distinção entre suas duas dimensões essenciais: *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*. A *voluntas ut natura*, que retoma o sentido da θέλησις em João Damasceno, está intimamente relacionada ao *velle* em Tomás e se assemelha à βούλησις aristotélica. Por outro lado, a *voluntas ut ratio*, no entendimento de Tomás, expressa a

---

[484] Cf. KAHN, Charles H. "From Aristotle to Augustine". *Op. cit.*, p. 245-247.

[485] Cf. *S. Th.* Iª-IIª, q. 15, a. 1, ad 3.

[486] Cf. *S. Th.* Iª, q. 83, a. 3.

vontade deliberativa e eletiva, ou seja, a vontade livre, manifestada no livre-arbítrio que corresponde à βούλησις em João Damasceno[487]. Dessa forma, a noção de *voluntas ut ratio* é, sem dúvida, mais abrangente do que a προαίρεσις aristotélica, que corresponde à *electio*. O exercício da *voluntas ut ratio* compreende todos os atos volitivos que, articulados com os atos cognitivos a que seguem, constituem o conjunto da ação humana: a *intentio, consensus*, a *electio* e o *usus*. A fruição (*fruitio*), último ato da vontade (*voluntas*), assemelha-se ao *frui* agostiniano. Trata-se do gozo das coisas que podem ser desfrutadas (*frui*), referindo-se ao fim ou ao bem já alcançado – ou seja, ao descanso e à plena complacência nele. Ainda assim, há uma diferença: para Agostinho, a fruição (*frui*) refere-se exclusivamente ao Bem em si, enquanto para Tomás, a fruição (*fruitio*) pode também se aplicar ao bem final de uma ação.

Portanto, a noção de vontade (*voluntas*) em Tomás é ampla, e o Doutor Angélico, como já mencionamos, se destaca por incorporar em seus escritos, sobretudo, as contribuições de Aristóteles, Agostinho e João Damasceno – discípulo de Máximo, o Confessor que é apontado por alguns como precursor da noção de vontade (*voluntas*). O Estagirita desempenha um papel fundamental na filosofia do Doutor Medieval; contudo, no que diz respeito à noção de vontade (*voluntas*), não é possível desenvolver esse conceito exclusivamente a partir da filosofia aristotélica. A principal contribuição aristotélica reside na noção de escolha (προαίρεσις), que pode ser interpretada, no contexto da teoria da ação, como uma mediação entre o desejo (ὄρεξις), e a razão prática (νοῦς πρακτικόν).

É importante destacar a clara evolução do conceito de vontade (βούλησις), que se desenvolve desde Aristóteles, passando pelos filósofos estoicos até Agostinho, culminando em Tomás de Aquino. Em Aristóteles, a βούλησις encontra-se no nível da faculdade sensitiva, sendo ativada pela razão[488]. Agostinho, por sua vez, eleva a vontade (*voluntas*) ao nível da razão, pois, para o Bispo de Hipona, trata-se de um movimento próprio da alma racional[489]. Já em Tomás de Aquino, a vontade (*voluntas*) alcança o estatuto de faculdade superior da alma.

---

[487] Cf. GARCÍA-VALIÑO ABÓS, Javier. *Vontade e liberdade em Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 50-51.

[488] Cf. *De anima* 414a 30 - 414b 5.

[489] "Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum". Cf. *De duabus animabus* 10. 14.

Em síntese, nos parece que Miklos Vetö estava correto ao afirmar que, em Tomás, "a vontade obtém um *estatuto conceitual completo*"[490]. Após nosso estudo, essa afirmação ganha ainda mais sentido. Na realidade, não estamos tratando de um conceito isolado de vontade (*voluntas*), mas de uma teoria que integra e articula múltiplos conceitos. Compreender a vontade (*voluntas*) em Tomás exige, portanto, a apreensão de uma teoria geral da ação, pois se trata de uma faculdade autônoma que orienta e fundamenta o agir moral do homem. Além disso, Tomás é tanto receptor quanto intérprete de uma longa e rica tradição filosófica sobre a vontade (*voluntas*). O valor e a singularidade de sua contribuição residem, sobretudo – nesse tema, como em outros – na integração sistemática e na síntese original da antropologia, psicologia e teoria da ação de Aristóteles, combinadas a elementos dessa tradição. Aristóteles oferece a Tomás o arcabouço filosófico e o aparato conceitual fundamental, que este reelabora e enriquece à luz do pensamento cristão.

Neste sentido, além de conferir à vontade (*voluntas*) um estatuto conceitual completo, a originalidade de Tomás de Aquino manifesta-se em pontos claramente identificáveis ao longo desta pesquisa. Primeiro, na sistematização inédita da vontade (*voluntas*) como potência racional formalmente distinta do intelecto (*intellectus*). Segundo, na formulação metafísica do bem (*bonum*) como causa final do querer da própria vontade (*voluntas*), que estabelece a estrutura teleológica dessa faculdade e explica sua orientação natural ao fim. Terceiro, na distinção entre *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*, pela qual Tomás integra, em uma única potência, tanto a inclinação necessária ao bem (*bonum*) quanto a esfera da deliberação (*consilium*) e da escolha (*electio*) livre. Por fim, destaca-se a elaboração de um sistema integral dos atos volitivos, em relação direta com a teoria do fim e com a liberdade humana, desenvolvimento que não se encontra de modo tão sistemático e aprofundado na tradição anterior. Assim, sua doutrina configura uma síntese verdadeiramente original, na qual a vontade (*voluntas*) se apresenta como potência espiritual autônoma, ordenada ao bem (*bonum*) e fundamento do agir moral.

---

[490] VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. *Op. cit.*, p. 49.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução e revisão de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5° ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO. *A natureza do bem. O castigo e o perdão dos pecados. O batismo das crianças*. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. *A Trindade*. Trad. Agustinho Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. Col. São Paulo: Abril S.A cultural e industrial, 1973. (Os pensadores).

_____. *De libero arbitrio*. Disponível em: < http://www.augustinus.it >. Acesso em: 20 agosto. 2022.

_____. *O livre arbítrio*. 4. ed. Tradução, organização, introdução e notas: Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004.

ALLAN, Donald J. *Aristote: Le philosophe*. Ouvrage mis à jour, et traduit de l'anglais par Ch. Paris: Lefèvre, 1962.

AMEAL, J. *São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo de sua figura e da sua obra.* 5ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo.* São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2015.

ÁLVAREZ, Magarita Mauri. *La prudencia en la actividad practica*. In Sapientia 42. Vol I, 1987, p. 233-238.

ALVIRA, Tomás. *El concepto tomista de "voluntas ut natura" y la libertad humana*. Revista Persona y Derecho – Vol. 11 (1984), p. 393-426.

AQUINO, Tomás de. *A caridade, a correção fraterna e a esperança: questões disputadas sobre a Virtude. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga.* Campinas: Ecclesiae, 2013.

_____. *A imortalidade da alma e A razão superior e inferior.* Edição e tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2017.

_____. *A sindérese e a consciência: questões disputadas sobre a Verdade.* Questões 16 e 17. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

_____. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Tradução, introdução e notas de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a Virtude.* Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.

_____. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III): o bem e as virtudes*. Volume I. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.

_____. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV*. Volume I. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016.

_____. *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII*. Volume II. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017.

_____. *Comentário à Metafísica de Aristóteles IX-XII*. Volume III. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2020.

_____. *Comentário ao Sobre a alma de Aristóteles*. Tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.

_____. *Comentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles.* Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2018.

_____. *De Substantiis Separatis – Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação de Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *De veritate, cuestión 2. Sobre el Bien.* Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra. Spain, 1999.

_____. *Il bien.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López. Cuadernos de Anuario Filosófico. Navarra, 1996.

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

_____. *O Bem: questões disputadas sobre a Verdade.* Questão 21. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.

_____. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Questões disputadas sobre a Alma.* Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

_____. *Questões disputadas sobre a verdade.* Texto integral. Tradução de Maurício Camello. São Paulo: Editora Ecclesiae, 2023.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones* 1-7, in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/1.2. Romae: Ad Sanctae Sabinae,1970, XVI.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestiones 8-12, in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/2.1. Romae: Ad Sanctae Sabinae,1970, VII.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestiones 13-20, in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/2.2. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1972, II.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Quaestiones 21-29, in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/3.1. Romae: Editori di San Tommaso,1973, IV.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Indices, in Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/3.2. Romae: Editori di San Tommaso, 1976, VI.

_____. *Quaestiones disputatae de malo*. Disponível em: < http://www. corpusthomisticum.org>. Acesso em: 10 janeiro. 2024.

_____. *Quaestiones de quolibet*. Disponível em: < http://www. corpusthomisticum.org>. Acesso em: 10 janeiro. 2024.

_____. *Scriptum super libros Sententiarum*. Disponível em: < http://www. corpusthomisticum.org>. Acesso em: 10 janeiro. 2024.

_____. *Sententia libri De Anima*. Disponível em: < http://www. corpusthomisticum.org>. Acesso em: 20 agosto. 2017.

_____. *Sententia libri Ethicorum.*. Disponível em: < http://www. corpusthomisticum.org>. Acesso em: 20 agosto. 2017.

_____. *Sulla verità*. Testo latino a fronte (ed. Leonina t. XXII – 1970), introd., trad., note e apparati di F. Fiorentino. Milano: Bompiani, 2005.

_____. *Suma Contra os Gentios.* Tradutores: Joaquim F. Pereira e Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 4v.

_____. *Suma Teológica.* Vários tradutores. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 9v.

_____. *Suma de Teología.* 4ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – BAC, 2001. 5v.

_____. *Verdade e conhecimento.* Tradutores, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind.* Originally published in two separate volumes with subtitles: Thinking and Willing. Chicago, USA: Harcourt Brace Janovich, Inc, 1971.

ARISTÓTELES. *Categorias.* Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Lisboa: Porto Editora, 1995.

_____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores: v.2).

_____. *Metafísica*. Introdutório, texto grego com tradução para o italiano de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTOTLE. *De anima.* With translation, introduction, and notes by R. D. HICKS, M.A. London. Cambridge: At the University Press, 1907.

_____. *The Nicomachean Ethics*. In.: SIR ALEXANDER GRANT, BART. *The Ethics of Aristotle.* In two volumes. Vol. I and II. London: Longmans, Geeen, And Co., 1885.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles.* Tradução de Marisa Lopes. 2ªed. São Paulo: Paulus, 2008.

AYALA, Fr. Andres. *The Absolute Primacy of the Intellect in Aquinas: A Reaction to Fabro's Position*. In: The Incarnate Word. Volume 10, dez. 2023, p. 41-122.

BERTI, Enrico. *Aristóteles.* Tradução: Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

_____. *No princípio era a maravilha. As grandes questões da filosofia antiga.* Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. *Novos Estudos Aristotélicos I. Epistemologia, lógica e dialética*. Tradução: Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BOBZIEN, Suzanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 2001.

BOURKE, Vernon J. *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey.* New York: Sheed and Ward, 1964.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa*. Tradução e notas introdutórias de Raimundo Vier. 13ªed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CAJETAN, Tommaso de Vio. *Comentário ao Do ente da essência de Santo Tomás de Aquino*/Cardeal Caetano de Vio. Tradução Pablo Cânovas e Lucas Daniel Tomáz de Aquino. Brasília, DF: Lucas de Aquino, 2022.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Santo Tomás de Aquino.* Tradução de Antônio Emílio Angueth de Araújo. Campinas: Ecclesiae, 2015.

CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

COPLESTON, Frederick. *El pesamiento de Santo Tomás.* Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

_____. *Historia de la filosofia. Vol.I – Grecia y Roma.* Barcelona: Ediciones Ariel, 1969.

ECHAVARRÍA, Martin F. *A práxis da Psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Fábio Florence. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2021.

FABRO, Cornelio. *Participación y Causalidad Según Tomás de Aquino*. Eunsa Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 2009.

_____. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Opere Complete 11. Editrice del Verbo Incarnato, 2010.

_____. *La nozione metafisica di partecipazione*. Opere complete 3. Istituto del Verbo Incarnato, 2005.

_____. *Riflessioni sulla libertà*. 2° edizione. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2004.

FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Tradução de: AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud; FREITAS, Heres Drian de O. São Paulo: Paulus, 2018.

FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia: de Cícero a Heidegger.* Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. II (2º) Filosofía judía y mulsulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadenicia.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

GALLAGHER, David. M. Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, p. 247-277.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução – Lógica – Cosmologia.* Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica.* Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La síntesis tomista.* Traducción de Eugenio Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclées, Buenos Aires, 1946.

GARCÍA-VALIÑO ABÓS, Javier. *Vontade e liberdade em Tomás de Aquino*. Revista Trama Interdisciplinar, 9 (3), 48-55, 2018.

GAUTHIER, R.A. & JOLIF. J.Y. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et Commentaire. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Introdução à Filosofia Cristã*. Tradução de Daniel da Costa. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho.* Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2º ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2010.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O filósofo e a teologia*. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. *O ser e a essência*. Vários tradutores. Coleção Filosofia Medieval. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino.* Tradução de Juvenal Savian Filho. 1º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2024.

GUARIGLIA, Osvaldo. *La Ética en Aristóteles o La Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Editoria UEDEBA, 1997.

HAMELIN, Guy. "Habitus e Virtude em Pedro Abelardo: Uma Dupla Herança". *In: Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 56 n. 131, jan./jun. 2015, p. 75-94.

_____. *L'origine de la doctrine de la vertu comme habitus chez Pierre Abélard*. 1996. 455 f. Tese de Doutorado. Université du Québec à Trois-Rivières, 1996.

_____. Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)? *Revista Doispontos*, Curitiba, Vol. 7, nº. 1, abr. 2010, p. 23-39.

HOFFMANN, Tobias. Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89, 2007, p. 122-156.

HUGON, Padre Édouard. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais.* Tradução e introdução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

IRWIN, Terence H. Who discovered the will? *Philosophical Perspectives*, v. 6, 1992, p. 453-473.

JOLIVET, Regis. *Tratado de Filosofia*. I – Lógica - Cosmologia. Tradução de Gerardo Dantas Barretto. Editora Agir, Rio de Janeiro, 1969.

_____. *Tratado de Filosofia*. II – Psicologia. Tradução de Gerardo Dantas Barretto. Editora Agir, Rio de Janeiro, 1963.

_____. *Tratado de Filosofia*. III – Metafísica. Tradução de Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Editora Agir, Rio de Janeiro, 1965.

_____. *Tratado de Filosofia*. IV – Moral. Tradução de Gerardo Dantas Barretto. Editora Agir, Rio de Janeiro, 1966.

J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Vol. I. Taurus, Madrid 1987.

KAHN, Charles H. *From Aristotle to Augustine.* In: DILLON, J. M.; LONG. A. A. (Editores). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 234-261.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental. Filosofia Antiga.* Vol. 1. Tradução: Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LOBATO, Abelardo. *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. I El hombre em Cuerpo y Alma.* México: Edicep, 1995.

MANCA, Luigi. *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore.* Roma: Armando Editore, 2002.

MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo.* Tradução por Valentín García Yebra. Madri, 1947.

MCGRADE, A. S. (Org.). *Filosofia medieval.* Tradução de André Oídes. Coleção Companions & Companions. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino.* Bologna: Edizini Studio Domenicano, 1991.

_____. *O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica.* Tradução de R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.

MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Boulevard Saint-Germain, 1962.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *A prudência segundo Santo Tomás de Aquino*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993.

_____. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino.* São Paulo: Paulus, 2011.

PAINE, Scott Randall. Apetição intelectual em Tomás de Aquino e seu 'intelectualismo'. *Revista Aquinate*. http://www.aquinate.net/artigos. N° 4, 2007, p. 66-78.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais: as virtudes cardeais e teologais.* Tradução de Beckert da Assunpção, Narino e Silva e Paulo Roberto de Andrada Pacheco. Coleção Crisol (volume 2). São Paulo: Cultor de Livros, 2023.

PILSNER, Joseph. *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2006.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Os pensadores)

_____. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6ª ed. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

_____. *Timeu - Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas: Rodolfo Lopes. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

POLO, Leonardo. *La voluntad y sus actos (I)*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. Trasformazioni medievali della libertà/1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio; 2. Libertà e determinismo Nei dibattiti scolastici. In DE CARO, M.; MORI, M. & SPINELLI, E. *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*. Roma: Carocci Editore, 2015, p. 171-221.

REALE, Giovanni. *Aristóteles.* Coleção-História da Filosofia Antiga e Romana. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão.* Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

ROSS, David. *Aristóteles.* Tradução: Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

_____. *Aristotle*. Sixth edition. New York. Routlegde, 1995.

ROVIGHI, Vanni Sofia. *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Roma: Editori Laterza, 1981.

ROYO MARÍN, Antonio. *Teologia da Perfeição Cristã*. Tradução de Flávio M. P. Gomes e Dalton César Zimmermann. 4 ed. Anápolis, GO: Magnificat, 2020.

SCHERER, Daniel Corteline. *A raíz antitomista da modernidade filosófica*. 2 ed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021.

SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *As Grandes Teses da Filosofia Tomista.* Tradução de L. G. Ferreira da Silva. Portugal: Livraria Cruz, 1951.

SILVEIRA, Sidney. *Cosmologia da desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente.* 2ªed. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2018.

TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Tradução de Dalton César Zimmermann. 1º ed. Campinas – SP: CEDET, 2018.

VEGETTI, Mario. *L'etica degli antichi*. Itália: Editori Laterza, 2004.

VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2005.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme.* Paris: Universitaires de France, 1973.

ZINGANO, Marcos. *Estudos de ética antiga.* 2ªed. São Paulo: Paulus, 2009.