

## INTELECTO E VONTADE EM TOMÁS DE AQUINO

INTELLECT AND WILL IN THOMAS AQUINAS

Marlon Mendes Gonçalves\*

### RESUMO

A problemática da preeminência do intelecto sobre a vontade se evidencia em maior proporção entre os escolásticos, de forma especial em Tomás de Aquino. Os estudos relacionados à relação entre intelecto e vontade na Idade Média são inspirados em Aristóteles, nas suas mais variadas obras introduzidas no cenário medieval especialmente a partir do século XII. A questão da superioridade do intelecto possui fortes ligações com a filosofia do clássico Estagirita, tendo como exemplo a abstração das realidades exteriores, partindo das informações que os objetos manifestam a nós até a finalização do processo cognitivo. Para isto, o Doutor Angélico analisa o ser humano no que corresponde a suas ações externas e assim sistematiza as ações internas, naquilo que lhe era possível, partindo do pressuposto clássico da abstração dos inteligíveis até a efetivação do conhecimento no intelecto possível. É tendo em vista o processo cognitivo que o referido autor expõe a problemática da preeminência do intelecto. A potência cognitiva, que é capaz de possuir seu objeto em si, não pode ser inferior à potência volitiva, que possui seu objeto fora de si. Dado isso, demonstra-se que, por mais que o bem da coisa seja indicado à vontade pela abstração do intelecto, o bem não permanece na vontade como os inteligíveis permanecem no intelecto. Portanto, por essas e outras peculiaridades, Tomás de Aquino se refere sempre ao intelecto como uma potência superior; contudo sem inibir ou coagir a livre moção da vontade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Potências. Conhecimento. Intelecto. Vontade. Superioridade. Liberdade.

### ABSTRACT

The matter of the intellect preeminence over the will is evident in a greater proportion among the scholastic philosophers, especially in Thomas Aquinas. Studies related to the relation between intellect and will, in the Middle Ages, are inspired by Aristotle, in his countless works introduced in the medieval scene, especially from the 12th century. Considering that the matter of the intellect superiority has strong connections with the classic Stagirite philosophy, taking as an example the abstraction of external realities, assuming the information that objects manifest to us until the end of the cognitive process. Therefore, the Angelic Doctor analyzes the human being in what corresponds to his external actions and thus systematizes internal actions, according to his possibilities, starting from the classical assumption of the intelligible abstraction until the knowledge effectuation in the possible intellect. It is in view of the cognitive process that the author exposes the matter of the intellect preeminence. The cognitive power, which is capable of possessing its object itself, cannot be inferior to the volitional power, which has its object out of itself. Consequently, it is shown that, as much as the good of the thing is indicated at will by the abstraction of the intellect, the good does not remain in the will the same way that the intelligible remains in the intellect. Therefore, for these and other peculiarities, Thomas Aquinas always refers to the intellect as a higher power, without inhibiting or constraining the free motion of the will though.

**KEYWORDS:** Potencies. Knowledge. Intellect. Will. Superiority. Freedom.

---

\* Graduado em Filosofia pela PUC Minas. R-mail: [marlon.mendes2015@gmail.com](mailto:marlon.mendes2015@gmail.com).

A grande problemática no meu trabalho foi explorar e apresentar a superioridade do intelecto sobre a vontade, uma vez que a vontade, segundo o Frade Dominicano, se apresenta, juntamente com o intelecto, como uma potência racional, ou seja, uma faculdade propriamente humana. Contudo, antes de deter nos objetivos específicos acerca da preeminência do intelecto sobre a potência volitiva, iniciei descrevendo-as como potências da alma, uma vez que tal supremacia do intelecto se assenta na plataforma de uma consideração da vontade como uma potência distinta, embora sendo racional. Dessa maneira, apresentar a definição do conceito se fez necessário e pertinente. Abbagnano (2000, p. 782), em seu *Dicionário de filosofia*, define potência como

- a) capacidade de realizar mudança em outra coisa ou em si mesmo, que é a P. ativa;
- b) capacidade de sofrer mudança, causada por outra coisa ou por si mesmo, que é a P. passiva;
- c) capacidade de mudar ou ser mudado para melhor e não para pior.

Ou seja, é a capacidade de movimento de um ser em vista de alguma coisa. Esse movimento pode provocar ou não mudanças no agente que está em movimento. Toda essa perspectiva de potência é no sentido de que um ser pode alcançar alguma coisa, mas que no momento não é realidade concreta, que é o chamado “ato” pelos metafísicos. Tal conceito em Tomás de Aquino não difere em sua filosofia, quando se refere ao homem, abrindo assim seu pensamento no que tange à “mecânica” da alma humana desde a apreensão das realidades exteriores até o movimento de atividade do intelecto.

Sendo assim, expus a necessidade de se observar a diferença entre a realidade de “potência” e “alma”, por diversos fatores. Ora, seria inviável para Tomás de Aquino que a alma humana fosse responsável pelas diversas operações que o ser humano desenvolve ao longo da sua história. O Doutor Angélico expõe na *Suma teológica* (*STh* Ia, q. 77, a. 1) sobre a referida problemática, mostrando que a potência não é essência da alma, por diversos fatores. Entre estes se destaca a nuance de ato e potência, uma vez que para a possibilidade de unir essência da alma e as faculdades, ato e potência devem pertencer ao mesmo gênero supremo de ser, no caso a substância, a essência. Ou seja, ao observar a faculdade visual, tanto o ato de enxergar como a potência, que é a possibilidade de enxergar, deveriam pertencer ao mesmo gênero de substância, o que para Tomás de Aquino é impossível, pois caso assim ocorresse, se estaria afirmando que a alma seria princípio de operação, agindo simultaneamente, o que seria contrário à experiência, pois a alma não está sempre em ato em seus movimentos. Há todo um processo de operação para que cada potência da alma efetive a

sua função, “daí que na definição da mesma alma se diz que é ‘o ato de um corpo tendo a vida em potência.’ Tal potência, no entanto, não exclui a alma” (TOMÁS DE AQUINO, *STh* Ia, q. 77, a.1).

Segue-se também que, sendo a alma una, faz-se a necessidade da existência de várias faculdades ou potências que deem conta das diversas operações do ser em geral. Nisso, abriume a necessidade de explorar mais sobre os argumentos de Tomás de Aquino acerca da existência das potências da alma e suas respectivas funções. Ora, se existem diversas potências na alma, é necessário, segundo o Doutor Comum, que elas se distingam uma das outras, postulando, assim, aspectos que diferenciam uma potência de outra potência. Gardeil (2013), frade dominicano e comentador de Santo Tomás, infere em seu livro *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino* que *potentiae animae distinguuntur per actus et objecta*<sup>1</sup>. Ou seja, as faculdades enquanto tal são especificadas pelos atos e estes, por sua vez, pelos objetos. Dessa maneira, apresentei a sistematização postulada pelo Doutor Angélico a respeito das potências, dividindo-as em potências passivas e ativas, segundo suas determinadas funções. Ressalva-se aqui que “não é, portanto, uma diferenciação qualquer dos objetos que diversifica as potências da alma, mas a diferença daquilo a que, por si, se refere à potência” (TOMÁS DE AQUINO, *STh* Ia, q. 77, a. 3).

Adiante, tendo em vista as potências da alma humana, elenquei as características próprias do intelecto, dado que o Aquinate destaca a faculdade intelectual como uma potência superior em relação às demais. Contudo, antes de me deter sobre as propriedades essenciais dessa parte da alma, no que tange à existência do intelecto ativo e passivo, considere como preliminar a sistematização do processo de conhecimento proposto por Tomás de Aquino. Dessa maneira, partindo das realidades exteriores, ou seja, dos objetos, fez-se necessidade para o Frade Dominicano uma potência que fosse capaz de tornar os inteligíveis acessíveis à inteligência, visto que “o que é inteligível mediante o intelecto possível não é algo existente na natureza como inteligível” (TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de anima*, q. 4), ou seja, os inteligíveis não subsistem fora da matéria; ela é, enquanto unida à matéria. Ora, é o intelecto ativo quem fará tal abstração e em consequência movimentará a inteligência, dado que o intelecto passivo sempre está em potência aos inteligíveis, no que diz respeito à sua recepção. Portanto, consiste nessa função a atividade do intelecto agente, ou ativo. Ademais, expus o significado da passividade do intelecto, sendo passivo somente no que tange à

---

<sup>1</sup> As potências da alma são distinguidas pelos atos e objetos.

recepção dos inteligíveis, uma vez que ele possui sua atividade própria que é o raciocínio, o verbo mental.

Ora, sendo o intelecto uma realidade imaterial, suas características também versam sobre sua imaterialidade, no que diz respeito à espiritualidade, subsistência e incorruptibilidade dessa potência, visto que essas características corroboram bastante para concatenar e tornar robusto o pensamento tomista da superioridade do intelecto sobre a vontade. Tomás de Aquino exprime perfeitamente a não materialidade do intelecto nesta passagem da *Suma* (Ia, q. 75, a. 2):

É claro que o homem pode conhecer, pelo intelecto, a natureza de todos os corpos. Para que possa conhecer algo, não se deve possuir nada em si de sua natureza, porque tudo aquilo que lhe fosse por natureza inerente o impediria de conhecer outras coisas. Por exemplo, a língua de um enfermo, biliosa e amarga, não pode perceber algo doce, pois tudo lhe parece amargo. Assim, se o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Cada corpo tem a natureza determinada, sendo, por isso, impossível que o princípio intelectual seja corpo.

Adiante, elenquei as características próprias da vontade, com a finalidade antemão de observar pontos peculiares dessa potência apetitiva<sup>2</sup>. Nisso além de observar a vontade como apetite, ou seja, uma inclinação daquele que deseja alguma coisa, expus que essa inclinação se dá pelo fato da apreensão da razão de bem da coisa, pelo intelecto. Notando a diferença entre *razão de bem* e o *bem da coisa*, pois para que a potência apetitiva racional tenda para algo, não é necessário que o intelecto apreenda realmente o bem, mas que seja, mesmo que por aparência, um certo grau de bem. “O bem procurado pela vontade é, portanto, o bem como ele se apresenta à razão. Aqui poderá introduzir-se uma distância e uma posição entre o bem real e o bem conhecido, que pode ser pura aparência” (TOMÁS DE AQUINO, *STh* Ia IIae, q. 8, a. 1. nota b).

Posteriormente, no ponto central de minha pesquisa, apresentei a relação entre intelecto e vontade, tendo como base a questão 82 da primeira parte da *Suma teológica*, evidenciando os argumentos tomistas que colocam em voga a superioridade do intelecto. Segue-se que o Doutor Comum distingue essa relação de superioridade em dois modos, *modo absoluto* e *modo relativo*. Ora, se essas duas potências fossem tomadas de *modo absoluto*, ou seja, tomadas em si mesmas, ter-se-ia que o intelecto constituía-se uma potência superior à

<sup>2</sup> A racionalidade da vontade se apresenta como apetite, ou seja, compreende-se aqui o que o Aquinate pontua na *Suma* (*STh* Ia, q. 80, a.1), uma inclinação que a alma tem para o “bem”, dado que toda forma segue uma inclinação.

vontade. O objeto do intelecto é a razão do bem desejável, e o objeto da vontade é o próprio bem desejado. Logo, é evidente que a *razão do bem* é mais abstrata e simples do que o próprio bem, a coisa. Ademais, quanto mais uma coisa é abstrata e simples tanto mais é elevada em relação à própria coisa. Portanto, segue-se a preeminência do intelecto em relação à vontade. Ora, tomando de *modo relativo* e por comparação, pode ocorrer que a vontade seja superior ao intelecto, em especial se considera os objetos próprios de cada faculdade. Tomás de Aquino apresenta no *De Veritate* (q. 22, a. 11) exemplos muito claros a respeito do modo relativo: se tomássemos o leão e o homem de forma accidental, ou melhor dizendo, de forma relativa, poder-se-ia concluir que o leão é um animal com capacidade corporal maior em relação à do homem. Todavia, essencialmente, o homem é mais nobre do que o leão, uma vez que aquele é dotado de racionalidade, enquanto este, em relação ao homem, é desprovido de inteligência. De maneira análoga ocorre com a potência apetitiva racional, observando o objeto para o qual a vontade tende pode acontecer que ela seja superior ao intelecto, como é o caso de Deus. Ora, é evidente que Deus, tomado em seu sentido filosófico, é superior a tudo que existe, até mesmo ao objeto do intelecto que é a verdade. Portanto,

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. (TOMÁS DE AQUINO, *STh* Ia, q. 82, a.3).

Sinteticamente e aparentemente, a elucidação do problema se faz presente na referida argumentação acima; todavia, a relação de superioridade não se concretiza somente no esclarecimento do objeto dessas duas potências ou tomando-as em si mesmas. Ora, o processo pelo qual a inteligência realiza seu ato de intelecção aponta para sua perfeição e dignidade? Ademais, para que ocorra o processo de cognição se faz necessário que os inteligíveis estejam já em ato no intelecto? Se por um lado tal perfeição e dignidade se constituem no processo do intelecto tendo em vista os dados entitativos já presentes nessa referida faculdade, por outro lado, em relação à vontade, sua nobreza e dignidade consistem, não na razão de bem como ocorre com o intelecto, mas no próprio bem, no objeto. No entanto, os objetos encontram-se no exterior. Por esse fato, segue-se que, por mais que a vontade se ordene para algo nobre, seu aperfeiçoamento será para uma realidade fora de si mesma. Ora, o ato da vontade é tender para a coisa, uma vez que o bem, objeto da vontade, está na coisa, enquanto a verdade, objeto do intelecto, está no homem.

Verificando, então, de forma absoluta, é mais simples e perfeito ter a nobreza em si do que tender para uma nobreza fora de si. Por isso Santo Tomás de Aquino (*De Veritate* q. 22, a. 11) conclui que se forem tomadas essas potências de forma absoluta, em si mesmas, “o intelecto é absolutamente mais eminente do que a vontade”.

Adiante, apresentei ainda o movimento das potências racionais, postulando que a vontade move o intelecto por causa eficiente e que o intelecto move a vontade enquanto concebe antes a razão de fim e propõe à vontade. Ou seja, antes do intelecto apreender o fim como ser, ele já existe no intelecto ao modo de intenção. O que não abriria espaço — tendo em vista o modo de intenção — para dizer que a vontade move o intelecto para conhecer as coisas, uma vez que o fim precede na intenção antes mesmo que o apreenda como ser. Antes mesmo que se tenha apreendido o fim no intelecto como ser, propriamente dito,

existe antes no movente segundo o intelecto, cuja propriedade é receber algo por modo de intenção, e não segundo o ser da natureza. Por isso, o intelecto move a vontade tal como foi dito que o fim move, ou seja, **enquanto concebe antes a razão de fim e propõe à vontade**. (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 12, grifo nosso).

Por fim, mas não menos importante, encerrei minha pesquisa evidenciando a liberdade da vontade, como característica peculiar da sua relação com o intelecto. Para isso, apresentei os três aspectos de indeterminação da vontade que Tomás de Aquino nos relata no *De Veritate* (q. 22, a. 6): o objeto, o ato e a ordem ao fim. De fato, em relação ao objeto, a vontade é indeterminada, ao passo que quanto às coisas que são para o fim, a vontade não adere de forma necessária, dado que o apetite racional pode chegar à sua finalidade última por várias vias. Ora, na experiência da vida humana, percebe-se que em relação às coisas existentes, a vontade possui a liberdade de escolher isso ou aquilo, e não necessariamente um objeto intermediário. Segundo, em relação ao ato, a vontade também é indeterminada, uma vez que ela pode querer ou não querer, mesmo que seja acerca de um objeto determinado. O objeto não coage a vontade a tal modo que ela escolha determinado ato necessariamente, primeiro devido à multiplicidade da existência de objetos e da não apetência por necessidade aos objetos que são para o fim. Em relação ao terceiro, a saber, da ordem ao fim, a indeterminação da vontade se dá acerca da escolha de algo que se ordena ao fim. Ora, a vontade pode apetecer o bem e o mal, mas não em relação a todos os objetos que são meios para o fim, mas naqueles que a natureza pode falhar, tendo defeito ao apreender e comparar, raciocinar. Logo, a vontade quanto à ordem ao fim pode ora escolher bem, ora escolher mal. Contudo, ressalva-se

que a vontade só quer algo sob a razão de bem, mesmo não sendo necessário querer esse ou aquele bem.

Sendo assim, a teoria da liberdade da vontade exposta por Tomás de Aquino se edifica sobre a abertura da potência apetitiva ao bem, que só se realiza de fato e plenamente quando atinge o fim último. Por mais que o intelecto seja superior à potência apetitiva racional, ele não lhe tira a voluntariedade, visto que a vontade não tem necessidade nenhuma de aderir aos bens particulares que não possuem relação com a bem-aventurança. Caso contrário não seria uma relação conjunta, mas sim uma relação arbitrária, coagida e direcionada a querer tudo que o intelecto mostra à vontade como bem e verdade.

Essa grande temática de expor a faculdade da inteligência como superior à vontade e as demais potências da alma é indicar, antes de tudo, que toda vida humana deve ser direcionada pelo raciocínio, que apresenta às demais faculdades a verdade das coisas. Além do mais, esclarecendo que a vontade não é obrigada a se direcionar ao bem que o intelecto lhe apresenta, mas, uma vez que ela é inclinada ao bem, seu direcionamento se torna natural.

É, portanto, possível pensar que a vontade humana, por ser uma potência que se direciona ao bem, por inclinação, não tem necessidade nenhuma de se voltar aos bens particulares que lhes são apresentados. Aderindo de forma natural ao bem último, percebe-se aqui a abertura do ser humano ao que lhe transcende, tomado em seu sentido filosófico. Uma vez que o intelecto tende necessariamente aos primeiros princípios, a vontade necessariamente é aberta ao fim que o intelecto lhe propõe como verdade, Deus. Obviamente, não se trata de uma sutil religiosidade de Tomás de Aquino, mas de uma abertura racional ao processo de conhecimento ontológico do homem, visto como um todo, como um ser aberto, uma vez que “toda realização limitada deixa [como é o caso da vontade, que não tem necessária adesão aos bens particulares] uma possibilidade de escolha fora de si.” (TOMÁS DE AQUINO, *STh* Ia, q. 82, a. 2. nota b).

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**. Tradução de Cristiane Negreiros Abblud Ayoud e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. O apetite do bem e da vontade. *In*: TOMÁS DE AQUINO, Santo. **De veritate**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* v. 2 e 3. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.