





Sobre a Psicologia em Tomás de Aquino: Uma Análise da Vontade na Suma de Teologia

On Thomas Aquinas's Psychology: An Analysis of the Will in the Summa Theologica

Saulo de Freitas Araujo

 <https://orcid.org/0000-0001-6370-8725>

Ailana Garcia Meira Costa

 <https://orcid.org/0000-0001-7751-6396>

Universidade Federal de Juiz de Fora
Brasil

Resumo

Desde o século XIII, a obra de Tomás de Aquino tem suscitado muitos debates entre filósofos e teólogos. São poucos os psicólogos, contudo, que veem aí alguma relevância para a psicologia contemporânea, embora o pensamento do Aquinate contenha profundas reflexões sobre aspectos da natureza humana que ainda desafiam nossa compreensão. Partindo do pressuposto de que o pensamento medieval pode lançar luz sobre alguns debates psicológicos contemporâneos, o objetivo do presente artigo é duplo: primeiro, queremos mostrar que há uma psicologia genuína em Tomás de Aquino, entendida como scientia de anima; segundo, vamos ilustrar nossa tese por meio da análise de um de seus conceitos centrais, a saber, a vontade. Nossa análise ficará restrita ao âmbito da Suma de Teologia, embora apareçam também algumas menções a outros escritos em que o tópico aparece. Ao final, vamos discutir as implicações desse conceito para a psicologia de Aquino, algumas limitações da presente investigação e possíveis caminhos futuros.

Palavras-chaves: Tomás de Aquino; psicologia; scientia de anima; vontade; história da psicologia.

Abstract

From the XIII century onward, Aquinas's work has been much debated among philosophers and theologians. Not many psychologists, however, see in his work any relevance for contemporary psychology, although Aquinas's system contains profound reflections on some aspects of human nature that still defy our understanding. Assuming that medieval thought can shed some light on contemporary psychological debates, the goal of this paper is twofold: first, we want to show that there is a genuine psychology in Aquinas's work, understood as scientia de anima; second, we will illustrate our thesis by analyzing one of its central concepts, namely, the will. Our analysis will focus on the Summa Theologica, although Aquinas's other writings will also be mentioned. In the end, we will discuss the implications of this concept for Aquina's psychology, some limits of our present investigation, and potential paths for future research.

Keywords: Thomas Aquinas; psychology; scientia de anima; will; history of psychology.

A vida e a obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) têm servido de inspiração, desde o século XIII, para muitos filósofos e teólogos ocidentais. Certamente, há motivos de sobra para tal influência, mas uma em especial deve ser lembrada, uma vez que remete ao contexto histórico de seu surgimento. Nas palavras de um de



seus intérpretes contemporâneos, Tomás criou uma síntese magistral, “a primeira filosofia verdadeiramente original produzida pela civilização cristã: o tomismo” (Van Steenberghen, 1983, p. 106).¹ Mais do que isso, insiste o autor, essa síntese “marca um progresso decisivo na evolução da filosofia” (p. 109).

Em primeiro lugar, então, o termo *tomismo* deve ser entendido como o sistema elaborado por Tomás de Aquino, que é tanto filosofia quanto teologia, tendo o conhecimento de Deus como seu ponto culminante. Contudo, o termo também tem um segundo significado, referindo-se à recepção da obra tomasiana a partir do século XIII. Nesse sentido, podemos falar de uma história do tomismo, que inclui a interpretação dos escritos tanto do Aquinate quanto dos vários autores que, de algum modo, vêm tentando desenvolver ou até mesmo refutar seu pensamento – assim como as frequentes controvérsias intra e intergrupais daí advindas (Cessario, 2005; Kerr, 2002; MacIntyre, 1990).²

Tomando como referência esse quadro mais amplo, podemos afirmar que, além de sua relevância metafísica e teológica, o tomismo também possui valor para a psicologia, na medida em que Tomás de Aquino apresenta tanto uma descrição quanto uma explicação da dinâmica psíquica dos seres humanos. Aqui, não se trata primariamente do problema da imaterialidade ou imortalidade da alma – problema metafísico-teológico por excelência –, mas sim de como e por que sentimos, desejamos, conhecemos, etc. Assim, a obra tomasiana trata também dos sentidos, das paixões da alma e da vontade (Tomás de Aquino, 2015a, 2015b, 2015c, 2015d), de modo que é possível encontrar algum ponto de contato com as investigações psicológicas contemporâneas. Como bem salienta Erich Fromm, “em Tomás de Aquino você encontrará um sistema de psicologia com o qual você pode aprender mais do que com a maioria dos livros-textos modernos” (Fromm, 1986, p. 67).

Essa relação entre tomismo e psicologia foi explorada e tem sido retomada na literatura ocidental. Pode-se falar, por exemplo, de uma psicologia de matriz aristotélico-tomista dos jesuítas (Massimi, 2001). Além disso, com o surgimento do neotomismo no fim do século XIX – impulsionado pela encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII (1879/1968) –, vários autores esforçaram-se para adaptar a então nascente psicologia científica ao pensamento do Aquinate (Brennan, 1941; Mer-

¹ As traduções são de inteira responsabilidade do primeiro autor, incluindo as modificações da tradução brasileira da *Suma de Teologia*, que estão indicadas em nota de rodapé (ver último parágrafo da introdução).

² Não há consenso sobre os critérios de demarcação do tomismo, seja em termos de períodos históricos ou em relação aos autores a serem incluídos. Somente no século XX, por exemplo, podem ser identificadas nada menos do que “oito variantes” (Putallaz, 2013, p. 12). No entanto, todas as tentativas de estabelecer uma classificação mais precisa acabaram fracassando. Dadas as dificuldades intrínsecas ao empreendimento, talvez seja mais útil adotar uma perspectiva mais ampla, aceitando como parte da história do tomismo qualquer autor que tenha se debruçado mais detalhadamente sobre os escritos tomasianos. Afinal, como bem ressalta Fergus Kerr, “as leituras atuais da obra de Tomás são tão conflitantes, e mesmo incomensuráveis, que integrá-las em uma única interpretação parece impossível” (Kerr, 2002, pp. 15-16).



cier, 1897, 1920; Misiak & Staudt, 1954).³ Mais recentemente, novos autores têm buscado no pensamento tomista um modelo de integração teórica para a psicologia, seja para o campo como um todo (Jensen, 2018; Spalding et al., 2019) seja para uma de suas partes, como a psicologia infantil (DeRobertis, 2011) e a terapia cognitiva (Butera, 2010; DeRobertis, 2010; Megone, 2010).

Diante de tudo isso, fica evidente que a associação entre tomismo e psicologia não se dá por via única. Ao contrário, há uma profusão de psicologias aí envolvidas. Seja como for, ao nos aproximarmos do oitavo centenário de nascimento do Aquinate, vale recolocar a pergunta na perspectiva do século XXI: em que medida o tomismo poderia lançar luz sobre nossa época? Mais especificamente, teria ele algo a nos dizer sobre o homem contemporâneo? Esta pergunta nos leva, por sua vez, a um segundo questionamento, relativo à dimensão psicológica do tomismo. Em que sentido pode-se dizer que há uma psicologia na obra tomasiana, e como ela poderia dialogar com a psicologia contemporânea?

Partindo dessas inquietações, o presente artigo tem um duplo objetivo. Primeiro, pretendemos mostrar que há, em um sentido bem específico do termo, uma psicologia na obra do Doutor Angélico. Em seguida, para ilustrar nossa tese, vamos centrar nossa análise no conceito de vontade – que não tem sido suficientemente explorada na literatura psicológica mais recente –,⁴ estabelecendo assim suas características principais. Finalmente, vamos discutir algumas implicações desse conceito para a psicologia tomasiana.

Em termos metodológicos, vamos nos restringir aqui a um exame da *Suma de Teologia*, deixando de lado outras obras igualmente importantes do Aquinate sobre o mesmo assunto, como as *Questões Disputadas*. A justificativa para tal escolha é dupla. Primeiro, trata-se de sua obra-prima, na qual seu pensamento alcançou sua forma final. Ademais, as duas primeiras partes da obra contêm um verdadeiro tratado de psicologia (Tratado sobre o homem, Tratado sobre os atos humanos e outros), ainda que a serviço da teologia, como esclareceremos adiante.

Tomaremos como referência a edição bilíngue da editora Loyola (Tomás de Aquino, 2005-2013), cotejando as passagens em latim com a tradução para o português. Em alguns casos, porém, faremos modificações, que serão devidamente indicadas em nota de rodapé. Para as citações, vamos adotar o seguinte procedimento: cada passagem citada diretamente da *Suma de Teologia* fará referência, primeiro, ao autor e à data de publicação (Tomás de Aquino, 2005); em seguida, à parte específica da mesma (*I* para a “primeira parte” e *I-II* para “a primeira seção

³ A história da relação entre a psicologia experimental e o catolicismo entre 1879 e a primeira metade do século XX permanece pouco explorada, apesar de esforços historiográficos mais recentes (Kugelmann, 2011; Leyssen & Mülberger, 2018; Massimi, 2018).

⁴ Por exemplo, tanto Oliveira (2009) quanto Téllez Maqueo (2020) procuram analisar a dimensão psicológica da vontade na obra de Tomás. No entanto, a discussão fica restrita a um aspecto da vontade em detrimento de outros igualmente importantes.



da segunda parte"); e, finalmente, ao número da questão (exemplo: q. 6) e do artigo (exemplo: a. 3), além da localização específica dentro do artigo (*prol.* para "prólogo", *rep.* para "resposta", *sec.* para "em sentido contrário" e "*sol. 1*" para "resposta à primeira objeção").

Santo Tomás e a psicologia

Há mais de um século, vários biógrafos e intérpretes de Tomás de Aquino têm utilizado o termo *psicologia* para se referir a uma ou mais partes de seu sistema. Ocorre, porém, que, dada a natureza polissêmica do termo, nem sempre é óbvio a que precisamente eles estão se referindo. Assim, para evitarmos confusões conceituais, vale uma discussão inicial sobre o significado que a expressão *psicologia tomista* pode ter, antes de atingirmos o primeiro objetivo acima formulado.

Já na segunda metade do século XIX, os primeiros livros dedicados exclusivamente à psicologia do Aquinate alertavam para uma possível confusão entre a terminologia antiga e a moderna; em especial, para a dificuldade de se aplicar o moderno termo *psicologia* ao pensamento tomasiano (Combes, 1860; Knauer, 1885). Tomando certas precauções, Combes (1860) deixava claro que, ao falar da psicologia de Tomás de Aquino, estava se referindo apenas "ao conjunto de questões importantes e essenciais sobre a natureza, as faculdades e as operações da alma, assim como aos laços que a unem ao corpo" (p. 3).

Ao longo do século XX, os principais estudiosos da obra tomasiana continuaram admitindo a existência de uma psicologia tomista, sempre enfatizando as considerações do Doutor Angélico sobre um ou mais aspectos da natureza humana (Chenu, 1950; Copleston, 1982; Grabmann, 1920; Sertillanges, 1910; Torrell, 1999; Weisheipl, 1983). No entanto, ao contrário das precauções iniciais tomadas no século XIX, parece não haver aí uma preocupação em delimitar mais precisamente o significado do termo *psicologia* em relação à obra do Aquinate, de modo que ele permanece vago.

A situação parece não ter mudado nos usos mais recentes que psicólogos e psiquiatras vêm fazendo da expressão *psicologia tomista*, buscando em Tomás de Aquino um modelo de orientação para a teoria e a prática psicológicas. Embora esse entusiasmo também remonte ao século XIX, como vimos na introdução, pode-se falar de um renascimento da ideia de psicologia tomista nas duas últimas décadas (Amatuzzi, 2003; Butera, 2010; Cavalcanti Neto, 2017; DeRobertis, 2010, 2011; Diniz, 2021; Echavarría, 2009; Jensen, 2018; Kinghorn, 2018; Oliveira, 2009; Spalding et al., 2019).

Em todos esses casos, o que parece evidente é a falta de uma distinção adequada entre termo (palavra) e conceito. Dito de outra forma, ao menos no caso da psicologia, a história do termo não coincide com a história do conceito. Até



onde sabemos, o termo latino *psychologia* não aparece na tradição ocidental antes do século XVI (Araujo, 2021; Janssen & Hubbard, 2021; Klempe, 2020). Consequentemente, Tomás de Aquino não poderia tê-lo utilizado. Como afirma Araujo (2021), porém, a ausência do nome não implica a ausência da coisa nomeada. Em outras palavras, embora o termo *psychologia* não existisse no século XIII, isso não significa que já não houvesse aí o conceito de um estudo sistemático da estrutura e dos fenômenos que hoje chamamos de psíquicos ou mentais. Ao contrário, foi exatamente nessa época que surgiu a tradição da *scientia de anima* (ciência da alma), marcada, sobretudo, por comentários e estudos sobre o tratado *De Anima*, de Aristóteles (Bakker & Thijssen, 2007; de Boer, 2013; Vidal, 2011), que acabara de ser traduzido para o latim.⁵

É razoável, então, como uma primeira aproximação, dizer que Tomás de Aquino não só reconhecia a existência da alma, como também pretendia realizar uma investigação sistemática das questões a ela relacionadas, seja sob a forma do comentário (Tomás de Aquino, 1999), da *disputatio* (Tomás de Aquino, 2012)⁶ ou da *suma* (Tomás de Aquino, 2009a, 2017)⁷ – de qualquer modo, uma ciência (*scientia*).⁸ Além disso, qualquer que fosse sua pretensão de estudar a alma, tal empreendimento estava vinculado à filosofia (*philosophia*) e à teologia (*theologia*), a depender do caminho escolhido⁹.

Dito isto, podemos responder agora à pergunta formulada na introdução.

⁵ Vale aqui ressaltar a grande influência que a tradução dos escritos de Aristóteles exerceu sobre o desenvolvimento do pensamento ocidental a partir do século XII. Para mais detalhes, ver De Boni (2010), Gougenheim (2008) e Rubenstein (2005).

⁶ Em geral, havia nas universidades medievais dois tipos básicos de atividades de ensino: a *lectio* (aula), que consistia no comentário de textos canônicos, como os de Aristóteles; e a *disputatio* (debate), cuja função era exercitar a arte dialética e aperfeiçoar o raciocínio por meio da crítica e defesa de certas teses (por exemplo: a alma é imortal). Algumas obras de Tomás refletem, portanto, a própria organização de suas atividades docentes. Sobre essas atividades docentes na universidade medieval, ver Le Goff (2000/2010, pp. 117-124), Marenbon (1991, pp. 7-34) e Verger (1990, pp. 56-59).

⁷ A *suma* é um gênero literário típico da Idade Média, criado no século XII, cujo objetivo central é apresentar de forma separada e resumida, porém sistematizada, uma disciplina (lógica, teologia, etc.) aos iniciantes. De acordo com Nascimento (2011), “uma *suma* é, então, simultaneamente, uma obra enciclopédica, sistemática e pedagógica” (p. 63). Sobre as formas literárias da filosofia medieval, ver Sweeney (2019).

⁸ O conceito de ciência (*scientia*) em Tomás é complexo e bem diferente daquele com o qual estamos habituados hoje em dia, que tem como modelo as ciências naturais e os métodos quantitativos. Para o Aquinate, ciência é, em sua dimensão mais exterior, um tipo de conhecimento sistematizado, que consiste em “um conjunto de demonstrações em que as conclusões são justificadas pelas premissas” (Nascimento, 2019, p. 64). Trata-se, então, de oferecer explicações a partir da essência e natureza das coisas. Neste caso, tanto a teologia quanto a filosofia são ciências porque adotam o mesmo ponto de vista. Para mais detalhes, ver Nascimento (2019).

⁹ Em Tomás, o fim último de todo conhecimento é o conhecimento de Deus. Nesse sentido, a filosofia é instrumento da teologia. No entanto, o caminho do filósofo é diferente do teólogo, uma vez que, restrito à luz natural da razão, o primeiro se vê obrigado a respeitar os limites impostos pela realidade sensível. O teólogo, ao contrário, faz apelo ao conhecimento revelado, que ultrapassa a capacidade do intelecto humano (Gardeil, 2013a). Ver Tomás de Aquino (2009a, I, q. 1, a. 1-5; 2017, I, 1-9). De acordo com Sweeney (1998), Tomás aplicou essa mesma distinção ao estudo da alma.



Sim, existe uma psicologia em Tomás de Aquino, entendida como *scientia de anima* (ciência da alma), na tradição dos comentários ao *De Anima* e a outros textos psicológicos de Aristóteles, mas de modo algum restrita a eles. A ciência da alma também era parte constitutiva dos escritos filosóficos e teológicos do Aquinate, como se pode ver nos seus *Comentários*, nas *Questões Disputadas* e nas duas *Sumas*.¹⁰ Em segundo lugar, desfeita a confusão entre palavra e conceito, podemos especificar agora em que consiste esta concepção de psicologia. Para tanto, vamos recorrer aqui à valiosa contribuição de Henri-Dominique Gardeil (2013b), segundo o qual a psicologia do Doutor Angélico pode ser tomada em um duplo sentido:

a psicologia tomista é suscetível de ser apresentada autenticamente de duas maneiras diversas: segundo o plano e no espírito do *De Anima*, ou sendo colocada sob o ponto de vista dos tratados teológicos que lhe correspondem. Na segunda hipótese, tem-se a vantagem de expor as concepções mais pessoais de São Tomás em sua linha própria. Seguindo o *De Anima*, há o ganho de se situar na própria fonte da doutrina e, consideração decisiva para nós, de especular como filósofo, o qual, no tomismo, como de direito, não alcança o espiritual senão a partir do mundo dos corpos (Gardeil, 2013b, p. 16).

Fica claro, então, que a psicologia tomista tem um escopo bem amplo porque seu objeto, a alma, tem uma dupla dimensão: filosófica e teológica. Assim, é possível abordá-la filosoficamente, a partir de sua relação com o corpo, ou teologicamente, a partir de sua relação com Deus. Em si mesma, a alma é uma só, mas pode ser olhada de perspectivas distintas, dependendo do que se quer enfatizar (Sweeney, 1998). Para o Aquinate, pois, embora o nome *psicologia* não existisse, a coisa nomeada já se fazia presente na ideia de uma *scientia de anima* que começava a desenvolver-se.¹¹

O lugar da vontade na psicologia tomista

Se foi possível definir a psicologia como ciência da alma, falta ainda esclarecer o que Tomás entende por alma, para que a vontade possa ser posteriormente situada. Aqui, vale ressaltar a dupla preocupação do Aquinate, que revela ao mesmo tempo a dupla raiz de seu conceito de alma: Santo Agostinho e Aristóteles. De um lado, a distinção platônica radical entre matéria e espírito como base da es-

¹⁰Não se deve ignorar que a *Suma Contra os Gentios* (Tomás de Aquino, 2017) também contém uma extensa discussão sobre a natureza da alma e suas operações. Sobre a relação entre os escritos filosóficos e a *Suma de Teologia*, ver Grabmann (1919).

¹¹Dizer que há uma psicologia em Tomás de Aquino não resolve o problema de sua eventual comparação e aproximação com a psicologia contemporânea. Em relação a este ponto, devemos sempre ter em mente a possível incomensurabilidade entre nossas categorias psicológicas e as do Aquinate. John Dryden (2016), por exemplo, indica inúmeras dificuldades oriundas de tal empreendimento.



piritualidade cristã.¹² De outro, a valorização aristotélica do corpo natural como fundamento para a compreensão da natureza humana.¹³ É daí que surge a síntese tomasiana, como argumenta Chesterton (2003):

Admitida toda a grandeza da contribuição de Agostinho para o Cristianismo, havia, de certo modo, perigo mais sutil no Agostinho platônico que no Agostinho maniqueu. Dela proveio uma mentalidade que, inconscientemente, levou a heresia de dividir a substância da Trindade. Pensava-se que Deus era, de modo demasiado exclusivo, um Espírito que purifica ou um Salvador que redime, e muito pouco um Criador que cria. Eis por que homens como Tomás de Aquino entendiam dever corrigir Platão pelo recurso a Aristóteles, este estagirita que considerou as coisas como as encontrou, exatamente como Tomás de Aquino as aceitou conforme Deus as fez. Em toda a obra de Santo Tomás, o mundo de criação positiva está perpetuamente presente. Humanamente falando, foi ele quem salvou o elemento humano na teologia cristã, embora utilizasse, por conveniência, certos elementos da filosofia pagã (Chesterton, 2003, p. 79).

Aplicada à psicologia, essa síntese significa a reinserção da alma no mundo natural, sem perder de vista seu caráter também transcendente ou sobrenatural. Trata-se, nas palavras de Gardeil, do “espiritualismo mitigado de Aristóteles” (Gardeil, 2013b, p. 13). Em seu tratado *Sobre a Alma*, o Estagirita define a alma como princípio vital, ou seja, “o primeiro ato de um corpo natural que possui vida em potência” (Aristóteles, 2010, 412a, 28-29).¹⁴ Dito de outro modo, a alma é aquilo que possibilita a vida nos seres vivos (plantas, animais e humanos). Assim, todo ser vivo é um composto de matéria (corpo) e forma (alma ou *psykhé*) – um corpo animado. É sobre esta base que Tomás vai fundar sua psicologia.

Na primeira parte da *Suma de Teologia*, encontramos a seguinte definição: “Para conhecer a natureza da alma, deve-se partir do pressuposto de que ela é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos chamamos de *animados*, e aos carentes de vida de *inanimados*” (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 75, a. 1, rep.). A alma (*anima*), contudo, é mais do que princípio vital; seguindo Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que ela é também ato do corpo. Isso significa que um corpo sem alma é apenas matéria inanimada, que tem vida em potência. É a alma que atualiza ou realiza tal potência, dando vida ao corpo. Diz o Aquinate:

Embora algum corpo possa ser um princípio de vida, como o coração é princípio da vida animal, um corpo não pode ser o primeiro princípio da vida. É claro que ser princípio de vida, ou ser vivo, não convém ao corpo enquanto é corpo, do contrário, todo corpo seria vivo ou

¹²Sobre a relação entre Agostinho, Tomás e o agostinismo no século XIII, ver Gilson (2010), Naccarato (2001) e Weisheipl (1983, pp. 285-292).

¹³Sobre a relação entre Aristóteles e Tomás, ver Owens (1993) e Van Steenberghe (1980).

¹⁴Como é de praxe na literatura especializada, a referência ao texto de Aristóteles segue a Edição de Immanuel Bekker, indicando o número da página, da coluna e das linhas em que a passagem se encontra. A data refere-se à edição do texto traduzido que aqui utilizamos.



princípio de vida. Assim, cabe a um corpo ser vivo, ou princípio de vida, enquanto ele é tal corpo. Mas o que é tal em ato, o é em razão de um princípio que é chamado seu ato. Por conseguinte, a alma que é o primeiro princípio da vida não é corpo, mas ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 75, a. 1, rep.).

Dessa primeira definição, podemos concluir que a alma, sendo princípio de vida em geral e ato do corpo, não se reduz à vida humana; antes, estende-se a todos os seres vivos. Por outro lado, Tomás de Aquino (2005) reconhece que há diferenças significativas entre eles, o que o leva a postular os distintos níveis ou graus de vida de acordo com as operações da alma (I, q. 76, a. 1). Quanto mais complexa a operação, mais elevado é o grau de vida de um ser vivo. As plantas possuem vida vegetativa ou nutritiva: nutrem-se, crescem e morrem. Os animais possuem vida sensitiva: percebem, movem-se e agem instintivamente. E nos seres humanos há vida intelectual: pensam, deliberam e agem em função de fins estabelecidos. É no homem, pois, que a alma encontra seu mais elevado meio de atualização do corpo: o intelecto. Não se trata, porém, da existência de uma alma separada para cada modo ou grau de vida. A alma é uma só, um só princípio, que se desdobra gradualmente do mais simples para o mais complexo e perfeito. Como afirma Tomás de Aquino (2005), “no homem, a alma, sensitiva, intelectual e vegetativa, é numericamente a mesma”. Devido à sua maior perfeição, insiste ele, “a alma intelectual contém virtualmente tudo o que tem a alma sensitiva dos animais e a alma vegetativa das plantas” (I, q. 76, a. 3, sol.).¹⁵

A razão para essa aparente multiplicidade de almas está no fato de que, como princípio vital e ato do corpo, a alma requer uma diversidade de partes que constituem sua totalidade. Embora os seres vivos só tenham vida pelo ato primordial da alma que atualiza o corpo, “acontece que aquilo que tem alma não está sempre em ato nas operações vitais” (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 77, a. 1, sol.). Ou seja, cada ser vivo não pode realizar todas as suas possibilidades vitais (por exemplo, andar, perceber e pensar) a todo momento, mas somente algumas. São essas possibilidades vitais que Tomás chamou de potências (*potentiae*) da alma, que devem ser consideradas como “propriedades naturais” (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 77, a. 1, rep.) da mesma. Por exemplo, o ser humano pode pensar, mas não o faz todo o tempo. Em suma, muito embora a alma seja una, a vida requer uma diversidade de operações – daí a necessidade de uma variedade de potências para garantir as atividades da alma.

Tendo compreendido o conceito de potências da alma, vamos agora especificar quais são elas. Tomando como ponto de partida as três partes da alma (vegetativa, sensitiva e intelectual ou racional), Tomás de Aquino (2005) especifica cinco

¹⁵Vale notar que, no caso do homem, é essa alma intelectual que é a forma específica do corpo e permite a definição essencial da natureza humana (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 76, a. 3, rep.).



classes ou gêneros (*genera*) de potência, conforme sua relação com seus objetos (I, q. 78, a. 1). Partindo do mais simples para o mais complexo, encontram-se inicialmente as *potências vegetativas* – nutrição, crescimento e geração ou reprodução – que se aplicam somente ao corpo animado do próprio ser vivo em questão (I, q. 78, a. 2). Em seguida, há as *potências sensitivas* – relacionadas ao conhecimento sensível – que visam aos corpos sensíveis em geral, independentemente de sua união com a alma, uma vez que a sensação pode referir-se a um ser inanimado, como uma pedra, por exemplo (I, q. 78, a. 3-4). Por fim, as *potências intelectivas* estão ligadas ao conhecimento racional, isto é, à apreensão dos entes universais – o animal, o número, a beleza, etc. (I, q. 79). Além disso, considerando mais atentamente o modo pelo qual a alma pode inclinar-se ou mover-se em direção a seus objetos, o Doutor Angélico acrescenta dois gêneros: as *potências apetitivas* e as *potências locomotivas*. No primeiro caso, trata-se da inclinação da alma para as coisas apreendidas (como o desejo de um certo alimento). No segundo, o que está em questão é o movimento em direção à coisa desejada – a ação de pegar aquele alimento, por exemplo (I, q. 78, a. 1; q. 80).

É precisamente neste ponto que se encontra a vontade na *Suma de Teologia*. Trata-se de uma das potências apetitivas, relacionadas ao desejo (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 82). Como, porém, o objeto apreendido pela alma está necessariamente vinculado ou à esfera sensível ou à esfera intelectual, o desejo pode ser de dois tipos (desejo do particular ou do universal), o que leva Tomás a distinguir entre o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) e o apetite intelectual (*appetitus intellectivus*) (I, q. 80, a. 2). Assim, por exemplo, enquanto o apetite sensitivo limita nossos desejos a coisas particulares (um alimento, uma peça de vestuário etc.), o apetite intelectual nos permite desejar coisas universais e imateriais (o bem, a ciência, a virtude e etc.). É somente nesse último sentido que o Aquinate fala da vontade (*voluntas*), em contraposição à sensualidade (*sensualitas*).¹⁶ A vontade é a potência apetitiva intelectual, restrita aos seres humanos e indissociavelmente vinculada à busca do bem universal.

A vontade e os atos humanos

Tendo definido a vontade como potência apetitiva intelectual, é preciso agora esclarecer seu fim, a especificidade de seus atos, os estágios que a constituem e sua relação com as paixões. Em seguida, vamos abordar o problema da liberdade psicológica.

¹⁶Tomás de Aquino (2005) chama o apetite sensitivo de sensualidade ou sensibilidade (I, q. 81). Os vários atos da alma relacionados aos apetites sensitivos são chamados de paixões (*passiones*) – as paixões da alma. Nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, ele abordou mais detalhadamente tanto a sensualidade e as paixões (Tomás de Aquino, 2015a, 2015b) quanto a vontade (Tomás de Aquino, 2015c, 2015d).



1. O objeto e o fim último da vontade

Se a vontade é uma tendência ou inclinação da alma a um objeto, não se trata aqui de um objeto qualquer, mas somente daquilo que é apreendido pelo intelecto – o ser universal. Antes, porém, de poder inclinar-se para qualquer objeto assim apreendido, a alma está natural e necessariamente voltada para o bem – a beatitude (*beatitudo*), bem-aventurança ou felicidade máxima – como seu fim último (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 82, a. 1, rep.),¹⁷ ainda que o homem possa ilusoriamente querer o mal.¹⁸ Assim como há na alma o intelecto para conhecer o bem (e o verdadeiro), a vontade existe para desejá-lo e alcançá-lo. Nesse sentido, a vontade pode mover o intelecto em direção ao conhecimento da verdade, que é seu fim último (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 82, a. 4, rep.).

No início da segunda parte da *Suma de Teologia (prima secundae)*, Tomás aprofunda e esclarece sua posição. É o *Tratado sobre atos humanos* (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, qq. 6-48), que engloba tanto a vontade (I-II, qq. 6-21) quanto as paixões da alma (I-II, qq. 22-48). Qual seria, contudo, a necessidade de uma análise dos atos humanos? De acordo com o Aquinate, é por meio de atos que se pode chegar à beatitude. Logo, devemos investigar os atos humanos “para que saibamos com que atos se chega à beatitude ou se impede o caminho até ela” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 6, prol.).¹⁹ Além disso, como a beatitude é um bem próprio ao homem, são os atos propriamente humanos que dela se aproximam e que mais interessam na análise.

Nesse ponto, deve ser feita uma distinção importante. Embora o homem possua muitos atos em comum com os animais, outros há que são próprios ao homem. O critério que Tomás usa para marcar a distinção dos atos tipicamente humanos é exatamente a presença da vontade, pois ela é o apetite racional que, estritamente falando, só existe no homem. Nas palavras do Aquinate, “chama-se voluntário o que procede da vontade” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 6, a. 3, rep.).²⁰ Em contraposição, há os atos involuntários, que não procedem da vontade

¹⁷Essa beatitude coincide com o retorno do homem a Deus. Neste ponto, fica claro a influência dos pressupostos teológicos sobre a psicologia tomasiana. Por ser fruto da criação divina, o homem está naturalmente voltado para Deus, que é a verdade e o bem, ainda que possa dele se afastar. Como afirma Tomás de Aquino (2009b, I-II, q. 1, a. 8, rep.), “Deus é o fim último do homem e de todas as outras coisas”. Mas isso vai depender do aperfeiçoamento moral do homem que, por sua vez, depende dos atos da vontade.

¹⁸Embora o homem esteja voltado naturalmente para o bem como fim último, ele pode se enganar em relação aos meios específicos para alcançá-lo, no sentido de apreender como bom algo que não o seja essencialmente. Como afirma o Doutor Angélico, “para que a vontade tenda para alguma coisa, não é necessário que o bem exista realmente na coisa, mas que ela seja apreendida em vista do bem” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 8, a. 1, rep.). Tradução modificada.

¹⁹Tradução modificada.

²⁰O ato voluntário é racional porque tem um princípio intrínseco de movimento, isto é, vem de uma determinação interna. Além disso, é acompanhado da consciência de seu fim. Assim, “como o homem conhece ao máximo o fim de sua ação e move a si mesmo, é nos seus atos que o voluntário se manifesta ao máximo” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 6, a. 1, rep.).



e que o homem compartilha com os animais.²¹

2. Os atos voluntários

De acordo com Tomás de Aquino (2009b), os atos voluntários são de dois tipos: os que surgem imediatamente da vontade e os que são comandados pela vontade. No primeiro caso, a vontade se move diretamente para o fim; no segundo, para o meio que leva ao fim. Antes, porém, de prosseguir com a sua exposição, vale lembrar que a vontade pode também levar ao não agir, isto é, o ato voluntário não implica necessariamente uma ação: “chama-se voluntário aquilo de que temos domínio. Ora, temos domínio sobre agir ou não agir, querer ou não querer. Logo, como agir ou querer são voluntários, também o são não agir e não querer” (I-II, q. 6, a. 3, s.c.).

Sendo a vontade uma potência apetitiva intelectual ou racional, fica claro que ela está indissociavelmente ligada ao intelecto, isto é, ela o move, mas é também por ele movida. De um lado, o ser e a verdade universais (como o bem e as leis da aritmética) antecedem ao intelecto e constituem, por assim dizer, o seu objeto. Assim, ao apreender seus objetos, o intelecto move a vontade (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 9, a. 1). Por exemplo, ao apreender a noção de saúde como um bem em si, o intelecto move a vontade para esse fim. Por outro lado, é a própria vontade que move o intelecto para o conhecimento da verdade universal das coisas e de Deus. Por exemplo, para que possamos aprender algo novo, é a vontade que move o intelecto para a apreensão específica daquela verdade, assim como ela pode mover as demais potências em direção ao bem universal (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 9, a. 1, rep.).

Falta ainda especificar o *modus operandi* da vontade, isto é, a maneira pela qual esta potência se realiza nos atos humanos. Tomás de Aquino (2009b) descreve seis etapas ou atos volitivos, desde o contato com o objeto deleitável até a concretização do ato voluntário: intenção (*intentio*), conselho (*consilium*), consentimento (*consensus*), eleição (*electio*), uso (*usus*) e fruição (*fruitio*) (I-II, qq. 11-16).

De acordo com Tomás de Aquino (2009b), “a intenção, como o próprio nome diz, significa *tender para algo*” (I-II, a.12, rep.). É o primeiro momento da vontade. Trata-se aqui, porém, não necessariamente do fim último, mas de qualquer fim desejado pelo homem, como a saúde. Assim, pode-se dizer que a vontade direciona-se para a saúde como fim específico ou meta. Estamos falando aqui apenas da inclinação inicial da vontade para o objeto desejado.

A intenção, porém, não basta para dar conta da vontade. É preciso ainda

²¹ Somente em sentido figurado se pode atribuir aos animais atos voluntários, já que podem possuir um conhecimento imperfeito do fim, isto é, podem apreender a coisa que é fim sem saber a razão do mesmo (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 6, a. 2).



eleger os meios para se alcançar o fim desejado. E para que isso se torne possível, a vontade deve ainda desdobrar-se em um complexo ato intelectual, que envolve (1) o exame ou investigação dos meios disponíveis, (2) a reflexão sobre os mais adequados e (3) a eleição de um deles. Na verdade, são três atos que se seguem à intenção: conselho, consentimento e eleição, respectivamente.

O sujeito que deseja a saúde como fim deve analisar as possibilidades ou os meios disponíveis para alcançá-la. Assim, ele pode vir a examinar as seguintes alternativas: ir ao médico, consultar-se pela internet, automedicar-se e usar as receitas caseiras de sua avó. Em todo caso, como mostra Tomás de Aquino (2009b), há um confronto: “o conselho implica a comparação feita entre muitas coisas, pois, como o próprio nome designa, conselho é tomado como *assembleia*, pelo fato de que muitos se sentam para debater juntos” (I-II, q. 14, a. 3)²².

Em seguida, ocorre outro movimento da vontade que Tomás de Aquino (2009b) chama de consentimento, que é a aplicação do apetite ao que foi levantado pelo conselho. Consentir significa “sentir junto” ou “estar de acordo”. Por isso, enquanto o conselho examina as alternativas, a função do consentimento é desejá-las: “o consentimento é propriamente a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho”.²³ No entanto, acrescenta o Aquinate, “como o conselho só diz respeito às coisas que são para o fim, o consentimento propriamente dito só se refere às coisas que são para o fim” (I-II, q. 15, a. 3). Em função disso, a vontade pode, por meio do consentimento, vir a desejar vários desses meios ou alternativas por se mostrarem adequados ao fim. É o que nos explica Étienne Gilson (1979):

A essa constatação pelo intelecto de uma pluralidade de ações propostas à vontade como possíveis, corresponde na própria vontade um movimento de complacência em relação ao que há de bom em cada uma dessas ações. Comprazendo-se e unindo-se a ele, a vontade adquire uma espécie de experiência do objeto ao qual se une... e, ao fazê-lo, dá seu consentimento (Gilson, 1979, p. 317).

Como o consentimento pode levar a um impasse, faz-se necessário então outro movimento da vontade, que Tomás de Aquino (2009b) chama de eleição. Neste ponto, dentre os vários meios desejados, a vontade escolhe um. Para evitar uma confusão terminológica, Tomás introduz aqui uma sutil distinção entre vontade e eleição. A vontade diz respeito sempre ao fim último, ao bem universal, enquanto a eleição envolve apenas a escolha dos meios particulares para se alcançar aquele fim. Recorrendo uma vez mais a Aristóteles, afirma o Aquinate: “diz o Filósofo no livro III da *Ética* que a vontade visa ao fim, ao passo que a eleição visa às coisas que

²²Tradução modificada. No texto original, Tomás aproxima os termos latinos *consilium* e *considium* para mostrar que o conselho deve ser entendido como um ato equivalente a uma reunião de juízes para avaliar as alternativas.

²³Tradução modificada.



são para o fim” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 13, a. 3, s.c.).²⁴ Retomando o exemplo da saúde, podemos dizer que, após considerar as alternativas levantadas, a pessoa decide ir ao médico.

Após a eleição, há um novo movimento da vontade, que Tomás chama de uso. Trata-se do exercício ou execução do meio escolhido. Assim, não basta a pessoa decidir-se por ir ao médico. Ela precisa movimentar-se para ir ao médico – ligar, agendar uma consulta, mover-se até o consultório etc. Neste caso, a vontade move outras potências da alma para executar a operação. Uma vez mais, vemos a indissociabilidade entre vontade e intelecto, como mostra Tomás de Aquino (2009b):

é a vontade que move as potências da alma para os seus atos, o que significa aplicá-las à ação. Daí, fica claro que usar pertence, primeiro e principalmente, à vontade como o que move primeiro; mas também à razão como dirigente; e às outras potências como executoras, que são comparadas com a vontade e por ela aplicadas à ação, como instrumentos do agente principal. (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 16, a. 1, rep.)²⁵.

O ato final da vontade é a fruição, que significa a ligação afetiva com o fim último da ação. Ao contrário dos cinco atos anteriores, este último não se aplica aos meios. De acordo com Tomás, “fruir implica uma certa relação da vontade com o fim último, assumindo que a vontade tem algo como fim último” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 11, a. 4, rep.).²⁶ Essa fruição pode ocorrer de duas formas. Quando há a posse real do fim (a conquista da saúde), dizemos que se trata de uma fruição perfeita; quando o fim está apenas na intenção, mas não na realidade, dizemos que há uma fruição imperfeita, ainda que também haja aí uma ligação afetiva da vontade com seu fim. Estando doente, por exemplo, é possível que a pessoa ligue-se afetivamente à ideia de recuperar a saúde antes que isso se concretize.

3. Os atos voluntários e as paixões da alma

Tomás usa a expressão *paixões da alma* para se referir a qualquer situação em que a alma recebe ou sofre algo e por meio dele se modifica. Mas a paixão não é uma mera recepção. Como afirma o Aquinate, “se diz propriamente sofrer quando algo é recebido com exclusão de outra coisa” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 22, a. 1, rep.)²⁷. Assim, quando adoecemos, perdemos a saúde. Há, contudo, um terceiro critério, decisivo, para que se possa chamar um movimento

²⁴Tradução modificada.

²⁵Tradução modificada.

²⁶Tradução modificada.

²⁷Tradução modificada.



da alma de paixão: “mas a paixão acompanhada de exclusão só existe por meio de uma modificação corporal” (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 22, a. 1, rep.)²⁸. Isso significa que, ao contrário da vontade, que não requer modificação corporal, as paixões são movimentos indissociavelmente ligados ao corpo e pressupõem, pois, o composto de matéria e forma. Em outras palavras, são afecções da alma (por exemplo, tristeza, alegria, amor e ódio) produzidas por objetos sensíveis que lhe atraem e que, por isso mesmo, pertencem às potências apetitivas²⁹.

Sendo a vontade, pois, um apetite racional, e a paixão um apetite sensível, surge a questão da relação entre ambas. De um lado, diz Tomás, a vontade pode imperar sobre as paixões. Assim, uma pessoa pode rejeitar um prato de comida mesmo estando faminta, desde que a vontade submeta a fome a um fim superior, adiando a sua satisfação. Não é incomum, porém, encontrarmos na vida cotidiana pessoas que agem contrariamente àquilo que querem. Não é verdade que um excesso de tristeza pode levar a pessoa a agir de modo oposto àquilo que ela racionalmente deseja? Neste caso, a ação contrária à vontade, ainda que esta deseje o bem. Como explicar isso?

Segundo o Doutor Angélico, não é só a vontade que move as paixões; o contrário também ocorre. Influenciado pelas paixões, o homem pode julgar como bom algo que, de outro modo, não julgaria como tal. Neste caso, há uma alteração no caráter do objeto. O que antes era tido como um mal, agora é tido como um bem devido à ação da paixão e, por isso, passa a ser desejado. Explica o Aquinate:

Ora, é evidente que, segundo a paixão do apetite sensitivo, o homem se modifica para uma disposição particular. Por isso, o homem que está sob uma paixão verá como conveniente a si o que não veria sem a paixão: por exemplo, o que parece bom a um homem enraivecido, não parecerá ao tranquilo. E é dessa maneira que da parte do objeto o apetite sensitivo move a vontade (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 9, a. 2, rep.).

Vale aqui ressaltar que essa influência da paixão sobre a vontade deve ser entendida de duas formas: total ou parcial. No primeiro caso, o homem fica tão dominado pela paixão que, em seus atos, não há lugar para a razão: é o que acontece com os loucos e apaixonados. No segundo, mesmo movida pela paixão, a vontade fica parcialmente livre para mover-se, podendo ao menos refrear ou amenizar o impulso passional. Neste ponto, Tomás lança mão de uma analogia com a vida política para ilustrar a questão:

Como diz o Filósofo no livro I da *Política*, a razão, na qual está a vontade, move com seu comando o irascível e o concupiscível, não com *autoridade despótica*, como o servo é movido por seu senhor,

²⁸Tradução modificada.

²⁹Para Tomás, são quatro as principais paixões da alma: alegria, tristeza, medo e esperança (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 25, a. 4). Contudo, a coragem, o desespero, o amor, o ódio e outros são igualmente fundamentais para a compreensão dos atos humanos.



mas sim com *autoridade régia ou política*, como os homens livres são regidos por um governante, ao qual, contudo, podem se opor. (Tomás de Aquino, 2009b, I-II, q. 9, a. 3, sol. 3)³⁰.

Finalmente, vale notar que toda a moral tomasiana depende dessa relação entre as paixões e a vontade. Como o fim último do homem é voltar-se para Deus por meio do aperfeiçoamento moral, cada ser humano será tanto mais virtuoso quanto maior for o domínio de sua vontade (apetite intelectual) sobre suas paixões (apetite sensível).

4. Vontade e livre-arbítrio

O último ponto que gostaríamos de abordar em nossa análise é a relação entre vontade e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). De fato, a compreensão da vontade na psicologia tomasiana fica bastante prejudicada sem a inclusão da questão do livre-arbítrio, ainda que de forma breve³¹.

Na primeira parte da *Suma de Teologia*, logo após discutir a sensualidade e a vontade, Tomás abre espaço para tratar especificamente do livre-arbítrio (Questão 83). Aqui, vamos explorar três aspectos que nos parecem centrais: seu significado, sua relação com a vontade e sua especificidade.

Em primeiro lugar, é preciso compreender o que Tomás entende por livre-arbítrio. Eis a definição: “Embora o livre-arbítrio, segundo a significação própria desse termo, designe um ato, entretanto, segundo o modo comum de falar, designamos livre-arbítrio o princípio desse ato, isto é, o princípio pelo qual o homem julga livremente” (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 83, a. 2, rep.).

Essa passagem mostra a atenção de Tomás para a confusão terminológica envolvida na questão do livre-arbítrio. O termo é frequentemente usado para se referir a certos atos humanos. Contudo, como princípio desses mesmos atos, ele deve ser visto primeiro como uma potência da alma. Considerado apenas como ato, argumenta Tomás, “não permaneceria sempre no homem” (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 83, a. 2, sol. 1).

Em seguida, o Aquinate demonstra que se trata de uma potência específica, a saber, uma potência apetitiva, relacionada ao querer. “Dizemos ser próprio ao livre-arbítrio que possamos aceitar uma coisa e recusar outra, o que significa escolher. Logo, é adequado considerar a natureza do livre-arbítrio a partir da eleição”³². Assim, conclui Tomás, “o livre-arbítrio é uma potência apetitiva” (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 83, a. 3, rep.).

³⁰Tradução modificada.

³¹Tomás abordou mais detalhadamente o problema do livre-arbítrio na *Questão Disputada* de número 24 (Tomás de Aquino, 2015d), que não vamos aqui analisar.

³²Tradução modificada.



Mas não dissemos anteriormente que, na classificação tomasiana, a eleição é um dos atos voluntários, que também pertence à potência apetitiva superior? Neste caso, seriam então *livre-arbítrio* e *vontade* dois nomes para a mesma potência? Ou estaríamos aqui diante de duas potências distintas? Para esclarecer a questão, Tomás introduz uma distinção entre querer e escolher:

da parte do apetite, *querer* implica um simples desejo de alguma coisa; de onde se diz que a *vontade* tem como objeto o fim, que é desejado por si mesmo. *Escolher*, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso, se refere propriamente aos meios ordenados ao fim (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 83, a. 4, rep.).

A passagem acima nos permite dizer que não estamos diante de duas potências distintas, mas sim de dois momentos ou dois atos da mesma potência, a saber, a potência apetitiva intelectual ou superior. Nesse sentido, conclui Tomás de Aquino (2005), “a *vontade* e o *livre-arbítrio* não são duas potências, mas apenas uma” (I, q. 83, a. 4, rep.). Importa dizer, porém, que nem sempre o próprio Tomás se mantém fiel a essa terminologia. Em várias passagens da obra, o termo *vontade* (*voluntas*) designa seja a potência apetitiva intelectual como um todo seja um ato voluntário em particular. Nesse caso, o termo *livre-arbítrio* ou designaria uma parte do todo (a *vontade*) ou seria sinônimo de *vontade*. Por isso, a distinção apresentada acima pelo Aquinate só tem sentido quando ambos os termos se referem a atos distintos da mesma potência apetitiva intelectual.

Finalmente, é importante lembrar que *vontade* e *livre-arbítrio* são propriedades específicas dos seres humanos, seja como potência ou ato. Dentre todos os seres, só o homem é livre. Os animais, embora possuam certo discernimento e saibam como evitar ou fugir de seus predadores, não são livres, pois agem de acordo com o instinto natural. O juízo humano, porém, é diferente, como argumenta Tomás:

Mas como esse juízo, aplicado a um ato particular, não provém de um instinto natural, mas sim de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com juízo livre, podendo considerar diversas direções. Com efeito, em relação às coisas contingentes, a razão percorre caminhos opostos, como fica evidente nos silogismos dialéticos e nas persuasões retóricas (Tomás de Aquino, 2005, I, q. 83, a. 1, rep.)³³.

Podemos dizer, então, que o ser humano é dotado de uma liberdade psicológica, que o permite escolher e determinar suas ações, apesar dos vários obstáculos que ele pode enfrentar. Uma vez mais, torna-se claro que essa especificidade humana tem implicações fundamentais para a moral tomasiana, na medida em que o

³³Tradução modificada.



fim último de todo ser humano é o encontro com Deus, que depende do aperfeiçoamento moral individual.

Observações finais

Tentamos mostrar, neste artigo, que existe uma psicologia em Santo Tomás de Aquino, no sentido específico de uma *scientia de anima* (ciência da alma), que começava a surgir a partir das traduções e dos comentários relacionados ao *De Anima* de Aristóteles. Ainda que subordinada à teologia, a psicologia tomasiana ocupa uma extensa parte da *Suma de Teologia* e serve como fundamento para a moral e a antropologia.

Para ilustrar nossa tese central, apresentamos o conceito de vontade, tal como aparece naquela *suma*, buscando ressaltar seus aspectos constitutivos no pensamento de Tomás. Para tanto, mostramos o lugar que a vontade ocupa na psicologia tomasiana, analisando suas características centrais. Assim, partindo da definição da vontade como potência apetitiva intelectual, passamos pela caracterização dos atos voluntários propriamente ditos, até chegar ao problema do livre-arbítrio.

Ficou evidenciado que a vontade ocupa um lugar central na psicologia tomasiana. Em primeiro lugar, ela nos permite demarcar uma fronteira entre a animalidade e a humanidade. Embora compartilhe com os animais a sensualidade, é pela vontade que o homem pode se elevar acima das paixões e viver segundo a ordem da razão. Em segundo lugar, vontade e livre-arbítrio estão intimamente relacionados. É a possibilidade de escolha que caracteriza nossos atos fundamentais e marca o domínio da moralidade. Em cada momento, o homem pode se autodeterminar e escolher entre alternativas, o que suscita a questão do agir correta ou incorretamente – o drama da consciência.

Dados o objetivo central e as características específicas do presente trabalho, muitos aspectos relevantes da psicologia tomasiana ficaram ausentes de nossa análise. Por exemplo, seria importante considerar o tratamento da vontade em outros escritos do Aquinate, como as *Questões Disputadas* e os *Comentários a Aristóteles*. Além disso, a relação entre a vontade, os apetites sensitivos e o problema do mal merece maior consideração, assim como a íntima relação entre psicologia e moral. Finalmente, um estudo comparativo da vontade na psicologia contemporânea e no pensamento tomasiano poderia lançar luz sobre o alcance e os limites das teorias psicológicas atuais, especialmente aquelas que renunciam à noção de livre-arbítrio e enfatizam os aspectos mecânicos e instintuais do ser humano. Esperamos que tudo isso possa ser objeto de investigações futuras.

Seja como for, podemos concluir que, mesmo apresentada de forma breve, a psicologia de Tomás é certamente mais sistemática e abrangente do que pensa a



maior parte dos psicólogos contemporâneos. Mais especificamente, não há dúvidas de que sua concepção de vontade pode contribuir para enriquecer o debate contemporâneo, ao buscar uma maior integração entre os aspectos racionais e irracionais do ser humano e insistir na primazia da racionalidade sobre a irracionalidade.

Referências

- Amatuzzi, M. (2003). Releitura de textos de Tomás de Aquino visando a construção de um pensamento psicológico. *Memorandum*, 5, 42-54. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6798>
- Araujo, S. F. (2021). O nome e a coisa: Sobre as origens da psicologia como ciência. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 21(3), 1220-1248. <https://doi.org/10.12957/epp.2021.62739>
- Aristóteles (2010). *Sobre a alma* (A. M. Lóio, trad.). Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Bakker, P. & Thijssen, J. (Eds.) (2007). *Mind, cognition, and representation. The tradition of commentaries on Aristotle's De Anima*. Routledge.
- Brennan, R. E. (1941). *Thomistic psychology*. Macmillan.
- Butera, G. (2010). Thomas Aquinas and cognitive therapy: An exploration of the promise of the Thomistic psychology. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 17(4), 347-366. <https://doi.org/10.1353/ppp.2010.0023>
- Cavalcanti Neto, L. H. (2017). *Temas de psicologia tomista*. Instituto Lumen Sapientiae.
- Cessario, R. (2005). *A short history of Thomism*. The Catholic University of America Press.
- Chenu, M.-D. (1950). *Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin*. Vrin.
- Chesterton, G. K. (2003). *Santo Tomás de Aquino*. Editora LTR.
- Combes, J.-E. (1860). *La psychologie de Saint Thomas D'Aquin*. Grollier.
- Copleston, F. C. (1982). *Aquinas*. Penguin Books.
- De Boer, S. (2013). *The science of the soul. The commentary tradition on Aristotle's De Anima, c. 1260-c. 1360*. Leuven University Press.



- De Boni, L. A. (2010). *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. EST Edições.
- DeRobertis, E. M. (2010). Thomistic thought as a metapsychological meeting ground. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 17(4), 367-372. <https://doi.org/10.1353/ppp.2010.0025>
- DeRobertis, E. M. (2011). Prolegomena to a Thomistic child psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 31(3), 151-164. <https://doi.org/10.1037/a0023123>
- Diniz, B. V. (2021). *Princípios de uma psicoterapia à luz de Santo Tomás de Aquino*. Editora Lux.
- Dryden, J. (2016). Passions, affections, and emotions: methodological difficulties in reconstructing Aquinas's philosophical psychology. *Literature Compass* 13(6), 343–350. <https://doi.org/10.1111/lic3.12261>
- Echavarría, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Editorial Universidad Católica de La Plata.
- Fromm, E. (1986). Psychology for non psychologists. In H. G. Schultz (Ed.), *For the love of life* (pp. 66-87). The Free Press.
- Gardeil, H.-D. (2013a). *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia*. Paulus.
- Gardeil, H.-D. (2013b). *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*. Paulus.
- Gilson, E. (1979). *Le thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin* (6 ed.). Vrin.
- Gilson, E. (2010). *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho*. Paulus.
- Gougenheim, S. (2008). *Aristote au Mont-Saint-Michel*. Éditions du Seuil.
- Grabmann, M. (1919). *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. Herder.
- Grabmann, M. (1920). *Thomas von Aquin*. Kösel.
- Janssen, D. & Hubbard, T. (2021). Psychology: Early print uses of the term by Pier Nicola Castellani (1525) and Gerhard Synellius (1525). *History of Psychology*, 24(2), 182-187. <https://doi.org/10.1037/hop0000187>
- Jensen, S. (2018). *The human person: A beginner's Thomistic psychology*. The



- Catholic University of America Press.
- Kerr, F. (2002). *After Aquinas: Versions of Thomism*. Blackwell.
- Kinghorn, W. (2018). "As One Infirm, I Approach the Balm of Life": Psychiatric Medication, Agency, and Freedom in the Psychology of St. Thomas Aquinas. *Christian Bioethics*, 24(3), 265-287. <https://doi.org/10.1093/cb/cby008>
- Klempe, S. H. (2020). *Tracing the emergence of psychology, 1520-1750*. Springer.
- Knauer, V. (1885). *Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie*. Konegen.
- Kugelman, R. (2011). *Psychology and Catholicism: Contested boundaries*. Cambridge University Press.
- Leão XIII (1968). Epistola Encyclica (Aeterni Patris). *Acta Sanctae Sedis*, 12, 97-115. <https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-12-1879-ocr.pdf> (original publicado em 1879).
- Le Goff, J. (2010). *Os intelectuais na Idade Média* (M. Castro, trad.; 3 ed.). José Olympio.
- Leysen, S. & Mülberger, A. (2018). Psychology from a Neo-Thomist Perspective. The Louvain-Madrid Connection. In H. Heynickx & S. Symons (Eds.), *So what's new about Scholasticism?* (pp. 181-2-4). De Gruyter.
- MacIntyre, A. (1990). *Three rival versions of moral inquiry*. University of Notre Dame Press.
- Marenbon, J. (1991). *Later medieval philosophy (1150-1350)*. Routledge.
- Massimi, M. (2001). A psicologia dos jesuítas: uma contribuição à história das ideias psicológicas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14(3), 625-633. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722001000300018>
- Massimi, M. (2018). Psicologia experimental versus psicologia racional: um debate interno às instituições de ensino da Companhia de Jesus no século XX. *Mnemosine*, 14(1), 226-245. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/view/41704/28973>
- Megone, C. (2010). Thomas Aquinas and cognitive therapy. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 17(4), 373-376. <https://doi.org/10.1353/ppp.2010.0023>
- Mercier, D. (1897). *Les origines de la psychologie contemporaine*. Alcan.



- Mercier, D. (1920). *Psychologie* (2 vols.). Alcan.
- Misiak, H. & Staudt, V. (1954). *Catholics in psychology: A historical survey*. McGraw-Hill.
- Naccarato, M. (2001). Dois modelos epistemológicos: platonismo agostiniano e aristotelismo tomista. *Síntese*, 28(90), 97-114. <https://doi.org/10.20911/21769389v28n90p97-114/2001>
- Nascimento, C. A. (2011). *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. Paulus.
- Nascimento, C. A. (2019). As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, 42(número especial), 57-74. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.04.p57>
- Oliveira, C. I. (2009). A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto. *Memorandum*, 17, 8-21. <https://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/oliveira01.pdf>
- Owens, J. (1993). Aristotle and Aquinas. In N. Kretzmann & E. Stump (Eds.), *The Cambridge companion to Aquinas* (p. 38-59). Cambridge University Press.
- Putallaz, F.-X. (2013). Ler Tomás de Aquino. In H.-D. Gardeil, *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: introdução, lógica, cosmologia* (pp. 5-24). Paulus.
- Rubenstein, R. (2005). *Herdeiros de Aristóteles*. Rocco.
- Sertillanges, A.-D. (1910). *S. Thomas D'Aquin* (Vol. 2). Alcan.
- Spalding, T. L., Stedman, J. M., Gagné, C. L. & Kostecky, M. (2019). *The human person: What Aristotle and Thomas Aquinas offer modern psychology*. Springer.
- Sweeney, E. (2019). Literary forms of medieval philosophy. In E. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2019 edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/medieval-literary/>
- Sweeney, M. (1998). Thomas Aquinas's "Quaestiones de anima" and the difference between a philosophical and a theological approach to the soul. In J. Aertsen & A. Speer (Eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (pp. 587-594). De Gruyter.
- Téllez Maqueo, D. E. (2020). ¿Cabe un voluntarismo en la explicación psicológica de Tomás de Aquino sobre las causas del mal moral? *Veritas*, 46, 135-155. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732020000200135>



- Tomás de Aquino, S. (1999). *Commentary on Aristotle's De Anima*. Yale University Press.
- Tomás de Aquino, S. (2005). *Suma teológica* (Vol. 2). Loyola.
- Tomás de Aquino, S. (2005-2013). *Suma teológica* (9 vols.). Loyola.
- Tomás de Aquino, S. (2009a). *Suma teológica* (Vol. 1). Loyola.
- Tomás de Aquino, S. (2009b). *Suma teológica* (Vol. 3). Loyola.
- Tomás de Aquino, S. (2012). *Questões disputadas sobre a alma*. É Realizações.
- Tomás de Aquino, S. (2015a). *A sensualidade*. Edipro.
- Tomás de Aquino, S. (2015b). *As paixões da alma*. Edipro.
- Tomás de Aquino, S. (2015c). *O apetite do bem e a vontade*. Edipro.
- Tomás de Aquino, S. (2015d). *O livre-arbítrio*. Edipro.
- Tomás de Aquino, S. (2017). *Suma contra os gentios*. Ecclesiae.
- Torrell, J.-P. (1999). *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Loyola.
- Van Steenberghen, F. (1980). *Thomas Aquinas and radical Aristotelianism*. Catholic University Press of America.
- Van Steenberghen, F. (1983). *Le thomisme*. PUF.
- Verger, P. (1990). *As universidades na Idade Média*. EDUNESP.
- Vidal, F. (2011). *The sciences of the soul*. Chicago University Press.
- Weisheipl, J. (1983). *Friar Thomas D'Aquino*. Catholic University Press of America.

Nota sobre os autores:

Saulo de Freitas Araujo é doutor em Psicologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com período sanduíche na Universität Leipzig. É docente do departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: saulo.araujo@ufjf.br



Ailana Garcia Meira Costa é graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: ailanagmcosta@gmail.com

Data de submissão: 30.05.2022

Data de aceite: 08.02.2023