



Distinção Essencial Entre Desejo e Vontade, na antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino

Waiss Lucas Barboza Coelho¹

Resumo: Assim como na contemporaneidade, também na Idade Média e inclusive no princípio da Idade Moderna havia uma problemática quanto a verificação do conceito de desejo e vontade. Para uma justa apuração destes conceitos, convém considerar uma filosofia propriamente realista, onde a constituição de corpo e alma adquire uma compreensão distinta das concepções modernas, uma compreensão harmônica, orgânica. Daí deduzir que, geralmente – na visão de muitos que foram influenciados por essa filosofia moderna/contemporânea –, não se sabe ao certo o que vem a ser desejo e o que vem a ser vontade, propriamente. Para que a concepção se clarifique, faz-se indispensável um olhar atento a esses termos fundamentais na antropologia filosófica realista.

Abstract: As in contemporaneity, also in the Middle Ages and even in the beginning of the Modern Age there was a problem regarding the verification of the concept of desire and will. For a fair assessment of these concepts, it is appropriate to consider a properly realistic philosophy, where the constitution of body and soul acquires a understanding distinct of the modern conceptions, a harmonic and organic understanding. From where it can be deduced that, generally – in the view of many who have been influenced by this modern/contemporary philosophy – it is not known for sure what comes to be desire and what comes to be will, properly. In order for this conception to be clarified, a careful look at these fundamental terms in realistic philosophical anthropology is indispensable.

Palavras-chave: Desejo, Vontade, Amor, Tomás de Aquino

Keywords: Desire, Will, Love, Thomas Aquinas

¹ Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
<http://lattes.cnpq.br/6450446458389688>
E-mail: waisstudo@gmail.com





1. Emoções, desejo e o ato da vontade

Dado que as emoções perfazem o objeto de consideração e reordenação das duas primeiras virtudes morais concernentes ao homem, a temperança e a fortaleza, pensa-se, geralmente, que a simples orientação dessas, segundo a razão, basta para que o homem naturalmente saia do bem voltado exclusivamente para si, que é imanente e – por isso – imperfeito. Todavia, como toda ordenação supõe uma consciência ordenadora, e toda ordem supõe certa inerência ao bem, então requer-se algo que anteceda geneticamente as virtudes –que não são naturais, por si, mas que assumem um aspecto de segunda natureza, devido ao seu caráter de permanência – e que forneça certa noção de apetibilidade. Ao amor, predica-se esse caráter de tendência afetiva ao objeto amado.

Conforme a tradição grega – e certo legado cristão –, o amor admite múltiplas concepções. Há modos distintos inclusos em certa noção do amor: amor de amizade; amor de concupiscência; amor de dileção; caridade. Certamente, conforme os múltiplos nomes, há uma especificidade inerente a cada noção de amor que, em última instância se reduzem ao amor passional, acima nomeado “amor de concupiscência”.

Amor é movimento. É ato. É propriamente ao ato da vontade, mais conhecido como “querer”, que se predica o amor de dileção. Aos desejos, porém, conforme hoje concebemos, pode-se, com certa perda de sentido, predicar a nomenclatura tomasiana de “paixões da alma”, se os atrelamos à concepção de emoções, sob a mesma ótica que assume a psicologia.

Ora, como toda ação pressupõe o amor da parte daquele que age (Cf. AQUINO, 2016a, p. 190), e como todo bem conveniente requer uma potência proporcionada para a sua consecução operativa, então parece que é preciso uma ordenação desse amor segundo esse bem mesmo, visando certa cooptação. Como a ordem pressupõe uma consciência ordenadora – como se disse –, do mesmo modo, à noção de virtude, predica-se certa racionalidade, certa consciência.

A problemática das paixões da alma inicia-se, quanto à residência destas, nos primeiros três artigos da questão 26 do *De Veritate*. Na análise dos 3 modos de se considerar as paixões, que também está presente na *Summa Theologiae* (Cf. AQUINO, 2016a, p.162), que foi escrita anos após aquela obra, prioriza-se, para o estudo das emoções aplicadas na ação e intelecção, as paixões consideradas de acordo com suas propriedades específicas.





(...) Existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível, não só espiritual – como na apreensão sensitiva – mas também natural. O ato do apetite intelectual, ao contrário, não requer nenhuma transmutação corpórea, porque esse apetite não é virtude de nenhum órgão. Por onde é claro, que a paixão, em essência, reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo do que no do intelectual. (AQUINO, 2016a, p.165)

Ao preterir as demais perspectivas e aderir ao estudo das paixões propriamente consideradas, chega-se à conclusão, no artigo terceiro do *De Veritate* - já pronunciado no artigo primeiro, quanto ao padecimento das almas condenadas -, de que, sob este aspecto próprio, a paixão “consiste no afastamento de um contrário e da recepção de outro, por via de transmutação” (AQUINO, 2015a, p. 71).

A partir da perspectiva tomada nesses artigos, prolegômenos às emoções em si, conclui-se que de dois modos há paixão na alma: enquanto forma unida ao corpo; enquanto motor do próprio corpo.

Pretende-se clarificar, desde já, o que são as paixões particularmente consideradas, com o intuito de, pela multiplicidade de fenômenos, conciliar o objeto das paixões distinta e propriamente consideradas. Para tanto, convém saber que ainda hoje há defensores da teoria que preconiza o intelecto como radical das paixões, ainda que a alma apreenda da própria realidade o inteligível conveniente ao próprio intelecto.

Com efeito, tomando as paixões desse modo, diz o Comentador no livro *Sobre a alma*, que todas as potências da alma vegetativa são ativas, porém todas as potências da alma sensitiva são passivas. Contudo, as potências da parte racional são, em parte, ativas por causa do intelecto agente e, em parte, passivas por causa do intelecto possível. No entanto, esse modo de considerar a paixão, ainda que convenha às potências apreensivas e às apetitivas, compete mais às apetitivas, porque como a operação da apreensiva está na realidade apreendida, na medida em que está no que apreende, a operação, porém, da apetitiva se dá até a realidade, enquanto é considerada em si mesma. O que se recebe na apreensiva tem menos da propriedade da realidade apreendida do que isso que se recebe na apetitiva, sobre a razão da realidade apetecível. Disso se segue que o verdadeiro, que aperfeiçoa a inteligência, está na mente, mas o bem, que aperfeiçoa o apetite, está nas realidades, como se diz no livro VI da *Metafísica*. (AQUINO, 2015c, p. 93)





Dada a definição de emoções, propriamente, entende-se do desejo como sendo certa inclinação derivado da cogitativa² do homem enquanto animal racional que tende a uma certa realidade apreendida como bem. Essa cogitativa contém em si certa noção insipiente de racionalidade, embora, num primeiro momento, não receba o influxo da ação da vontade. É daí que nasce propriamente o que, na noção contemporânea, o senso comum compreende como sendo desejo. Elas se dividem entre o desejo das coisas fáceis de se obter, que é acompanhado pelas emoções relativas ao que é fácil, e o desejo das coisas árduas de se obter, que é acompanhado pelas emoções relativas ao que é árduo, segundo a apreensão³

2. Relação entre paixões da alma, intelecto e desejo.

Entretanto, durante a intelecção primeira, ou na atualização dos fantasmas, não há coisa alguma nociva à espécie e nem oriunda desta enquanto residente no intelecto, impossibilitando a atribuição deste como ato precedente às paixões, enquanto considerado como sua causa. Convém, portanto, em consonância com o Aquinate¹, supor que ao deleite do intelecto nada há de contrário. Sinteticamente, a alegação de um conhecimento intrinsecamente mau que cause padecimento de alguma espécie ao intelecto, propriamente, não é razoável, e isso em total consonância com a cogitativa², concebida como razão particular. Se há algum padecimento - durante a intelecção de algo nocivo para o homem -, tal feito se dá por enfado da vontade, como bem expressa o filósofo até aqui considerado.

A colocação precedente infalivelmente remete-se à faculdade de conhecer – o bem e o mal (exclusivamente), o nocivo e o conveniente –, que é inata no homem. Verificou-se, pois, que ao intelecto não convém imputar padecimento algum derivado das paixões animais. Entretanto, é justamente da já citada razão particular que a matéria das paixões eflui.

Segundo a ordem intencional, todas as paixões derivam das paixões da alegria e da tristeza. Segundo a ordem da ação, todas as paixões têm seu fim na alegria e na tristeza.

² Nos animais irracionais, consideraremos essa reunião dos sentidos no sentido comum e tendência primeira ao bem, que no homem chamamos cogitativa, como sendo estimativa, tão somente pelo fato de que essa nomenclatura advém de certa noção de “*cogitatio*”, de pensamento, do qual os animais são desprovidos.

³ Este complemento evidencia que as paixões são relativas à apreensão do homem, que por sua vez eduza em si as formas essenciais das realidades diversas que se lhe apresentam. A educação é em si, bem como a realidade apreendida, pois os sentidos não geram equivoco, de *per se*, mas sim *per autrem*, pela atualização das formas realizada pelo intelecto agente.





Tal fato faz-se visível na resposta ao décimo argumento, no artigo terceiro, da questão 26 do *De Veritate*, onde o Santo propõe um ordenamento nos atos da apetitiva, sugerindo essa decorrência e recorrência, a priori e a posteriori, na ordem da intenção e na ordem da ação – respectivamente.

Na progressão do homem considerado por si mesmo, além das paixões, ele necessita de virtudes, disposições habituais proporcionadas a um fim específico que, na doutrina aristotélica assumida por Santo Tomás, é caminho irrevogável para que o homem possa ser naturalmente feliz. É cabível ressaltar que, a despeito da ética das virtudes aristotélica que ratifica uma felicidade plena – porém meramente natural – adquiridas através de uma vida autenticamente virtuosa, a ética tomasiana não admite que possa haver uma felicidade absoluta, plena, sem a infusão das virtudes.

É sabido, entretanto, que, embora as paixões sejam o objeto próprio das virtudes da fortaleza e da temperança, não é o da justiça, que das virtudes morais é a maior – por sua orientação ao outro –, pois “leva a vontade a aplicar-se ao seu ato próprio, que não é uma paixão, mas ao qual se segue, ao menos na vontade, a alegria que não é paixão. E se a alegria se multiplicar, pela perfeição da justiça, redundará até o apetite sensitivo” (AQUINO, 2016a, p. 352). Esta redundância ocorre justamente pela organicidade proposta pelo Aquinate, dado que “as potências inferiores seguem o movimento das superiores, como já se disse. Assim, esta redundância, quanto mais perfeita for, tanto mais causará a paixão” (AQUINO, 2016a, p. 352).

“Ora, o apetite não respeita, quase univocamente, a impressão da razão, por não ser racional por essência, mas por participação, como se disse” (AQUINO, 2016a, p. 353). Isso faz com que o desejável, segundo os influxos racionais, seja multiforme, de acordo com as múltiplas formas de relacionar-se com a razão. “Donde se segue que, longe de constituírem uma só virtude, as virtudes morais são especificamente diversas” (AQUINO, 2016a, p.353).

Segundo a própria noção de bem absoluto e da bondade das coisas que participam desse bem – que é Deus –, é imprescindível a detenção no dito aristotélico, que sustenta que a aspiração própria das coisas é ao bem. Sendo assim, o composto humano deve estar ordenado de tal modo que favoreça a obtenção do bem e a execução de suas potências proporcionadas ao maior bem segundo a sua natureza. Conforme Santo Tomás, na questão 22 do *De Veritate*, “Todas as coisas apetezem o bem, não apenas as que têm conhecimento, mas também as que estão privadas de conhecimento” (2015c, p. 43-44).





A criatura racional tem a capacidade de orientar-se para Deus livremente. Entretanto, embora Deus mesmo, em sua essência, não seja acessível a não ser pelos que já possuem uma visão inamissível da suma bondade.

Ninguém há de obstar que o maior bem do homem, em sua vivência natural, é fazer uso de sua racionalidade, ainda que não só nela ele resuma a sua atividade, mas que para ela se ordene toda a atividade humana, dado que o sentido mais elevado do homem, considerado como pessoa, se dá pela acepção de que o homem é um indivíduo de natureza racional, pois “pessoa é uma substância individual de natureza racional” (BOÉCIO, s/a, p. 1343, tradução nossa).

O sínolo humano é dotado de faculdades, para realizar o maior bem para si, própria e totalmente considerado. Se assim não fosse, o estudo das virtudes seria algo irrelevante e em nada auxiliaria no entendimento da natureza humana. Essa é a problemática que permeia sutilmente o pensamento contemporâneo: Já não se percebe mais que da razão devem efluir todas as ações, que – justamente por isso – serão chamadas de ações humanas.

“Primeira e principalmente se diz bom o ente perfectivo de outro, por modo de fim, mas secundariamente se diz algo bom, o que conduz ao fim, enquanto se chama bom o útil, ou o que tem por natureza atingir o fim” (AQUINO, 2015b, p.34). O bem próprio do homem, tanto quanto o homem possa alcançá-lo de maneira natural, está no uso primigênio de sua razão e na submissão de todas as outras faculdades à esta mesma razão. Por conta da defasagem da ação do homem, devido ao pecado original, a noção de bem superior – que satisfaça a noção de pessoa – foi se perdendo.

À noção de bem, a noção de ser se equipara, de modo que assim como o ser se diz de diferentes maneiras, assim também o ato de ser participado se dirá dos mesmos modos, com uma conversibilidade inerente àquela noção. Sendo assim, o ato de ser não só é diretamente proporcional ao bem, como é identificado com esse ser.

Diante do anseio do infinito no homem e da necessidade de se relacionar com a realidade para conhecer, visto que o “todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3), pode-se inferir que o saber, por ser a tendência primeira do homem – e por isso é a primeira coisa explicitada na *Metafísica* de Aristóteles –, é erroneamente intencionado, quando tende-se às coisas por um movimento imanente, permanecendo “dentro” das coisas, que não se utiliza destas para uma finalidade superior, mas para uma ação que emula o ato de inteligir, ato este que consiste na intelecção da espécie inteligível, fazendo com que este ato seja emulado pela retenção da coisa materialmente em si, como fica claro no caso dos bens concernentes ao paladar. Ora, há





uma mácula na potência apetitiva sensitiva, que induz o intelecto ao erro, visto que os sentidos não erram, a não ser por acidente. Essa tendência ao erro faz com que o homem pense que o sumo bem reside no prazer imediato, decorrente da fruição da realidade sensível. O saber é, desse modo, o bem próprio do homem, por reforçar a sua natureza humana, por reforçar a sua pessoalidade.

Como as potências inferiores não podem atualizar a sua ação própria, segundo o bem do homem, a não ser como orientadas por um outro, convém assumir, pois, que elas estão permeadas de certa racionalidade, não por si mesmas, mas por participação da razão superior, dado que – no sínolo – nenhuma operação deve ser antagônica, mas – antes – orgânica. Devido à essa organicidade, depreende-se que o conhecimento “das realidades morais é muito útil para que, segundo a ordem da razão, [os homens] cumpram todos os seus desejos e ajam exteriormente” (AQUINO, 2015d, p. 46).

Segundo o que aqui fora exposto, a ideia do prazer em nada repugna a ideia da razão, e o estudo intenso da harmonia que deve existir entre as realidades pertencentes à alma racional e à alma animal deve guiar o homem à sua formação mais plenificada, como um humanismo autenticamente integral. “O humanismo cristão, o humanismo integral, é capaz de tudo incorporar, por que sabe que Deus não tem contrário e que tudo é irresistivelmente arrastado pelo movimento do governo divino” (MARITAIN, 2018, p. 101), e, por isso mesmo, é que todo o homem, em sua integralidade, é bom, na medida em que – ordenando tudo à razão – consegue agir de acordo com todas as potências e com todas as realidades presentes em sua natureza.

Falar de humanismo integral, como uma forma adequada de reger as relações comunitárias, é falar do homem que aprendeu o que, de fato, é e que percebeu que a felicidade, embora esteja potencialmente em si, como já afirma Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, não pode ser eficazmente nutrida através de um movimento imanente, que revela um antropocentrismo imoderado. Sendo assim, a realidade apetitiva no homem revela o modo como a felicidade deve manifestar-se nele, ou seja, o modo específico de exercer a excelência moral, para tornar possível essa felicidade.

3. Império da vontade como ato eminentemente humano

É plausível ater-se, para o fim proposto – que é a compreensão essencial do que é vontade e do que é desejo –, somente à alma dita animal e à alma racional, que, no indivíduo humano, são partes constitutivas de uma mesma realidade. Santo Tomás levanta que a alma animal, a parte “irracional” da alma, “parece, de algum modo,





participar da razão, assim como foi dito acima. E isso é evidente no homem continente, cujo apetite sensitivo obedece à razão” (2015d, p. 167). E assim deve ser, caso contrário, “todas as coisas estariam frustradas, a não ser que essa parte irracional da alma pudesse participar da razão. E, por isso, é claro que a razão não está sujeita aos movimentos das paixões do apetite sensitivo, mas os pode dominar” (AQUINO, 2015d, p. 167). Dada esta colocação, pode-se assertivamente supor que “a força concupiscível e toda a força apetitiva, assim como a irascível e a vontade, participam, de alguma maneira, da razão, segundo a qual ouvem o conselho da razão e a obedecem porque impera” (AQUINO, 2015d, p. 168).

A razão informa, a vontade opera. Da vontade efluem todas as demais potências, por redundância, incluindo o desejo e o deleite, por onde não é plausível supor que a essência de uma vida elevada, a despeito da proposição neoestóica, consista em suprimir a ação voluntária e viver para as realidades superiores. Ora, como se disse, o princípio de movimento é denominado amor. O amor é ato da vontade. Logo, se houvesse um movimento de supressão de uma suposta vontade, esse movimento já seria ato da vontade, já seria amor. O amor pertence propriamente à ordem do bem, donde se conclui que, já que a ordem do bem preserva a essência, o ato de ser, do real, logicamente não poderia um movimento voluntário denegrir-se a si próprio, com o intuito de aniquilar-se a si próprio.

Hodiernamente, ao pensar-se nos tipos de bens, a saber, o bem útil, o bem deleitável e o bem digno, clarifica-se, lamentavelmente, “a combinação dos dois primeiros gêneros de bens: os úteis e deleitáveis; e, geralmente, se exclui o terceiro: o bem digno. Ademais, o gozo é reduzido quase universalmente ao prazer ou bem-estar físico” (MELENDO; MILLÁN-PUELLES, 1997, p. 15, tradução nossa).

Fica claro, então, que a perspectiva do bem tem sido reduzida ao prazer sensível ou à utilidade das coisas para prover esse prazer. E não pode ser assim, pois desse modo a integralidade do homem seria desprezada, e ele viveria de modo análogo ao dos animais. Análogo, pois os animais têm uma vivência imanente relativa à realidade corpórea, já o homem expressa a sede de um sentido transcendente, inclusive nos apetites inerentes à parte inferior da alma, nos concupiscíveis e irascíveis.

(...) Necessariamente a beatitude supõe a retidão da vontade, que não é senão a ordem devida, desta, relativamente ao último fim, e tão indispensável à consecução dele como a devida disposição da matéria à da forma. Mas por aí não se prova que qualquer obra do homem deve preceder-lhe a beatitude. Pois Deus poderia fazer a vontade tender retamente e, simultaneamente, alcançá-lo,





como às vezes dispõe a matéria, e simultaneamente lhe confere a forma. Porém a ordem da divina sabedoria exige que tal não se faça. Pois, como diz Aristóteles, dos seres que naturalmente possuem o bem perfeito, uns o possuem sem movimento, outros, por um só movimento e outros, por muitos. Ora, possui o bem perfeito, imutavelmente, é o próprio daquele que naturalmente possuir naturalmente a beatitude é próprio só de Deus. Por onde, só de Deus é próprio não ser movido para a beatitude por nenhuma obra precedente. E como a beatitude excede toda a natureza criada, nenhuma simples criatura a alcança, convenientemente, sem o movimento do ato pelo qual tende para ela. O anjo, porém, superior ao homem na ordem da natureza, a alcança por ordem da divina sabedoria, pelo só movimento da obra meritória (...). Ao passo que os homens a conseguem pelos movimentos múltiplos dos atos chamados méritos. Por onde, também segundo o Filósofo, a beatitude é o prêmio das ações virtuosas. (AQUINO, 2016a, p. 69)

Da vontade, faculdade superior da alma, efluem todas as ações, ainda que, de certa forma, as potências inferiores venham a tolher o ato primeiro da vontade, é pela vontade que aderimos ao concupiscível, fazendo parecer que o desejo é vontade e a vontade, imaterial, inamovível pelas espécies sensíveis diretamente, seja considerada como desejo, erroneamente. O virtuoso, portanto, faz completamente a sua vontade quando contraria certa tendência apetitiva sensível em função de um bem superior considerado pela inteligência e informado à vontade. Na perspectiva cristã – considerando a antropologia cristã, conforme Tomás de Aquino –, Santo é aquele que realiza plenamente a própria vontade, realizando plenamente a vontade de Deus. Santo e virtuoso referem-se a um mesmo tipo de pessoa: aquele que adere os bens espirituais, um por razão infusa, o outro por razão natural, respectivamente.





BIBLIOGRAFIA

AQUINO, Tomás de. **As Paixões da Alma**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. 1ª ed. São Paulo: EDIPRO, 2015a.

AQUINO, Tomás de. **O Bem**: questões disputadas sobre a Verdade, questão 21. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. 1a ed. Campinas, SP: Ecclesiae, 2015b.

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, 2015c.

AQUINO, Tomás de. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III)**: o bem e as virtudes, volume I. Tradução, edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015d.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: Ia IIae. Tradução de Alexandre Correia. 4a ed.. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3a ed.. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

BOÉCIO, Severino. **Liber De Persona Et Duabus Naturis**. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius._Severinus,_Liber_De_Persona_Et_Duabus_Naturis_Contra_Eutychen_Et_Nestorium,_MLT.pdf. Acesso em: 10 jul. 2022.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**: problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade. Tradução de Margarida Hulshof. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

MELENDO, Tomás; MILLÁN-PUELLES, Lourdes. **La pasión por la verdad**: Hacia una educación liberadora. Pamplona, ES: EUNSA, 1997.

