



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP)**

FILOSOFIA – LICENCIATURA

O ENTE RACIONAL ENQUANTO INCONTINENTE

LUIZ ALBERTO ZABOT BATISTA

**Foz do Iguaçu
2022**



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP)**

FILOSOFIA – LICENCIATURA

O ENTE RACIONAL ENQUANTO INCONTINENTE

Luiz Alberto Zabot Batista

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Política e Sociedade da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Napoleão Schoeller De Azevedo Júnior

Foz do Iguaçu
2022

LUIZ ALBERTO ZABOT BATISTA

O ENTE RACIONAL ENQUANTO INCONTINENTE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Napoleão Schoeller De Azevedo Júnior
UNILA

Prof. Dr. Tito Alencar Flores
UNILA

Prof. Dr. Johnny Octavio Obando Morán
UNILA

Foz do Iguaçu, 1 de Abril de 2022.

TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): Luiz Alberto Zobot Batista

Curso: Filosofia – Licenciatura Plena

	Tipo de Documento
<input checked="" type="checkbox"/> graduação	<input type="checkbox"/> artigo
<input type="checkbox"/> especialização	<input type="checkbox"/> trabalho de conclusão de curso
<input type="checkbox"/> mestrado	<input checked="" type="checkbox"/> monografia
<input type="checkbox"/> doutorado	<input type="checkbox"/> dissertação
	<input type="checkbox"/> tese
	<input type="checkbox"/> CD/DVD – obras audiovisuais
	<input type="checkbox"/>

Título do trabalho acadêmico: O ente racional enquanto incontinente

Nome do orientador(a): Prof. Dr. Napoleão Schoeller De Azevedo Júnior

Data da Defesa: 1/04/2022

Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.

b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.

Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.

Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública *Creative Commons Licença 3.0 Unported*.

Foz do Iguaçu, 1 de Abril de 2022.

Assinatura do Responsável

ZABOT BATISTA, Luiz Alberto. **O Ente Racional Enquanto Incontinente**. 35 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia – Licenciatura) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2022.

RESUMO

O fito nesta monografia é expor o ente racional enquanto incontinente: com sua incontinência tal qual remonta a Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. Mas apresentar, de início, a ordem das potências da alma, bem como galgá-las uma a uma, a fim de atingir este ou aquele âmbito do incontinente, é a via fundamental que sedimenta o atinente trabalho. Estas potências da alma, entretanto, são os degraus estruturantes, pois sem as tais tornaria esta exposição lacunar e peremptoriamente amputada da sua ordem natural. Em nossa exposição partiremos ao lado de Aristóteles, ou seja, usando-o como suporte basilar para discorrer acerca do estudo empreendido pelo Doutor Comum, ora sobre certa estrutura interna do ente racional, ora sobre a incontinência, uma vez que, do contrário, o aprofundamento ao modelo do ente humano no Santo Doutor estaria doutrinalmente incompleto. Contudo, arrolar os argumentos dos Filósofos aludidos em questão é, por assim dizer, um dos primados ao longo desta monografia.

Palavras-chave: Potências da Alma. Incontinente. Aristóteles. Santo Tomás de Aquino.

ZABOT BATISTA, Luiz Alberto. **The Rational Being While Acratic**. 35 pages. Undergraduate Thesis. (Philosophy Graduation) – Federal University for Latin American Integration, Foz do Iguaçu, 2022.

ABSTRACT

The aim of this monography is to present the rational being while acratice: with its acratice, as described by Aristotle and Saint Thomas Aquinas. The guiding principle that founds this work is to present, from the start, the order of the powers of the soul, as well as explore them one by one, in order to contemplate this or that aspect of being acratice. These powers of the soul, however, are the foundation to the acratice, as not taking them into account would turn the depiction presented here vague and apart from its essence. In our study, we will start from Aristotle, in other words, using him as the basic foundation to discuss the study made by the Common Doctor, sometimes about a certain internal structure of the rational being, sometimes about the acratice, since otherwise the deepening into the model of human being as described in the Saint Doctor's work would be propositionally incomplete. However, presenting the arguments of the mentioned philosophers is, so to speak, one of the primacies throughout this monography.

Key words: Powers of the Soul. Acratic. Aristotle. Saint Thomas Aquinas.

SIGLAS

DA = De Anima

EN = Ética a Nicômaco

METAPH = Metafísica

SCG = Summa contra gentiles

ST = Summa theologiae

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 BREVE NOTA GERAL ACERCA DAS POTÊNCIAS DA ALMA.....	11
2.1 DOS APETITES.....	15
2.2 TRAÇOS DISTINTIVOS DA VONTADE.....	18
2.2.1 DUAS CLASSES QUANTO À SUPERIORIDADE.....	18
2.2.2 MOVIMENTO À MANEIRA DE FIM E MOVIMENTO À MANEIRA DE AGENTE...19	
2.3 SÚMULA DO CAPÍTULO.....	20
3 O INCONTINENTE, ENQUANTO TAL, ASSIM AGE.....	22
3.1 O BEM DELEITÁVEL.....	23
3.2 CONFLITO INTERNO.....	24
3.3 SÍNTESE SOBRE DOIS SUBCAPÍTULOS.....	26
3.4 RAZÃO INTACTA.....	27
3.5 DOIS INCONTINENTES, MAS DUAS CONDUTAS DELETÉRIAS?.....	28
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	30
REFERÊNCIAS.....	34

1 INTRODUÇÃO

O ente racional possui potências que o diferencia dos demais entes deste mundo; e as potências do homem, que são tanto de ordem orgânica quanto inorgânica, estão assinaladas em sua forma natural. De todas às nossas potências, naturais e operativas, existem umas que são superiores a outras, isto é, quando comparamo-las entre si, mas, mesmo assim, cada uma delas está ordenada e tende para o seu objeto próprio. É encontrável entre estas numeráveis potências o apetite racional, ou intelectivo, que é, a saber, a vontade. A vontade é uma potência superior que dispõe e impulsiona o ente racional em desejar algum bem apetecível; bem este que é buscado em conjunto com o intelecto, porque na escalada para obtermos conhecimentos faz-se necessário que um bem seja apetecido pela vontade, por outras palavras, que um bem seja querido pelo apetite racional. Por isso, é indispensável que a vontade mova-se em direção ao bem desejável e apetecível; mais do que isto, mova-se, sobretudo, em busca do bem que fora apreendido pelo intelecto. Aliás, é a vontade, ao lado do intelecto, que quer aquilo que por primeiro o intelecto apreendera, afinal, “não podemos querer o que não conhecemos”¹. De qualquer modo, a vontade sempre está a desempenhar uma série de ações cooperativas² com o intelecto. Em suma: todas às ações humanas, para Tomás, têm origem no intelecto e na vontade, “[...] Segundo o Aquinate, não é possível nenhuma atividade verdadeiramente humana, que não proceda causalmente do entendimento e da vontade [...]” (MANSER, 1953, p. 215).

Mas se o intelecto e a vontade são potências superiores em nossa forma entitativa, cabe fazermos a seguinte pergunta: o apetite racional em seu movimento natural, ou seja, ao querer um bem que fora apreendido pela inteligência, pode, em algum ponto, digamos, fraquejar? Ou melhor: querer um bem menos excelente ao invés de outro mais excelente e acertado?

Por exemplo: de um lado, a rigor, tem-se a vontade desejando um bem que lhe é apetecível, por meio da concupiscência, e de outro lado, o intelecto, que está a orientar ao ente racional via seu juízo da razão, que escolha um bem que porventura se apresenta, neste momento, para o apetente, como prazeroso, muito embora seja nocivo.

¹ SCG III, Cap. XXVI.

² ST I-II, q. 9, a. 1. “[...] o intelecto, que apreende o verdadeiro, e a vontade, que tende para o bem, compõem juntos a ação humana, e agem um sobre o outro, cada um segundo sua especificidade, pois o bem é certa verdade a ser conhecida, e a verdade certo bem desejável.” (Nota “b”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, vol. III, São Paulo: Loyola, 2002, p. 150).

Portanto, nosso primeiro fito por estas linhas é expor em linhas gerais a estrutura interna do ente racional até atingirmos uma de suas potências superiores; para logo em seguida destacar dois de seus traços distintivos. Depois disso, o segundo fito e, conseqüentemente, objeto de exposição, é a respeito do incontinente em vista de um bem que lhe é desejável.

2 BREVE NOTA GERAL ACERCA DAS POTÊNCIAS DA ALMA

Após apresentar suas premissas acerca da substância, Aristóteles enuncia no livro II de seu tratado sobre a alma: “É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida” (*DA*, II, 1, 412a16). Decorre da conclusão do Filósofo que a alma, forma substancial, é a responsável por dar ao corpo natural³ sua vida em potência⁴, uma vez que no hilemorfismo toma-se a forma como “princípio que determina, concretiza e realiza a matéria”⁵. Na esteira disto, Aristóteles acrescenta, “Se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seria que é a primeira atualidade do corpo natural [...]” (*DA*, II, 1, 412a28). À medida que a alma é forma substancial e, ao mesmo tempo, ato e determinação, concebe-se que todo corpo natural animado possui um princípio de movimento, ao contrário dos corpos artificiais que carecem de um princípio constitutivo responsável por disposições e capacidades. Mas, muito embora este princípio de vitalidade seja comum não somente ao ente humano, como também, aos animais e plantas, ele difere no tocante às potencialidades e operosidades próprias que atuam nos entes animados, e que, portanto, suas formas comportam. Em resumo, é a alma que atribui ao ente vivente sua essência, seus princípios operativos, suas características que o diferencia e o diferenciará dos restantes dos corpos. Alcemos às palavras do Filósofo: “Por forma entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira” (*METAPH*, Z, 1032a5).

Enquanto discípulo direto de Aristóteles e seu comentador, Santo Tomás de Aquino repensa à teoria da alma de seu mestre e a integra em seu sistema filosófico e teológico. Então, aqui, primeiramente, coloquemos-os lado a lado quanto à série das potências dimanantes da alma, porque do mesmo modo que em Aristóteles são elencadas as potências “[...] nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa” (*DA*, II, 2, 414a29), em Tomás, por seu lado, também são igualmente concebidos cinco

³ Os “corpos físicos”, para Aristóteles, dividem-se em “corpos naturais” e “corpos artificiais”. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, p. 45. Disponível em: <<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>.

⁴ Ter vida em potência é tê-la enquanto realidade possível em um sujeito inclinado, naturalmente, à vida. Se tomássemos outra via, isto é, com o corpo já tendo vida, então estaríamos ajuizando a respeito do “composto vivente”. Na referida passagem, Aristóteles está destacando duas realidades que estão sob a modalidade dos princípios de ato e de potência, ou seja, tais realidades não estão mescladas, não estão substancialmente unidas, logo não se trata de um “composto vivente”. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, p. 47. Disponível em: <<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>.

⁵ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia, Antiguidade e Idade Média*. São Paulo, Paulus, 2014. p. 184.

gêneros⁶ centrais de potências provenientes da alma.

Daqui em diante acerquemo-nos, com brevidade, sobre a divisão e classificação central dos cinco gêneros das potências da alma.

A potência vegetativa, como acentua Hugon, possui seu “[...] objeto limitado, o próprio corpo unido à alma que é necessário nutrir, entreter, desenvolver, aumentar, reproduzir em um vivente semelhante” (1998, p. 153). Reiteremos a fim de reforçar o que fora dito que “Para certa potência da alma, o objeto é somente o corpo unido à alma: tal é a potência *vegetativa*, que não age, com efeito, senão em um corpo ao qual está unida a alma”⁷. Estamos diante, então, de uma potência cujo objeto é tão-somente o corpo, e é característica desta respectiva potência operar no campo da nutrição, do desenvolvimento e da geração⁸. Desta geração, com efeito, parte-se em gerar outro, afinal de contas, nada pode gerar a si mesmo, pois “[...] o mais natural dos atos é produzir outro ser igual a si mesmo; o animal, um animal, a planta, uma planta [...]” (DA, II, 4, 415a22). Assim sendo, a vegetativa encontra-se em todo àquele que necessita nutrir-se para viver⁹. Concluamos, enfim, com um raciocínio do Estagirita:

Todo aquele que vive e tem alma, então, é necessário que tenha a alma nutritiva — do nascimento até a morte. Pois é necessário que o que nasceu tenha crescimento, maturidade e decaimento, e tais coisas são impossíveis sem nutrição. Logo, é necessário que a potência nutritiva esteja em todos aqueles que crescem e decaem (DA, III, 12, 434a22).

Porém, a potência sensitiva em face da vegetativa se contrapõe por possuir o “objeto mais vasto, no entanto, limitado, o mundo sensível” (HUGON, 1998, p. 153). Seu alcance, como dito pelo tomista, estende-se a um maior número de objetos, já que esta potência abarca os cinco sentidos exteriores¹⁰. Mas apreenderão mesmo que sejam perfeitamente excelentes senão os sensíveis ligados aos sentidos, pois sua função é justamente à apreensão das qualidades sensíveis do corpo sensível (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946). Aos sentidos, não obstante, não lhes cabe conhecer, mas sim apreender o seu respectivo objeto, “Quanto à natureza das qualidades sensíveis não é ao sentido que pertence

⁶ “Há cinco gêneros de potências da alma [...] Três se dizem almas; quatro são modos de viver.” (ST I, q. 78, a. 1).

⁷ ST I, q. 78, a. 1.

⁸ A potência vegetativa têm três potências, as quais são suas partes integrantes, e que estão divididas em três operações: “[...] uma que lhe dá o existir; para isso se ordena a potência de gerar. Outra, pela qual o corpo vivo atinge o devido desenvolvimento; para isso se ordena a potência de crescimento. Uma terceira, enfim, pela qual o corpo vivo se conserva tanto em seu existir como em seu devido tamanho; a isso se ordena a potência de nutrição” (ST I, q. 78, a. 2).

⁹ “[...] dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento.” (DA, II, 1, 412a11).

¹⁰ Há outra ordem de potências sensitivas, ditas potências sensitivas internas, mas estas potências sensitivas internas que estão inscritas na constituição dos entes racionais e entes brutos, não serão tratadas nesta monografia. Cf. ST I, q. 78, a. 4.

conhecê-las, mas ao intelecto”¹¹. Em outros termos quer-se pontuar que nenhum sentido apreende as essências das coisas, desde sua forma substancial interna aos seres em sua totalidade entitativa: eles percebem tão-somente as formas acidentais externas (FRAILE, 1997). Portanto, atribuir sensação às plantas e pedras é incorrer em erros primários, porque como a filosofia de Aristóteles admoesta: “A causa disso é não terem [...] o princípio próprio para receber as formas sensíveis [...] (DA, II, 13, 424a28). E com isto constata-se, contudo, que cada sentido [...] é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria [...]” (DA, II, 13, 424a16).

Da parte da potência intelectiva, que embora seja passiva, mas, por outro lado, portadora de muitas funções¹², está-lhe destinada em apreender “[...] o objeto universal, o próprio ser em toda a sua amplitude [...] (HUGON, 1998, p.153). E este objeto do intelecto é, a saber, àquilo que faz algo “o que é”, ou seja, a essência caracterizante e operacional. Porque no processo de abstração que caminha do sensível ao inteligível, que transcorre do material ao imaterial, tem-se “a essência abstrata das condições materiais” como objeto da inteligência. Assim, a inteligência humana que ocupa a base na hierarquia das criaturas com vida intelectiva (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946), têm os inteligíveis em seu escopo de atuação. De mais a mais, a operação do intelecto está além de qualquer corpo e sequer possui um órgão, uma vez que transcende a matéria, elevando-se à realidade material do corpo sensível; como dito por Santo Tomás: “Há, pois, uma operação da alma que de tal modo ultrapassa a natureza corporal que nem mesmo é realizada por um órgão corporal. E essa é a operação da *alma racional*”¹³.

[...] existem também dois gêneros de potências da alma, a saber, as *apetitivas*, na medida em que a alma se refere a algo exterior como ao fim [...]. O outro gênero é o das potências *locomotoras*, na medida em que a alma se refere a algo exterior como ao termo da operação e do movimento. Com efeito, é para obter um objeto desejado [...] que todo animal se move (ST I, q. 78, a. 1).

Com o fragmento acima se expõe às características inerentes à potência motora e à apetitiva. Sobre a primeira cabe dizer que é preciso ter movimento em direção aos objetos, “[...] algumas vezes os objetos úteis estão muito longe e os prejudiciais muito perto, é necessário aproximar-se de uns e afastar-se dos outros pelo movimento” (HUGON, 1998, p. 153), e este movimento local, ora em direção, ora, de repente, afastando-se dos objetos, é oriunda da potência motora, pois ela está ordenada a este

¹¹ ST I, q. 78, a. 3.

¹² A potência intelectiva enquanto tal é passiva, no entanto ela abarca um princípio ativo, que é o *intelecto agente*. Não cabe aqui esmiuçar os princípios e as várias funções da potência intelectiva em seus pormenores, uma vez que Tomás trata-a em uma questão em treze artigos em sua *Summa theologiae*. Cf. ST I, q. 79, toda a questão.

¹³ ST I, q. 78, a.1.

fim: o movimento. Há, apesar disto, entes que carecem de tal potência, tais como “os animais imóveis, como as ostras”¹⁴, mas embora esta, ainda que tenha à sensitiva, falte-lhe “à motriz segundo o lugar”¹⁵.

Em relação à apetitiva: “[...] há a necessidade enfim de se pôr em relação com os objetos e de tender para eles. Uma primeira tendência já se manifesta pela inclinação e afeição [...]” (HUGON, 1998, p. 153). O apetite designa, num primeiro momento, esta sua apeteabilidade ao bem: “Há, com efeito, em todas as coisas, o apetite do bem, pois o *bem é o que todas desejam*”¹⁶. Sendo embora, de qualquer modo, característica do apetite desejar alguma coisa, porque “desejo é um ato da potência apetitiva”¹⁷, decorre-se desta potência, num segundo momento, dividir-se em três tipos¹⁸.

Mesmo carecentes de maiores explicações, esses são, em linhas gerais, os cinco gêneros das potências da alma no ente racional. Tratarei, a seguir, em certo sentido, da derradeira potência mencionada; e que é, sobremaneira, o primeiro objeto de estudo que compõe a presente monografia.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ SCG II, Cap. XLVII

¹⁷ ST I, q. 83, a. 3.

¹⁸ “[...] naquelas que carecem de conhecimento, se diz *apetite natural*, como se diz que a pedra deseja ir para baixo. Naquelas [...] que têm o conhecimento sensitivo, diz-se *apetite animal*, que se divide em concupiscível e irascível. [...] naquelas que conhecem se diz *apetite intelectual ou racional*, que é a *vontade*.” (SCG II, Cap. XLVII).

2.1 DOS APETITES

Entende-se por “apetite” uma tendência interior e inerente ao ente dos reinos mineral, vegetal e animal. À maneira sucinta, mas mais definidora, destaquemos que “o apetite não é senão a inclinação do apetente para alguma coisa”¹⁹. No Tomismo, de fato, encontramos três tipos de apetites; são eles: apetite natural, apetite sensitivo e apetite intelectual. A título de exemplo para ilustrarmos o apetite, bem como seus tipos, partiremos do apetite natural. Por isso leiamos o que fora escrito pela pena de Tomás:

É necessário afirmar na alma uma potência apetitiva. [...] deve-se considerar que a toda forma segue-se uma inclinação. [...] em virtude de sua forma, o fogo tende a subir e a produzir algo semelhante a si. Ora a forma encontra-se de um modo superior naqueles que participam de conhecimento do que nos que carecem de conhecimento. Nesses últimos, se encontra somente a forma que determina cada um deles a um único ser que lhes é natural. A essa forma natural segue-se uma inclinação natural que se chama apetite natural (ST I, q. 80, a. 1).

Chama-se apetite natural — ou inato — porque é aquilo que acompanha o ente em sua forma natural, isto é, certa tendência que está assinalada em sua constituição. A pedra tem apetite e seu apetite é de, segundo sua inclinação natural, permanecer em sua imobilidade, como Aristóteles pontua em um dos seus tratados, “[...] a pedra que por natureza se move para baixo, não podemos imprimir o hábito de ir para cima [...]” (EN, II, 1, 1103b). Toda pedra tem apetite natural em sua forma, ora, cada ente tende para um fim que é próprio da sua forma, logo é próprio da forma da pedra manter-se imóvel. Quanto à forma de um cristal e seu apetite natural, pode-se arrolar o seguinte, “[...] a forma do cristal é seguida dum tendência que mantém a unidade e faz reparar os ângulos quebrados [...]” (HUGON, 1998, p. 176). Por exemplo: a forma do cristal contém uma tendência (apetite) que mantém sua estrutura unificada mesmo nas mais diversas configurações, disformes ou angulares. Diferentemente, aliás, do apetite de uma planta, “[...] a forma da planta é seguida de outra inclinação que busca o bem de todo, faz tudo convergir para à perfeição da planta [...]” (HUGON, 1998, p. 176). Em suma: convém apetitivamente à pedra estar parada e ao cristal manter sua unidade, enquanto convém à planta, para seu bem, extrair os nutrientes da terra.

Um aspecto do apetite sensitivo²⁰ e do apetite intelectual está em sua passividade, afinal, a “potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo

¹⁹ ST I-II, q. 8, a. 1.

²⁰ É no apetite sensitivo que surge a paixão, que é um certo padecer: “[...] Segundo a mera recepção se diz que sentir e compreender é de certo modo padecer” (ST I-II, q. 22, a. 1).

objeto apreendido”²¹. Em consequência disto e quanto ao seu objeto, pois, enfatizemos que os objetos da potência apetitiva são “o bem e o mal [...] que estão nas coisas”²². No entanto no ente bruto, a qual se utiliza dos sentidos em geral, o apetite sensitivo é responsável em dispô-lo em desejar ou repelir, buscar ou evitar, determinados objetos (FRAILE, 1997). Para ele, todavia, “suas reações são determinadas pelo prazer ou pela dor, que para os animais constituem o bem e o mal” (FRAILE, 1997, p. 495). Sobre o agradável e o doloroso, Aristóteles enuncia: “[...] quando é agradável ou doloroso [...] isso é perseguido ou evitado; e sentir prazer ou dor consiste em estar em atividade com [...] a capacidade sensitiva, em face do bem ou do mal [...]” (DA, III, 7, 431a8). Por causa disso, é próprio ao ente bruto atuar desta maneira: “Apetece os objetos que causam sensações agradáveis e repele os que ocasionam impressões dolorosas [...]” (FRAILE, 1997, p. 495). Seu movimento local, não obstante, é causado pelo desejo, a qual é “[...] produzido pela apreensão sensitiva do bem ou do mal [...]” (FRAILE, 1997, p. 495). Diferentemente, ora, do ente racional, cuja vontade permite-lhe querer ou não querer, ir ou não ir em direção ao objeto.

Entretanto no que concerne, em notas mais caracterizantes, entre o apetite sensitivo e o intelectivo, existe outra diferença tanto quanto possa haver entre os viventes do mundo sublunar, porque o apetite sensitivo, conforme pontua o Santo Doutor, é potência genérica, e que, como se sabe, designa “uma inclinação que se segue à apreensão dos sentidos”²³, seja todavia como for, o apetite sensitivo tende à bipartir-se, uma vez que “se divide em duas potências que são suas espécies, a irascível e a concupiscível”²⁴. Diremos que esta última está “inclinada a buscar o que lhe convém [...] e a fugir do que pode prejudicar”²⁵, isto é, buscar àquilo que é “agradável aos sentidos”²⁶. Enquanto na primeira, por definição, é “pela qual o animal resiste aos atacantes que combatem o que lhes convém e causam dano”²⁷, ou seja, “repele e combate o que é prejudicial”²⁸. Ambas, concupiscível e irascível, estão na forma natural do ente racional e do ente bruto, sobre este, por conseguinte, se trata do animal irracional, quer seja bruto terrestre, ou quer seja, por exemplo, aquático ou alado.

Mas se o apetite sensitivo está ligado aos sentidos em geral, então o apetite racional, a sua vez, é atuante ao lado do intelecto. Porque este apetite, em seu perímetro de

²¹ ST I, q. 80, a. 2.

²² ST I-II, q. 22, a. 2.

²³ ST I, q. 81, a. 2.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

atuação, têm apetecibilidade aos objetos que são apreendidos pela inteligência²⁹.

Adentro a ordem dos apetites, portanto, fica assentado que nós, entes racionais, possuímos apetite natural, sensitivo e intelectivo, ao passo que os animais irracionais são possuintes do apetite natural e do apetite sensitivo, pois carecem de vontade; e os demais entes, vegetais e minerais, tão-somente do apetite natural. Nota-se, contudo, que o apetite natural³⁰ é uma base comum a todas às demais potências da alma e, desta maneira, serve-lhes de fundamento, porque há em cada potência a inclinação natural em apreender seu devido objeto, “deve-se dizer que toda potência da alma é uma forma ou natureza, e tem uma inclinação natural para algo. Assim, cada uma tende ao objeto que lhe convém por um apetite natural”³¹.

Finalmente recordemos que “apetite” nada mais é que uma tendência proveniente da própria forma natural do ente, e que o acompanha desde seu aparecimento à sua possível desaparecimento. Mas saibamos que “apetite não é próprio só da natureza intelectual, mas está em todas as coisas, embora diversamente”³². E esta tal diversidade, nas palavras de Santo Tomás, “provém do relacionamento diverso das coisas com o conhecimento”³³.

²⁹ ST I-II, q. 22, a. 3. “[...] querer é amar as realidades conhecidas pela inteligência.” (Nota “f”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, vol. III, São Paulo: Loyola, 2002, p. 308).

³⁰ “[...] o apetite natural é a inclinação natural de uma coisa para um objeto dado. [...] pelo apetite natural, toda potência deseja o que lhe convém” (ST I, q. 78, a. 1, ad 1).

³¹ ST I, q. 80, a. 1, ad 3.

³² SCG III, Cap. XXVI.

³³ *Ibid.*

2.2 TRAÇOS DISTINTIVOS DA VONTADE

Expor os diversos âmbitos da vontade tornaria nossa exposição muito longa e exaustiva, por isso a partir de agora se faz urgente mostrarmos resumidamente dois dos seus traços distintivos; e, assim, realçarmos esse apetite racional que perfaz sua área de atuação em vista do bem que quer, que deseja. Já sabemos que o ente racional tem vontade, e ter vontade é, por natureza, ter apetite intelectual. Mas como dito antes, à vontade têm muitos âmbitos, quer dizer, traços caracterizantes que vão desde apetecibilidade ao bem à capacidade em mover o intelecto, etc.

Entretanto é dizer pouco, a respeito da vontade, que o Doutor Angélico examinou muitas dimensões em sua extensa produção intelectual, assim como nos cinco artigos da questão 82 na Iª de sua *Summa theologiae*, numa espécie de síntese geral acerca da vontade, pois é justamente nessa questão que são destacados alguns traços distintivos da vontade no ente racional.

Ademais, na Iª da IIª, aonde reside seu *Tratado dos Atos Humanos*, essa potência é retomada e novos âmbitos são descortinados, porque em sua investigação, em torno de toda à expansibilidade da vontade, Tomás trata de precisá-la ainda mais —, neste trabalho interessa-nos dois destes traços distintivos.

2.2.1 DUAS CLASSES QUANTO À SUPERIORIDADE

Façamos duas distinções fundamentais.

Intelecto e vontade são potências superiores, no entanto diferem, uma primeira diferença é que o intelecto “apreende o ente e a verdade”³⁴, e a vontade, por sua vez, “enquanto deseja o bem universal”³⁵. Em razão disso, estas potências são superiores devido aos seus objetos: “[...] por seu objeto, o entendimento é absolutamente superior ao da vontade. Porque o objeto do entendimento é o verdadeiro — verum —, enquanto que o da vontade é o bem conhecido — bonum apprehensum — [...]” (MANSER, 1953, p. 216). Porém é por aqui que encontramos a outra diferença entre elas, a qual reside nisto: o intelecto é superior em sentido absoluto (*simpliciter*) e a vontade é superior em sentido

³⁴ ST I, q. 82, a. 4, ad 1.

³⁵ *Ibid.*

relativo (*secundum quid*). Dito isso, convém deixarmos em relevo que “[...] Uma coisa é tal absolutamente, quando ela é isso em si mesma; e é tal relativamente, quando o é em relação a uma outra”.

Quando intelecto e vontade são comparados em si mesmos, o intelecto é superior, afinal “o objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade”³⁶. Mas por quê? Porque ao observarmos seu objeto com mais atenção, vemos que ele “[...] é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade”³⁷; como a sentença de Tomás clarifica: “[...] quanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é, em si mesma, mais nobre e superior”³⁸. Entretanto a vontade pode superiorizar-se ante ao intelecto, quando, aliás, “o objeto da vontade seja uma coisa superior ao objeto do intelecto”³⁹. Por exemplo: ao apetecer dado bem cuja existência é mais nobre⁴⁰, — mais nobre que a forma abstraída pelo nosso intelecto — tal qual Deus, então a atividade “[...] da vontade é superior⁴¹ ao conhecimento. Assim, o amor de Deus, na terra, ultrapassa em muito ao mero conhecimento de Deus” (MANSER, 1953, p. 223).

2.2.1 MOVIMENTO À MANEIRA DE FIM E MOVIMENTO À MANEIRA DE AGENTE

Segundo Tomás, algo se move de duas maneiras: a primeira é em vista de um fim, ou seja, como causa final, a outra, porém, enquanto causa eficiente.

A respeito da primeira maneira destaquemos que “a causa final move a causa eficiente”⁴². Com efeito, a vontade é movida em direção ao bem que fora apreendido pelo intelecto, pois para o Aquinate, o ente humano não pode querer aquilo que não conhece (SCG III, Cap. XXVI), e, como “o bem conhecido é o objeto da vontade”⁴³, isto é, a vontade quer tão-somente àquilo que lhe é apresentado após a apreensão intelectual, então o intelecto move a vontade enquanto fim, uma vez que o fim da vontade é o bem apetecível e apreendido. Mas não nos esqueçamos de que é próprio da vontade —

³⁶ ST I, q. 82, a. 3.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ “Quando [...] 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” (ST I, q. 82, a. 3).

⁴¹ ST I, q. 82, a. 3. “[...] amar aqui embaixo o que tem uma existência espiritual (logo, não apenas Deus, mas outrem, a própria Verdade ou a Beleza) é superior unicamente ao pensar.” (Nota “c”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, vol. II, São Paulo: Loyola, 2002, p. 480).

⁴² ST I, q. 82, a. 4.

⁴³ *Ibid.*

devido à sua natureza — não conhecer os objetos: “[...] a vontade mesma não conhece, [...] tem que ser dirigida pelo entendimento [...]” (MANSER, 1953, p. 219).

No entanto quanto ao segundo modo de movimento, cumpre à vontade mover o intelecto e às “demais” potências à maneira de agente. Descreveremos este movimento por estas palavras tomásicas:

[...] o que altera move o que é alterado; o que impele move o que é impelido. E é assim que a vontade move o intelecto, e todas as potências da alma [...]. E o motivo disso é que na ordenação de todas as potências [...] a potência que tende a um fim universal move as potências que têm por objeto os fins particulares. [...] o objeto da vontade é o bem e o fim universal. E cada uma das potências se refere a um bem próprio que lhe convém; por exemplo, a vista a perceber a cor, o intelecto a conhecer a verdade. Assim, a vontade como causa eficiente, move todas as potências da alma e seus atos, com exceção das potências da alma vegetativa, que não são submetidas a nosso querer (ST I, q. 82, a. 4).

Deve-se destacar, sobre a passagem acima, que a vontade move sob certo aspecto o intelecto e às “demais” potências da alma. Mas observemos o seguinte ponto: tais potências ao cooperarem entre si, melhor dizendo, à medida que atuam conjuntamente, ou seja, com suas ações naturais de apreensão e querer, elas “se implicam mutuamente em seus atos: pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça”⁴⁴. Em conclusão: a vontade move às potências da alma para seus determinados atos porque o ente racional usa suas potências quando quer (ST I-II, q. 9, a.1).

2.3 SÚMULA DO CAPÍTULO

De momento calha dizer que lemos, ao longo dos subcapítulos tratados acima, a respeito da constituição do ente racional em sentido tomista. Interessou-nos, sobretudo, apresentar às ramificações das potências da alma uma a uma e em ordenadas sentenças, para que assim pudéssemos expô-las de maneira didática e fluída — muito embora tal exposição seja temerária devido à série de princípios que se encontram articulados dentro do Tomismo: eles levam a implicações, problemas e aprofundamentos cada vez maiores e incontornáveis, porque nenhuma meditação interna ou externa ao Tomismo é finita ou fechada, ao contrário, é infinita e aberta, maciça, mas aurífera.

Mas recordemos, quanto à ordem adotada na exposição doutrinal acima, de que, por primeiro, partimos pela alma do ente racional enquanto forma substancial do corpo, e que

⁴⁴ ST I, q. 82, a. 4, ad 1.

esta, por sua vez, é portadora de cinco gêneros de potências. Em seguida numeramos estas potências de operação, às quais se encontram — linhas acima — em sua divisão e classificação elementar e geral: cinco gêneros de potências. Entretanto não trouxemos à tona, naquele momento, suas subdivisões particulares que denotam e evidenciam a multiplicidade das suas operações internas. Porém fora deveras diferenciar, mais à frente e mais em detalhes, os apetites, porque eles, assim como o artigo 1 da questão 78 da *Summa theologiae* comporta, estão divididos em três tipos e enquadram três diferenças: o natural, o sensitivo e o intelectivo. Na sequência, na parte que trata da vontade, mais detidamente em seus dois traços distintivos, vimos, a princípio, sua superioridade em sentido relativo (ambas são superiores, mas cada uma à sua maneira); em seguida comentamos brevemente acerca das duas classes de movimento: uma ligada ao intelecto, que opera ao mover a vontade à maneira de fim, e a outra que resulta da vontade movendo como causa eficiente. Em resumo: o intelecto move a vontade em vista de um fim, porém a vontade move o intelecto, como já dito, enquanto causa eficiente, a saber, à maneira de agente. Destas, como algo flagrantemente notável, pode-se constatar uma aplicação das relações causais, isto é, da teoria aristotélica das causas, em uma aplicação que Tomás pôde extrair grande fruto.

Em vista disso expusemos, resumidamente, o ente racional com suas potências da alma.

* * *

3 O INCONTINENTE, ENQUANTO TAL, ASSIM AGE

Segundo Aristóteles, existem disposições morais nocivas. São estas: “[...] as disposições morais a ser evitadas são de três espécies: o vício, a incontinência e a bruteza” (*EN*, VII, 1, 1145b). Aqui, temos três tipos, mas é sobre a incontinência que trataremos com mais minúcia, enquanto às outras, não serão tratadas. Nosso ponto de partida, então, é a incontinência, e que é o contrário de continência; porém antes de examinarmos certo ângulo deste contrário, e isto para entendermos sua tipologia, leiamos parte de um artigo de Santo Tomás de Aquino:

[...] A palavra “continência” implica certa moderação, no sentido de que alguém se contém, para não se deixar levar pelas paixões. Fala-se, por isso, com propriedade, de continência em relação às paixões que arrastam o homem à busca de certas coisas, as quais louvavelmente a razão deveria impedir o homem de buscar (*ST*, II-II, q. 155, a.2).

Se por continência, ou continente, entende-se certa moderação perante as paixões da alma, e por paixão entendemos “aqueles movimentos do apetite sensitivo que levam consigo prazer ou dor” (*FRAILE*, 1997, p. 523), então depois desse quadro generalíssimo acerca da continência, invertamos o vocábulo, e tomemos seu contrário como objeto de estudiosidade, porque ambas, continência e incontinência, estão ligadas aos desejos dos prazeres do tato⁴⁵, porém, mesmo o continente sofrendo fortes paixões, ele “opta, racionalmente, por não segui-las”⁴⁶, ao passo que “o incontinente, ao contrário, decide segui-las, não obstante a oposição da razão”⁴⁷. Portanto, o primeiro divisor de águas a respeito deles reside na escolha.

Deve-se apontar que é na alma humana, por assim dizer, o campo em que acontece à incontinência, pois o incontinente, mesmo sendo portador da potência intelectual, é passível, ou seja, passível de uma “fraqueza”. A causa disto no sujeito intelectual, não obstante, origina-se “quando o homem não se atém ao que lhe foi aconselhado, porque fracamente apoiado no juízo da razão”⁴⁸. Então, em síntese, a incontinência é o estado pelo qual o ente racional tem sua razão obnubilada pelas paixões, obnubilada de tal modo que o sujeito não segue seu raciocínio prático, mas segue, ao invés disto, seu apetite: que acaba pondo-o em uma fraqueza. Como claramente afirma Aristóteles: “[...] mesmo que o intelecto ordene e o raciocínio diga que se evite ou busque algo, o indivíduo não se move,

⁴⁵ O sentido do tato é múltiplo, pois está em todo o corpo. Cf. *ST* I, q. 78, a. 3, ad 3.

⁴⁶ *ST*, II-II, q. 155, a.2.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *ST* II-II, q. 156, a. 1.

mas age de acordo com o apetite, como no caso dos incontinentes” (*DA*, III, 9, 433a1). Contudo, a incontinência trata de uma fraqueza na vontade que diz respeito a não contenção, ou melhor, ao descontrole acerca dos prazeres do tato. Sendo assim, peguemos de empréstimo uma pergunta fundamental aristotélica enquanto marco inicial sobre este tema: “[...] como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta?” (*EN*, VII, 2, 1146a).

Continuaremos a examinar o que mais está em jogo na incontinência porque essa disposição moral engloba outras especificidades. Mas agora andaremos pelos arredores do bem desejável e depois pelo conflito interno; de qualquer maneira, acima temos, em pouquíssimas palavras, o incontinente em seu “agir”.

3.1 O BEM DELEITÁVEL

A seguir, partamos disto: “[...] toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer [...]” (*EN*, I, 1, 1094a). Ora, sabemos que o bem desejável é objeto da vontade, no entanto não seria temerário se, a fim de melhor entendermos o presente subcapítulo, colocássemos uma passagem maciça e definidora de Santo Tomás. Ei-la: “Todo apetite é somente do bem. [...] nenhuma coisa se inclina senão para algo semelhante e conveniente a si. Sendo que toda coisa, enquanto é ente e substância, é algum bem, necessariamente toda inclinação dirige-se para o bem”⁴⁹. Mas, além do bem desejado em qualquer ação, há o fim visado pelo ente racional, porque todo ente age visando algum fim (GARRIGOU-LAGRANGE, 1947), então sobre isto diremos que tanto a finalidade quanto o bem estão unidos a quem quer que empreenda uma ação em busca de algum objeto: “[...] se existe uma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela” (*EN*, I, 7, 1097a). Em resumo, no mundo dos entes nossas ações são em vista de algum bem e fim.

Prestemos atenção: quando escrevemos sobre os apetites, sobretudo o apetite sensitivo concupiscível, aprendemos que este, a rigor, “[...] relaciona-se com o agradável e o doloroso [...]” (*EN*, III, 2, 1111b), e se relacionar com o agradável e o doloroso é se relacionar com um tipo de bem, que neste caso trata-se de um bem sensível. Aos entes que possuem vida sensitiva e intelectual, interessa-lhes, além dos bens inteligíveis, esse ou aquele bem de ordem sensível, mais especificamente o bem deleitável, isto é, aquele

⁴⁹ *ST I-II*, q. 8, a. 1.

bem que causa prazer ao ser apreendido pelos sentidos, em suma, que é “agradável aos sentidos”⁵⁰. Em detalhes: embora haja uma potência da alma com o nome de apetite sensitivo concupiscível, há também, a *concupiscência*, que “é apetite do que agrada”⁵¹, melhor dizendo, é a concupiscência que deseja, aqui e ali, o prazer em relação aos bens sensíveis e tem, por sua vez, sua sede no apetite sensitivo concupiscível. Sigamos apegados ao hábito de Tomás: “a concupiscência está no apetite sensitivo, e na potência concupiscível, que dela tira seu nome”⁵².

Portanto, por meio da concupiscência o ente racional desejará bens deleitáveis, agradáveis e prazerosos, a cada um de seus sentidos particulares.

3.2 CONFLITO INTERNO

É do exame de um conflito interno no ente racional que agora procederemos, porque tal conflito é causa da incontinência, então agora cumpre, a propósito de nosso tema, delinear como uma paixão move o apetite racional.

Em meio às potências da alma do ente racional, em sua hierarquia, a vontade situa-se entre “a razão e a concupiscência”⁵³ (em sentido elástico: entre intelecto e apetite sensitivo), podendo ser movida por esta ou aquela. Entretanto, como já visto antes, o intelecto move a vontade à maneira de fim, mas no incontinente, não, pois a vontade seguirá o concupiscível em vez do intelecto. Porque o ente racional pode, de repente, ser movido por uma paixão, e isto, com efeito, o faz querer um bem contrário à determinação do intelecto, levando-o a certa “disposição particular”⁵⁴. Com isso, o sujeito humano que está sob o influxo de uma paixão “verá como conveniente a si o que não veria sem a paixão”⁵⁵. Por exemplo: “o que parece bom a um homem enraivecido, não parecerá ao tranquilo”⁵⁶. Deste modo, a vontade é movida pelo apetite sensitivo. Porém este movimento não é, de modo algum, necessário, porque “a vontade pode não querer a concupiscência”⁵⁷, mas, por outro lado, também “não possa impedir que surja o

⁵⁰ ST I, q. 81, a. 2.

⁵¹ ST I-II, q. 30, a. 1.

⁵² *Ibid.*

⁵³ ST I-II, q. 155, a. 3, ad 2.

⁵⁴ ST I-II, q. 9, a. 2.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ ST I-II, q. 10, a. 3, ad 1.

movimento da concupiscência”⁵⁸.

Exemplifiquemos com o incontinente: ao apreender um bem de ordem sensível, por exemplo, um alimento (frutos do mar em geral), o ente racional deseja este alimento porque é agradável, causa deleite. Súbito, no entanto, o juízo da razão adverte-o que tais alimentos lhe farão mal, uma vez que é alérgico a eles — e sua ingestão talvez possa até matá-lo. De qualquer forma, continua a desejá-lo, mesmo, aliás, sendo orientado pela razão a evitar aquele tipo de alimento. Por fim, obtém o alimento. Assim, o desejo do incontinente por um crustáceo moveu sua vontade, e a vontade, que é livre para querer ou não querer, não seguiu a razão. Portanto, na disposição moral da incontinência, um bem sensível é prazeroso sob certo aspecto, muito embora seja nocivo sob outro aspecto. Contudo o acertado a ser feito, na situação descrita, era não consumir aquele bem sensível e marinho, seguindo dessa maneira o juízo da razão.

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este a resistindo-lhe. [...] exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando procuramos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes movem-se em direções contrárias” (EN, I, 13, 1102b).

A passagem acima, de Aristóteles, corrobora com o que nos interessa, ou seja, que há um conflito interno instalado entre certas potências da alma, e às quais são a causa da incontinência. Em uma direção, está o juízo da razão a orientar o que se deve evitar, enquanto na outra direção, está a vontade, sendo movida pelo apetite sensitivo em vista de um bem deleitoso. Então concluamos, sem mais delongas, com Tomás: “a paixão do apetite sensitivo move a vontade no que esta é movida pelo objeto, a saber, enquanto um homem, de certo modo disposto pela paixão, julga ser alguma coisa conveniente e boa, mas que fora daquela paixão não julgaria”⁵⁹.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ ST I-II, q. 10, a. 3.

3.3 SÍNTESE SOBRE DOIS SUBCAPÍTULOS

Nos dois subcapítulos antecedentes foram conquistados dois âmbitos que estão ligados ao ente racional no tocante à sua incontinência. Estes âmbitos tornam-se mais inteligíveis quando exemplificados com certos detalhes, pois assim, serão identificados na realidade sensível e concreta de modo que faça o meditante ligar os fios dispersos e emaranhados entre faixas e camadas de realidade, isto é, de encontro ao elo entre aquilo que é observável a olho nu e aquilo que é investigável somente pela razão.

Daqueles âmbitos vimos, por primeiro, o bem deleitável e atrativo, o qual é para cada sentido o objeto do concupiscível (*ST I-II*, q. 30, a.2). No segundo, como visto a pouco, o conflito interno entre algumas potências da alma: conjuntamente intelecto, vontade e o apetite sensitivo (aqui tomado de maneira geral), e que são a causa do estado de incontinência.

Estes dois âmbitos, bem deleitável e apetite racional sendo movido por uma paixão ao mesmo tempo em que não quer o juízo da razão, nos ajudam, por estas páginas, a entender o incontinente em sua ação, pois são seus elementos constitutivos e norteadores. Porém, na hierarquia das potências da alma, a potência superior por excelência é o intelecto, superior, sobretudo, ao apetite sensitivo, porque ter a razão do objeto é superior ao prazer sensível deste ou daquele bem, no entanto isto não impede que o concupiscível se oponha à razão, por exemplo, “quando sentimos ou imaginamos uma coisa agradável que a razão proíbe, ou uma coisa desagradável que a razão prescreve”⁶⁰. Portanto, o apetite sensitivo, em algumas situações, age “desejando alguma coisa contrária ao que a razão prescreve”⁶¹. E caso se, a vontade não resistir à paixão, incorrerá na incontinência; ao contrário do continente, cuja vontade “resiste às concupiscências”⁶².

Por isso, nos dois subcapítulos anteriores, primamos por dois elementos centrais da incontinência, que resultam na famigerada fraqueza de vontade.

⁶⁰ *ST I*, q. 81, a. 3, ad 2.

⁶¹ *ST I*, q. 83, a. 1, ad 1.

⁶² *ST I-II*, q. 155, a. 3, ad 3.

3.4 RAZÃO INTACTA

Em meio a potências conflituosas devido ao seu estado de incontinência que é oriunda de alguma paixão, o incontinente, enquanto ente intelectual e pensante continua, porventura, com sua razão intacta? Quer dizer, a respeito do que fora emitido pelo juízo da razão sobre isto ou sobre aquilo? Santo Tomás, como lhe é tão peculiar, nos ajuda a entender esta interessante característica acerca do incontinente, qual seja, a de estar em posse de uma razão ou razões no instante em que escolhe um bem em detrimento de um outro.

No artigo 2 da questão 156, em uma resposta à segunda objeção, Tomás já indica que o juízo da razão no incontinente não é vencido por nenhum tipo de necessidade, ou seja, não é necessário que o incontinente opte pelo prazer sensível ao invés do juízo de razão. Mas se não é por necessidade, então, o que lhe falta para resistir a uma paixão, uma vez que o ente racional é passível das paixões? Segundo Tomás, o incontinente tem seu juízo vencido “por certa negligência e falta de empenho em resistir, racionalmente, à paixão”⁶³. Pois, ainda que a “razão esteja obnubilada pela paixão, permanece livre alguma parte da razão, por isso pode alguém ou repelir totalmente a paixão, ou, ao menos, se abster e não a seguir”⁶⁴. Esta passagem acentua dois pontos que merecem menção: o primeiro é a primazia da vontade em continuar livre em seu querer (mesmo quando é movida pela paixão); e a segunda, já apontada mas aqui destacaremos um outro âmbito, é sobre a disposição interior do ente racional, porque “o homem está disposto de modo diverso, segundo as distintas partes da alma”⁶⁵, assim um objeto, apreendido pelo ente racional enquanto incontinente, “lhe parece segundo a razão e algo segundo a paixão”⁶⁶. Mesmo assim, para o Santo Doutor, aos “que agem com concupiscência, não é totalmente afastado o conhecimento, porque não se destrói o poder de conhecer, mas apenas a consideração atual sobre algo a se fazer particular”⁶⁷.

Portanto ainda há durante o efeito da paixão, isto é, no instante do deleite perante o bem sensível, a posse da respectiva razão. Porque o incontinente, enquanto tal, assim age devido sua razão estar obnubilada pela paixão, apesar de, no momento, estar em posse dela de maneira integral, ou seja, estar com a razão sobre o que deve ser feito — ou deveria, caso à ação já estiver sido consumada. Se fosse um ente bruto, então, não

⁶³ ST II-II, q. 156, a. 2, ad 2.

⁶⁴ ST I-II, q. 10, a. 3, ad 2.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ ST I-II, q. 6, a. 7, ad 3.

haveria razão tampouco vontade, pois os entes brutos “seguem necessariamente o ímpeto das paixões”⁶⁸, entretanto no caso do incontinente, há possibilidade de escolha e o uso, por assim dizer, de consulta à razão.

3.5 DOIS INCONTINENTES, MAS DUAS CONDUTAS DELETÉRIAS?

A incontinência tem, a bem dizer, sua origem nas paixões da alma. Mas façamos uma indagação: tal conduta do ente racional, enquanto incontinente, desemboca em ações que podem trazer danosas consequências, sobretudo espirituais e materiais? A fim de responder esta pergunta poderíamos listar, a título de exemplos hodiernos e concretos, quais são às consequências que implicam da incontinência e se elas, a fim e a cabo, são causadoras de danos. Porém, convém deixar ao encargo do leitor esse exercício reflexivo de identificação e aplicabilidade, para que assim o faça — se o quiser —, uma vez que os conceitos já foram expostos, além disso, neste diminuto subcapítulo trataremos de uma espécie de incontinente, digamos melhor, de uma extensão do incontinente, ou seja, do incontinente que difere, por sua vez, quanto ao seu objeto.

Diante disso partiremos, outra vez, ao lado de Aristóteles. Sendo assim, cabe fazermos uso disto: “[...] existe alguém que seja incontinente no sentido absoluto ou se todos os homens o são num sentido particular; e, se tal homem existe, com que espécie de objeto ele se relaciona” (*EN*, VII, 4, 1148a).

Recorreremos a Tomás para respondermos o excerto acima, porque segundo o Doutor Comum, à “incontinência pode ser entendida de três modos”⁶⁹. Em primeiro lugar, o primeiro tipo de incontinência é entendida “em sentido próprio e absoluto”⁷⁰. Neste primeiro tipo de incontinência tem-se como objeto, como dito antes, “o desejo dos prazeres do tato”⁷¹. Porém, no segundo tipo de incontinência, Tomás versa sobre a “incontinência relativa”⁷², mas, segundo ele, “ainda em sentido próprio”⁷³. O traço definidor neste segundo tipo é que, no ente racional, por definição, há um “distanciando da razão, mas não de modo absoluto”⁷⁴. Por exemplo: “quando não se observa a medida racional

⁶⁸ *ST I-II*, q. 10, a.3.

⁶⁹ *ST II-II*, q. 156, a. 2.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

no desejo das honras, das riquezas e de outras coisas semelhantes, que parecem boas em si mesmas”⁷⁵. De fato, aqui, não temos àqueles objetos dos desejos dos prazeres do tato, entretanto, para Tomás, os “bens exteriores, como honrarias, riquezas e outros semelhantes”⁷⁶ são, em si mesmos, “dignos [...] de serem escolhidos [...] Por isso, em referência a eles, não dizemos, absolutamente, que alguém é continente ou não, mas sim num sentido relativo”⁷⁷. Reafirmemos com as palavras de Aristóteles a respeito do incontinente em sentido relativo: “[...] não chamamos simplesmente de incontinentes, mas de incontinentes com a especificação ‘no tocante ao dinheiro, à honra, ao lucro ou à cólera’ — não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança (EN, VII, 4,1148a). Em resumo, o termo incontinente é usado neste segundo tipo em sentido genérico, em sentido geral.

Estes são dois modelos de incontinentes, cujos objetos são distintos, porém, em ambos, há um distanciamento da razão.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ ST II-II, q. 155, a. 2, ad 3.

⁷⁷ *Ibid.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi Aristóteles, pela primeira vez, a conceber um estudo sistemático e aprofundado sobre a alma; e não é falar demais, a esta altura, sobre a agudeza das suas idéias a respeito deste objeto; no entanto o exame aplicado pelo Estagirita e pelo Doutor Angélico permitiu-nos vislumbrar neste trabalho, por certo, tão-somente uma pequenina nesga das suas superfícies, pois, ao que parece, seus conteúdos reflexivos além de portentosos são evidentemente portadores de uma inesgotável profundidade abstrativa. Lá no início, contudo, se fez imprescindível uma brevíssima nota sobre as potências da alma a quem quer que adentre no mundo deles dois. E não foi em vão colocar àquela breve nota, pois o objetivo era especialmente à pavimentação de uma via que fosse até certo ponto compreensiva, possibilitando-nos partir de algum lugar, e, querendo ou não, estender mera mãozinha aos possíveis leitores.

Sobre os temas tratados em questão, que neste caso foram dois, mas que, em contrapartida, uniram-se a fim de responder com muito mais força e em tom explicativo, beirando assim o intento deste narrador, pode-se dizer, enfim, que expusemos de maneira geral as potências da alma, e também sobre este ou aquele âmbito da incontinência, por nós conhecida e colocada em maior relevo como *o incontinente*.

Relembremos que na primeira parte tratamos da estrutura interna do ente racional, apresentando assim os cinco gêneros das potências da alma e extraído, por assim dizer, dois traços distintivos da vontade; uma vez que a ausência desta potência acarretaria, com certeza, dilapidação na concepção de ente racional, quer em Aristóteles, quer obviamente em Santo Tomás de Aquino. Então se uniu a isto, logo em seguida, o problema do incontinente a nível interno. E para explicar esta tipologia, a saber, a incontinência, apontamos que a falha no incontinente, ou melhor, em seu descontrole, tem origem nos desejos dos prazeres do tato, sobre os quais, peremptoriamente, não resiste, porque naquele momento sua vontade está sob o influxo de alguma paixão, à qual surge no ente racional, porque, de fato, este é passível de paixões, muito embora possa resistir a elas. Portanto, a conduta do incontinente atinge seu agir no testemunho das paixões da alma, além de, não seguir o juízo da razão. Apesar disso, o incontinente não perde seu juízo de razão ou o respectivo conhecimento sobre aquilo que, na ocasião, deveria ser seguido. Por fim, embora os diversos âmbitos nesta monografia tenham sido examinados de modo geral, pudemos, mesmo assim, seja em parte pela vontade, seja em parte pela incontinência, descrever algumas das facetas que constituem suas realidades; e em razão

disto, dão ao apetite racional e à incontinência uma maior compreensão na esfera do teórico e do prático, porque há ligação do intrínseco ao extrínseco, do imaterial ao material.

É preciso ser dito que o que fora escrito nesta monografia, saibamos de antemão, não se assemelha à mera nesga ou diminuta gotícula daquilo que fora escrito por Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, mais ainda, do que eles pensaram ou escreveram seus comentadores mais dedicados e ilustres. Cabe ainda registrar à moda da fidedignidade doutrinária mais honesta e a fim de dar testemunho ao auspicioso conteúdo percorrido ao longo das páginas e nas citações no corpo do texto e nas notas de rodapé, que, ambos os recortes aqui aplicados, seja pela alma em seu conjunto, seja pelas suas potências uma a uma, seja, de repente, pela vontade e pelo incontinente, foram recortes que, neste momento, não dão amostras de toda a profundidade sobre este tema. Ademais, cada elemento aqui exposto não é definitivo e possui muito mais a ser investigado e meditado, sobretudo estudado em minúcias filosóficas. Portanto, minha exposição doutrinária é finita e incompleta, um modelo provisório, entretanto abre caminho e espaço aos próximos estudantes, não em fornecer-lhes uma chave de perfil, mas aos fundamentos que poderão ser constantemente revisados e melhorados, porque somente assim é possível identificarmos o limiar e os confins de uma estrutura da realidade, no mesmo instante em que empreendemos uma vagarosa e intrigante busca pela Verdade. Então saibamos, antes do fim, que tudo àquilo que fora escrito e citado páginas atrás, não está em desarmonia com o que o Doutor Angélico escreveu; porém não é parte integral do que Santo Tomás produziu espiritualmente e, portanto, textualmente em sua *Sumas* — é, com certeza, um esboço.

Mas por que o ente racional enquanto incontinente, nem que seja em linhas gerais, torna-se tão importante a ponto de expô-lo? Mesmo que esta monografia não tenha por alto e de maneira flagrante a pretensão em ditar comportamentos, é-lhe salutar apontar um certo comportamento que é captável no modelo humano. O que quero dizer é que o incontinente está situado e perfilado em meio às miríades de modelos existenciais que os grandes Filósofos puderem examinar em suas investigações de antanho, e ao expormos um desses modelos, avivamos, talvez sem querer, sua importância para a consciência, para não perdermos de vista este exemplar valioso, como se perde um peixe oleoso mas miraculoso que se vai com o curso do rio. E, em sentido formativo e pessoal, quanto mais modelos humanos conhecermos e integrarmos em nossa personalidade, calha dizer, mais cômico se estará não em contorná-los, tampouco os aceitando à duras penas, mas de outro modo, quer dizer, estar em posse do inteligível em ato ante ao problema. Este

modelo humano da incontinência é, por origem e por definição, mais uma realidade, mais uma tarefa, ou seja, mais uma realidade humana investigada pela Filosofia; além de tudo, nos aproxima de mais um dos tesouros produzidos pela Alta Cultura. Em todo caso, conhecer o problema do incontinente a nível teórico e prático é, de certa maneira, um diminuto pendor social, claro, para àqueles que o internalizam, diga-se de passagem. Além do mais, é de suma importância estudar tanto a doutrina da vontade de Santo Tomás quanto seu modelo de incontinente, não apenas para apreendê-los em sentido abstrato, mas porque nos trará noções indelévels de quais são os comportamentos nocivos e quais são os sacrifícios necessários para objetivarmos a mais reles das conquistas. Afinal, sem sacrifícios não há conquistas que valem realmente à pena.

Na obra, *A Essência do Tomismo*, o tomista suíço Gallus Manser escreveu que o Tomismo é um sistema duplo, cujas partes constitutivas são a Filosofia e a Teologia, este sistema duplo, para o tomista citado, é uma concepção do universo. Mas somente quando adentramos em algumas das obras de Tomás é que se pode dar razão ao dito de Manser. Porque os princípios que Santo Tomás trata de integrar em seu ato filosofante são de ordem cosmológica, ontológica e metafísica, etc., entretanto, uma de suas infindáveis grandezas, seja pela contribuição na esfera filosófica, seja na esfera teológica, não está em integrar estes princípios, mas livrá-los de seus aparentes limites a fim de transcendê-los para além do mundo sensível, para além do mundo orgânico, em resumo, para Santo Tomás, o céu da Meteorologia não é o limite. Como escreveu Sertillanges: “Ao primeiro contacto com o seu gênio, somos dominados por tal impressão de amplitude e agilidade ciclópicas [...]”⁷⁸. A certa altura, no *Opúsculo Sobre o Modo de Aprender e de Meditar*, Hugo de São Vítor, ao tratar da diferença entre meditação e contemplação, profere estas palavrinhas: “A meditação é [...] um certo vagar curioso da mente, um investigar sagaz do obscuro, um desatar do que é intrincado”⁷⁹. Ora, às obras de Santo Tomás de Aquino são altamente meditativas, são agigantadas, portanto ele é um colosso. Mas chamar Tomás de gigante é dizer pouco, porque não há imponderabilidade na unicidade dos seus portentosos pensamentos, mas há, em suas infinitas dimensões, o ordenado, o coeso, aquilo que é inconfundivelmente meditável, enfim, um universo que abarca conjuntos e mais conjuntos de razões.

Mas agora se, pois, retomarmos o incontinente, nos lançando à procura da sentença definidora, ainda que não lhe seja claramente resolutiva, mas no entanto com poderio de sintetizar o estado descontrolado do incontinente, creio que encontraríamos muitas

⁷⁸ SERTILLANGES, A. D. *As Grandes Teses da Filosofia Tomista*. Braga, Livraria Cruz, 1951. p. 2.

⁷⁹ SÃO VÍTOR, Hugo de. *Opúsculo Sobre o Modo de Aprender e de Meditar*. Disponível em: <<http://www.cristianismo.org.br/pfp-03.htm>>.

sentenças cujo enunciado se amoldaria mais ou menos no que tratamos ao longo destas poucas páginas. Além de, tenho razões para crer, muitas dessas sentenças, ditos ou anedotas, formariam uma imensa galeria, quer perfilando-se lado a lado, quer trazendo, uma vez mais, muitíssimo trabalho ao catalogador mais longevo. Seja porém como for, encontramos uma das sentenças em Provérbios, 16,32. Mas é claro que a sentença é professoral e deve peremptoriamente ser integrada à personalidade: "... mais vale controlar o espírito do que conquistar uma cidade."

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **COMENTÁRIO AO DE ANIMA DE ARISTÓTELES.**
www.documentacatholicaomnia.eu

_____. **Suma contra os Gentios, Volume I.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Suma contra os Gentios, Volume II.** Tradução: D. Odilão Moura O.S.B.
EDIPUCRS: Porto Alegre, 1996.

_____. **Suma teológica, Volume II: I Parte – Questões 75-83.** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Suma teológica, Volume III: I Seção da II Parte – Questões 6-48.** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Suma teológica, Volume VII: II Seção da II Parte – Questões 155-156.** São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **DE ANIMA.** Tradução: Maria Cecília dos Gomes. São Paulo: Ed 34, 2006.

_____. **Ética a Nicômaco.** Tradução: Leonel Vallando e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os pensadores).

_____. **Metafísica Vol II.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

FRAILE, Guillermo. **HISTORIA DE LA FILOSOFÍA I, GRECIA Y ROMA.** Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDADE.** Traducción: R. P. Joaquín Ferrandis, Escolapio. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1947.

_____. **LA SÍNTESIS TOMISTA.** Traducción: Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média.** Tradução: Eduardo Brandão. – 3ª. ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. – (Clássicos WMF)

HUGON, Édouard O.P. **OS PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DE SÃO TOMÁS DE AQUINO, AS VINTE E QUATRO TESES FUNDAMENTAIS.** Tradução e introdução: D. Odilão Moura O.S.B. EDIPUCRS: Porto Alegre, 1998. Coleção: FILOSOFIA – 77.

MANSER, G. M., sac. **LA ESENCIA DEL TOMISMO.** Trad, del aleman por Valentin Garcia Yebra. 2. ed. corr. y aum. de acuerdo con la 3. ed. alemana. Madrid, Selecciones Gráficas, 1953. 836 p. (Espanha. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofia. Serie B. — n. 7)

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **HISTÓRIA DA FILOSOFIA, Antiguidade e Idade Média, VOLUME I.** 12ª reimpressão. São Paulo: PAULUS, 2014.

SÃO VÍTOR, Hugo de. **OPÚSCULO SOBRE O MODO DE APRENDER E DE MEDITAR.**
www.cristianismo.org.br/pfp-03.htm

SERTILLANGES, A.D. **As Grandes Teses da Filosofia Tomista.** Tradução: L. G. Ferreira da Silva. S. J. Braga: Livraria Cruz, 1951.