

# VIRTUOSOS, AMENTES E INCONTINENTES: SANTO TOMÁS DE AQUINO E AS POTÊNCIAS DA ALMA HUMANA EM CONFLITO

*Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior*

**Universidade Federal da Integração Latino-Americana**

**Resumo:** Neste artigo, partindo de textos de Santo Tomás de Aquino acerca da natureza humana, propomos uma interpretação na qual o ato do intelecto e o ato da vontade estão fortemente relacionados. Analisaremos algumas consequências dessa interpretação que podem ajudar a esclarecer o caso do incontinente. Sustentaremos que, mesmo nesse caso, o vínculo entre intelecto e vontade é mantido.  
Palavras-chave: Intelecto, Vontade, Incontinente, Alma.

**Abstract:** In this paper we propose an interpretation of St. Thomas Aquinas' texts about the human nature that defends a strong relationship between the act of the intellect and the act of the will. We will analyze some consequences of this interpretation that can be useful to clarify some aspects of the incontinent's case. We defend that, even in that case, the link between the intellect and the will is maintained.

**Keywords:** Intellect, Will, Incontinent, Soul.

## Introdução

No contexto de um estudo acerca da natureza humana, mais especificamente das distinções e relações entre as potências da alma, propomos, neste artigo, uma interpretação dos textos de Santo Tomás que defende uma relação forte entre o ato do intelecto e o ato da vontade. À luz dessa interpretação, traçaremos algumas consequências que dizem respeito ao caso do incontinente, tentando mostrar que, mesmo nessa situação, o vínculo necessário entre intelecto e vontade não é rompido.

Em diversas partes de sua obra, Santo Tomás elenca as diferentes potências que se encontram na alma humana. Porém, se em um primeiro momento há um esforço para distinguir as potências, logo em seguida Santo Tomás passa a relacioná-las novamente, afinal, são aspectos constituintes de um mesmo indivíduo.

Não é objetivo desse artigo analisar essas distinções em todos os pormenores, reconstruindo cada argumento apresentado por Santo Tomás. O objetivo é propor uma interpretação acerca da relação entre o ato do intelecto e o ato da vontade, e traçar algumas consequências que podem ajudar a esclarecer o que ocorre no caso do incontinente.

Por isso, em alguns momentos, nos limitaremos a indicar, textualmente, onde Santo Tomás afirma certas teses, e reservaremos uma análise mais demorada para os pontos centrais na apresentação da proposta interpretativa citada.

Quanto à organização, o artigo está estruturado em 10 tópicos. Inicialmente, são apontadas algumas passagens nas obras de Santo Tomás nas quais o autor sustenta que as potências são, de fato, diferentes uma da outra. Depois, abordamos as relações entre as potências. Em seguida, algumas consequências dessas teses são analisadas.

Por fim, é feita uma análise sobre o caso do incontinente. Pretende-se que o esquema conceitual desenvolvido ao longo desse artigo seja suficiente para mostrar que há lugar para o caso do incontinente na obra de Santo Tomás, desde que seja bem entendido o que ocorre em tal situação.

## 1. Distinção Entre as Potências

Antes de tratar da distinção entre as potências em particular, comecemos expondo o que diz Santo Tomás acerca da distinção entre as potências em geral.

A variedade de potências da alma humana é diretamente proporcional à variedade não acidental dos atos e objetos dessas potências.

Isso porque as potências se diversificam à medida que os atos se diversificam, e os atos se diversificam de acordo com a diversidade dos objetos. Ou seja, as potências se diversificam pelos seus atos e objetos, conforme se lê:

“É necessário que a razão de potência se diversifique pela da do ato. Ora, a razão de ato se diversifica pela diversidade da razão de objeto. (...) Por onde, é necessário que as potências se diversifiquem pelos seus atos e objetos<sup>1</sup>. (*Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3, *l*).”

Note que não é qualquer diferença entre os objetos que acarreta tal distinção de potências. Uma diferença acidental entre os objetos não diversifica: “Por diferenças <acidentais> as potências da alma não se distinguem”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. (...) Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

<sup>2</sup> Et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3, c.

Se a diferença accidental entre os objetos não distingue as potências, a diferença por si distingue. Por exemplo, considerando o sensível enquanto sensível, isto é, enquanto objeto das potências apreensivas sensitivas, tanto faz se esse objeto é animado ou não<sup>3</sup>. O fato de ele ser animado ou não animado não contribui para o fato de ele ser apreendido por esta ou por aquela potência sensitiva. Portanto, não é uma diferença do sensível enquanto sensível. Porém, o fato de ele ser visível (emitir cor, digamos) ou audível (emitir som), aí sim é uma diferença do sensível enquanto sensível, distinguindo as potências sensitivas: uma que será atualizada pelo objeto do tipo visível e outra que será atualizada pelo objeto de tipo audível (e tanto faz se tal sensível vem a ser algo animado ou não).

Além disso, no que diz respeito à distinção entre os objetos, uma diversidade de noções já é suficiente, não sendo necessária uma distinção material: “Para que haja potências diversas é preciso que nos objetos haja uma diversidade de noções, e não uma diversidade material”<sup>4</sup>.

Por isso, duas potências podem ter dois objetos distintos, segundo a razão, que, se considerados materialmente, não são dois objetos, mas um único. Como no caso de um mesmo ente que é apreendido através intelecto e através dos sentidos.

Ou seja, as potências se diversificam pelos seus atos e objetos, com a observação de que deve ser uma diferença por si, e não accidental, e que uma diversidade de noções já é suficiente para que haja distinção de potências.

Utilizando desses critérios, Santo Tomás distingue as potências da alma humana, conforme expomos a seguir.

## **2. Modos de apreensão: intelectivo x sensitivo**

Em cada aspecto da alma humana, o intelectivo e o sensitivo, há dois tipos de potências, as apreensivas e as apetitivas. Assim, uma apreensão pode se dar:

- (i) através do intelecto, que é a potência apreensiva do aspecto intelectivo<sup>5</sup>,
- (ii) através dos sentidos, que são as potências apreensivas do aspecto sensitivo.

---

<sup>3</sup> cf. De Veritate, q. 22, a. 10

<sup>4</sup> Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas. Summa Theologiae I, q. 80, a. 1, ad 2

<sup>5</sup> Não precisamos distinguir o intelecto agente do intelecto possível para os fins desse artigo

Temos, então:

(I) A potência apreensiva intelectual, também chamada, de modo geral, de “intelecto”

(II) A potência apreensiva sensitiva, um nome que engloba não apenas os sentidos externos como também os internos

Os modos de apreensão dessas potências não se confundem. Como, diz Santo Tomás: “O apreendido pelo intelecto é de outro gênero que o apreendido pelos sentidos”<sup>6</sup>.

Além disso, Santo Tomás defende uma teleologia segundo a qual todo ente na natureza tende para algum bem que lhe é próprio. Esta tendência ao bem recebe o nome de “apetite”.

Apesar de haver appetite até mesmo nos entes que não possuem apreensão, chamado de appetite natural, há appetites que se seguem de uma apreensão, de modo que a tendência é em direção àquilo que foi apreendido como sendo um bem.

A definição deste tipo de appetite como sendo uma inclinação para um bem apreendido já indica o seguinte:

(a) Que o objeto da potência apetitiva é o bem apreendido.

(b) Que o appetite pressupõe as potências apreensivas, pois são elas que apreendem algo como sendo um bem<sup>7</sup>.

Esses pontos serão analisados a seguir.

### **3. Distinção entre os appetites**

Santo Tomás explica que modos distintos de mover e ser movido (ou inclinar e ser inclinado) implica potências distintas para a inclinação<sup>8</sup>.

Conforme vimos, diferentes potências apreensivas apreendem diferentes objetos que inclinarão de modos diferentes. Por consequência, o fato

---

<sup>6</sup> Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 2, c.

<sup>7</sup> Eleonore Stump (2002) p. 276

<sup>8</sup> De Veritate, q. 22, a. 4, c.

de haver diferentes potências apreensivas resulta em diferentes potências apetitivas.

Note que foi utilizada a expressão “por consequência” para qualificar a afirmação de que diferentes potências apreensivas resultam em diferentes potências apetitivas. O que determina a variação das potências apetitivas não é simplesmente a variação das potências apreensivas, mas a variação dos objetos que movem as apetitivas.

Não é do simples fato das potências apreensivas serem distintas, mas sim porque aquilo que aprendem resultam em modos de inclinação distintos, e é essa distinção entre modos de inclinar que determina a distinção entre potências apetitivas.

Claro que os objetos distintos são por causa da distinção entre as apreensivas. Mas, se, por absurdo, os atos das apreensivas não acarretassem essas diferenças nos objetos apreendidos, não haveria distinção entre as apetitivas. Porém, excluindo o absurdo, é uma consequência dessa diferença entre os atos das potências apreensivas que haja uma diferença entre as apetitivas, graças aos modos distintos de inclinar dos seus objetos.

Por consequência, o fato de haver diferentes potências apreensivas resulta em diferentes potências apetitivas.

Como há dois modos distintos de apreensão, há dois tipos de apetites:

(III) o apetite intelectivo, chamado de vontade, que tem por objeto o bem apreendido através do intelecto

(IV) o apetite sensitivo, que podemos chamar de “desejo”, dos quais os atos caracterizam as paixões, e que tem por objeto o bem apreendido pelos sentidos

Portanto, a vontade é uma potência apetitiva intelectiva. Sendo apetite, tem por objeto o bem apreendido. Sendo intelectiva, o bem que é seu objeto deve ser intelectualmente apreendido.

Isso está de acordo com o que Santo Tomás afirma aqui:

“Não é acidental ao apetecível ser apreendido pelo sentido ou pelo intelecto, mas lhe convém por si, pois o apetecível não move o apetite senão enquanto é apreendido. Donde, as diferenças do apreendido são diferenças por si do apetecível. Donde, as potências apetitivas são distinguidas segundo a diferença das

coisas apreendidas, como segundo objetos próprios<sup>9</sup>.” (*Summa Theologiae* I, q. 80, a. 2, ad 1)

O intelecto, ao determinar aquilo pelo qual ocorrerá o movimento da vontade, move a vontade ao modo de causa final:

“De dois modos se diz que uma coisa move. Como fim, como quando se diz que o fim move a causa eficiente. E, deste modo, o intelecto move a vontade, porque o bem apreendido é o objeto dela e a move, como fim<sup>10</sup>.” (*Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, c)

#### 4. O intelecto e a Apreensão dividida.

Sobre a apreensão realizada através intelecto, cabe notar o seguinte: em geral, o intelecto apreende algo não como sendo um bem *simpliciter*, mas sim *secundum quid*. Algo pode ser apreendido como sendo bom em certo aspecto ou circunstância, mas mau sob outro aspecto ou circunstância. Trata-se de uma “apreensão dividida”. A exceção é aquilo que é tomado como sendo a felicidade, que não é objeto desse artigo.

Por isso, se é proposto à vontade um objeto que seja universalmente bom e segundo todas as considerações, a vontade, se quer alguma coisa, há de tender para ele necessariamente, pois não poderia querer o oposto. *Se, porém, se propuser um objeto que não seja bom segundo todas as considerações, a vontade não tenderia para ele necessariamente*<sup>11</sup>. (*Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 2, c., grifo nosso)

Ademais, como a falta de qualquer bem tem a razão de não-bem, por isso *só aquele bem perfeito, ao qual nada falta, é o bem que a vontade não pode deixar de querer, e este bem é a beatitude. Qualquer outro bem particular, enquanto deficiente em algo do bem, pode*

---

<sup>9</sup> Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit, nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

<sup>10</sup> Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

<sup>11</sup> Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud.

*ser considerado como não-bem*. Segundo essa consideração, pode ser repellido ou aceito pela vontade, que é capaz de se dirigir para o mesmo objeto considerado sob diversos aspectos<sup>12</sup>. (*Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 2, c., grifo nosso)

Portanto, se o objeto for apreendido como sendo bom somente *secundum quid*, a vontade não tende necessariamente para ele.

Como as coisas, em geral, não são apreendidas como absolutamente boas (*simpliciter*), mas apenas sob certo aspecto (*secundum quid*), elas não determinam (necessariamente) a vontade, pois, sob certo aspecto, podem não ser boas.

Assim, obter algo pode ser um bem sob certo aspecto, mas pode ser um mal sob outro aspecto. Nesse sentido, a não obtenção desse algo seria um bem, enquanto que a obtenção do mesmo seria um mal.

Esse duplo caráter daquilo que é apreendido pode gerar conflitos entre as potências da alma, tópico que será abordado mais para frente neste artigo.

## **5. Dependência das potências apetitivas em relação às potências apreensivas correspondentes**

Sendo que o objeto de uma potência apetitiva é aquilo pelo que a potência é movida, se não há objeto, não há movimento. Ou seja, sem um ato precedente do intelecto, que apreende algo como sendo um bem, não pode haver movimento da vontade, pois não há objeto para a vontade.

Não é preciso proceder até ao infinito, mas deve-se parar no intelecto como no primeiro termo. Pois é necessário que a apreensão preceda a qualquer movimento da vontade; mas nem a toda apreensão precede um movimento da vontade<sup>13</sup>. (*Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, ad 3).

Fica evidente a forte relação entre vontade e intelecto, à medida que o movimento da primeira depende do ato do segundo. Essa relação não pode ser quebrada, sob pena de sugerir que pode haver movimento da vontade mesmo

---

<sup>12</sup> Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

<sup>13</sup> Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedat motus voluntatis

que não haja objeto algum. Nesse caso, para o que a vontade estaria tendendo? Para nada, deveríamos responder, pois não haveria algo para o qual tender.

Pelo que foi visto aqui, é nítida a estreita relação entre vontade e intelecto, de tal modo que todo o movimento da vontade pressupõe um movimento do intelecto que lhe é anterior, visto que é a partir desse ato do intelecto que será determinado o objeto da vontade, que é o bem intelectualmente apreendido.

## **6. A vontade, ao seu modo, também move o intelecto**

Se antes dissemos que o intelecto move a vontade nos moldes de uma causa final, devemos notar que a vontade também move o intelecto, mas nos moldes de uma causa eficiente, pelo modo de agente<sup>14</sup>.

Isso se dá de duas maneiras:

- (a) A vontade direciona a atenção do intelecto para algo, fazendo-o negligenciar outra coisa.
- (b) A vontade faz com que o intelecto pare de pensar em algo e passe a pensar em outra coisa.

Porém, isso deve ser entendido à luz daquilo que foi estabelecido até aqui sobre a relação entre intelecto e vontade, a saber, que o ato da vontade pressupõe um ato anterior do intelecto, pois o objeto da vontade é apresentado pelo intelecto.

Se a vontade move o intelecto de uma determinada maneira, é porque houve um ato anterior do intelecto determinando que fazer tal coisa era, naquela circunstância, o melhor a ser feito.

Pretender o contrário seria pretender que a vontade pudesse atuar independentemente do ato do intelecto, sem ter seu objeto determinado pelo intelecto, o que não pode ser o caso, conforme vimos anteriormente.

Assim, mesmo quando a vontade move o intelecto, há um ato do intelecto que precede o ato da vontade.

Por isso tudo, suponha que o intelecto determinou que praticar certa ação é um bem sob certo aspecto e que não praticá-la é um bem sob outro aspecto. Para qual lado a vontade tenderá? Nesse caso, haverá uma deliberação do intelecto até que ele determine qual das opções, dadas as circunstâncias, é a

---

<sup>14</sup> Note que não há circularidade: se todo ato da vontade pressupões um ato do intelecto, nem todo ato do intelecto pressupõe um ato da vontade. Cf. *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, ad 3

melhor. A deliberação do intelecto é mantida como elemento fundamental para a volição.

### **7. O ato da vontade é condição necessária para o movimento da criatura racional enquanto racional. O do intelecto não é condição suficiente**

Apesar dessa preeminência do ato do intelecto, ele não é condição suficiente para o movimento do agente racional. O ato da vontade também é necessário<sup>15</sup>.

Em um movimento, diz Santo Tomás, há aquilo que move o agente e o agente que move. Tanto um quanto o outro devem estar presentes para haver movimento. Conforme explicado, no caso da alma humana, o intelecto move a vontade segundo o fim e a vontade move o intelecto e as outras potências como eficiente. O intelecto é responsável por apresentar o fim, e a vontade por começar, como agente, o movimento.

Além dessas potências intelectivas, Santo Tomás afirma que as potências sensitivas também devem estar presentes no movimento do ser humano<sup>16</sup>.

Mesmo que haja um ato precedente do intelecto, Santo Tomás afirma que a vontade sozinha não move o homem na ação, pois o movimento é em direção a algo particular. Ora, a apreensão do particular é característica das potências sensitivas. Portanto, o movimento do ser humano também precisa da sensibilidade.

Sendo assim, no movimento do ser humano devem estar presentes: o intelecto, a vontade, e a sensibilidade. Por isso, deve haver alguma interação entre a vontade e o aspecto sensitivo da alma.

Dissemos, até aqui, que há uma dependência das potências apetitivas em relação às apreensivas, à medida que aquelas têm por objeto o bem apreendido por estas, e que, por isso, há uma relação forte entre intelecto e vontade, de tal modo que podemos afirmar, entre outras coisas, que só pode haver vontade nos entes que possuem intelecto.

Porém, isso não é afirmar que a vontade só pode ser movida pelo intelecto, pois uma das interações entre a vontade e o aspecto sensitivo da alma, citadas acima, é quando as paixões movem, ao seu modo, a vontade, conforme será explicado a seguir.

---

<sup>15</sup> De veritate, q. 22, a. 12

<sup>16</sup> De veritate, q. 22, a. 9

## 8. As paixões podem mover, indiretamente, a vontade

Diante do que foi exposto, alguém poderia sugerir que a vontade é movida apenas pelo intelecto. Porém, essa conclusão seria imprecisa, pois há fatores que podem influenciar o ato do intelecto e, com isso, mover indiretamente a vontade. As paixões são exemplos desses casos. Diretamente, ou imediatamente, apenas o intelecto move a vontade. Porém, indiretamente ou mediatamente, as paixões também podem mover a vontade.

Como a paixão pode influenciar o juízo da razão? Santo Tomás afirma que a imutação de um agente pelas paixões pode se dar de duas maneiras<sup>17</sup>:

Na primeira delas, o agente fica ligado de tal modo pela paixão que perde o uso da razão. Nesse caso não haveria mais movimento da razão e, portanto, não haveria também movimento da vontade. Não se agiria por vontade, apenas pelo ímpeto das paixões.

Na segunda delas, a razão não é totalmente absorvida pela paixão, ficando seu juízo, em parte, livre. Nesse caso, a paixão não elimina a razão. Como permanece a razão, permanece também a vontade.

Acerca desse segundo modo, Santo Tomás defende o seguinte:

“É manifesto que, pela paixão do apetite sensitivo, o homem é imutado para alguma disposição. Por onde, quando levado por uma paixão, parece-lhe conveniente o que não lhe pareceria se dela estivesse isento; assim, o que parece bom ao irado não parece ao calmo. Deste modo, pois, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move a vontade<sup>18</sup>.” (*Summa Theologiae* IaIIae, q. 9, a. 2)

As paixões fazem com que, sob seu efeito, algo pareça ser de certo modo para alguém, sendo que pareceria diferente caso não houvesse envolvimento das paixões.

Isso faz com que, na presença das paixões, o sujeito julgue diferentemente daquilo que julgaria se não estivesse sob seus efeitos.

Como é através desse juízo que o objeto da vontade é determinado, e como as paixões podem influenciar no resultado desse juízo, segue-se que as

---

<sup>17</sup> *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, c.

<sup>18</sup> Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

paixões podem, mediatamente, influenciar na determinação do objeto da vontade. A paixão tem uma influência indireta sobre a vontade.

Note que, no caso da influência citado acima, ocorre tanto o ato das paixões quanto o ato do intelecto. Isso indica que uma coisa é “agir com a razão influenciada pelas paixões” (nesse caso, há duas potências envolvidas) e outra coisa é “agir sem a razão” (onde há uma única potência envolvida). E isso é fator determinante para a presença ou ausência da vontade.

## **9. O Estado uniforme e o Estado conflitante da alma humana**

Como vimos, a alma humana possui um aspecto sensitivo e outro intelectivo. Como há dois aspectos envolvidos, há duas possibilidades de combinações no que diz respeito à conformidade entre eles, resultando em dois estados distintos<sup>19</sup>:

1. Estado Uniforme
2. Estado Conflitante

Um estado uniforme significa que não há conflito entre o sensitivo e o intelectivo. Obviamente, isso só pode se dar por dois motivos:

O primeiro motivo é quando o sensitivo foi totalmente subjugado pelo intelectivo. Nesse caso, a vontade segue aquilo que foi determinado pela reta razão, não havendo conflito a ser resolvido.

O segundo motivo para não haver conflito é quando o intelectivo está totalmente absorvido pelo sensitivo. Nesse caso, o agente está dominado pela paixão de tal modo que perde o uso da razão, agindo apenas pelo sensitivo. É o caso dos loucos e amentes. Equivale a agir sem razão. Como não há razão, também não há vontade.

Nessas duas situações de estado uniforme não há dificuldades acerca da relação entre o movimento da vontade com as outras potências: ou a vontade segue a reta razão, ou não há vontade.

Aqui, nos interessa a situação na qual a razão é conservada e há influência da paixão, de modo a gerar um estado de conflito, onde “para um sujeito em tal disposição (conflituosa), algo parece como racional e algo como passional”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Summa Theologiae I-II, q. 10, a. 3, ad 2

<sup>20</sup> Summa Theologiae I-II, q. 10, a. 3, ad 2

O estado conflitante ocorre porque, embora, às vezes, a razão é afetada pela paixão, a razão conserva-se parcialmente livre, podendo resistir a ela, seja repelindo totalmente a paixão, seja, ao menos, não a seguindo.

Como as paixões só movem indiretamente a vontade, à medida que interferem no juízo do intelecto, e como o intelecto pode resistir às paixões, segue-se que a vontade não tende necessariamente para aquilo que as paixões tendem.

A hipótese na qual a vontade é necessariamente movida pela paixão não existe, pois, o caso onde o ímpeto da paixão move necessariamente é aquele no qual não há mais intelecto, nem há mais vontade.

Assim, ou há vontade, e ela não é necessariamente movida pelas paixões, ou não há vontade, o que implica, obviamente, que não haja movimento algum dela.

## **10. Sobre o incontinente**

Em caso de conflito entre razão e paixão, uma das possibilidades é a razão sucumbir à influência da paixão. Não digo quando a razão é eliminada pela paixão, mas sim quando a razão concorda com a paixão. Mas, será que não há uma situação na qual a vontade contraria o intelecto e segue aquilo que foi indicado pela parte sensitiva da alma? Há uma situação que parece ilustrar isso o que foi dito: a situação do incontinente, da “fraqueza da vontade”, na qual a vontade parece não seguir aquilo que foi determinado pelo intelecto. Pretendo mostrar que, mesmo nesse caso, a relação necessária entre intelecto e vontade não é rompida e que esse fenômeno é coerente com o que foi defendido até aqui.

Santo Tomás diz que “na medida em que a razão se mantém, o homem pode resistir às paixões”<sup>21</sup>. E, à medida que permanece a razão, permanece a vontade.

O caso do incontinente não é aquele no qual não há uso da razão, isto é, não é aquele no qual a paixão elimina a razão. Citando Santo Tomás: se “as paixões são tão fortes que eliminam a razão, então as condições necessárias para a continência e para a incontinência deixam de existir”<sup>22</sup>, pois não haveria o

---

<sup>21</sup> (...) durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere (...). Summa Theologiae IIaIIae, q. 156, a. 1, c

<sup>22</sup> Si vero passiones adeo increscant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae neque incontinentiae, quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat et incontinens deserit. Summa Theologiae IIaIIae, q. 156, a. 1, c

juízo da razão, que o continente segue e o incontinente negligencia. O incontinente, então, mantém o uso da razão, mas não resiste à influência da paixão, sendo influenciado ao julgar. Portanto, o incontinente pode julgar, mas, ao julgar, julgará mal.

Segundo Santo Tomás, há dois modos pelos quais se diz que o incontinente não resiste às paixões<sup>23</sup>:

O primeiro modo é quando ele segue o impulso das paixões antes da deliberação, “antes de a razão dar o seu conselho”<sup>24</sup>. Esta incontinência recebe o nome de “incontinência desenfreada” ou “impetuosidade”.

O segundo modo é quando ele delibera, mas não mantém o que foi deliberado, apresentando uma “fraqueza” em relação ao juízo da razão, pois não mantém aquilo que o conselho (deliberação) concluiu. Este segundo caso de incontinência recebe o nome de “Fraqueza”.

O caso da fraqueza deve ser considerado levando-se em conta o que já foi dito, a fim de interpretar corretamente a afirmação de que o “fraco” não mantém o juízo da razão, cedendo às paixões.

Este “não mantém o juízo da razão” não pode ser sinônimo de “age sem o uso da razão”, pois, como se disse antes, o uso da razão é condição necessária para a existência da incontinência. Repetindo a citação à Santo Tomás, “sem o uso da razão, as condições necessárias para a continência e para a incontinência deixam de existir”<sup>25</sup>. Portanto, há uso da razão.

Sendo assim, deve-se entender que o “fraco” faz um julgamento inicial, mas, por estar disposto de tal modo pelas paixões, não mantém este julgamento inicial e faz um segundo julgamento, que discorda do primeiro. E é este segundo juízo que a vontade seguirá. Assim, a fraqueza envolve um segundo juízo da razão, que é seguido pela vontade, em detrimento de um primeiro.

Por exemplo: uma pessoa que não pode comer doces vê um bolo de chocolate, sente o desejo de comê-lo, mas julga que não pode comer o bolo para preservar a sua saúde. Porém, a atração do desejo é tão grande que influencia um novo juízo da razão, que determina que, naquela circunstância, é melhor comer o bolo (e, como consequência, a vontade segue este segundo juízo).

---

<sup>23</sup> Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consilietur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debilliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet. Summa Theologiae IIaIIae, q. 156, a. 1, c.

<sup>24</sup> Summa Theologiae IIaIIae, q. 156, a. 1, c.

<sup>25</sup> Ibid.

Esse caráter voluntário do incontinente está de acordo com o que Santo Tomás afirma na seguinte passagem:

“(…) O incontinente não se diz vencido pelas paixões como se as mesmas paixões corporais coagissem ou mudassem a vontade de modo necessário, do contrário, o incontinente não seria castigado, porque a pena não é devida ao involuntário. Contudo, do incontinente não se diz que opera involuntariamente, (...), mas *se diz incontinente o que é vencido pelas paixões, enquanto cede voluntariamente aos seus impulsos*<sup>26</sup>.” (*De Veritate*, q. 22, a. 9, ad 3, grifo nosso)

O incontinente, então, embora saiba que o bolo prejudica sua saúde, age como que negligenciando este conhecimento que tem. Por saber que o bolo lhe faz mal, podemos dizer que, ao menos nesse aspecto, o “fraco” não erra por ignorância.

O incontinente sabe que o bolo lhe faz mal. Porém, ele julga que, apesar disso, dadas as circunstâncias, é um bem comê-lo agora. Ele negligencia aquilo que sabe. Negligenciar é diferente de ignorar. Sob influência das paixões, o incontinente delibera mal, julgando que, naquele momento, é um bem maior (é melhor) satisfazer seu desejo pelo doce do que satisfazer as condições necessárias para sua saúde.

É a esse tipo de situação que Santo Tomás se refere no artigo 2 da questão 24 do *De Veritate*, quando afirma que um agente pode saber, de acordo com certos princípios universais, que certa coisa é um mal, e mesmo assim pode julgar que, para si, nas circunstâncias particulares, essa coisa é boa. O agente julga que “como agora”, praticar certa ação é algo bom, apesar de saber “no universal”, que é um mal. Citando o exemplo de Santo Tomás:

“(…) Com efeito, aquele que quer fornicar, ainda que saiba no universal que a fornicação é um mal, porém, julga para si, “como

---

<sup>26</sup> Ad tertium dicendum, quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsae passiones corporales cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia poena non debetur involuntario. Incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum philosophum in III Ethic.; sed dicitur incontinens vinci a passionibus, in quantum earum impulsui voluntarie cedit.

agora”, que o ato da fornicação é bom, e o elege sob espécie de bem<sup>27</sup>. (*De Veritate*, q. 24, a. 2, c)”

Conforme explicado anteriormente, apreender algo como sendo um bem geralmente envolve uma “apreensão dividida”, de tal modo que algo é tomado como sendo um bem “sob certo aspecto”. E, agora, evidencia-se que isso pode ocorrer mesmo quando, sob outro aspecto, a coisa seja apreendida como sendo um mal. O que o incontinente faz é “focar apenas no aspecto bom”. Isto é, o incontinente, ao agir de modo vicioso, não leva em consideração aquilo que sabe.

De fato, a posse de conhecimento pelo agente passível de responsabilização moral parece ser condição necessária para que haja tal responsabilização. Ainda no artigo 2 da questão 24 do *De Veritate*, Santo Tomás salienta a importância do conhecimento para a ação livre, dizendo que a liberdade está fundamentada na razão:

“Por isso, toda raiz da liberdade está constituída na razão. Consequentemente, conforme algo se refere à razão, assim se refere ao livre-arbítrio<sup>28</sup>.” (*De Veritate*, q. 24, a. 2, c)

Claro que o conhecimento é condição necessária, mas não suficiente, conforme explicado anteriormente.

Porém, Santo Tomás afirma, no *De Virtutibus*, algo que parece contrariar esse ponto acerca da não ignorância do incontinente. Diz ele que “todo homem mau é ignorante”:

“Deve-se dizer que a ignorância que se opõe à prudência é a ignorância da eleição, conforme a qual todo homem mal é ignorante, que provém do fato de que o juízo da razão é interceptado pela inclinação do apetite: e a dita ignorância não excusa o pecado, mas o constitui. Ora, a ignorância que se opõe à

---

<sup>27</sup> Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit.

<sup>28</sup> unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.

ciência prática escusa ou diminui o pecado<sup>29</sup>.” (*De Virtutibus*, q 1, a. 6, ad 3)

Mas isso não é um empecilho para a interpretação sugerida até aqui, pois, nesse contexto, Santo Tomás está detalhando os diferentes atos da vontade, distinguindo “intenção” e “eleição”. O “homem mau” é ignorante no sentido de “ignorância de eleição”, e não pela “ignorância que se opõe à ciência prática”. O primeiro tipo de ignorância constitui aquilo que é pecado, diz Santo Tomás, o segundo tipo o escusa. Nesse caso, o incontinente é ignorante, sim, mas apenas no que diz respeito à eleição.

### Conclusão

O objetivo desse artigo foi mostrar como a concepção acerca da natureza humana defendida por Santo Tomás, mais especificamente, as relações que as potências da alma mantêm entre si, envolve um vínculo necessário entre intelecto e vontade, vínculo esse que é mantido até mesmo no caso do incontinente que erra por “fraqueza”. Pretendemos ter mostrado que, segundo Santo Tomás, a posse da razão é condição necessária para a incontinência e para a continência. O caso do amente, o caso daquele que perdeu o uso da razão, não satisfaz as condições mínimas para incontinência (nem para a continência). Pois, sem a razão, não há vontade.

Mas, indo um pouco além, também parece que podemos afirmar que, propriamente falando, sem a vontade, não há ação que possa ser caracterizada como pecado. Nem ação que possa ser, do ponto de vista moral, caracterizada como virtuosa. Se for assim, toda ação livre e a possibilidade da responsabilização moral depende, imediatamente, da presença da vontade. E esta, necessariamente, depende de um ato do intelecto que lhe é anterior. Em última instância, então, toda a ação livre parece depender da posse e uso do intelecto.

### Referências

AQUINO, Santo Tomás de. *As virtudes morais*. Campinas: Ecclesiae, 2012.  
\_\_\_\_\_. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Edipro, 2015.

---

<sup>29</sup> Ad tertium dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis interceptur per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum.

\_\_\_\_\_. *O Apetite do bem e a vontade*. São Paulo: Edipro, 2015.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de veritate*. Corpus Thomisticum. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>> Acesso em: Fevereiro de 2019

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de veritate*. dhspriory. Disponível em: <<https://dhspriory.org/thomas/QDdeVer.htm> > Acesso em: Fevereiro de 2019

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de virtutibus*. Corpus Thomisticum. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/qdw103.html> > Acesso em: Fevereiro de 2019

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae*. Corpus Thomisticum. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>> Acesso em: Fevereiro de 2019

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae*. dhspriory. Disponível em: <<https://dhspriory.org/thomas/summa/index.html>> Acesso em: Fevereiro de 2019

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Porto Alegre: Sulina, 1980

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002

STUMP, E. « Aquina's Account of freedom? ». In: DAVIES, Brian (org).

**Thomas Aquinas: Contemporary philosophical perspectives**. New York: Oxford University press, 2002, pp. 275 - 294