

A incontinência e a intemperança tomista e aristotélica face à tecnologia política do corpo foucaultiana: o caráter não absoluto da moral

The incontinence and the intemperance in thomistic and aristotelian thought regarding foucault's political technology of the body: the non-absolute character of morality

Thiago Guagliardo KLOHN

Doutorando em Filosofia pela Universidade de Caxias
do Sul.

E-mail: tgklohn@ucs.br

RESUMO

Aborda-se o problema da incontinência e da intemperança a partir dos pensamentos tomistas e aristotélicos, questionando-se suas motivações e validade, tanto na Idade Média como na atualidade, e traçando-se um paralelo com a tecnologia política de corpo foucaultiana enquanto aparatos de controle sociopolítico. Ademais, questiona-se o caráter absoluto da moral, a fim de convidar o leitor a se indagar a respeito da dificuldade presente para se aceitar, pensar e construir uma sociedade com parâmetros morais atualizados e mais éticos, no sentido de se respeitar e valorizar a multiplicidade de tipos e gostos constitutiva da natureza humana em qualquer aspecto social.

PALAVRAS-CHAVE: docilização de corpos, moralidade, incontinência, poder político, sexualidade.

ABSTRACT

Here the issue of incontinence and intemperance is addressed from Thomistic and Aristotelian perspectives, with their motivations and validity questioned both in the Middle Ages and in the present day, while drawing a parallel with Foucault's political technology of the body as apparatuses of socio-political control. Furthermore, the absolute character of morality is challenged in order to invite the reader to reflect on the current difficulty of accepting, considering, and constructing a society with some updated and more ethical moral parameters, in order to grant respect and value to the multiplicity of types and preferences that constitute human nature in every social dimension.

KEYWORDS: docilization of bodies, morality, incontinence, political power, sexuality.

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo, para longe de defender dada opinião sobre o que aqui me disponho a discorrer, aproximo-o, em sua essência, mormente a uma reflexão filosófica, no sentido de ocupá-lo mais com o levantamento de perquirições do que, propriamente, com a apresentação de respostas – não que asserções e teses não possam ser em si filosóficas. Não é essa a questão, mas atenho-me a apontar como, por vezes,

as discussões de ordem moral, quer nas relações sociais, conjugais, religiosas, políticas, ou quaisquer outras, podem não passar de pretextos, ou de falas esvaziadas, para defender propósitos outros alheios à edificação da ética humana, como muitas vezes se faz querer parecer. Enfim, a ideia para este texto parte dos comentários tomistas sobre a continência, conforme expostos na *Suma Teológica*, passa pelas bases aristotélicas sobre o mesmo assunto, presentes em *Ética a Nicômaco*, questiona o pensamento foucaultiano, descrito em *Vigiar e Punir*, sobre o propósito da docilização dos corpos através da continência, mas não repousa na matéria de nenhum desses textos, antes se serve deles para indagar o porquê de aceitarmos (ou não) a presente ordem fixa moral (civil e religiosa), tal como nos é imposta pela sociedade, a respeito da sexualidade humana. Obviamente que se trata de um tema complexo para um escopo tão limitado, mas que não seja esse um empecilho para, ao menos, se esboçar aqui essa curiosidade minha e que, também, possui relevância no presente momento da história humana.

2 DO PENSAMENTO GREGO E TOMISTA A UMA RAZÃO QUESTIONADORA

O ponto de vista tomista é, sem dúvidas, um dos mais importantes, desde seu surgimento até a atualidade, no que trata da moralidade institucional religiosa, política e, tal-qualmente, nas esferas da piedade pessoal, quer para clérigos, quer para leigos. Seus textos são muitas vezes utilizados em diferentes frentes – algumas até que se contrapõem mutuamente – de maneira que não seria equivocado afirmar que São Tomás de Aquino tem servido no curso da história da filosofia tanto como baluarte dos conservadores, como lança dos progressistas. Assim considerando, importa deixar claro que não objetivo apresentar aqui uma leitura de Tomás de Aquino a partir de Aristóteles, nem de um tomismo (de qualquer proveniência ou época que seja), visto que, como bem destaca De Boni (*in* Kuiava; Stefani, 2010), há uma considerável diferença na compreensão da ordem das coisas entre o pensamento grego e o de Tomás de Aquino. Ou seja, aquele é antropocêntrico material quanto à hierarquia dos seres, mas, cosmocêntrico-objetivista no que se refere à forma, isto é, em termos ontológicos a respeito da concepção de ser. Ao passo que o pensamento tomista é, quanto ao conteúdo, teocêntrico (posiciona Deus no cume da hierarquia dos seres – teocentrismo material), porém, antropocêntrico quanto à forma em sua concepção de ser (antropocentrismo formal), ou nos termos do próprio De Boni:

Para o pensamento grego, o arquétipo que predomina quando se trata do ser é o cósmico-objetivo, ficando os outros modos de ser, entre eles a subjetividade, como derivados, que se deixam compreender indiretamente. Para Tomás, o arquétipo que rege toda a compreensão de

ser é o modo ser do homem, isto é, ao contrário do cosmocentrismo, o ser do homem não se reduz apenas a um caso entre outros – mesmo que seja o mais privilegiado. Para o antropocentrismo formal tomasiano, o ser de todos os entes é divisado a partir da subjetividade, a partir do ser do homem. [...] Ora, usando a linguagem medieval, a lama intelectual constitui o homem enquanto é a forma que, unindo-se à matéria, o coloca no grau de ser que é (*in* Kuiava; Stefani, 2010, p. 389).

Ou seja, para Tomás, é pela razão, pelo intelecto, que o ser humano se constitui e reconhece como tal, e isso é, segundo seu entendimento, o grau supremo de perfeição em toda a natureza, daí a superioridade humana sobre tudo o mais que existe, ou, como ainda esclarece De Boni: “Ele [o ser humano] não é, pois, um entre outros, mas aquele que, por seu intelecto, é todos os entes, aquele no qual todos os entes de certo modo se congregam” (*in* Kuiava; Stefani, 2010, p. 390).

Ora, não é meu propósito discorrer sobre o tema das hierarquias tomistas; tão somente interessa-me a compreensão que o filósofo traz de que é a partir de uma consciência crítica racional sobre si, e sobre a realidade sensível que o envolve, que o ser humano se constitui, reconhece e se desenvolve. Cabe-me, pois, inquirir a tal respeito se não estaria, justamente, nesta racionalidade questionadora e constituidora do próprio ser humano, anterior a toda moral, a solução ao conflito trazido por Tomás, Aristóteles, e tantos outros, em torno da continência e da intemperança. Ou, como me propus arguir neste texto: não estaria em tal racionalidade a alavanca para remover os entraves a uma nova maneira de pensar a sexualidade humana a nível das relações interpessoais e sociais?

3 A CONTINÊNCIA E A INCONTINÊNCIA ARISTOTÉLICA E TOMISTA

Tomás de Aquino escreve sobre a continência dentro do contexto medieval do séc. XIII, quando a Igreja ensinava o fortalecimento do seu poder político em alinhamento com o feudalismo e seus súditos. Nessa conjuntura a moralidade individual e coletiva era uma preocupação não apenas religiosa, mas também política, já que o controle das paixões era visto como essencial para a manutenção da ordem social – o que não muito difere da maneira como o controle das massas ainda é, amiúde, exercido (Foucault, 2014a). Enfim, anelando a perpetuação da ordem sociopolítica então vigente, era mister a consolidação do feudalismo, e, para tanto, da sua rígida hierarquia social. Daí, serviu à Igreja a ocasião para incentivar a continência como uma virtude que ajudaria a preservar a ordem social, especialmente no que dizia respeito à fidelidade conjugal e ao controle dos instintos, uma vez que era ela, a Igreja, a principal autoridade espiritual e moral na Europa.

Abordar o posicionamento crítico de Tomás de Aquino ante o interesse político da Igreja, junto a seus esforços para orientar a sociedade de acordo com os princípios cristãos – que enfatizavam a necessidade de virtudes como a continência, especialmente no controle dos desejos corporais que poderiam levar ao pecado da concupiscência, da luxúria e da gula –, não é objetivo desta reflexão. Entretanto, é possível que uma das principais motivações de TA para tratar de tal questão moral tenha sido a redescoberta da filosofia clássica grega nos centros de debate intelectual de seu tempo, mais particularmente do pensamento aristotélico, que, a partir daí, passaria, paulatinamente, a ser integrado ao pensamento cristão, inclusive, a fim de discutir sistematicamente as questões em torno da continência. Obviamente que há muito mais a ser dito sobre o contexto e as motivações para a produção da obra tomista sobre a continência, mas, novamente, não há espaço para tal propósito neste artigo.

Em meio a tanto, cabe lembrar, como Tomás o faz em *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*, que, coerente à época, empenhava-se na elaboração de um ideal de governo moral. Eis por que os governantes medievais serem incentivados a tornarem-se exemplos de virtude; isso tanto para manter a ordem, quanto para legitimar seu poder. Portanto, não é difícil entender os motivos pelos quais a continência, enquanto controle dos desejos desordenados, era um ideal que reforçava no senso comum a imagem de líderes sábios e justos – estaria fundado nesse princípio dissimulativo o interesse, na atualidade, de políticos preocuparem-se em se apresentar como crentes piedosos? Enfim, independentemente do que dizia Aristóteles a respeito da continência, essa era especialmente valorizada dentro do ideal cristão de santidade, sendo ensinada pela Igreja como um reflexo da obediência à ordem divina e como contribuinte para a preparação da alma para a vida eterna.

Sintetizando, o conceito de continência tomista se insere em um esforço maior de harmonizar as exigências da fé cristã com a filosofia clássica, num contexto em que moralidade e política estavam intimamente conectadas. É nessa direção que TA discute a questão da continência em diversas partes de sua vasta obra. Em sua *Suma Teológica* (ST), por exemplo, ele explora tal tema no contexto da moralidade, das virtudes e dos vícios, tendo como referência o trabalho de Aristóteles, especialmente a *Ética a Nicômaco* (EN) – nada obstante, relendo esse filósofo sob a luz da teologia cristã, conforme compreendida em seu tempo, pois, naquele enquadramento espaçotemporal, era a fé cristã, tal como ensinada pela Igreja, o parâmetro para aferimento do conhecimento verdadeiro e do que era moralmente correto. E o que dizia Aristóteles a tal respeito?

Para o filósofo estagirita, continência (*enkrateia*) seria o caráter de resistência do ser humano às suas paixões, aos desejos contrários à sua razão, a fim de agir segundo o que era considerado correto. Ao passo que, a incontinência (*akrasia*) seria o ato de ceder a paixões, tendo-se ciência de que elas não são

moralmente aceitas, deixando-se dominar por desejos inadequados, contrariamente à voz da razão. Interessa lembrar que, para Aristóteles, a incontinência, geralmente, diz respeito aos prazeres corporais, tais como os táteis (sexo) e gustativos (comida), podendo referir-se, igualmente, à ambição, ou concupiscência, e à raiva, ou impetuosidade (EN, 1145b-1147a). Todavia, o filósofo tomava a incontinência, distintamente, tanto como a inclinação natural de alguém a determinadas paixões, como o próprio caráter de quem é incontinente, ou, em suas próprias palavras: “Ninguém possui todas as formas de incontinência, mas de algumas pessoas dizemos que são incontinentes em absoluto” (EN, 1148b-1149b). Ou seja, enquanto para algumas pessoas a fraqueza da incontinência ocorreria apenas em determinadas circunstâncias e em relação a dados objetos de desejo, ao que possuía uma constância em ceder às suas paixões dizia-se ser um incontinente em absoluto.

Já para Tomás, o ser humano age corretamente mediante uma dupla ciência (a universal e a particular) que quando violada se constitui como incontinência (ST, I-II, Q. 77). Entretanto, Tomás defende que há situações em que a pessoa, embora possuidora de um conhecimento “universal” acerca do bem e do mal, é incapaz de aplicá-lo ao singular no momento da deliberação prática; tal descompasso entre o intelecto e o apetite racional caracterizaria, pois, o vício da incontinência. Tais circunstâncias, segundo ele, seriam os casos das ações passionais ou sob o efeito da embriaguez. Explica Tomás:

Às vezes, o homem não considera o que tem de maneira habitual por causa de algum impedimento, por exemplo, de uma ocupação exterior ou de uma enfermidade corporal. E é precisamente assim que aquele que está dominado pela paixão não considera em particular o que sabe universalmente, porque a razão impede tal consideração. Impede de três maneiras: 1. por uma espécie de distração, da qual se falou acima; 2. por contrariedade: pelo fato de que a paixão inclina frequentemente para o contrário daquilo que a ciência universal afirma; 3. por uma certa modificação corporal, que faz que a razão esteja como amarrada a ponto de não poder livremente passar ao ato. Por exemplo, também o sono ou a embriaguez ligam o uso da razão com as mudanças corporais que causam. Isto acontece nas paixões. Tem-se disso a prova clara no fato de que, por vezes, quando são extremamente intensas, o homem perde totalmente o uso da razão. Muitos, por excesso de amor ou de ira, foram até a loucura. Desse modo, a paixão leva a razão a julgar nos casos particulares contra a ciência universal que ela possui (Aquino, 2003a, p. 383-384).

Também não é propósito deste artigo discutir, com base no excerto acima, a culpabilidade dos atos de quem, estando entorpecido pelo sono ou substância química, age incontinentemente. O que importa, aqui, é que Tomás não parece se preocupar em distinguir a incontinência enquanto um traço de caráter da pessoa ou uma atitude circunstancial. Para ele a incontinência, em qualquer das conjunturas, é um pecado, pois trata-se de uma escolha voluntária ceder a paixões desordenadas, uma vez que a “voz da razão” sempre se faz presente, ainda que “soe mais baixo” sob condições outras tais como as supracitadas

(ST, II, Q. 156). Dessa forma, o incontinente, para TA, é a pessoa que age com conhecimento, mas sem o domínio da vontade; aquele que escolhe agir contrariamente à razão, sabendo o que é o correto. É, pois, essa tensão entre razão e paixão indicada por Tomás, e que anteriormente também aparece em Aristóteles, que vai servir para diferenciar o continente do incontinente. E se para Aristóteles as paixões são tendências naturais de caráter (tanto do continente, como do incontinente), para Tomás, nada obstante, elas são um acidente imposto por aquilo que a teologia cristã chama de “pecado original”¹. Portanto, para Tomás, a luta do incontinente não é apenas um conflito ético ou racional, mas espiritual; ele associa a incontinência à fraqueza moral que só pode ser superada com o auxílio da graça divina e das virtudes (ST I-II, Q. 49-54). Em suma, TA usa as mesmas bases aristotélicas para tratar do continente e do incontinente, porém, desenvolvem-nas com um foco mais teológico, enfatizando o papel da razão iluminada pela fé e da graça divina na superação desses vícios.

4 A INTEMPERANÇA ARISTOTÉLICA E TOMISTA

Aristóteles acreditava haver dois tipos de conhecimento a dirigir o ser humano em suas deliberações: um que é ativo, ou real, e que orienta a ação humana; outro que está inativo, ou subjugado pelas paixões, no momento do agir (EN 1145b-1154b). É tendo essa tese como embasamento que o filósofo explica a possibilidade – em se tratando da incontinência – como alguém consegue agir contrariamente à sua razão. Ou seja, conforme já exposto, o contingente é aquele que sabe o que é correto e conduz-se de acordo com isso, seguindo sua razão, mesmo sentindo-se tentado a ceder às suas paixões. Ao passo que o incontinente é aquele que sabe o que é correto, mas deixa sua razão ser subjugada por seus desejos desordenados. Nesse sentido, a continência, para Aristóteles, pode ser entendida como uma virtude, ficando pouco abaixo do que ele considera como “excelência moral” (*aretê ethikê* – EN, II.1, 1103a17-24), e que só é alcançada quando os desejos se encontram harmonizados com a razão, como ocorre com a pessoa virtuosa, ou temperante, que, por isso, age corretamente sem esforços ou conflitos internos.

Há ainda, segundo Aristóteles, um outro tipo de caráter a ser considerado e que contrasta com a pessoa virtuosa: o intemperante. Esse, conforme apresentado em EN VII, 3-4, age conforme seus maus desejos, sem sentir remorsos por isso. Posto doutra maneira, enquanto o incontinente sente

¹Em consequência da desobediência do proto casal no jardim édico, servindo-se do fruto que havia sido proibido pelo Deus criador, toda a raça humana decaiu do estado de graça e perfeição inicial em que vivia, passando a ter, para sempre encrustado em sua natureza, a tendência ao erro, ao que é pecaminoso.

arrependimento depois de ceder a suas paixões, pois ainda reconhece o valor do que é correto, o intemperante é incapaz de arrepender-se, uma vez que internalizou hábitos que distorcem a razão, tornando sua ação congruente com seus desejos, mesmo que condenáveis. Ou seja, o intemperante não reconhece o erro de sua conduta, tomando-a como normal e justificando-a como boa.

Para TA – tendo em vista o pensamento aristotélico –, a intemperança é uma falha moral muito mais grave do que a incontinência, pois implica uma disposição viciosa enraizada, ou seja, um hábito moralmente errado que endurece a consciência. Nesse sentido, enquanto o incontinente ainda mantém um certo respeito pela razão e sente remorso após um ato pecaminoso, o intemperante posiciona-se mais distante da virtude, pois age com complacência quanto aos próprios desejos desordenados, ou, conforme elucidado nas palavras do próprio Tomás:

Ora, no intemperante a vontade se inclina ao pecado por própria escolha, resultante de um hábito adquirido pelo costume, enquanto que, no incontinente a vontade se inclina ao pecado pela paixão. E como esta passa rápido e o hábito, ao contrário, é qualidade dificilmente removível, segue-se daí que o incontinente, desvanecida a paixão, logo se arrepende. Isso não acontece com o intemperante que até se regozija com o pecado, pois a prática deste se lhe tomou conatural pelo hábito adquirido. Por isso, dos intemperantes fala a Escritura: “Alegram-se em fazer o mal e se comprazem com as piores perversões”. É evidente, portanto, que “o intemperante é muito pior que o incontinente”, como diz o Filósofo (2003b, p. 349).

Portanto, tendo TA pontuado e esclarecido, a partir de Aristóteles, o caráter do incontinente e do intemperante, ele passa a explanar na Questão 153 da *Suma Teológica* em que consiste o pecado da luxúria, sendo esta geralmente associada à incontinência, devido à incapacidade de se controlar os apetites relacionados aos prazeres sexuais, ainda que aquele pecado não se restrinja a tais prazeres. Já na Questão 154, TA dá mais profundidade a relação da incontinência com a castidade e nomeia precisamente os pecados que, segundo ele, constituiriam a luxúria, a saber: a fornicação, o adultério, a masturbação, a homossexualidade, a bestialidade, o sacrilégio, o estupro, o rapto, e o incesto.

O que se conclui, considerando-se tudo até aqui exposto é que, para Tomás, sem o uso da razão e o auxílio divino, não se consegue chegar à continência. Isso por causa do pecado original. Mas o que vem a ser essa razão, tal como apresentada por TA, senão a subjugação da vontade da pessoa a exigências expressas na forma de deveres morais, frutos da compreensão e dos valores de uma época, e impostas pela Igreja através da geração de sentimentos de indignação e culpa sobre quem os violam ou se posicionam contrariamente? E o que vem a ser o pecado original, senão a própria condição animal do ser humano? Sem levar em conta tais questionamentos, TA, com sua filosofia de cunho teológico, serve

(côncio ou não) aos propósitos do poder constituído de seus dias, que visava o controle das massas pela docilização de seus corpos – terminologia foucaultiana embasada na crítica ao fenômeno religioso e sua moral, muitas vezes constituídos como instrumentos de dominação, aliado ao poder político, em vez de ocupar-se com o que melhor lhes diz respeito: o sagrado (Foucault, 2014b). Mas em que exatamente consiste essa dominação pela disciplina dos apetites corporais?

5 A DOCILIZAÇÃO DOS CORPOS FOUCAULTIANA E SUAS IMPLICAÇÕES PRESENTES

Michel Foucault (MF) defende a ideia de que também o corpo está diretamente imbricado no campo político, não apenas porque as relações de poder dessa esfera têm alcance imediato sobre ele, no sentido de marcá-lo, dirigi-lo, supliciá-lo, sujeitá-lo a trabalhos, obrigá-lo a cerimônias e dele exigir sinais de submissão, mas porque através desses expedientes se consegue moldar o espírito crítico, questionador e racional humano. Diz MF: “A articulação corpo-objeto: a disciplina define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula. Ela estabelece cuidadosa engrenagem entre um e outro” (Foucault, 2014b, p. 150). Relações essas que podem anular uma das partes, assim como subjugá-la, para utilização econômica, ou qualquer outra, mesmo como instrumento político meticulosamente planejado. Ademais, como também sustenta Foucault (2014b, p. 29), nesse contexto de dominação e exploração humana, “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso”. E como seria feita essa sujeição do corpo? Segundo MF, ela é obtida tanto por instrumentos de violência física como ideológica. Para ele, a sujeição do corpo pode vir de forma direta, física até, contudo, sem ser violenta; às vezes ela é sutil e tecnicamente pensada e aplicada, sem armas e sem terror, provando que há, sim, um “saber” do corpo que não diz necessariamente respeito à sua fisiologia, mas de mecanismos psíquicos pelos quais as suas pulsões são domadas ou encarceradas. A esse saber e esse controle, ele chama de “tecnologia política do corpo”, e que é difuso, fragmentário e multiforme, não podendo ser facilmente localizada quer a nível institucional, quer num aparelho de Estado, porque não é algo explicitamente expresso. É algo que se opera de dentro para fora da pessoa que, ao mesmo tempo que tolhe a própria liberdade, vigia a si própria e se autopune. Ou nas palavras do próprio Foucault:

A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna. A ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia, antes reconheceríamos nela o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Não

se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos — de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (2014b, p. 32-33).

E é esse aprisionamento da alma por meio do corpo que — ao meu ver — antecede o problema moral discutido por Aristóteles e Tomás de Aquino. Um aprisionamento que não se dá pelo simples temor de se ser considerada uma pessoa incontinente ou intemperante perante a sociedade, ou pelo medo dos castigos do inferno, como a religião cristã plantou na mentalidade de seus fiéis, mas por negar-se a possibilidade de questionar a própria ordem estabelecida da sexualidade humana em primeiro lugar.

É lamentável que, por vezes, o nosso tempo pareça ser uma época imediatista e de respostas prontas, tanto quanto o foi a época de Tomás de Aquino. Assim, parece que a religião proveu tais respostas prontas na Idade Média tanto quanto ainda o faz hoje, mas não somente a religião, também essa prisão a que nos impomos para assumirmos nossas paixões² e questionarmos se não seriam viáveis outras propostas de organização social, conjugal, relacional, política, etc. Quem, afinal, teria uma resposta cabal a respeito da sexualidade humana? Quem poderia dizer o que é certo sentir e o que não é? O que é lícito fazer e o que não é? Não se trata, aqui, de relativizar as ações humanas — essas ainda precisam de parâmetros para serem balizadas, a fim de se respeitar a individualidade dos corpos, sua inviolabilidade, e a liberdade de consciência de cada um —, mas de se questionar a moral enquanto valor absoluto. Entretanto, para a sociedade (oficialmente e institucionalmente), ainda é preferível fórmulas prontas e sem o devido aprofundamento filosófico, do que aceitar o ser humano como ele de fato é: inacabado, em formação e complexo; como ser que não nasce com o tal pecado original, mas como aquele que se depara, em dado momento da sua existência, com a própria consciência de si, do mundo e dos outros; como ser

²Aqui entendidas não mais como fraquezas ou pecados, mas como aspectos constitutivos da nossa própria natureza humana, que é complexa, múltipla e evolutiva.

que, através dessa autoconsciência, se constrói enquanto sujeito ético, do contrário, ao negá-la, condena-se como besta-fera.

Em suma, antes de se questionar se está-se diante de um caso de incontinência ou de intemperança, por que não se arguir o porquê da sociedade validar determinados gostos e comportamentos como vícios, ou paixões, e outros não? Posto de maneira mais clara, por que, numa sociedade plural, deve-se aceitar que apenas uma postura seja correta e outras não? Não se trata aqui de questionar, por exemplo, a validade ou não da heterossexualidade, ou da homossexualidade, ou de qualquer outra escolha sexual, pois essas são questões de foro íntimo e de valor que se aplica à personalidade e individualidade de cada pessoa. Trata-se de questionar até quando uma sociedade que se diz evoluída – como a nossa sociedade ocidental – vai tolerar a negação de espaço e respeito a tais diferenças pessoais. Afinal, qual distinção há, senão meramente convencional, em se ser uma sociedade monogâmica ou poligâmica³, por exemplo? Ou, ainda no que diz respeito à sexualidade humana, que direito tem alguém de arbitrar como errado ter relações sexuais antes do casamento (ou mesmo extraconjugais) se os envolvidos em tais atos tiverem uma compreensão diferente a respeito? Todos esses questionamentos expõem não apenas aquilo que é natural da alma humana – as paixões, como denominadas por filósofos e teólogos – mas a própria natureza arbitrária, temporal e cambiável da norma moral em qualquer esfera de organização social humana, e que, portanto, precisa ser constantemente reavaliada segundo um viés filosófico ético.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em conta, tanto em épocas passadas, como no tempo presente, várias instituições sociais, como a Igreja, o Estado, a escola e até a família, Foucault defende que tais entidades acabam por desenvolver práticas e discursos que têm como objetivo a docilização dos corpos e mentes, criando indivíduos moldados para corresponder às normas e expectativas de uma determinada ordem social. Essa concepção de docilização, quando aplicada ao contexto da moralidade tomista e da razão grega, revela uma tensão entre o controle dos desejos individuais e a busca por uma autonomia racional, e expõe as bases dessa mesma normatividade. Ora, a filosofia de Tomás de Aquino, ao ser interpretada sob o prisma

³Sobre esse aspecto da nossa sexualidade, Ullmann elucida dizendo: “Interessante é observar que, entre os humanos, a monogamia constitui a forma mais rara de relação entre os sexos. Das mais de 800 culturas (sociedades) conhecidas e examinadas, 16 por cento são meramente monogâmicas por lei; 83 por cento permitem a poligamia, o percentual restante inclui as culturas com poliandria” (2005, p. 55).

da sua racionalidade teológica, propõe um modelo onde a razão, iluminada pela fé, e a adesão às virtudes cristãs permitem superar os vícios e alcançar não necessariamente a plenitude moral, mas aquilo que ele considera necessário para a beatitude. No entanto, tal modelo pode ser entendido também como parte de uma estratégia disciplinar que, ao regular os desejos humanos, sustenta estruturas de poder e dominação.

Já na modernidade, quando a razão passa a questionar não apenas a moral religiosa, mas também os dispositivos sociais que moldam os indivíduos, surge a oportunidade de repensar a relação entre o corpo, a moralidade e a liberdade. No meu entendimento, essa ainda é a mesma a racionalidade questionadora em que acreditava Tomás ser o fundamento do que nos constitui seres humanos, e que, desde o período iluminista, tem-se permitido questionar a ordem estabelecida, partindo das instituições estabelecidas, as quais nunca haviam sido confrontadas antes. Essa mesma racionalidade é a que convida, na contemporaneidade, a se desconstruir os sistemas que subjugam os corpos e, como aqui sugiro, a ressignificar as categorias das paixões a partir das quais se consideram os caracteres continência, incontinência e intemperança. Ou seja, segundo o que proponho, o continente continuaria sendo aquele que resiste a suas paixões; o incontinente, aquele que a essas sede, mas depois se arrepende; e, o intemperante, aquele que não admite os próprios erros como tais. Apenas se atualizaria, dentro da vigente compreensão da nossa sexualidade, as normas morais quanto a desejos e práticas, para que não mais servissem como formas de controle, mas para que se demonstrasse com isso respeito às diferentes dimensões do humano, compreendidas e vivenciadas em sua complexidade e multiplicidade, e isso sem os constrangimentos de ordens morais dogmáticas.

Em suma, ao partir do pensamento grego e tomista para uma razão questionadora contemporânea, o que busquei aqui foi o caminho natural (e evolutivo) da reflexão humana; uma reflexão que se desloca da tentativa de controlar os desejos meramente em sua superficialidade, para uma abordagem que valoriza o autoconhecimento e a autonomia crítica, enquanto caminhos para uma existência ética e em paz consigo mesma. Existência ética essa baseada não na submissão a imposições externas (como as advindas das instituições) ou internas (crenças pessoais religiosas ou não), mas na liberdade e na responsabilidade ao se autoconhecer, autoavaliar e se permitir mudar, evoluir.

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. **Do governo dos príncipes ao rei de Cipro e Do governo dos judeus à duquesa de Brabante**. São Paulo : Anchieta, 1946.

AQUINO, T. **Suma teológica**: os hábitos e as virtudes, os dons do espírito santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova, a graça. Vol. 4. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2003a.

AQUINO, T. **Suma teológica**: as bem-aventuranças, os atos humanos, as paixões das almas. Vol. 7. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2003b.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco – Poética**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

KUIAVA, E. A.; STEFANI, J. **Identidade e diferença**: filosofia e suas interfaces. Caxias do Sul, RS: Educs, 2010.

ULLMANN, R. A. **Amor e sexo no Grécia antiga**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.



KLOHN, Thiago Guagliardo. A incontidência e a intemperança tomista e aristotélica face à tecnologia política do corpo foucaultiana: o caráter não absoluto da moral. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.1, 2026, eK26008, p. 01-12.

Recebido: 11/2025

Aprovado: 01/2026