

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

As Virtudes Cardeais em Tomás de Aquino

Kathia Regina Vieira Bazuchi

Brasília

2011

Kathia Regina Vieira Bazuchi

As Virtudes Cardeais em Tomás de Aquino

Dissertação de Mestrado submetida ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Brasília
2011

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

As Virtudes Cardeais em Tomás de Aquino

O candidato foi considerado-----pela banca examinadora.

Prof. Dr. Scott Randall Paine (Orientador)

Prof. Dr. Guy Hamelin (Examinador Interno)

Prof. Dr. Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira (Examinador Externo)

Brasília 22 de fevereiro de 2011.

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento ao professor Scott Randall Paine que me acolhe e orienta já desde a graduação. A este grande mestre minha gratidão pelos seus ensinamentos, paciência e constantes estímulos.

Agradeço ao apoio da CAPES através da bolsa que me foi propiciada durante o mestrado e que amenizou questões práticas do dia a dia.

Agradeço também, com profunda sinceridade, a presença constante de amigos e colegas que, de várias formas, me levaram a reflexões sobre este trabalho e que vieram, em muito, contribuir em todo o seu processo de elaboração. Neste sentido, um agradecimento especial ao meu genro Leslei que com sua generosidade me indicou e sustentou caminhos sugestivos de autores a estudar.

Agradecimento especial também a minha filha Daniela e às suas duas filhinhas Maria Regina e Maria Teresa que muito alegram e iluminam meus dias.

E mais especial ainda agradeço aos meus pais, pois foi lá com eles que tudo começou.

Um carinho aos meus fiéis gatinhos e cães: suas presenças aquecem minha alma.

E como diz várias vezes meu caro professor Scott:

“O filósofo nunca nega, raramente afirma, sempre distingue”.

Que eu venha a conseguir trilhar o caminho da filosofia.

Kathia

RESUMO

Este trabalho busca estudar as virtudes cardeais, que são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança, em Tomás de Aquino, com o intuito de clarificar os conceitos que estão aí inseridos, bem como estabelecer a importância deste estudo sob um ponto de vista mais contemporâneo. Assim, a partir de considerações sobre os hábitos em geral, visto que as virtudes são consideradas hábitos, será desenvolvida uma análise sobre as virtudes em geral, para, após, se considerar cada virtude cardinal, separadamente. Desta forma, será possível conhecer um pouco sobre este tema que tange a moral e a ética e que, ainda hoje, é considerado de fundamental importância para um viver humano mais justo e pleno. É exatamente isto o que Tomás de Aquino afirma sobre as virtudes, pois através delas o homem seria capaz de se desenvolver plenamente, tanto moral quanto espiritualmente. E é por isto que Alasdair MacIntyre, filósofo moral contemporâneo, procura nas virtudes e, em especial, nos estudos empreendidos por Tomás sobre este tema, uma resposta aos problemas que a sociedade atual estaria vivendo acerca da falta de uma racionalidade ética prática. No mesmo sentido, André Comte-Sponville afirma que não devemos negligenciar as virtudes no nosso viver prático, sendo elas as responsáveis por sermos mais “humanos”. Assim, a prudência - considerada a virtude fundamental dentre as cardeais, a justiça - dita a virtude mais nobre por procurar o bem do outro como se quer o próprio bem, a fortaleza - que permite ao homem remover os obstáculos mais difíceis de sua vida, que são aqueles com risco de morte, e a temperança - que permite ao homem não ser escravo de seus próprios desejos, compreendem o cerne deste estudo e uma resposta que orienta o homem no seu agir moral que é aquele baseado em decisão e responsabilidade.

Palavras-chave: Virtudes Cardeais. Tomás de Aquino. Moral.

ABSTRACT

This work intends to study the cardinal virtues—prudence, justice, fortitude and temperance—in Thomas Aquinas, with the goal of clarifying the concepts implied, as well as establishing the importance of this study from a contemporary point of view. Thus, beginning with considerations about habits in general, since the virtues are considered habits, an analysis will be developed regarding virtues in general, in order afterwards to consider each cardinal virtue separately. In this way, it will be possible to know something about this theme which touches morality and ethics and which, still today, is considered of fundamental importance to a human life that is just and full. It is exactly this which Thomas Aquinas affirms about the virtues, for through them man is capable of fully developing himself, both morally and spiritually. And it is for this reason that Alasdair MacIntyre, contemporary moral philosopher, finds in studies undertaken by Thomas on this theme a reply to problems which society today is facing through a lack of an ethically practical rationality. In the same way, André Comte-Sponville affirms that we must not neglect the virtues in our practical living, for they are responsible for our being more “human”. Thus, prudence, considered the fundamental virtue among the cardinal virtues; justice, the most noble among them for seeking the good of others as one seeks one’s own good; fortitude, which permits man to remove the most difficult obstacles of this life, those involving risk of death; and temperance, which enables man not to be a slave to his own desires, make up the core of this study and a response which orients man in his moral acts based on decision and responsibility.

Key words: Cardinal virtues. Thomas Aquinas. Morality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO-----	8
CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA-----	14
OS HÁBITOS EM GERAL-----	19
1-Conceito de <i>habitus</i> -----	19
2-Origem dos hábitos-----	20
3- Classificação dos hábitos -----	21
4- Hábitos: qualidades ou disposições?-----	22
5-Local dos hábitos: intelecto e vontade-----	26
6-Causa dos hábitos-----	27
7-O que pode ocorrer com os hábitos-----	31
8-Distinção dos hábitos-----	36
AS VIRTUDES EM GERAL-----	41
1-Conceito de virtude-----	41
2- A virtude é um hábito?-----	53
3- Sujeitos da virtude-----	57
4-Classificação das virtudes-----	60
5-Local das virtudes-----	62
6- Propriedades das virtudes-----	63
7-Conexões entre as virtudes-----	65
8- Hierarquização das virtudes-----	67
AS VIRTUDES CARDEAIS-----	69
1-A prudência-----	72
2- A justiça-----	81
3-A fortaleza-----	95
4- A temperança-----	102
CONCLUSÕES-----	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS-----	119
ANEXO-----	122

INTRODUÇÃO

Reconhecemos freqüentemente, no dia a dia, expressões que associam as ações humanas a atos virtuosos, pois a noção de virtude está muito mais presente do que imaginamos no nosso cotidiano. É o caso, por exemplo, quando se diz que alguém foi imprudente no trânsito, que tal lei é injusta, que tal pessoa foi muito corajosa ou então que certa pessoa é moderada em seus hábitos. Isto é porque tais conceitos envolvem uma perspectiva, inclusive moral, que está ligada diretamente às ações cometidas por alguém ou por uma coletividade e que nos afeta diretamente.

O sentido da virtude pode ser considerado essencial para caracterizar o comportamento e a experiência tipicamente humana. Este significa uma disposição enraizada na própria natureza específica e individual do homem, finalizada pelo agir. Exemplos de virtudes incluem tanto disposições morais, como a temperança e a justiça, quanto conhecimentos de lógica e ciência. As virtudes podem ser consideradas como um agente que sempre aperfeiçoa as ações humanas para o bem. Falar sobre virtudes, então, implica o pensar sobre o aperfeiçoamento destas ações no âmbito intelectual e moral.

Desta forma, as virtudes são consideradas os meios que permitem ao ser humano atingir a sua plena realização, abrindo a este a possibilidade de agilizar as suas potências naturais e elevá-las ao máximo grau de perfeição que é possível atingir. É por isso que se diz que as virtudes, e especificamente aquelas morais, tornam o agir humano mais justo e perfeito. E que as virtudes, que são hábitos operativos bons, torna bom quem as tem e boas as suas obras, de acordo com Tomás de Aquino, que é o filósofo aqui considerado para o estudo.

Esta noção de hábito operativo, ou como melhor dizendo *habitus*, é fundamental para se entender o conceito de virtude utilizado por Tomás de Aquino. Este significa uma disposição adquirida e firmemente estabelecida que faz com que tal disposição se realize da melhor maneira na ação. As virtudes são *habitus* bons que podem ser adquiridos, sendo importante considerar os elementos que permitem sua prática bem como a sua aprendizagem.

Assim, as virtudes denominadas cardeais, que são conhecidas como sendo a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança são aquelas consideradas essenciais para o desenvolvimento pleno do homem, pois elas aperfeiçoam justamente as quatro potências qualificadas que o homem possui. Assim, a prudência aperfeiçoa o apetite racional por excelência, permitindo ao homem o agir bem; a justiça aperfeiçoa os atos pelos quais o homem se ordena em si mesmo e em relação aos outros; a fortaleza aperfeiçoa os objetos do apetite irascível, permitindo ao homem resistir firmemente aos perigos mais difíceis que são os que apresentam risco de vida e a temperança aperfeiçoa os objetos do apetite concupiscível, especificamente aqueles mais difíceis, os naturais, que são os ligados ao comer, beber e reproduzir.

Desta forma, a distinção inicialmente proposta do estudo apenas das virtudes morais se justifica, pois conforme Aristóteles e Tomás de Aquino, as virtudes podem ser classificadas em intelectuais e morais, mas para Tomás, somente as virtudes morais podem ser consideradas virtudes em sentido amplo por permitirem o agir bem e tornarem bons quem delas faz uso. É por este motivo que alguém pode ter, por exemplo, a virtude da arte e ser um excelente pintor, mas ao mesmo tempo ser injusto. Algo que não ocorre com as virtudes cardeais, pois quando se é prudente, se é também justo, temperante e forte, pois há uma conexão entre tais virtudes que faz com que elas estejam interligadas. Por isto se diz que as virtudes cardeais, em um mesmo sujeito, são iguais, em uma igualdade proporcional aos dedos da mão, que são desiguais no tamanho e iguais em proporção, conforme exemplifica Tomás de Aquino.

Também vale considerar que Tomás chama a atenção para o fato de ser difícil o viver virtuosamente, ou seja, viver de forma firme e constante uma vida virtuosa, havendo uma clara resistência nossa ao uso das virtudes. E cabe lembrar, ainda, que as virtudes, no estudo empreendido por Tomás de Aquino, não incorrem nos perigos de uma conceituação puramente moralista baseada nas ações e realizações do sujeito desvinculadas de sua existência; nem nos perigos de uma conceituação puramente sobrenatural que desvaloriza a vida natural. Isto porque, para Tomás, as virtudes levam o homem a um proceder que lhe é específico, e que considera este homem em sua totalidade, através de sua inteligência e vontade.

E aqui surge a problematização sobre a qual este trabalho procura se debruçar e que irá abranger apenas o estudo moral das virtudes, aqui se considerando moral as normas de conduta que dizem respeito a situações cotidianas, circunstanciais e, portanto, relativas e temporais, definidas em função do bem e do mal. O que é diferente de ética que vem a ser a ciência ou o estudo teórico acerca destas normas morais e dos princípios que regem a conduta humana. Este problema foi levantado pelo filósofo contemporâneo Alasdair MacIntyre¹ e consiste em afirmar que a filosofia moral atual carece de fundamentos práticos que possam provê-la de uma base racional efetiva, visto que, o estudo dos conceitos da moralidade teria se tornado apenas uma reflexão acadêmica estéril.

Assim, a preocupação com a moral, que ainda hoje é uma constante, deveria se voltar para um estudo não exclusivamente discursivo ou especulativo e se preocupar com questões de caráter mais prático, com foco nas ações humanas. E neste caso, uma retomada da teoria das virtudes, em especial aquela empreendida por Aristóteles e aprofundada por Tomás de Aquino, poderia ser de grande importância para bem encaminhar o problema prático da moral. Isto porque a teoria das virtudes aristotélica, em especial aquela enunciada na obra *Ética a Nicômaco*² do Filósofo, possui caráter essencialmente prático, o mesmo ocorrendo com os estudos de Tomás de Aquino sobre as virtudes, enunciados em sua *Suma Teológica*³.

A idéia para efetivar este trabalho passará, então, pela pesquisa bibliográfica de fontes que tenham como foco os estudos sobre ética e moral empreendidos por Aristóteles e Tomás de Aquino, privilegiando as obras acima mencionadas (*Ética a Nicômaco* e a *Suma Teológica*), bem como outros estudos destes filósofos, sendo estes os autores sobre os quais este trabalho se apóia. Algumas interpretações da filosofia de Tomás de Aquino também deverão ser abordadas por estas apresentarem uma leitura mais atual da filosofia fundamental. A discussão deverá

¹ Alasdair MacIntyre é filósofo contemporâneo, atualmente Professor do Departamento de Filosofia e Sênior Research Fellow Permanente do Centro de Ética e Cultura na Universidade de Notre Dame, Indiana E.U.A.

² Para evitar excessivas repetições desta mesma obra, daqui por diante, seu título será abreviado para *EN*.

³ Para tornar as citações referentes à *Suma Teológica* mais concisas, daqui por diante, será omitido seu título e escrito, na citação, as seguintes colocações nesta ordem: parte, questão e artigo.

ser aprofundada também com os textos de alguns dos comentaristas de Tomás de Aquino, em particular Josef Pieper.

A linha de condução será o problema da moralidade já especificado, que é aquele lançado por MacIntyre acerca da carência de fundamentos práticos para a construção de uma moral contemporânea. Um levantamento inicial, também bibliográfico, será feito para dar suporte às idéias que influenciaram os filósofos fundamentais para este trabalho, bem como a contribuição de outros filósofos que também se puserem a empreender o estudo sobre a moral e as virtudes. O que leva, necessariamente, a considerar, principalmente Sócrates, Platão e Agostinho e algumas de suas considerações sobre o tema.

Neste sentido, pode se evidenciar, através dos estudos ora empreendidos, que a prática das virtudes, em muito, pode contribuir para a solução do problema levantado. André Comte-Sponville, por exemplo, afirma que:

A virtude ocorre, assim, no cruzamento da hominização (como fato biológico) e da humanização (como exigência cultural); é nossa maneira de ser e de agir humanamente, isto é (já que a humanidade, nesse sentido, é um valor), nossa capacidade de agir *bem*. “Não há nada mais belo e mais legítimo do que o homem agir bem e devidamente”, dizia Montaigne. É a própria virtude. (COMTE-SPONVILLE, 2009, p.9).

É claro que, nestas considerações, catálogos diferentes das virtudes foram expostos por diferentes filósofos, mas o que vale salientar é a noção comum em praticamente todos eles em torno da principalidade das virtudes cardeais, que são as virtudes a serem especialmente estudadas neste trabalho. Sobre estas, Cícero já discursava, Sócrates já elencava para um Estado ser justo, Platão já avaliava sua importância para uma vida feliz e Tomás de Aquino também as considerou na proposta para o viver bem.

Aliás, esta relação entre a prática das virtudes e o ser feliz ou o viver uma vida boa, MacIntyre (2001, p. 369) também o fez, salientando, no entanto, que “o que é viver a vida boa concretamente varia de uma circunstância para outra, mesmo quando é uma e a mesma concepção da vida boa e o mesmo conjunto de virtudes que estão sendo expressos numa vida humana”. Logo, será importante considerar a

ligação existente entre a prática das virtudes e o viver bem, fatos estes que estão ligados intimamente.

Assim, o que este trabalho procurará afirmar, através de uma argumentação baseada na teoria das virtudes proposta por Tomás de Aquino, é que uma prática das virtudes corresponde a uma adequada solução para o problema da carência de fundamentos práticos que podemos estar enfrentando acerca dos problemas morais. E isto sem desconsiderar as reflexões sobre as discussões que tal estudo acarreta dentro desta mesma tradição e nos dias de hoje. Pois é crucial, ao se defender determinada argumentação, que se critique também a sua fundamentação, fato que assegura, não só a consistência da argumentação, mas também sua validade ao longo do tempo.

Neste sentido, Ernst Tugendhat, em sua obra, *Lições Sobre Ética* (2010, p. 226) oferece algumas lições, como o autor diz, sobre o pensar a ética, as virtudes, a doutrina das virtudes de Aristóteles e o próprio MacIntyre. Tugendhat levanta críticas sobre a fundamentação das concepções de moral que podemos estabelecer como significativas, encarando o problema da moral através de uma perspectiva diferente, ou seja, diante de outras concepções de moral. E afirma: “Na verdade, não considero promissor pretender fortalecer, como MacIntyre, uma moral das virtudes em oposição às modernas morais de regras. Ao contrário, parece fazer sentido, e como veremos, será até necessário complementar a moral de regras mediante uma moral de virtudes”.

Assim, após as leituras dos textos originais de Tomás de Aquino, por meio das quais se analisará o estudo desenvolvido por tal filósofo sobre as virtudes e, em particular, sobre as virtudes cardeais, o plano deste trabalho será buscar estabelecer algumas distinções empreendidas acerca das virtudes em outros intérpretes e filósofos. Isto poderá, não só enriquecer o estudo como também ampliá-lo à luz de uma óptica mais contemporânea. Posteriormente, será feita a leitura dos comentaristas escolhidos, procurando levantar pontos em comuns e pontos de debates entre estes e Tomás.

Após, procurar-se-á isolar os critérios utilizados por Tomás para enumerar as virtudes morais e, de forma semelhante, levantar-se-á as razões e os critérios que levaram tal filósofo a hierarquizar as virtudes cardeais de uma maneira particular. Conjuntamente a esta análise serão considerados os mesmos estudos empreendidos pelos comentaristas, ressaltando a relevância das virtudes cardeais como pressupostos que não são possíveis de se abrir mão para o viver bem. Assim, na prudência, procurar ressaltar a importância de seu caráter preceptivo; na justiça, sua ordenação ao outro; na fortaleza, seu caráter de resistência e na temperança, seu caráter de ponderação.

Finalizando, o plano deste trabalho é chegar a obter um conhecimento inicial sobre os conceitos que abarcam a noção de virtude que foi estudada por Tomás de Aquino bem como empreender uma análise da relevância das virtudes cardeais, dentro desta mesma noção, na vida cotidiana. Desta forma, procurar-se-á levantar situações onde a prática destas virtudes representa um diferencial e como estas podem ser ensinadas, ao mesmo tempo em que se levantarão críticas sobre este estudo dentro de uma perspectiva mais atual.

CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA

O tema central proposto por este trabalho versa sobre a moralidade e a procura de uma racionalidade ética que seja capaz de responder aos questionamentos atuais sobre uma conduta moral. MacIntyre, que levanta e analisa tais questionamentos em suas obras *After Virtue: A Study in Moral Theory*⁴ (1981) e *Whose justice? Which rationality?*⁵ (1988), procura responder a estes questionamentos retomando aos gregos antigos e à sua filosofia prática, notadamente a Aristóteles e aos estudos aprofundados de ética efetuados por Tomás de Aquino, em especial, aquele sobre as virtudes morais.

MacIntyre (2001, p.308) faz uso da teoria das virtudes de Aristóteles, mais especificamente, da sua obra *Ética a Nicômaco*, para apoiar seus próprios estudos sobre ética e moral. A obra mencionada representa desta forma, a tradição clássica do pensamento moral que, juntamente com o estudo rigoroso que Tomás de Aquino apresentou sobre as virtudes, acrescido de críticas acerca das conseqüências teológicas desta perspectiva e de suas próprias colocações pertinentes ao assunto, compõem o quadro dos estudos e visões morais do autor. Este esclarece, porém, que outros pensadores estabeleceram seus próprios catálogos de virtudes, como Benjamin Franklin e Jane Austen, onde, de certa maneira, estão presentes traços da tradição clássica de virtudes, porém, até com significados bem diferentes daqueles.

O fundamento sobre o qual MacIntyre se apóia para afirmar a tradição aristotélica possui dois argumentos: o primeiro diz respeito à sua afirmação que grande parte da moralidade moderna só é capaz de ser inteligível como um conjunto de fragmentações desta tradição, e o segundo, que há uma incapacidade dos filósofos morais modernos de realizar seus projetos de análise e justificação a partir da rejeição da moral aristotélica e de invenções modernas implausíveis. Para MacIntyre (2001, p.435), apesar de já se passarem três séculos de estudos de filosofia moral e de um século de Sociologia, ainda nos falta um enunciado coerente e racionalmente defensável do ponto de vista da ética individualista liberal e “a

⁴ Este livro foi traduzido para o português (2001) com o título *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*.

⁵ Este livro foi traduzido para o português (2008) com o título *Justiça de quem? Qual racionalidade?*

tradição aristotélica pode ser reinstaurada de um modo que restabeleça inteligibilidade e racionalidade a nossas atitudes e compromissos morais e sociais”.

Uma seqüência natural destes questionamentos foi formulada também por MacIntyre, em 1988, quando o autor procurou destacar vários pontos de sua defesa “da ética das virtudes” que foram criticados e até mal compreendidos em sua obra anterior. Ele expressa também que naquela sua primeira obra cometeu erros quanto à sua crítica às teses de Tomás de Aquino, decorrentes de uma leitura equivocada do Aquinate. MacIntyre (2008, p.8) também aprofunda, de forma mais madura e filosoficamente embasada, sua tese sobre a construção de uma ética teleológica das virtudes, dedicando-se ainda mais ao estudo da visão aristotélica sobre a racionalidade prática e ao estudo da visão de Tomás de Aquino sobre a justiça e a racionalidade prática, o que acabou por caracterizar um giro tomista em sua filosofia.

Assim, MacIntyre reafirma o trabalho de construção dialética sistemática que Tomás de Aquino empreendeu, de modo a integrar toda a história anterior da pesquisa conhecida, à medida que a conhecia, na sua própria. Sua contraposição de autoridades permitiu mostrar, dentro do contexto de pesquisa dialética, as limitações de cada ponto de vista bem como o que em cada um deles não se podia refutar. Este tipo de pesquisa, propiciada pelas universidades do século XIII, não encontrou nenhum equivalente nos séculos XVI e XVII. Portanto, quando o renascimento do aristotelismo e sua subsequente rejeição ocorreram, nos séculos mencionados, foi tal fato e não a recuperação das idéias de Aristóteles, que proporcionou novos modos de teorizar sobre a racionalidade prática e a justiça, retomando Tomás de Aquino.

Assim, uma primeira conceituação de virtudes levantada por MacIntyre (2001, p.316) procura colocar as mesmas dentro de um contexto que une práticas sociais e bens internos. Prática social é aqui considerada qualquer forma coerente e complexa da atividade humana cooperativa que se estabelece socialmente e por meio da qual se busca a realização de bens internos a esta prática com o objetivo de alcançar padrões de excelência apropriados a esta atividade. Assim, citando exemplos do livro referido, o jogo da velha não é exemplo de prática nesse sentido, bem como não o é jogar bola. Mas o jogo de futebol e o xadrez o são. Da mesma forma, o

serviço de um pedreiro e o plantar nabo não são práticas, mas a arquitetura e agricultura são. O mesmo se aplica às pesquisas das áreas da Física, Química ou Biologia e também ao trabalho do historiador, à pintura e à música.

Desta maneira, uma prática implica padrões de excelência e obediência a normas que precisam ser aceitas e cumpridas. Aliás, nossas próprias atitudes estão sujeitas a tais imposições e se devem julgá-las e adaptá-las aos padrões que estão definindo a prática na atualidade. Logo, estes padrões podem vir a mudar, mas sempre aceitando a autoridade dos melhores padrões até então alcançados. Quanto aos bens internos estes são vistos como aqueles frutos da competição pela excelência, sendo sua característica principal ser bom para toda a comunidade que participa da prática. Já bens externos estão sempre ligados à propriedade e posse de alguém. Exemplos destes bens são o dinheiro, a fama e o poder, que são objetos de concorrência onde há tanto vencedores quanto derrotados.

A partir destas considerações, é então levantada uma primeira definição de virtude que assim se expressa: *“A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens”*, conforme MacIntyre (2001, p.321).

MacIntyre considera que a capacidade de cada prática manter sua integridade depende do modo como as virtudes estão inseridas no sustento das formas institucionais, que são os suportes sociais desta prática. Assim, a posse das virtudes é necessária para alcançar os bens internos, da mesma maneira que também pode impedir a aquisição de bens externos. Estes últimos são bens genuínos, característicos do desejo humano. Desprezá-los completamente, portanto, incluiria uma boa dose de hipocrisia. É por estes motivos que afirma que:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior (MACINTYRE, 2001, p. 368-389).

Assim, para MacIntyre, é necessário estabelecer um catálogo de virtudes que inclua as virtudes necessárias tanto para sustentar lares e comunidades políticas que visem um bem comum quanto aquelas necessárias para a investigação filosófica sobre o bem. Neste contexto, o homem virtuoso seria aquele que passa os seus dias na procura de uma vida boa para ele e as virtudes necessárias para esta procura são aquelas que propiciariam um entendimento cada vez maior do que vem a ser esta vida boa. Cabe salientar que a procura pelo bem ou exercício destas virtudes nunca será estritamente individual, pois a concepção de uma vida boa sofre modificações de uma pessoa para outra. Por exemplo, o que a vida boa era para um general ateniense do século V a.C. não será o mesmo se comparando com uma vida boa para uma freira medieval ou para um agricultor do século XVII.

Desta forma, para MacIntyre (2001, p.374), as virtudes são responsáveis pelo sustento dos relacionamentos necessários para se ter os bens internos, pelo sustento da forma de vida individual que permite ao homem alcançar seu próprio bem e também pelo sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas das pessoas o seu necessário contexto histórico. A falta de justiça, de sinceridade, de virtudes intelectuais e morais é a responsável pela corrupção das instituições e práticas cuja vida provém de tradições nas quais elas próprias estão inseridas. E reconhecer isto já seria também uma virtude.

Além do que, segundo MacIntyre, há a necessidade de uma educação através das virtudes morais para que as ações geradas por regras sociais sejam genuinamente boas e não apenas frutos de obediência, visto que o próprio fato de seguir regras irá exigir a virtude da prudência, conforme o autor afirma:

A vida moral começa com as regras concebidas para conduzir a vontade e o desejo ao seu bem, fornecendo um padrão de direção reta (*rectitudo*). Essa retidão é valorizada, não por si mesma, mas à medida que conduz à vontade perfeita e aos desejos perfeitos exigidos pela felicidade (MACINTYRE, 2008, p.212).

Contudo, não se deve compreender tal colocação de forma por demais intelectualizada, pois a prática das virtudes morais, além de nos fazer adquirir o conhecimento sobre elas, nos permite aprender o que é uma virtude pela inclinação de nossa vontade direcionada por essa virtude, algo que de modo algum é

produzido por pesquisa intelectual. Tomás de Aquino já chamava a atenção para isto, e MacIntyre o segue nesta conclusão. Um exemplo: a prática da virtude da justiça produz em nós o efeito de sermos justos, acrescido do conhecimento dos preceitos da lei natural que, obedecidos, oferecem razões operacionalmente eficazes para segui-los. E igualmente, é por este motivo que o julgamento de casos particulares deve fazer uso da virtude da prudência para ser correto. É a prudência que permite a compreensão da relevância dos preceitos da lei natural para situações particulares e é através dela que somos guiados a agir retamente em relação a todos os outros aspectos especificados pelas virtudes morais e intelectuais, conforme MacIntyre (2008, p.213-214).

Assim, há também em MacIntyre a aceitação do esquema que considera que as outras virtudes morais são todas, de alguma forma, aspectos ou partes das quatro virtudes cardeais - prudência, justiça, fortaleza e temperança. Sinteticamente, MacIntyre assim as define: a prudência é um exercício da razão reta, tratando de como a razão deve funcionar na prática; a justiça é uma aplicação da razão à conduta, tratando de como a vontade pode ser racionalmente dirigida para uma conduta reta; temperança vem a ser o controle das paixões contrárias à razão, tratando do apetite concupiscente e a fortaleza (que ele denomina coragem) vem a ser o controle das paixões em função do que a razão exige, quando o medo ou a dificuldade do perigo nos pressiona.

Mas, a educação em cada uma destas virtudes cardeais exige as outras, segundo Tomás, pois não pode uma pessoa ser prudente sem ser também justa, moderada e corajosa. Contudo, o desenvolvimento de cada virtude depende de um conjunto específico e habitual de disposições, de tal modo que esta concepção de conexão entre as virtudes não exclui a possibilidade de se possuir virtudes em graus diferentes, pois esta é manifesta naquilo que é exigido para se aperfeiçoar cada uma delas. O lugar específico da justiça dentro desse esquema será retomado no devido momento, conforme MacIntyre (2008, p.216).

OS *HABITUS* EM GERAL

Esta colocação, que será agora apresentada, terá sua ênfase nos estudos feitos por Tomás de Aquino sobre os *habitus*, pois estes dão base para um bom entendimento sobre as virtudes, cerne deste trabalho, que é o próximo item a se estudar. Isto porque as virtudes são consideradas *habitus* operativos bons no sentido de serem disposições naturais ao homem e este estudo abre muitos questionamentos ao mesmo tempo em que permite esclarecer outros que são fundamentais para uma boa compreensão do assunto proposto.

Desta forma, será feita uma exposição inicial sobre os *habitus* em geral e sobre as virtudes em geral, destacando os estudos realizados por Tomás de Aquino, com o intuito de embasar não só o questionamento sobre as virtudes, mas, também com a intenção de responder ao problema proposto por MacIntyre sobre a falta de uma racionalidade prática a respeito da moral, cuja resposta estaria em uma ética das virtudes.

1- Conceito de *habitus*

Etimologicamente, a palavra latina *habitus* é o particípio passado do verbo *habere*, que significa ter ou possuir. Este termo é usado para designar uma constituição, uma maneira de ser, alguma coisa que se tem. *Habitus* exprime, neste contexto, uma disposição humana que é possível de se desenvolver com o intuito de levar uma ação à sua perfeita realização. Os *habitus* se qualificam mediante uma harmonização entre quem o possui e o que ele possui, ele “cai bem” como uma roupa (*habitus*, vestimenta) feita sob medida para alguém.

Porém, conforme afirma Rhonheimer (2007, p. 202), a perfeição da ação a qual o *habitus* se refere é diferente da perfeição que tem, por exemplo, um matemático. A perfeição deste é mais que mera inteligência e menos que a realização concreta de seus conhecimentos, pois se continua sendo matemático mesmo não realizando ato algum que tenha a ver com a matemática, como jogar tênis. Mas, em se tratando de *habitus* bons, esses estarão presentes, de alguma maneira, em todas as ações humanas. Desta forma, mesmo jogando tênis, independente da habilidade para este esporte, com o *habitus*, possuir-se-á sempre a

perfeição de uma faculdade que fará possível realizar bem os atos correspondentes a esta faculdade, ainda que não sejam idênticos à realização dos atos correspondentes.

Chama-se *habitus*, portanto, esta perfeição que vem a ser uma espécie de disposição estável ou de inclinação adquirida para um certo tipo de ato. Esta disposição permite realizar atos com a perfeição correspondente à faculdade que está em questão com facilidade, espontaneidade e discernimento. E é este o conceito de *habitus* ou hábito, na tradução para o português usada em citações, ao qual todo este trabalho irá referir.

2-Origem dos *habitus*

Esta designação de *habitus* é originária do pensamento de Aristóteles, cuja raiz está presente na noção grega de *hexis* que foi elaborada em sua doutrina sobre a virtude, significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do caráter moral, ou ainda, uma conduta. Este termo foi usado por Aristóteles no sentido de disposição, quando este se referia às características humanas, tanto físicas quanto morais, adquiridas e firmemente estabelecidas por meio de um processo de aprendizagem. É o que o Filósofo afirma em *Ética a Nicômaco* (II, 1103 a1, 20-25): “As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada pelo *habitus*”. Aristóteles afirma, ainda, na mesma obra, (II, 1106 a1, 20-25) que: “(...) a virtude (excelência) num ser humano será a disposição que o torna um bom ser humano e também o que o fará desempenhar sua função bem”.

No século XIII, Tomás de Aquino introduz tal colocação onde afirma:

Como já foi dito, os hábitos só se diversificam porque muda a espécie dos atos, pois todos os atos de uma mesma espécie se referem a um mesmo hábito. Posto que a espécie de um ato é determinada pelo objeto segundo a sua razão formal, é preciso que o ato que visa a razão formal de um objeto seja da mesma espécie do que visa o objeto sob esta mesma razão. Assim, são da mesma espécie a visão da luz e a visão da cor, considerada sob a razão de luz (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 25, a1).

São estes “atos da mesma espécie”, levantadas no texto, que identificam a *hexis* descrita por Aristóteles como sendo uma disposição e que veiculam também o aperfeiçoamento, tanto das potências apetitivas (ligadas às virtudes morais) quanto da inteligência (ligada às virtudes intelectuais). Já em Tomás de Aquino, toda virtude se define por sua relação com o bem podendo um *habitus* ser considerado virtude, ou porque permite o agir bem, ou porque, com a sua faculdade, permite seu bom uso. Ou seja, Tomás de Aquino acrescentou à *hexis* de Aristóteles o sentido de capacidade que permite uma pessoa se desenvolver através da atividade ou ainda o sentido de uma disposição durável suspensa entre a potência e a ação. Logo, todo *habitus* está em potência em relação ao ato, relação esta de ordenação a este ato, de acordo com Kenny (2005, p.226).

3-Classificação dos *habitus*

Neste contexto, Tomás de Aquino classifica os *habitus* entre dianoéticos (ou intelectuais) e morais. *Habitus* intelectuais são assim chamados por estarem, em essência, na parte racional do homem enquanto os *habitus* morais estão ligados à vontade humana. Tomás distingue cinco diferentes *habitus* intelectuais, sendo que três destes se referem ao intelecto especulativo, que são o intelecto, a ciência e a sabedoria, enquanto os outros dois, que são a prudência e a arte, se referem ao intelecto prático (I-II, q.57, a.1 e a.2).

Quanto aos *habitus* morais, estes residem na faculdade apetitiva do homem quando guiados conforme a razão, em harmonia com a natureza humana. Este é o motivo pelo qual Tomás de Aquino diz que a diferença específica dos *habitus* é pelo bem e pelo mal, visto que *habitus* virtuosos são aqueles que convêm à natureza humana, quando conformes à razão, e atos viciosos são aqueles que, sendo contra a razão, não estão em harmonia com essa natureza.

Tomás de Aquino também afirma que existem *habitus* quase inatos, adquiridos e infusos. Os quase inatos estão naturalmente presentes nos homens, dados prontos ao agir como é o caso do homem conhecer o todo como maior que a parte. Os adquiridos são aqueles que são causados ou por atos da razão ou enquanto movidos pelas proposições primeiras. Os infusos ocorrem quando nos

dispomos a agir segundo um fim que supera a nossa capacidade natural humana, isto é, quando nos é infundido, por Deus, o exercício de um *habitus* que nossa natureza, por si mesma, não seria capaz de realizar (I-II, q.51, a1-a4).

4-*Habitus*: qualidades ou disposições?

Assim, a primeira pergunta que Tomás faz é se o *habitus* é uma qualidade. E sua resposta se inicia pela análise da etimologia da palavra *habitus* que, como já visto, deriva do verbo latino *habere*, significando haver ou ter. Neste caso, *habitus* é uma qualidade no sentido de se ter uma coisa em si mesma ou relativamente à outra, o que é exemplificado por Tomás com base em Aristóteles: “chama-se hábito a disposição pela qual a coisa disposta se dispõe bem ou mal ou em si mesma ou em relação a outra coisa, de modo que a saúde é um hábito”. E *habitus* também é considerado uma qualidade no sentido em que é entendido como algo intermediário entre o que se tem e o que é tido, como quando uma coisa cobre a outra e a outra é coberta por esta. E aqui também Tomás exemplifica citando Aristóteles: “O hábito se diz como se fosse uma certa ação do que tem e do que é tido”, que corresponde ao gênero predicamento *habitus*, sobre o qual Aristóteles diz que “entre o que tem um vestuário e o vestuário que ele tem, existe o *habitus* intermediário” (I-II, q.49, a 1).

Analisando o *habitus* e também a disposição, temos, então, que ambos correspondem a uma espécie de qualidade do tipo que se relaciona ao modo e a determinação do sujeito em ordem à sua natureza. É neste sentido que Aristóteles se refere ao *habitus* quando cita aqueles da alma e do corpo como sendo “certas disposições do perfeito para o ótimo; digo do perfeito porque está disposto segundo a natureza”, isto é segundo a razão. E é por isto que se diz que, segundo certos *habitus*, nós nos comportamos em harmonia com a natureza da coisa, isto é, segundo a razão de bem, e que, segundo outros *habitus*, nos comportamos em desarmonia e aí temos a razão de mal.

E há outra distinção importante entre estes: a disposição está inerente ao sujeito de forma imperfeita e por isso facilmente se perde, enquanto o *habitus* está inerente perfeitamente, não se perdendo com facilidade no sujeito. Donde Tomás de

Aquino afirma que o *habitus* implica certa durabilidade, enquanto a disposição, não (I-II, q. 49, a2).

Contudo, o *habitus* não implica uma ordenação somente à natureza da coisa já que se ordena também à ação ou conduz para este fim. Assim, quando se diz que o *habitus* é uma disposição segundo a razão de bem ou de mal, isto implica ordenação segundo a sua natureza e quando se diz que o *habitus* se dispõe em relação à outra coisa, isto implica em ordem ao fim. Mas, se a natureza da coisa na qual o *habitus* está inserido consiste na própria ordenação ao ato, este implica principalmente ordenação ao ato.

Assim, é correto dizer que o *habitus*, enquanto é uma qualidade, é também certo ato e pode ser princípio de ação. Daí Tomás de Aquino seguir Aristóteles quando este afirma que o *habitus* se chama *ato primeiro*; e a ação, *ato segundo*, pois o *habitus* está em potência em relação com a operação, conforme está no livro II *da Alma*. Um exemplo: a saúde se diz ser um *habitus* ou uma disposição habitual em ordem à natureza. Mas, a própria natureza é aqui princípio do ato, o que implica ordenação ao ato. Por isto, dizer que um homem é sadio é dizer que ele pode fazer uma ação de sadio.

Acrescenta-se a estas considerações o fato de que para que haja disposição de uma coisa em relação à outra, três requisitos são necessários. Primeiro: que o que se dispõe seja diferente daquilo para o que se dispõe e que haja uma relação entre eles de potência e ato, visto que uma coisa que exista por si mesma e cuja substância seja sua ação, nela não há lugar para o *habitus*. Segundo: que o que está em potência para o outro deve poder ser determinado de muitos modos e para diversas coisas. Caso contrário, ou seja, quando algo está em potência somente para certa coisa, aí não há disposição nem *habitus*, pois o sujeito tem por sua natureza esta devida relação com o ato. Tomás exemplifica esta condição com os corpos celestes, cujas naturezas só estão em potências para um determinado movimento. Terceiro: para que o sujeito em potência se disponha bem ou mal em sua forma ou ação é necessário que haja diversos modos a ele comensurados. É por este motivo que Tomás chama *habitus*, por exemplo, a saúde e a beleza, pois estas implicam uma comensuração de muitos feita de diversas maneiras. E quando

isso não ocorre, têm-se apenas qualidades simples dos elementos, estando estas qualidades determinadas apenas segundo um modo considerado como convém às suas naturezas.

Das considerações acima se segue que, se uma forma determinada tiver a ela correspondida apenas uma ação determinada, nenhuma outra disposição a ela será necessária, a não ser a própria forma. Mas, se certa forma puder agir de modos diversos, é necessário que se disponha de *habitus* para sua ação. É por este motivo que se afirma que as forças naturais não exercem suas ações pelos *habituiss*, pois estão determinadas por si mesmas a uma coisa só. Da mesma forma, se afirma que são necessários os *habitus* para que as potências sejam determinadas para o bem (I-II, q. 49, a4).

Assim, como já dito, “o hábito é uma disposição de um sujeito existente em potência ou para uma forma ou para uma ação”. E alguns questionamentos aqui serão postos em evidência, considerando-se o sujeito dos *habitus*: se existem *habitus* do corpo, se alma é sujeito do *habitus* por sua essência ou por sua potência, se há *habitus* nas potências sensitivas, se há *habitus* na inteligência, na vontade e nas substâncias separadas.

E um primeiro discernimento a se fazer a partir desta colocação é que o *habitus* é uma disposição no sujeito em relação à ação ou em relação à sua forma, necessitando considerar separadamente cada uma destas duas relações aqui envolvidas. Quanto à ação, Tomás afirma que toda ação corporal provém ou de uma qualidade natural do corpo ou da alma que o move. Se a ação provém da qualidade natural, o corpo não fica disposto a nenhum *habitus*, pois como afirmado, as potências naturais estão determinadas a uma só ação, não constituindo aí um *habitus*. Contudo, as ações que procedem da alma por meio do corpo vêm principalmente da alma, e secundariamente, do corpo, quando este se capacita e se dispõe a servir às atividades da alma. E como os *habitus* são proporcionais às ações, as disposições para essas ações estão principalmente na alma, cujo princípio é a vontade. E, neste caso, as qualidades da alma são consideradas *habitus* (I-II, q.50, a1).

Considerando o *habitus* como uma disposição para o agir, deve-se lembrar também que, em tal colocação, todas as disposições consideradas devem ser dificilmente mutáveis. Isto não ocorre no caso das disposições corporais, que não possuem em si mesmas tais qualificações pela mobilidade de suas causas, mas no caso das qualidades da alma, que é considerada em si mesma a forma completa da natureza, estas são dificilmente mutáveis de modo absoluto e é por isso que Tomás afirma que tais qualidades da alma são consideradas absolutamente *habitus*.

Além disso, quando o *habitus* é considerado em ordem à ação, é, sobretudo na alma que ele se encontra, pois a alma se refere a muitas ações, como se requer de um *habitus*. E como também a alma é princípio de ação por suas potências, pode-se concluir daí que os *habitus* existem na alma segundo suas potências (I-II, q.50, a3).

Já quando consideramos a disposição do sujeito em relação à sua forma, aqui pode estar presente uma disposição habitual no corpo, pois este está para a alma como o sujeito está para a forma, de acordo com a teoria aristotélica do hilemorfismo⁶, corroborada por Tomás. É neste sentido que se afirma que disposições habituais como a saúde e a beleza, embora não realizando perfeitamente a razão de *habitus*, visto que são, por natureza, facilmente mutáveis, podem ser consideradas *como um habitus*. Tais disposições do corpo podem ser assim consideradas não em função de sua difícil mutabilidade, mas em comparação com determinado sujeito, ou seja, por não poderem desaparecer enquanto o sujeito considerado permanecer ou ainda porque elas são dificilmente mutáveis em comparação com outras disposições.

Tomás questiona também se há *habitus* nas potências da parte sensitiva, pois esta, tal como a nutritiva, é considerada irracional e desprovida de vontade, que é considerada um fator essencial para se ter *habitus*. Com efeito, nas potências sensitivas não há ciências, pois estas se reportam à potência apreensiva, mas, como as potências sensitivas podem ser consideradas de dois modos distintos, a saber, conforme atuam pelo instinto natural ou conforme a razão é preciso dispor

⁶ Esta teoria, desenvolvida por Aristóteles em *De Anima* (II, 1), afirma ser o homem um composto de matéria e forma, onde a matéria está para o corpo assim como a forma está para alma, cada corpo possuindo sua própria e exclusiva forma.

separadamente cada uma destas duas colocações para se afirmar se há *habitus* ou não aqui envolvidos (I-II, q.50, a3).

Quando se consideram as potências sensitivas atuando pelo instinto natural, elas ordenam-se para uma única coisa, da mesma maneira que a natureza. E, já que, não há *habitus* algum presente nas potências naturais, como já citado, assim também não existe *habitus* presente nas potências sensitivas quando estas atuam conforme o instinto natural. Já quando as potências sensitivas atuam conforme a razão, estas podem se ordenar a diversos fins e, portanto, pode estar aí presente algum *habitus* pelo qual se dispõe bem ou mal a alguma coisa. É o que Aristóteles afirma em *EN* (I, 110,30), pois, na medida em que as potências sensitivas obedecem à razão, elas são racionais de certa maneira. E isto ocorre quando as potências sensitivas apetitivas, agindo a mando da razão, se tornam sedes das virtudes da temperança (no concupiscível) e da fortaleza (no irascível).

5-Local dos *habitus*: intelecto e vontade

Já em relação ao questionamento se há *habitus* no intelecto, Tomás afirma ser próprio do intelecto o conhecer e o pensar, sendo isto em nós um *habitus*. E como o *habitus* e também a potência são próprios daquele ao qual pertence a ação, então o *habitus* pelo qual pensamos está propriamente no intelecto. Além do mais, quando se afirma que tal coisa é sujeito de *habitus*, afirma-se que é propriedade desta estar em potência para muitas coisas. E isto cabe, particularmente, quando se considera o intelecto possível que deve estar em potência para o ser inteligível assim como a matéria corporal deve estar em potência para o ser sensível. E por estas razões não há impedimento para se ter *habitus* no intelecto, sendo o *habitus* considerado o meio termo entre a pura potência e ato perfeito (I-II, q.50, a5).

Quando consideramos se há algum *habitus* na vontade, Tomás inicia sua explicação citando Aristóteles, *EN* (V, 1129 a1, 10), onde se afirma por justiça “aquela disposição moral que torna os indivíduos aptos a realizar atos justos e que os faz agir justamente e desejar o que é justo (...)”. Assim, neste sentido, a justiça é um *habitus* que tem sede na vontade e que, por sua vez, enquanto potência racional, pode se ordenar de modos diferentes à ação. E por isso pode se afirmar

que a vontade possui algum *habitus* que a disponha bem para o seu ato, tal como se requer de um *habitus*, ou seja, que a potência a ele relacionada pode ser disposta de diversas formas à sua ação.

Aliás, a própria razão de *habitus* nos mostra que ele é ordenado, sobretudo, à vontade, pois, como já dito, o *habitus* é “aquilo de que alguém se vale quando quer”. E é necessário haver na vontade e em toda potência apetitiva uma inclinação para o seu objeto, que vem a ser exatamente aquilo que corresponde ao ato da potência apetitiva. E como é preciso na vida humana que a potência apetitiva se incline a um dado objeto que se refira a muitas e diferentes coisas, então devem existir tanto na vontade quanto nas outras potências apetitivas certas qualidades que imprimem essa inclinação. E tais qualidades são conhecidas por *habitus* (I-II, q.50, a5).

Assim, pode-se afirmar, pela própria natureza da potência apetitiva, que a vontade se inclina a certo objeto e quando tal inclinação se faz à luz da razão, incorre a um bem. Mas por este bem ser bastante diversificado, é necessário que isto se faça por meio de um *habitus* para que daí resulte mais prontamente a ação. Donde se pode afirmar que a vontade é sujeito de *habitus*.

6-Causa dos *habitus*

Tomás de Aquino examina também a causa dos *habitus*, questionando se há *habitus* provenientes da natureza, se há *habitus* causado por atos, se pode o *habitus* ser gerado por um só ato e se há *habitus* infundidos nos homens por Deus.

Primeiro: se há *habitus* provenientes da natureza. Considerando-se o *habitus* como uma disposição do sujeito em relação com a forma ou com a natureza, em ambas as relações mencionadas há *habitus*, pois este corresponde a uma disposição própria da espécie humana. Porém, essa disposição possui certa amplitude, variando em graus diversos nas diferentes pessoas, conforme a natureza individual de cada uma. E essa disposição, por sua vez, advém ou inteiramente da natureza ou apenas de uma parte desta, enquanto a outra parte origina-se de um princípio exterior. Um exemplo deste caso: quando alguém está doente e sara por si mesmo, toda a sua saúde proveio da natureza. Mas quando se está doente e

consegue a cura por meio de um remédio, a saúde se deve tanto à natureza do sujeito quanto ao princípio externo que corresponde à medicação (I-II, q.51, a1).

E se se considera o *habitus* como uma disposição para a ação, este é natural tanto pela natureza individual quanto pela natureza específica. Pela natureza individual, enquanto dependente de um corpo, há aqui a presença de um princípio material e pela natureza específica, enquanto dependente da própria alma (que é a forma do corpo) ocorre aqui um princípio específico. Contudo, por nenhum destes dois princípios podem os homens ter *habitus* naturais totalmente originados da natureza, visto que não possuem espécies inteligíveis naturalmente impressas em sua natureza. Conforme afirma Aristóteles, o conhecimento humano é originado dos sentidos, e é por isto que se diz que existem nos homens alguns *habitus* naturais procedentes em parte da natureza e em parte de um princípio exterior que atua diferentemente nas potências apreensivas e nas potências apetitivas.

Nas potências apreensivas pode haver um *habitus* natural incoativo tanto em relação à natureza específica quanto em relação à natureza individual. Quanto à natureza específica por parte da alma, há nos homens o *habitus* natural do intelecto dos primeiros princípios que lhes permite conhecer, por exemplo, o todo como maior que a parte, uma vez já conhecido o que é o todo e o que é a parte. Já quanto à natureza individual, há um *habitus* cognoscitivo incoativo natural ao homem que corresponde a uma disposição orgânica deste para o entender, na medida em que há a necessidade da presença das potências sensitivas para o intelecto agir.

Porém, nas potências apetitivas, não há nenhum *habitus* incoativo, por parte da própria alma. O que se tem são certos princípios de *habitus*, “do mesmo modo como se diz que os princípios do direito são os *germes das virtudes*”. Isto porque a inclinação para os próprios objetos pertence antes à razão das potências que à consideração de ser o início mesmo de um *habitus*. E quanto ao corpo, de acordo com a natureza individual, há certos *habitus* apetitivos incoativamente naturais, visto que há pessoas mais predispostas que outras à castidade, à mansidão e a outras virtudes, por exemplo, devido às suas próprias compleições físicas, conforme afirma Tomás (I-II, q. 51, a1).

Segundo: se há *habitus* causados por atos. Tomás afirma que se o agente considerado contém em si apenas o princípio de seu ato, como ocorre com o fogo que só possui o princípio ativo do aquecimento, nesse caso, nenhum *habitus* pode ser causado pela atividade própria deste agente. Mas, se o agente incluir em si um princípio ativo e passivo do próprio ato, aí há a ocorrência de *habitus*; e é isto que temos quando consideramos as ações humanas. O exemplo de Tomás vai então, se referir aos atos da potência apetitiva que são precedidos pela potência apreensiva, a qual lhe apresenta seu objeto, ao passo que a potência intelectual, posteriormente, reflete sobre as conclusões, tendo por princípio ativo as proposições por si mesmas evidentes (I-II, q. 51, a3).

É por isto que Tomás afirma que “os hábitos das virtudes morais são causados nas potências apetitivas, enquanto movidas pela razão, da mesma forma como os hábitos das ciências são causados no intelecto, enquanto este é movido pelas proposições primeiras”. Igualmente, pode se afirmar que quando o agente considerado age movido por outro, deste recebe algo do princípio motor sendo assim causador do *habitus*. E que, desta forma, o *habitus* provém de um princípio que é ativo e que é também mais nobre que o *habitus* produzido. Isto ocorre, por exemplo, com a razão que vem a ser um princípio mais nobre do que a virtude moral gerada na potência apetitiva por atos rotineiros (I-II, q. 51, a3).

Terceiro: se há *habitus* gerado por um só ato. Tomás responde a esta questão inicialmente lembrando que um *habitus* é gerado pelo ato quando a potência passiva é movida por algum princípio ativo, havendo a necessidade aqui de que este ato domine por completo o passivo. No caso dos atos humanos seria, portanto, necessário que o princípio ativo, que é a razão, domine em um só ato a potência considerada. Se for a apetitiva, deve-se lembrar que esta se presta de várias maneiras a muitas coisas, e que em um só ato só pode julgar se algo é desejável conforme determinadas circunstâncias ou não. Ou seja, a potência apetitiva não é totalmente dominada por um só ato da razão, e o que ocorre na maioria das vezes é que é levada, de modo natural, para o mesmo objeto, que corresponde ao *habitus* da virtude.

Já nas potências apreensivas, é importante considerar uma dupla passividade: a do intelecto possível e a do intelecto *passivo*, que é a *razão particular*, ou seja, a potência cogitativa com memória e imaginação. No intelecto possível, pode ocorrer de um só princípio ativo dominar toda a potência do passivo, como ocorre com o *habitus* da ciência causado neste intelecto por um só ato da razão decorrente de uma proposição evidente que gera conclusões firmes, mas pode ocorrer também a necessidade de muitos atos da razão para causar, por exemplo, o *habitus* de opinar. Em se tratando das potências apreensivas inferiores, é necessário também, a repetição dos mesmos atos várias vezes para produzirem uma forte impressão na memória.

Por fim, Tomás analisa os *habitus* corporais. Neste caso pode um só ato causar um determinado *habitus*, caso ele possua um princípio ativo com grande energia como, exemplificando, Tomás cita um remédio poderoso que produza prontamente a saúde.

Quarto: se existem nos homens *habitus* infundidos por Deus. Tomás afirma que por duas razões há nos homens *habitus* infusos por Deus. A primeira é que há certos *habitus* que nos dispõem favoravelmente a um fim que supera nossa capacidade humana, como é o caso da última e perfeita bem-aventurança. Mas, como os *habitus* devem ser proporcionais àquilo a que se dispõem, *habitus* humanos não podem ultrapassar as capacidades humanas. Por isso, *habitus* que estão além da capacidade humana não podem existir no homem, a não ser por infusão divina.

A segunda razão é que Deus pode produzir em nós os efeitos de uma causa prescindindo dela, como ocorre quando infunde na alma *habitus* que podem ser alcançados naturalmente ou quando infundiu nos apóstolos a ciência das Escrituras que poderia ser adquirida pelo estudo ou pela prática. Tomás também afirma que se deve considerar que os atos produzidos por um *habitus* infuso não causam nenhum *habitus*, mas confirmam um *habitus* já preexistente, como é o exemplo de alguém que está naturalmente são, mas a ele são ministrados remédios para reforçar a saúde que já tem.

7-O que pode ocorrer com os *habitus*

Após estes questionamentos, Tomás de Aquino estuda as possibilidades de crescimento, diminuição e destruição de um *habitus* para após, considerar acerca da distinção dos mesmos. Iniciando pelas possibilidades de crescimento de um *habitus*, Tomás questiona se um *habitus* pode aumentar; se aumenta por adição e se qualquer ato pode aumentar um *habitus*.

Mas primeiro cabe definir o que é aumento. E este se refere à quantidade, uma noção que transpomos das realidades corporais para as realidades espirituais e intelectuais significando que algo é considerado grande quando chega ao nível de perfeição quantitativa que deve ter. Neste sentido, quanto à forma, algo é grande quando é perfeito, conforme Tomás cita as palavras de Agostinho: “quanto àquilo que não é materialmente grande, ser maior é o mesmo que ser melhor” (I-II, q.52, a1).

Mas a perfeição de uma forma pode ser vista de duas maneiras: em si mesma e no modo como o sujeito dela participa. Em ambos os casos encontramos algumas qualidades e formas que admitem o mais e o menos, enquanto outras não. A perfeição da forma em si mesma é suscetível de mais ou de menos quando podemos a ela nos referirmos como grande ou pequena em relação a algo. É por isso que se diz que a saúde pode ser maior ou menor; ou que uma ciência é maior ou menor, conforme se estenda a mais ou menos coisas. Tais considerações se especificam por um termo ao qual estão ordenadas e que as permite diversificarem-se em mais ou menos sem, contudo, perder suas especificidades; o que também não implica que a forma tenha o existir fora do sujeito.

Tomás cita que sobre tais colocações, ou seja, no que diz respeito à intensidade e à remissão dos *habitus* e das formas, que opiniões diversas se formaram, sendo que ele permanece seguindo Aristóteles em suas considerações. Para o Filósofo, se uma forma ou realidade qualquer pertencer a uma determinada espécie, esta não admite o mais ou o menos, pois o que se afasta da espécie, seja para mais ou para menos, irá pertencer a outra espécie. Já aquelas coisas que se especificam por um termo ao qual estão ordenadas, estas permitem o mais e o

menos. Exemplos deste caso incluem o movimento, que é, em si mesmo, mais ou menos intenso, permanecendo estável em espécie, e a saúde sobre a qual Aristóteles afirma que “a saúde, em si mesma, admite mais e menos, pois a medida não é a mesma em todos, nem sempre a mesma em um só e mesmo indivíduo, e uma vez diminuída continua saúde até certo ponto”. (I-II, q.52, a1).

Já aquilo pelo qual algo se especifica em espécie deve ser fixo e estável e, portanto, ser considerado em si mesmo. Logo, tais coisas não se definem pela relação com outra coisa, o que ocorre, sobretudo, no caso da substância.

Quanto à qualidade ou forma considerada pela participação do sujeito, também neste caso há algumas qualidades e formas que admitem o mais e o menos e outras, não. Esta diferença é causada pela substância que, sendo ente por si, não admite o mais e o menos. Logo, no gênero da substância não se fala de mais nem de menos e como a quantidade está ligada à substância, daí se segue que também a respeito da quantidade o mesmo se aplica.

Contudo, há casos em que a participação do sujeito na intensidade e remissão dos *habitus* e das formas admite o mais e o menos. Isto porque o *habitus* e a disposição não especificam o sujeito e nem incluem a indivisibilidade em sua razão. Isso pode ocorrer quando uma mesma ciência ou saúde é recebida mais por uma pessoa do que por outra, de acordo com as suas diferentes aptidões, procedentes da natureza ou do costume. Da mesma forma, quando há alteração nas paixões do apetite sensitivo ou nas potências sensitivas apreensivas, ocorrem modificações nas ciências e nas virtudes, como Tomás afirma citando Aristóteles (I-II, q.52, a1).

Fica assim entendido que nas formas que aumentam e diminuem, tal aumento e diminuição provêm das diferentes participações do sujeito e não da forma considerada em si mesma. E que desta maneira, o aumento dos *habitus* e das formas não ocorre por adição de uma forma a outra, mas por maior ou menor intensidade da participação do sujeito na mesma forma. Isso porque, se fosse considerado um aumento nas formas pela adição, tal caso somente poderia acontecer ou por parte da forma ou por parte do sujeito.

Por parte da forma, como já foi dito, uma adição ou subtração desta mudaria a espécie, o que não é o caso. E por parte do sujeito, isso só ocorreria quando uma parte do sujeito recebe a forma que não tinha antes, como citando o exemplo de Tomás “como se disséssemos que o frio aumenta num homem que antes o sentia numa parte do corpo e quando já o sente em várias; ou então porque se ajunta algum outro sujeito participante da mesma forma, como se acrescentasse o quente ao que já era quente o branco ao branco”. Porém, nestes dois modos não se diz que o corpo ficou mais quente ou mais branco e sim maior (I-II, q.52, a2).

Contudo, há casos em que certos acidentes aumentam em si mesmos podendo haver, em alguns destes, aumento por adição. É o que ocorre, por exemplo, com o movimento que aumenta quando a ele acrescentamos certo tempo de duração ou aumento de percurso permanecendo, no entanto, a mesma espécie devido à unidade do termo. E o movimento também pode aumentar em intensidade, em relação à sua participação do sujeito, quando este movimento se realiza mais ou menos prontamente segundo a ação imposta. Caso igual ocorre com a ciência que pode aumentar em si mesma pela adição. Isto ocorreria quando alguém aprende, por exemplo, muitas conclusões de geometria, o que levaria a um aumento do *habitus* específico dessa ciência. E a ciência também pode aumentar em intensidade em alguém pela participação do sujeito, como ocorre, por exemplo, com uma pessoa que procede mais fácil e mais claramente que outra nas considerações das mesmas conclusões.

Por outro lado, quando questionamos se *habitus* corporais aumentam por adição, parece aqui não acontecer tal caso. Isto porque basta lembrar que o aumento está relacionado ao nível de perfeição e nesses *habitus*, para se chegar a uma medida mais perfeita, esta deve estar ligada a modificações das qualidades elementares que não crescem senão em intensidade, sem adição alguma, por causa do sujeito participante e para se dizer que um animal é realmente são ou bonito, por exemplo, ele deve assim o ser em todas as suas partes. Além do mais, a causa que faz com que um *habitus* aumente atua no sentido de fazer o sujeito participar de maneira mais perfeita da forma preexistente ou no sentido desta forma ganhar uma extensão mais ampla.

No entanto, ao considerar que ocorre crescimento nos *habitus*, não se pode esquecer que o exercício destes depende da vontade humana. E que alguém que possua um *habitus* pode prescindir dele ou até agir em sentido contrário ou mesmo usando-o em atos desproporcionais ou não à sua intensidade. Assim, se a intensidade do ato for proporcional à do *habitus* ou mesmo superior àquele, qualquer ato praticado irá aumentar ou preparar o aumento do *habitus*. Tomás exemplifica esta situação afirmando que, com efeito, não é qualquer tipo de alimento ingerido que faz com que um animal cresça como também não é qualquer gota que fura uma rocha, pois o crescimento dos animais se realiza pela repetição da ingestão dos alimentos. Da mesma forma, quando os atos proporcionais ou superiores aos *habitus* são multiplicados, aumenta o *habitus*. Contudo, se a intensidade do ato for inferior à do *habitus*, tal ato não prepara o *habitus* para que este aumente, mas sim, causa a sua diminuição, de acordo com Tomás de Aquino (I-II, q. 52, a3).

O questionamento que se segue, visto que é possível que um *habitus* venha a diminuir, é se é possível que um *habitus* seja destruído. Tomás responde que de três maneiras uma forma se destrói: por si, pelo seu contrário ou por acidente quando o sujeito é destruído. Portanto, se algum *habitus* tem seu sujeito destrutível e sua causa admite um contrário, ele poderá ser destruído pelas duas maneiras citadas; sendo isto o que ocorre com os *habitus* corporais, como a saúde, por exemplo. Mas se o *habitus* possui um sujeito indestrutível ele não poderá ser destruído por acidente.

Contudo, há certos *habitus* que, embora existam principalmente em um sujeito indestrutível (a alma), secundariamente existam num sujeito destrutível (o homem). Isto acontece, por exemplo, com o *habitus* da ciência, que reside principalmente no intelecto possível e secundariamente nas potências apreensivas sensitivas. E por este motivo, por parte do intelecto possível, o *habitus* da ciência não pode ser destruído por acidente nem por movimento corporal, mas por parte das potências sensitivas, sim. E isto ocorre por engano, no próprio processo da razão, tanto quando um sofisma se opõe ao silogismo dialético ou demonstrativo, quanto nas proposições das quais procede a razão. E é por este motivo que se diz que a razão falsa pode destruir o *habitus* da ciência. Mas há, contudo, certos *habitus*, aqueles dos primeiros princípios especulativos e práticos, que não podem ser

destruídos nem pelo engano e nem pelo esquecimento, pois existem no intelecto possível causado imediatamente pelo intelecto agente, que não possui nenhum contrário que possa vir a destruí-lo, de acordo com Tomás (I-II, q. 53, a 1).

E quando se questiona sobre as virtudes, Tomás de Aquino afirma que aquelas conhecidas como intelectuais existem na razão mesma, valendo para elas o que se afirmou a respeito da ciência. Mas, em se tratando das virtudes morais, que residem na parte apetitiva da alma, estas têm seus respectivos *habitus* e vícios causados pela razão quando esta move a apetitiva. Assim, o *habitus* da virtude ou do vício pode ser destruído pelo juízo da razão quando esta se move em sentido contrário, ou por ignorância, ou por paixão ou ainda por escolha.

Porém, Tomás afirma que é preciso distinguir que quando se diz que um *habitus* da virtude pode ser destruído, isso não tem relação com o sujeito nem com a causa, mas com o ato. Daí se afirmar que as virtudes morais, por serem usadas freqüentemente no dia a dia, são mais duráveis que as virtudes intelectuais, “pois o exercício das virtudes é contínuo, durante toda a vida, o que não ocorre com o exercício do conhecimento”, conforme Tomás (I-II, q.53, a1).

Assim, da mesma maneira que se afirma que os *habitus* aumentam, eles também diminuem pela mesma causa que os destrói, pois a sua diminuição é o caminho para a sua destruição e, inversamente, a geração de um *habitus* é a base para o seu crescimento. E igualmente ao aumento, a diminuição de um *habitus* ocorre segundo o modo diferenciado de participação do sujeito. Esta diferença, para Tomás de Aquino, se dá pela indeterminação da potência do sujeito participante, pois toda diminuição da essência de um *habitus* tem o seu princípio neste sujeito participante. E isto significa que a potência pode participar de diversos modos de uma mesma forma ou ainda que ela possa estender-se a um maior ou menor número delas (I-II, q. 53, a2).

E como já dito, os *habitus* desaparecem ou diminuem quando submetidos à ação de um agente contrário. Tomás explica que é por este motivo que ações contrárias a qualquer *habitus* crescem ao longo do tempo sendo necessárias, para suprimi-las, ações próprias do *habitus*. E quando os *habitus* ficam muito tempo sem

serem exercidos, eles diminuem e até podem desaparecer completamente, como ocorre na ciência e na virtude. Isto se dá quando não se usa das virtudes morais para moderar as paixões e as ações, que sem o comedimento da virtude e por própria inclinação do apetite sensitivo e de outros que movem exteriormente, acabam por não serem mais exercidas, vindo a diminuir ou até desaparecer.

O mesmo ocorre em relação aos *habitus* intelectuais que permite aos homens bem julgar o que vai à sua imaginação. Logo, quando o homem deixa de fazer uso deste *habitus*, Tomás afirma que estranhas imaginações, que às vezes, levam a coisas contrárias, levarão o homem a se tornar menos apto e a não julgar retamente. Se tais imaginações contrárias ao *habitus* não forem eliminadas ou reprimidas pelo exercício freqüente do *habitus*, o ato intelectual, pela cessação de seu ato, diminui ou se destrói. É neste sentido que Tomás afirma que o cessar dos atos leva ao desaparecimento ou diminuição de um *habitus*, como o que remove um obstáculo, porque aqui se removem os atos que lhes impediam as causas destruidoras ou diminuidoras (I-II, q. 53, a3).

8-Distinção dos *habitus*

Por último, Tomás de Aquino questiona sobre a distinção dos *habitus* através de quatro análises diferentes: se podem existir muitos *habitus* numa só potência, se os *habitus* distinguem-se por seus objetos, se eles assim o fazem pelo bem e pelo mal e se um *habitus* é constituído por muitos.

Quanto ao primeiro questionamento, Tomás responde que os *habitus* são disposições de algo em potência para alguma coisa, ou para a natureza, ou para uma ação, ou para o fim da natureza. Assim, há *habitus* que são disposições para a natureza e *habitus* que são disposições para a ação. Aqueles que o são para a natureza, podem existir muitos em um só sujeito, havendo desta forma, muitos *habitus* ou disposições em um mesmo sujeito. Exemplos seriam tomar partes semelhantes do corpo, como os nervos, os ossos e as carnes, que dispostas em ordem à natureza temos a fortaleza ou a fraqueza; enquanto se tomarem os membros, como as mãos, os pés e outros membros têm-se a beleza.

Já, se nos referirmos a *habitus* que são dispostos para a ação, estes pertencem propriamente às potências, pois os *habitus* são qualidades ou formas inerentes à potência. Neste caso, temos muitos *habitus* que podem pertencer a uma única potência, como também a muitos atos especificamente distintos. E a razão disto deve-se ao fato que o sujeito do *habitus* é uma potência passiva que é determinada pela razão do objeto ativo a um ato específico. E como os *habitus* são qualidades inerentes à potência, como já dito, é por eles que a potência inclina-se a determinados atos; e havendo vários *habitus* inerentes a uma mesma potência, estes favorecem o melhor agir de acordo com atos determinados e específicos.

Assim, o que se tem é uma diversidade específica de atos e, por conseqüência, de *habitus*, que permitem que às potências diversas correspondam especificamente diversos atos e diversos *habitus*. Não é necessário, contudo, que *habitus* diversos pertençam a potências diversas, mas pode acontecer de muitos *habitus* pertencerem a uma só potência, pois embora uma potência seja simples em sua essência, conforme Tomás afirma, ela é virtualmente múltipla, estendendo-se a muitos atos que são especificamente diferentes. Esta é razão pela qual uma única potência pode ter muitos *habitus* especificamente diferentes, sendo importante acrescentar que numa única potência não podem existir muitos *habitus*, simultaneamente, a não ser que um esteja compreendido no outro. Tomás afirma, neste caso, que, com efeito, o intelecto não pode conhecer em ato e simultaneamente muitas coisas, mesmo podendo saber muitas coisas pelo *habitus* e simultaneamente (I-II, q. 54, a1).

Quanto ao segundo questionamento, ou seja, se há distinção dos *habitus* pelos objetos, Tomás responde que para se fazer uma distinção específica dos *habitus* é necessário considerá-los quanto às formas e quanto ao modo próprio pelo qual os *habitus* se distinguem. Quanto às formas, nestas ocorre distinção devido a diferentes princípios ativos, mas sendo o *habitus* uma disposição em ordem para alguma coisa, tal colocação implica disposição em ordem tanto para a natureza quanto para a ação dela resultante. E assim, por três critérios os *habitus* se distinguem: pelos princípios ativos dessas disposições, pela natureza e pelos objetos especificamente diferentes.

Contudo, ao questionar se há distinção das potências e também dos *habitus*, não se deve considerar o objeto materialmente, mas sua razão específica ou mesmo genericamente diferente. Assim, coisas especificamente contrárias que diferem em sua realidade, como a medicina que cabe tanto àquele que está são quanto àquele que está doente, podem ser conhecidas pela mesma razão, pois pertencem ao mesmo *habitus* cognoscitivo.

E em relação à distinção dos *habitus* pelos seus objetos, Tomás afirma que os diversos meios de demonstração são outros tantos princípios ativos pelos quais se diversificam os *habitus* das ciências. Isto porque se pode dizer que o físico prova que a terra é redonda por um meio; o astrônomo, por outro. Um se utiliza da matemática, através de figuras de eclipses e outras, enquanto o outro demonstra a mesma coisa por meios naturais, como a queda dos corpos pesados para o centro e outros fatos. Assim, em ambos há distinção dos *habitus* pelos objetos, porém, através de meios diferentes, mas com o uso da demonstração como meio termo de um silogismo.

Aliás, quando se consideram os atos, estes diferem especificamente segundo a diversidade dos objetos e, sendo os *habitus* certas disposições para os atos, estes também se distinguem pelos mesmos objetos diversos. E, como o fim está para as ações, assim como o princípio está para as demonstrações, a diversidade dos fins leva à diversidade dos próprios princípios ativos, ao que Tomás acrescenta: “Além disso, os fins são eles próprios objetos dos atos interiores que, sobretudo pertencem às virtudes (...)” (I-II, q. 54, a2).

Quanto ao terceiro questionamento, ou seja, se os *habitus* se distinguem pelo bem e pelo mal, Tomás responde que, como já se afirmou, os *habitus* distinguem-se não só pelos princípios ativos e pelos objetos, mas também em ordem à natureza, sendo que isto pode acontecer de duas maneiras: a primeira, conforme a harmonia ou desarmonia com a natureza e a segunda, dispondo-se a atos ou convenientes à natureza inferior ou superior.

Em relação à primeira maneira, Tomás afirma que, quando o *habitus* dispõe-se em harmonia a atos convenientes à natureza do agente, aqui se distingue

especificamente o bom *habitus*, e quando se dispõe em desarmonia aos mesmos atos, distingue-se o mau *habitus*. Assim, chama-se bom *habitus*, ou *habitus* virtuoso, àquele que se dispõe conforme a razão, enquanto atos viciosos, sendo contra a razão, estão em desarmonia com a natureza. Logo, a diferença específica dos *habitus* é reconhecida pelo bem e pelo mal.

Porém, Tomás acrescenta que o bem que é comum a todo ente não é diferença específica de nenhum *habitus*, mas sim um bem determinado que é definido pela conveniência de uma determinada natureza que vem a ser a humana. E, igualmente, também o mal, considerado como diferença constitutiva do *habitus*, não é pura privação, e sim algo determinado, que se opõe a uma determinada natureza. E, neste caso, deve-se também lembrar que, em relação aos *habitus* bons, vários deles versam sobre um mesmo objeto específico, isto é, existe uma mesma e só virtude para cada objeto considerado, mas quando se consideram os *habitus* maus ou viciosos, há diversos destes relativamente a uma mesma ação a qual se contrapõem, isto é, existem diversos vícios que se contrapõem a uma mesma virtude (I-II, q. 54, a3).

Assim, Tomás de Aquino afirma que um único *habitus* pode referir-se a coisas contrárias, quando estas se encontram em uma mesma razão, porém, nunca acontece que *habitus* contrários sejam da mesma espécie, pois a oposição que se dá entre eles é por razões contrárias. Logo, pode-se concluir que a distinção de *habitus* se faz pelo bem e pelo mal, ou seja, enquanto um *habitus* é bom e o outro é mal e não porque eles tenham por objeto o bem e o mal, respectivamente.

Em relação à segunda maneira de se distinguirem os *habitus*, isto é, quanto à natureza que dispõe a atos convenientes à natureza inferior e a atos convenientes à natureza superior, Tomás aqui se refere à distinção entre virtudes humanas e virtudes divinas. Desta forma, a virtude humana é aquela que se dispõe a atos próprios à natureza humana, enquanto a virtude divina, ou heróica, dispõe-se a atos próprios de uma natureza superior.

Quanto ao quarto e último questionamento, a pergunta a se analisar é se um único *habitus* é constituído de muitos. E neste caso, a resposta de Tomás abarca

várias considerações, a saber: quanto à ordenação, a unidade, a atribuição e geração do *habitus*. Assim, o *habitus* dirigido à ação, é uma perfeição da potência, que, como toda perfeição, é proporcional ao sujeito que é apto para recebê-la. E, da mesma forma que uma potência que é única, estende-se a muitas coisas, na medida em que estas coisas encontram-se em uma única razão comum de objeto, assim também o *habitus* estende-se a muitas coisas quando estas estão ordenadas a algo uno como, por exemplo, a uma mesma razão particular de objeto, ou a uma mesma natureza, ou, ainda, a um mesmo princípio.

Desta forma, ao considerar-se o *habitus* nestas realidades, encontraremos nele certa multiplicidade. Contudo, o que se tem é que esta multiplicidade está ordenada a algo uno, àquilo a que o *habitus* visa principalmente e o que determina a sua unidade. Logo, tais colocações indicam que o *habitus*, sendo uma qualidade simples, não é formado de muitos *habitus*, embora se estenda a muitas coisas (I-II, q. 54, a4).

AS VIRTUDES EM GERAL

Dentro da problemática proposta para este trabalho, após o estudo efetuado sobre os *habitus* em geral, deve-se proceder ao estudo das virtudes em geral. E isto sem perder de vista a linha de condução da pesquisa, que é argumentar que as virtudes são uma proposta para a falta de racionalidade moral atual, questionamento proposto por MacIntyre. Assim, após tais estudos serão analisadas cada uma das virtudes cardeais, em separado.

1-Conceito de virtude

Etimologicamente, a palavra virtude deriva do latim *virtus*, que vem de *vir* (que significa varão), expressando, em seu sentido original, a virilidade, mas que também designa a excelência ou perfeição moral. É a tradução padrão do termo grego *areté*, significando força, poder de uma coisa ou também excelência. Assim, *areté* e *virtus*, aplicadas ao homem, vão designar a excelência humana como tal, sendo virtuoso aquele homem que leva uma vida sem qualquer reprovação porque não faz nenhum mal, é amável, bondoso e procura usar sempre as suas capacidades humanas para o bem, fazendo-o de forma constante e alegre. É também um homem competente, capaz de examinar toda situação de maneira rápida e corretamente; em suma, de acordo com Rhonheimer (2007, p. 199), é um homem que tem sua vida ordenada conforme as exigências da razão.

Já quanto a palavra cardeal, em se tratando das virtudes cardeais, deriva do latim *cardo*, que significa gonzo ou dobradiça de uma porta ou janela, por exemplo. Desta forma, as quatro virtudes cardeais, conhecidas como sendo a justiça, a prudência, a fortaleza e a temperança, denominam aquelas virtudes que carregam consigo todas as outras e que representam os pontos fixos sobre os quais as outras virtudes estão ancoradas. É nesse sentido que se dizem serem estas as virtudes principais, não se esquecendo que as virtudes são *habitus* especiais, e, no caso, *habitus* bons.

Pieper (1976, p.15) afirma que, em termos completamente gerais, virtude é a elevação do ser na pessoa humana. É, conforme disse Tomás de Aquino, a *ultimum*

potentiae e significa o supremo alcance de uma potência e não literalmente a última potência. Isto é, significa a realização máxima das possibilidades humanas, tanto em seus aspectos naturais quanto sobrenaturais sendo o homem virtuoso aquele que realiza o bem obedecendo às suas inclinações mais íntimas. Logo, quando se diz que a virtude é o último termo da potência têm-se a virtude definida em relação ao ponto último que a potência pode alcançar e que corresponde à realização plena das aspirações do homem.

Píndaro de Cinoscefale, (~520-438 a.C.) poeta grego, citou tal concepção. Ele escreveu, em sua obra denominada *Odes Píticas* (II, 73): “Homem, torna-te no que és”. Esta seria uma referência à concepção de virtude que ora é considerada, isto é, como *ultimum potentiae*, como a realização máxima das capacidades humanas. E uma contextualização: as *Odes Píticas*, especificamente, se referem aos jogos olímpicos realizados em Delfos em honra a Apolo, onde se eternizavam e homenageavam os vencedores e participantes de competições olímpicas daquela época.

Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.), considerado excepcional orador latino, trouxe uma concepção das virtudes aplicada à política. Em sua obra, *Das Leis* (1967, p.52), Cícero expõe sua idéia de legislação ideal para uma república, vinculada objetivamente à *práxis* política do Estado. Nesta obra, ele louva a virtude como sendo o bem maior que podemos desejar e considera as principais virtudes a justiça, a prudência, a fortaleza e a temperança.

Lucius Annaeus Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), político, filósofo e escritor romano, em sua obra escrita em 58 d.C., *De vita beata*, traduzida para o português como *A vida feliz*, também enalteceu a virtude, afirmando: “A virtude é algo de elevado, sublime e nobre, invencível, infatigável. O prazer é coisa baixa, servil, débil, efêmera que tem domicílio em bordéis e nas tabernas. A virtude, ao invés, encontra-se no templo, no foro, na Cúria, na vigilância e nossas muralhas (...)” (I, 7.3).

Para Sêneca, em sua obra *A vida feliz* (I, 16.1), a virtude consideraria sempre o bem, ordenando que o homem seja inabalável, quer na presença do mal, quer junto ao bem. Assim, o homem poderia imitar, isto é, reproduzir Deus dentro de suas

capacidades e alcançar a felicidade. Logo, a conclusão que o filósofo chega é que “a verdadeira felicidade consiste na virtude”.

Platão, na sua obra *República* (livros IV e V), desenvolveu, inicialmente, as virtudes na cidade para depois as vincular à conduta humana. Para ele, na cidade boa e reta cada pessoa deveria dar a sua participação de acordo com a sua natureza. Daí, o princípio estabelecido para reger a cidade: cada qual deve cuidar de agir para aquilo pelo qual nasceu e que promoverá a unidade da cidade. Haveria, assim, uma estreita relação entre os cidadãos e a cidade e, desta forma, caberia aos filósofos, por serem mais sábios e terem mais condições intelectuais e morais, encaminhar todas as atividades da cidade para o bem comum, de acordo com Platão (1991, p. 26-27).

Neste contexto, um Estado perfeito seria aquele que possuiria quatro grandes virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça, conforme citado em *República* (IV, 427 e). E cada uma destas virtudes se expressaria de forma diferenciada dentro do Estado para tornar a comunidade feliz e justa. Assim, a sabedoria deve estar presente na classe dos governantes ou dirigentes, que dela necessitariam para deliberar o que é justo ou injusto, bom ou mau. Desta forma, esta é uma virtude do Estado que deveria se manifestar nos seus governantes.

Conforme Paviani (2003, p. 32-33), Platão acreditava que a virtude da coragem, que advém do Estado corajoso, estaria presente na classe dos guardiães, que manteria a ordem da cidade e preservaria a legítima e verdadeira opinião. A temperança do Estado seria uma forma de “harmonia natural, de concórdia entre as diferentes virtudes guiadas pela razão”, enquanto a justiça, que é considerada a mais importante virtude do estado, “está na raiz das outras”. Isto porque não seria possível ser sábio, corajoso e moderado sem ser justo. Tal colocação é conhecida como a teoria das quatro virtudes que pressupõe a virtude como meio para atingir a bem aventurança.

Outra colocação a se estabelecer, neste contexto, é que Sócrates destaca como virtude os valores da alma, que poderiam ser reduzidos ao conhecimento da verdadeira sabedoria. Este conhecimento proporcionaria à cidade ser justa, pois

seus governantes saberiam deliberar corretamente entre o bem e o mau, o justo e o injusto, como já dito. Desta forma, o que Sócrates fez foi identificar o conhecimento com a virtude e a ignorância com o vício, sendo feliz o homem que alimenta sua alma de virtudes. Não poderia, então, alguém ser feliz e injusto ao mesmo tempo, pois os vícios desestruturariam a alma, cuja essência tende para o bem. Na obra *República*, livro I, Sócrates propõe tal concepção, que foi depois desenvolvida no livro IX.

Já na obra *Fédon*, Platão sustenta que os afetos e os sentidos seriam um obstáculo para a virtude, sendo os sentidos e, em geral, a corporeidade humana, empecilhos para o conhecimento da verdade. E, para alcançar tal conhecimento, seria melhor, segundo Platão, que a alma se separasse do corpo, conforme afirma em *Fédon* (63e-69e). Porém, a verdadeira virtude consiste exatamente neste conhecimento da verdade, aqui identificada como *phronesis*, que é um saber prático, relevante para o agir. A *phronesis* platônica seria, assim, um saber epistêmico, na qual constitui toda a virtude.

Aristóteles vai estabelecer, com base nesta tese platônica, uma ética que conforma os afetos com a razão e onde o *habitus* de uma correta eleição do agir inclui o *habitus* da razão prática (*phronesis*), que por sua vez, pressupõe a ordem dos afetos. Assim, é importante, para Aristóteles, o conhecimento prático de princípios morais capazes de dirigirem a razão para proporcionar ao homem a posse de virtudes morais, de acordo com Rhonheimer (2007, p. 225-226).

Aristóteles, então, já entendia a virtude no sentido de *habitus* ou maneira de ser de algo. Contudo, o Filósofo afirmou “não ser bastante dizer que a virtude é hábito ou modo de ser, porquanto cumpre dizer também, de forma específica, qual é essa maneira de ser” em *EN* (II, 6, 1106 a 14-5). Assim, de uma forma mais geral, a virtude a respeito de uma coisa é o que a aperfeiçoa, é o seu bem, não no sentido geral e supremo, mas no sentido de seu próprio e intransferível bem. É por este motivo que Aristóteles afirma:

Por exemplo, o efeito da virtude (excelência) no olho consiste em que o olho seja bom e funcione bem, visto que ter bons olhos significa ter boa visão. De modo semelhante, a virtude (excelência) num cavalo

faz dele um bom cavalo e também bom no galopar, no carregar o cavaleiro e no enfrentar o inimigo. Se isso, por conseguinte, se revela verdadeiro com respeito a todas as coisas, a virtude (excelência) num ser humano será a disposição que o torna um bom ser humano e também o que o fará desempenhar sua função bem (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106 a1, 19).

É esta, pois, a noção de virtude que foi transferida ao homem, na medida em que se confunde com o valor, a coragem e o ânimo propriamente humanos. Desta forma, as definições das diferentes virtudes humanas irão considerar o caráter específico do ser humano e, tais definições irão ser expressas, segundo Aristóteles, através do meio-termo. Isto quer dizer que se é virtuoso quando se permanece na devida proporção entre dois extremos, ou na moderação prudente.

Desta forma, para os atos gerarem virtudes, estes não devem desviar-se nem pela deficiência, nem pelo excesso, pois a virtude consiste na justa medida das ações, que está longe destes dois extremos. Conforme Aristóteles (*EN*, II, 6, 1106b 36): “a virtude é, então, uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediana relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria”.

Dentro desta linha de pensamento, Rhonheimer (2007, p. 209-210), afirma que o apoio de Tomás na definição aristotélica de virtude expressa a presença de quatro elementos principais, a saber: 1) a consideração de que a virtude moral é um *habitus* eletivo (em grego: *hexis prohairetike*; em latim: *habitus electivus*); 2) este *habitus*, o da eleição, refere-se a um “termo médio” (em grego: *mesotes*; em latim: *medietas*); 3) este termo médio, o ato do *habitus* (a eleição da ação), é determinado pela razão (em grego: *logos*; em latim: *ratio*) e 4) a razão é a de um homem prudente (em grego: *phronimos*; em latim propriamente *prudens* ou *sapiens*), de modo que a prudência seja classificada como “conhecimento prático”. A norma considerada, portanto, não é qualquer classe de razão, mas a da prudência.

Aristóteles também afirma que os atos virtuosos só podem ser alcançados por nós através de uma prática, sendo produtos do exercício. Isto torna evidente que não há, aqui, virtudes humanas inatas, sendo todas elas disposições formadas como produtos das atividades correspondentes, de acordo com *EN* (II, 1103b1, 15-22).

Além do que as virtudes, para Aristóteles, são qualidades como o são os *habitus* e as disposições. Mas, os *habitus* diferem das disposições por possuírem a característica de serem bens mais duráveis e estáveis do que as disposições. Ele cita um exemplo: o sentido de justiça (um *habitus*) não parece ser bem móvel, nem mutável. E, no homem, a saúde e a doença (que são disposições) se modificam mais rapidamente, do estar saudável ao estar doente. Assim, os *habitus* são também disposições, mas nem todas as disposições constituem *habitus* (*Categorias*, VIII, 8b26).

Também, para Aristóteles, as qualidades admitem o mais e o menos, podendo certa qualidade admitir um acréscimo ou decréscimo. Isto ocorreria na maioria dos casos, mas não em todos, como no exemplo em que seria difícil admitir um senso de justiça ser mais senso de justiça do que outro. Mas, nas coisas que são ditas segundo elas mesmas, Aristóteles afirma existir o mais e o menos. É o que ocorre, por exemplo, quando se diz que uma pessoa é mais justa ou mais sã que outra (*Categorias*, VIII, 10b26).

Aristóteles também fez distinção entre as virtudes, classificando-as em virtudes éticas (também chamadas morais) e virtudes dianoéticas (também chamadas intelectuais). As virtudes éticas derivam do exercício e não se originam em nós por natureza, ao passo que as virtudes intelectuais têm sua origem e desenvolvimento dados pela instrução, o que requer da pessoa paciência. A sabedoria, o entendimento e a prudência seriam virtudes intelectuais, enquanto a temperança e a generosidade seriam virtudes morais (*EN*, I, 13, 1103 a 4-10).

A conclusão, para Aristóteles, é que as virtudes são as características buscadas para a felicidade do homem, se aqui considerarmos a felicidade do homem como certo tipo de atividade da alma. Tal afirmação, inclusive, harmoniza-se com a busca do bem mais excelente, que vem a ser o de formar cidadãos virtuosos e capazes de realizar ações nobres. Neste sentido, Castagnola afirma:

Visto ser a razão a essência do homem, realiza, ele, a sua natureza, vivendo racionalmente e sendo disto consciente. Assim consegue, ele, a felicidade mediante a virtude, que é, precisamente, uma atividade conforme a razão, isto é, uma atividade que pressupõe o conhecimento racional (CASTAGNOLA, 1972, p. 132).

Porém, Aristóteles distingue onze virtudes morais que dizem respeito às paixões e aos atos que são: coragem, temperança, generosidade, magnificência, grandeza de alma, brandura, veracidade, amistosidade, justa indignação e justiça. A coragem é a mediana entre a autoconfiança e o medo, sendo temerário o homem que excede na autoconfiança e covarde aquele que excede no medo e é deficiente em autoconfiança. Quando se considera os prazeres e dores, a mediana é chamada temperança, sendo seu excesso denominado desregramento. E como são raros os indivíduos que sofrem de deficiência de prazeres, a estes não foi denominado nenhum nome, podendo ser chamados de insensíveis. E se falamos de dinheiro, a mediana é generosidade que consiste em dar às pessoas certas a quantia certa de dinheiro, não obtendo também riquezas de fontes erradas. Seu excesso diz-se prodigalidade e sua deficiência mesquinhez, sendo o indivíduo pródigo eo mesquinho excessivos e carentes de maneiras opostas: o pródigo excede no dar e deficiente no obter, enquanto o mesquinho excede no obter e é deficiente no dar (*EN*, II, 7, 1107 a1- 1107 b1).

Há outras disposições também quanto se trata de dinheiro, a saber, a magnificência, que é a mediana entre o excesso, denominado insipidez ou vulgaridade e a deficiência, denominada torpeza. Contudo, conforme afirma Aristóteles, o indivíduo magnificente é diferente daquele generoso, pois lida com grandes grandes somas de dinheiro, ao passo que este último lida com pequenas somas. A grandeza de alma diz respeito à honra e à desonra, sendo seu excesso a vaidade e sua deficiência a pequenez de alma, em se tratando de grandes honrarias. Porém, é possível que o homem aspire à pequenas honras de maneira correta, sendo que o caráter mediano desta virtude não possui nome. Seu excesso é denominado ambição e sua deficiência não-ambição (*EN*, II, 7, 1107 b1 – 1108 a1).

Em se tratando da ira, a mediana é conhecida como brandura e aquele que a excede se denomina irascível e seu vício a irascibilidade. Quem é deficiente em ira é denominado de desalentado (não irascível) e a deficiência é chamada desalento. No tocante à verdade, a mediana é conhecida como veracidade, seu excesso ostentação e sua deficiência autodepreciação. No que diz respeito à amenidade no trato social, o caráter mediano é denominado espirtuosidade, sendo seu excesso a bufonaria e sua deficiência a rudeza. Mas quando nos referirmos à amenidade geral

na vida das pessoas, a mediana é denominada amistosidade. Seu excesso, quando não movido por interesse é dito como obsequioso e se há interesse se diz bajulador. Aquele que é deficiente em amenidade geral e desagradável nos assuntos da vida é conhecido como uma pessoa hostil e mal-humorada, conforme afirma Aristóteles (*EN*, II, 7, 1108 a1- 1108 b1).

A justa indignação constitui a mediana entre a inveja e a malevolência que concernem à dor e ao prazer que se tem diante da sorte de outras pessoas. A pessoa indignada com a justiça se desgosta com a boa sorte imerecida e o invejoso ou ciumento vai além disso, pois desgosta com toda a boa sorte dos outros. Já o indivíduo malevolente chega a se regozijar diante do infortúnio dos outros (*EN*, II, 7, 1108 b1).

A justiça, para Aristóteles, é considerada a virtude perfeita, porque quem é justo pratica sua virtude dirigindo-se aos outros e não apenas a si próprio, pois há várias pessoas que praticam suas virtudes em seus próprios assuntos, mas são incapazes de fazê-lo nas suas relações com os outros (*EN*, V, 1, 1129 b1 30).

A justiça é uma espécie de proporção, não apenas da quantidade numérica, mas também da quantidade em geral. O justo é assim o proporcional e o injusto é aquilo que transgride a proporção. A conduta justa é a mediana entre fazer e sofrer injustiça, pois fazer injustiça é dispor de excesso e sofrer injustiça é dispor de deficiência. A justiça dispõe a quem a tem a fazer por livre escolha o que é justo, distribuindo proporcionalmente as coisas entre si e os outros. A injustiça constitui um excesso ou deficiente desproporcionais de algo que é benéfico ou nocivo, podendo beneficiar o injusto ou prejudicar o justo (*EN*, V, 5, 1133 b1- 1134 a1).

Agostinho (354-430 d.C.), também identifica a felicidade do homem com a posse daquilo que se bem deseja, ou seja, com a consecução de coisas boas que estão ao alcance da natureza humana, quando guiada pela vontade reta. Ele afirma:

Ora, esses bens que podem existir nesta mísera vida, a vontade os persegue com prudência, temperança, fortaleza e espírito de justiça interiores e, na medida do possível, alcança-os. E graças a esses valores, mesmo no meio dos males, poderá ser feliz e será

plenamente, quando terminarem todos os males, e puder se saciar de todos os bens (AGOSTINHO, *A Trindade*, XIII, 6, 9).

Assim, o homem feliz, para Agostinho, deseja somente o que lhe é possível, não desejando o que é impossível de ser realizado. Contudo, tal condição não é aquela própria da condição mortal e é por isto que o homem feliz aspira à imortalidade, pois sem ela a felicidade verdadeira não é possível. Isto porque, para que o homem viva feliz ou deseje sê-lo, é necessário que viva e não pereça, o mesmo ocorrendo com aquilo que o faz feliz. Mas, se o homem, nesta vida, possui o que quer, e o que quer está de acordo com sua reta razão, então de alguma forma, este homem poderá ter uma vida feliz (*A Trindade*, XIII, 8,11).

Nesse mesmo contexto, Agostinho afirma que as virtudes do espírito humano não se separam umas das outras, havendo uma conexão entre elas que não permite que isto aconteça. Isto vale para as virtudes da força, prudência, temperança e justiça, conforme se afirma na obra *A Trindade* (VI, 4).

No diálogo *O Livre arbítrio* (I, 10,20), obra de sua juventude, Agostinho afirma ser a virtude uma boa qualidade da mente, por meio da qual vivemos retamente. E, em relação a ela, quanto mais nobre e sublime, mais será forte e invencível. Nesta mesma obra, Agostinho também afirma serem facilmente encontradas nas pessoas que tanto estima e ama a sua boa vontade, a prudência, a força, a temperança e a justiça. É por isso que ele afirma: “levar vida feliz ou infeliz depende de nossa boa vontade” (I, 13, 27).

Já na obra de Agostinho intitulada *A Cidade de Deus* (XV, 22), que pode ser considerada como o resultado de toda a sua vida intelectual e filosófica, o autor afirma que a virtude é a ordem do amor. Nas palavras de Agostinho:

O amor, que faz com a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: A virtude é a ordem do amor (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XV, 22).

Contudo, Agostinho alerta sobre a noção deste amor, que embora inerente à natureza do homem, pode ser mal dirigido por meio de uma vontade torta ou má. Já

o amor bem dirigido tem a vontade reta em seu comando. Mas, isto não quer dizer que o amor seja, por si mesmo, mau ou que o objeto deste amor seja inerentemente mau. As paixões como o desejo, o desfrute e a alegria podem ser boas ou más conforme o amor for bom ou mau. O que se afirma é que: “Em conclusão, o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau” (*A Cidade de Deus*, XIV, 7).

Assim, a má vontade vem a ser a vontade do homem quando age desordenadamente e contra a ordem da natureza, efetivando os vícios. E é por este motivo que Agostinho (*A Cidade de Deus*, XII, 8) afirma: “Por isso, quem ama desordenadamente o bem, seja de que natureza fôr, mesmo conseguindo-o, se torna miserável e mau no bem, ao privar-se do melhor”.

Tomás de Aquino seguiu, simultaneamente, Agostinho e Aristóteles, em se tratando das virtudes. Ele considerou a virtude um *habitus*, enquanto gênero e, enquanto diferença específica a considerou um bom *habitus*. A virtude teria nossas almas como sujeito, sendo sua distinção o vício. Além do que, as virtudes são algo mediante o qual vivemos retamente. Assim, em relação a esta noção de virtude, Tomás seguiu Aristóteles, considerando-a também como um *habitus* e como uma capacidade. Para ele, a idéia geral de virtude corresponde ser de uma disposição sólida e firme da parte racional do homem. Porém, quanto à distinção, Tomás estabelece uma diferenciação fundamental entre virtudes adquiridas e virtudes infusas. Quanto àquelas adquiridas, como o próprio nome diz, significa virtudes que não estão imanentes em nós, sendo desta forma, objetos de aprendizagem (como é o caso das virtudes cardeais). Já as virtudes infusas são aquelas conferidas por Deus à alma não sendo, portanto, adquiridas (como é o caso das virtudes teologais: fé, esperança e caridade) (I-II, q. 62, a2).

As virtudes morais podem ter sua origem na afetividade humana, como é caso da temperança, fortaleza e outras virtudes semelhantes, ou na direção das ações em si mesmas quando se leva em conta o que se deve a outrem, como é o caso da justiça. Tomás de Aquino afirma, neste contexto, que existem quatro virtudes a se considerar, “porque o princípio formal da virtude aqui considerada é o bem da razão (...)”. Estas são denominadas virtudes cardeais que correspondem a justiça, temperança, fortaleza e prudência. (I-II, q.61, a1 e q.60 a5).

Em relação às virtudes adquiridas, Tomás de Aquino seguiu Platão e apreendeu deste as quatro virtudes cardeais ou principais estudando se há relações entre elas, como estas relações se dariam e se cada uma delas implica ou não as outras. Contudo, articula que cada uma provém de *habitus* diferentes que se distinguem entre si. Importante também considerar que as quatro virtudes cardeais são consideradas virtudes naturais por pertencerem à esfera do próprio homem natural e estão ligadas a uma quantidade significativa de conhecimentos adquiridos da realidade e a uma prática firme e constante.

Já as virtudes sobrenaturais, tratadas por Tomás de Aquino, são infusas e dizem respeito às três virtudes teologais que estão ligadas de maneira íntima a uma revelação divina e pertencem ao campo da fé e à ação de uma graça santificante (I-II, q. 41, a4).

Este trabalho discorrerá apenas sobre as virtudes morais e as relações existentes entre elas. Isto porque, como o próprio Tomás de Aquino afirma em sua doutrina teológico-moral, “a moral trata da idéia verdadeira do homem”, o que naturalmente implica em estudar o agir, as obrigações e mandamentos, mas seu objeto primordial, no qual se baseia todos os demais, é o verdadeiro ser do homem, a idéia do homem bom, conforme afirma Pieper (1976, p.12).

A doutrina que Platão desenvolveu das quatro virtudes cardeais foi muito difundida durante a Idade Média, sendo inclusive objeto de iconografia. Suas simbologias são bem conhecidas e este trabalho traz, em anexo, uma representação dentre as mais conhecidas daquelas referentes às virtudes cardeais, bem como um breve estudo sobre tal representação. Elas permanecem na arte em representações femininas e assim se equivalem: a prudência (*prudentia*) é figurada a imagem refletida no espelho, a justiça (*iustitia*) a uma espada e uma balança, a fortaleza (*vis* ou *fortitudo*) a um escudo e a temperança (*moderatio*) a rédeas. A iconografia aqui mostrada é a realizada por Rafael que as pintou maravilhosamente em 1511, a pedido do Papa Júlio II, na *Stanza della Segnatura*, Palácio do Vaticano (CUNHA, 2002).

Esta concepção e classificação das virtudes serviu como modelo também para a época moderna, com algumas modificações. Primeira: o sentido de virtude trazido por Maquiavel parece se distanciar do conceito tradicional de virtuosidade, mas conservando ainda traços de prudência sagaz e de fortaleza. Segundo: questões envolvendo os caracteres subjetivos e sociais das virtudes começaram a serem levantadas. Contudo, a colocação das virtudes como um *habitus* ou uma disposição, no sentido de se proceder em conformidade com uma regra moral, permaneceu.

Em Emmanuel Kant (1724-1804), esta noção foi concebida como o ânimo ou a coragem de se fazer o bem ou como a fortaleza moral no cumprimento do dever. Tal filósofo, em sua obra *Metafísica dos Costumes*, trouxe toda sua segunda parte dedicada ao estudo da doutrina das virtudes, onde se investiga o princípio das ações humanas internas. Nesta doutrina, conhecida como ética (antigamente chamada doutrina dos costumes), Kant estabeleceu destaque para as virtudes da fortaleza e prudência, mas vários autores se opuseram ao seu caráter “rígido”, especialmente no tocante ao que se estabeleceu como dever. Assim, por exemplo, Schiller criticou a falta do elemento da espontaneidade no conceito kantiano de virtude e Nietzsche criticou o seu moralismo, enfatizando mais a virtude no seu sentido de potência (MORA, 2001, p.721).

E, há ainda outras discussões que envolvem a noção de virtudes: se há relação entre o exercício das virtudes e a felicidade, se as virtudes são bens em si mesmos ou um caminho para se alcançar o bem, se as virtudes contribuem com descrições psicológicas, fenomenológicas e caracterológicas; além do que se deve lembrar que há outras distinções acerca das virtudes do que aquelas feitas por Aristóteles e Tomás de Aquino. Existem também outras formas de se classificar as virtudes como, por exemplo, denominá-las completas e incipientes, ativas e contemplativas, políticas ou civis, purificadoras, purgatórias ou catárticas (MORA, 2001, p. 720).

2-A virtude é um *habitus*?

Cabe também, a este estudo, esclarecer porque a virtude é considerada um *habitus* e não somente um ato ou uma relação. Tomás responde que, às vezes, toma-se a virtude por aquilo a que ela se destina, ou seja, por seu objeto ou por seu ato. Isto ocorre, por exemplo, com a fé, que às vezes, significa aquilo que se crê; outras vezes, o ato de crer e outras ainda, o *habitus* pelo qual se crê. Assim, quando se diz que a virtude é o último termo da potência, toma-se a virtude pelo seu objeto, visto que a virtude se define em relação ao último ponto que a potência pode alcançar. E igualmente, quando se diz que a virtude seria um ato bom do livre arbítrio, toma-se a virtude pelo seu ato, pois o ato virtuoso nada mais é que o bom uso do livre arbítrio, como já dito (I-II, q.55, a1).

Já quando se diz que a virtude designa certa perfeição da potência, esta só será perfeita na medida em que é determinada por seu ato. Existem, contudo, potências que são determinadas em si mesmas para os seus atos que são as denominadas naturais. Já as potências racionais, que são aquelas próprias do homem, estas estão indeterminadas a muitas coisas, necessitando de algo que as determinem aos atos. E este algo é o *habitus*. Por isso, as virtudes humanas são denominadas *habitus*.

Além do mais, a virtude, por sua própria razão do termo, implica uma perfeição da potência. Mas, há dois tipos de potências a se considerar: potência para existir e potência para agir. A potência para existir tem seu fundamento na matéria, que é ente em potência. A potência para agir tem seu fundamento na forma, que é princípio de ação. E quando consideramos a constituição do homem, o corpo se comporta como matéria enquanto a alma se comporta como forma. Logo, somente nas potências próprias da alma (enquanto forma) há uma ordenação para a ação e aí podem, então, existir as virtudes humanas que se constituem *habitus* operativos (I-II, q. 55, a2).

Aristóteles, em sua obra *Metafísica* (IX, 7, 1049b 17- 1050a 4), esclarece melhor o conceito de ato e potência. Ele afirma que a potência é anterior ao ato, estando em potência aquilo que pode vir a ser algo, em ato. Exemplo: um homem,

que já o é efetivamente, é anterior no tempo à matéria, que é em potência um homem, mas ainda não é um homem, efetivamente. Igualmente um trigo é anterior no tempo a uma semente, que é em potência trigo, mas ainda não é trigo, efetivamente. Isto porque o que é em ato vem a ser, sempre, a partir de algo que é em potência. E também pelo modo de ser, o ato é anterior à potência, como a criança é anterior ao varão e o espermatozoide é anterior ao ser humano.

Pode-se dizer, desta forma, que é a virtude que permite que determinada ação seja ordenada sendo, contudo, necessário que haja já anteriormente no sujeito uma disposição favorável a tal ordenação. Também é preciso considerá-la em si mesma uma disposição ordenada da alma, não excluindo aqui que a virtude seja um princípio de operação. São as virtudes que permitem que uma disposição seja ordenada no sentido em que as potências da alma se ordenam entre si e em relação às coisas exteriores.

Tomás, aqui, afirma que a virtude, enquanto disposição conveniente da alma, vai se assemelhar à saúde e à beleza, que são disposições devidas do corpo, como já citado. Mas, em se tratando de virtudes, esta ordenação se faz sempre no sentido de se atingir o ponto máximo que uma potência pode atingir, pois a virtude é um *habitus* sempre voltado para o bem. E quando consideramos o ponto máximo que uma potência pode atingir este necessariamente deve ser bom, pois se o mal estivesse aqui presente isto importaria em algum defeito, que não é o caso.

E por três razões Tomás prova que a virtude está na potência da alma como em seu sujeito: primeiro, pela própria razão de virtude que implica perfeição de uma potência e a perfeição só existe naquilo que é próprio de perfeição, no caso, a alma. Segundo, pelo fato da virtude ser um *habitus* ativo e toda ação proceder da alma, por meio de alguma potência; e terceiro, pelo fato da virtude ser uma disposição para o ótimo que, como fim, é uma ação a ele ordenada ou ao seu resultado. Esta terceira razão vem justificar a frase de Aristóteles (*EN*, II, 6, 1106 a, 15-24) “a virtude torna bom quem a tem e boas as suas obras”, pois, da mesma forma que o bem de quem age está no agir, o efeito da virtude é o de tornar bom quem age virtuosamente, referindo-se à ação deste e, por consequência, à potência (I-II, q. 56, a1).

Tomás expressa mais detalhadamente esta sua concepção. Para ele, de duas maneiras um *habitus* se orienta para o ato bom: pela sua prática no agir, que pode ser comparada à prática de falar corretamente para quem possui a prática da gramática; embora a gramática não garanta que alguém sempre fale corretamente e pelo uso reto desta prática; como o que ocorre com a justiça que não só nos faz dispostos às ações justas, mas também nos permite agir justamente.

E como a virtude torna bom quem a tem e boas as suas obras, Tomás afirma (I-II, q. 56, a3) que “tais hábitos se chamam, de modo absoluto, virtudes, porque tornam boa a ação em ato e bom, absolutamente, quem os possui”. Contrariamente, não se considera bom, absolutamente, nenhum homem por ser ele sábio ou artesão. Ele será considerado bom apenas por algum aspecto como, por exemplo, bom gramático ou operário, pois tais *habitus* tornam boas suas ações somente em uma determinada potência, e não torna absolutamente bons quem os possuem.

Uma decorrência da colocação de que as virtudes são *habitus* bons que podem ser adquiridos, é o questionamento de como é possível a educação para a virtude, isto é, como prática a ser ensinada. Ou seja, como podemos saber quais ações correspondentes às virtudes podemos realizar e com quais motivações podemos realizá-las. MacIntyre (2008, p.115), neste sentido, estabelece uma concatenação entre ética e política; algo que seria evidente para Aristóteles, conforme cita em sua obra *Política* (1253 a). Tal relação seria necessária para a racionalidade prática, onde haveria a participação tanto da virtude moral quanto da inclusão da pessoa na *pólis*, para viabilizar o ensino das virtudes.

Assim, o homem inserido em seu contexto social, com suas leis e formas de administrar a justiça, teria no reconhecimento da autoridade dos outros uma base para a educação para as virtudes. Cumprindo, porém, salientar que este reconhecimento da autoridade não pode ser um mero sentimento de mandado, mas um perfeito reconhecimento da benevolência daquela pessoa cuja autoridade se reconhece, sendo isto uma forma também de amizade, conforme Rhonheimer (2007, p.226).

MacIntyre (2008, p.120) irá afirmar, então, que o primeiro passo para que uma educação para a virtude se realize será seguir o exemplo da pessoa que exerce a autoridade em seu nome, não por simples delegação de poder, mas por amor às pessoas que praticam a justiça e que nos ensinam o que é justo. Assim, reconhecendo ser boa a pessoa que exerce a autoridade e ser boa também a sua vida, nós poderíamos ter uma orientação afetiva que resultaria ser possível o aprendizado das virtudes pela prática das virtudes daqueles que nos governam.

Comte-Sponville, em uma linha similar de pensamento, em sua obra *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* (2009, p. 17), indica a polidez como primeira virtude, segundo a ordem do tempo e para o indivíduo. Isto porque o recém-nascido, tampouco o bebê e por bom tempo a criança, não possuem moral. E as regras da polidez, que são puramente formais, tais como não dizer palavrões, não empurrar as pessoas e posteriormente, não roubar, não mentir, são passadas às crianças como “coisas feias”, pois uma distinção entre o estético e o ético só ocorrerá mais tarde e progressivamente para elas. Assim, a moral começaria a surgir nas crianças no ponto mais baixo, pela polidez. Esta, através de uma disciplina normativa muito mais do que coerciva, visaria uma sociabilidade amável onde talvez as pessoas tenham uma oportunidade de serem virtuosas.

Contudo, não devemos nos enganar em relação à polidez, pois ela dá apenas uma aparência de virtuosidade, podendo encobrir tanto o melhor quanto o pior das pessoas: podemos encontrar um canalha polido, havia nazistas bem-educados, assassinos que aparentavam ser virtuosos. E nisto consiste a polidez, segundo La Bruyère (1990, *apud* Comte-Sponville, 2009, p. 17): “(a polidez) nem sempre inspira a bondade, a equidade, a complacência, a gratidão; pelo menos dá uma aparência disso e faz o homem parecer por fora como deveria ser por dentro”⁷. Logo, a polidez não é uma virtude, mas é uma qualidade, uma qualidade puramente formal, mas que é já alguma coisa pela qual o homem pode começar a aprender um pouco a ser virtuoso.

A este comentário MacIntyre acrescenta:

⁷ *Les caracteres, "De la société et de la conversation"*, 32 (Ed. R. Garapon, Classiques Garnier, 1990, p.163).

A importância, portanto, de começar com as práticas em qualquer análise das virtudes é que o exercício das virtudes não vale a pena só por si – acontece que não se pode ser genuinamente corajoso ou justo, ou seja, o que for, sem prezar essas virtudes por si mesmas – mas tem sentido e finalidade mais profundos e, de fato, é ao compreender esse sentido e essa finalidade que viemos, caracteristicamente, a valorizar inicialmente as virtudes (MACINTYRE, 2001, p. 458).

3- Sujeitos das virtudes

Quando se considera o sujeito do *habitus* em sentido absoluto, este só pode ser a vontade ou alguma potência movida por esta. Isto porque é a vontade que move as demais potências que são consideradas de alguma forma racionais e é também por este mesmo motivo que se diz que quando alguém age bem é porque ele age segundo uma vontade boa. Logo, afirma Tomás (I-II, q. 56, a1), que a virtude que permite uma pessoa agir bem em ato, e não só em potência, necessariamente estará na vontade ou em alguma potência movida por ela.

Porém, conforme Aristóteles (*Política*, II, 1254 b), a razão não exerce sobre os apetites sensíveis um domínio despótico como aquele que exerce sobre o corpo, mas sim um domínio político, onde a razão e o apetite sensível disputam juntos, os mandos da ação. Com efeito, aqui não está presente o domínio despótico de uma razão perfeita do saber moral sobre os impulsos sensíveis no sentido de assegurar uma perfeição no agir, mas somente uma participação destes impulsos sensíveis na razão. É por isto que se diz que em toda virtude moral há uma participação das tendências sensíveis na racionalidade, sendo por isto mesmo que se consideram as virtudes um *habitus* dos apetites sensíveis conforme a razão, de acordo com Rhonheimer (2007, p.204-205).

Igual questionamento pode ser feito acerca dos apetites irascível e concupiscível, bem como em relação às potências apreensivas sensitivas e a vontade, ou seja, questionar se estes são sujeitos de virtude. Tomás responde que os apetites irascíveis e concupiscíveis podem ser considerados de dois modos: em si mesmos, enquanto partes do apetite sensitivo, e enquanto participam da razão. Em si mesmos tais apetites não podem ser sujeitos de virtude, pois não se ordenam segundo a razão e, se considerados participantes desta, tanto um quanto o outro

são princípios de atos humanos cujas potências admitem virtudes. Logo, é evidente que existem algumas virtudes no concupiscível e no irascível.

Portanto, quando o irascível e o concupiscível se dispõem obedientes à razão por participação, estes são ditos potências próprias do homem e podem ser sujeitos de virtude, sendo aí necessária a presença de um *habitus* que leve a bem agir na razão e também neles. E a virtude sobre a qual se reporta aqui nada mais é do que a conformidade habitual dessas potências com a razão, que permite que o bem da virtude moral se engendre nestes apetites. Assim, as virtudes morais, relativas às paixões, se encontram no irascível e no concupiscível e a prudência reside na razão (I-II, q. 56, a4).

E em se tratando das potências sensitivas apreensivas internas (senso comum, imaginação, memória e cogitativa), Tomás afirma (I-II, q. 56, a5) que há nessas potências a presença de certos *habitus* que são adquiridos pelo costume, como se fossem naturais, como fica claro na afirmação de Aristóteles citada “memorizando uma coisa depois de outra, cria-se o costume, que é quase uma natureza”. Mas o que é adquirido por costume, na memória e nas potências sensitivas apreensivas, não é necessariamente um *habitus*, mas algo acrescentado aos *habitus* do intelecto.

Logo, as potências sensitivas apreensivas não são sujeitos de virtude, mas somente de *habitus*. Exemplo disto ocorre com o conhecimento da verdade que não se leva a termo nas potências sensitivas apreensivas e que são consideradas apenas como que preparatórias ao conhecimento intelectual. Já em relação à vontade, que vem a ser o apetite racional, as potências sensitivas apreensivas são levadas a termo no apetite sensitivo, que é sujeito de virtude. Porém, Tomás afirma que mesmo não se afirmando a memória como parte da prudência, aquela é um dos elementos necessários a esta e assim se tem, de certo modo, a memória como parte integrante da virtude.

Quanto à vontade ser sujeito da virtude, Tomás esclarece que, quando esta se ordena ao bem da paixão moderada, própria de certo indivíduo, ela não precisa que alguma virtude venha aperfeiçoá-la, pois basta para tal a natureza da potência

envolvida. Mas, quando se consideram bens extrínsecos, que são aqueles bens que ultrapassam o querer relativamente a toda espécie humana ou a todo indivíduo, aí é necessário que haja alguma virtude na vontade para permitir a esta agir reta e perfeitamente, toda vez que a própria razão não for suficiente para isso. É o que ocorre, por exemplo, ao querer o bem do próximo, ao se considerar o bem divino que transcende os limites da natureza humana e nas virtudes como a caridade e justiça, que têm como sujeito a vontade.

Neste mesmo sentido, ou seja, considerando a vontade sujeito da virtude, MacIntyre (2008, p. 212), afirma que “a vida moral começa com as regras concebidas para conduzir a vontade e o desejo ao seu bem, fornecendo um padrão de direção reta (*rectitudo*). Essa retidão é valorizada, não por si mesma, mas à medida que conduz à vontade perfeita e aos desejos perfeitos exigidos pela felicidade”. Desta forma, quando a nossa vontade se ordena ao mando da razão, podemos aprender o que é uma virtude através desta própria experiência de ter a nossa vontade direcionada por essa virtude, o que Tomás chama de conhecimento por conaturalidade. É por este motivo que a prática da justiça, por exemplo, produz um conhecimento desse tipo.

E também se deve dizer que o racional por participação não ocorre tão somente no apetite irascível e concupiscível, de onde advém a afirmação de Tomás “deve-se dizer que o racional por participação não é só o irascível e o concupiscível; é *totalmente*, isto é, universalmente, o *apetitivo*, como se diz no livro I da *Ética*”. E, portanto, quando se considera a presença de alguma virtude na vontade, esta é a virtude moral, a menos que seja teologal⁸ (I-II, q. 57, a6).

E Comte-Sponville (2009, p.9) acrescenta, quanto às virtudes morais, que elas “fazem um homem parecer mais humano ou mais excelente, como dizia Montaigne, do que outro, e sem as quais, como dizia Spinoza, seríamos a justo título qualificados de inumanos”. E acrescenta que tal desejo de humanidade corresponde a não ser indigno com que ela fez de si e de nós.

⁸ Virtudes teologais são princípios que têm Deus por objeto, visto que orientam retamente para ele; são infundidos nos homens só por Deus; e são transmitidas unicamente pela revelação divina. Tais virtudes compreendem a fé, a esperança e a caridade.

4-Classificação das virtudes

Quanto a uma classificação das virtudes, Tomás de Aquino segue Aristóteles dividindo-as entre virtudes morais e intelectuais. As virtudes morais estão na parte apetitiva da alma onde está compreendida a vontade e as virtudes intelectuais estão no intelecto ou razão. Porém, como já dito, um *habitus* pode ser considerado virtude de duas maneiras: ou porque faz a faculdade de agir bem, ou porque, com a faculdade, faz o seu bom uso. Assim, as virtudes intelectuais não são consideradas virtudes no sentido de proporcionarem o bom uso do *habitus* do intelecto, mas sim no sentido de proporcionarem a faculdade dessa boa ação. Isto porque as virtudes intelectuais permitem a boa ação do intelecto, mas não é porque se tem o *habitus* de uma ciência especulativa que se tende a usá-la, pois seu uso diz respeito à vontade (I-II, q.56, a5 e q.57 a1).

São consideradas virtudes intelectuais aquelas determinadas para o bem e nunca para o mal. E como o bem do intelecto é a verdade e o mal a falsidade, Tomás denomina virtudes intelectuais os *habitus* pelos quais se diz sempre a verdade e jamais a falsidade. Estas são a sabedoria, a ciência, o intelecto e a arte. A sabedoria é uma espécie de ciência, pois se utiliza daquilo que é comum a todas as ciências, que é a demonstração das conclusões a partir dos princípios, para julgar tudo, e não só as conclusões, tendo por isso uma razão de virtude mais perfeita do que a ciência. A ciência é a virtude intelectual que considera os princípios da demonstração separadamente ou junto com as conclusões, quando deles se deduzem as conclusões, aperfeiçoando assim o intelecto, isto é, aperfeiçoando os múltiplos processos da inteligência. O intelecto é o *habitus* dos princípios, pois os considera em si mesmos e habilita o sujeito que o possui a fazer bom uso destes. E a arte é a razão reta de fazer algumas obras.

Tais virtudes, segundo Tomás, se distinguem segundo uma determinada ordem. Desse modo, a ciência depende do intelecto, como de um princípio superior e ambas vão depender da sabedoria, como de um princípio supremo, visto que a sabedoria contém em si tanto o intelecto quanto a ciência, pois é capaz de julgar as conclusões das ciências e seus princípios. Já em relação à arte, esta não atinge a plena razão de virtude porque, segundo Tomás, não gera o bom uso em si mesmo.

Para tanto, é necessária uma virtude moral para que o artista se incline a um bom e correto uso de sua arte.

Neste contexto, Tomás afirma que todos os *habitus* especulativos dirigidos a ações da razão se chamam, por semelhança, artes liberais. E quanto à diferença, esta se dá entre as obras executadas pelo corpo que são, em certo ponto, servis ao se considerar suas sujeições à alma. Por outro lado, as outras ciências não ordenadas às obras do corpo denominam-se simplesmente ciências e não artes. Assim, porquanto se consideram as ciências liberais mais nobres, afirma-se que nem por isso lhes convém mais a razão da arte.

Já em se tratando da virtude da prudência, em especial, Tomás questiona se ela é distinta da arte. Ele afirma que, inicialmente, é preciso distinguir as virtudes onde se encontram diversas razões de virtudes, pois há aquelas que só fazem a faculdade de agir retamente e outras que, além disto, permitem o exercício também. E em se tratando da arte, esta permite apenas a faculdade de agir retamente, porque não diz respeito ao apetite, enquanto a prudência permite o agir retamente e também o exercício por pressupor a retidão do apetite (I-II, q.57, a4).

A razão desta diferença se deve ao fato que a arte é “a razão reta das coisas factíveis” e a prudência é “a razão reta de nosso agir”, ou seja, uma diz respeito a atos que passam para uma matéria exterior, enquanto a outra diz respeito a atos que ficam no próprio agente. Assim, a arte diz respeito ao fazer quando o bem considerado não é o do apetite humano, mas o fim das próprias obras. Já a prudência diz respeito ao agir e exige que o sujeito se disponha bem a um fim reto, ou seja, exige a virtude moral que torna reto este apetite. E fazer e agir são coisas diferentes.

Desta forma, a virtude da prudência é considerada a mais necessária à vida humana, pois de acordo com Tomás de Aquino “viver bem consiste em agir bem”. Isso porque, para agir bem é preciso não só agir do modo certo, mas também fazê-lo por meio de um modo correto e não por impulso ou paixão. E mesmo para se escolher adequadamente o modo certo de se proceder, é necessário que os meios e o fim a que se visa sejam adequados e se dispõem convenientemente através da

virtude que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, e esta virtude é a prudência (I-II, q. 57, a5).

MacIntyre (2008, p.215) acrescenta a esta colocação que a prudência torna melhores aqueles que a possuem por permitir o controle das ações necessárias para a prática de todas as virtudes. Logo, conforme citação do autor sobre a prudência: “seu exercício é inconsistente com a ação apressada, desrespeitosa, inconstante e negligente ou descuidada, e também com os simulacros da virtude da prudência – o bom senso mundano, a cautela e a astúcia – que são vícios e pecados”.

Tomás de Aquino estabelece ser suficiente, então, a divisão das virtudes entre intelectuais e morais, pois sendo as virtudes humanas *habitus*, estas vão aperfeiçoar os princípios dos atos humanos que são o intelecto ou a razão e o apetite. São estes princípios os dois motores do homem, conforme Tomás diz constar no livro III *Da Alma*. Assim: “Se for virtude que aperfeiçoa o intelecto especulativo ou prático para o bom agir do homem, a virtude será intelectual; se aperfeiçoar a potência apetitiva será virtude moral, donde se conclui que toda virtude humana é intelectual ou moral” (I-II, q.58, a3).

Deve-se lembrar que, neste contexto, o agir virtuoso não corresponde nunca a um ato meramente afetivo ou de mero costume. A virtude possui uma estrutura racional voltada para a ação que, por sua vez, está ligada a uma eleição vinculada àquilo que é racionalmente correto, o que supõe uma ordem nos afetos. E é por isto que Aristóteles afirma que a virtude moral não é simplesmente razão, senão que ela é acompanhada de razão, conforme *EN* (VI, 13, 1144b 27-28).

5- Local das virtudes

Tomás questiona também se as virtudes existem em nós por natureza, isto é, se elas se encontram na natureza humana em germe. E neste caso, ele segue mais uma vez o Filósofo que afirma que as virtudes existem em nós por natureza e não quanto à perfeição, observando que, neste contexto, a natureza humana só existe individualizada em um corpo concreto e singular. Esclarecendo melhor: algo é natural no homem de dois modos: segundo a natureza específica ou segundo a

natureza individual. Mas a especificação, no homem, esta se dá pela forma, que é a alma racional, enquanto a individualização se dá pela matéria, que é o corpo. Assim, o que convém à alma racional lhe é especificamente natural, já o que convém ao corpo lhe é natural devido à natureza individual, não esquecendo que há uma determinação do corpo proporcionada à determinada alma (I-II, q. 63, a1).

E, nestes dois casos, a virtude é natural no homem, incoativamente, como em um início de aptidão por sermos dotados de razão, conforme afirma Tomás (I-II, q. 63, a1). Pela natureza específica encontram-se no homem, naturalmente, certos princípios da ordem do saber e da ordem da ação que são sementes das virtudes intelectuais e das virtudes morais, enquanto há na vontade um apetite natural do bem que se conforma à razão. E pela natureza individual, há homens mais ou menos dispostos a algumas virtudes pelas suas próprias disposições corporais, porque há aqui também a presença de potências racionais pelas quais ficam dispostas certas potências sensitivas. É por conta destas disposições que encontramos pessoas com aptidões diferentes: uma para as ciências, outra para a fortaleza e outra para a temperança. Contudo, tais virtudes não estão presentes em nós em estado de perfeição, exceção feita às virtudes teologais.

Portanto, como já dito, a virtude teologal, que é aquela que dispõe o homem para além de sua natureza, não pode ser causada por atos humanos que têm como princípio a razão, mas somente por ação divina. Mas a virtude adquirida humanamente pode ser causada por atos humanos quando esses procedem da razão e têm como fim um referido bem, sempre considerando as virtudes em ordem às coisas humanas.

6- Propriedades das virtudes

Considerando agora as propriedades das virtudes, Tomás analisa se as virtudes morais estão no meio-termo ou justo meio, se há conexões entre elas, se há igualdade entre as mesmas e qual a sua duração. Este último item não cabe ser discutido aqui, pois versa sobre a permanência das virtudes depois desta vida.

Quanto ao meio-termo das virtudes, inicialmente se deve lembrar que estas, por suas próprias razões, ordenam o homem para o bem. Igualmente, que o bem de tudo o que é medido e regulado está em conformidade com sua regra, como exemplifica Tomás, que o bem nas obras de arte está em seguir as regras da arte. Por conseqüência, o mal está, ao contrário, em desacordo com algo quando assim o está em relação a sua regra ou medida; ou porque a ultrapassa ou porque fica aquém dela. E, evidentemente, entre o excesso e o defeito, o meio termo corresponde à igualdade ou à conformidade, e por isso fica claro que a virtude moral consiste no meio-termo (I-II, q.64, a1).

Assim, o bem da virtude moral irá consistir no ajustamento à medida de razão que corresponde ao meio ou a conformidade desta medida. É por isto que Tomás de Aquino afirma que “a virtude moral segundo a sua matéria, tem a razão de meio-termo, enquanto reduz a paixão à regra racional” e Aristóteles (*EN*, II, 1107 a 7-8) ensinava que “a virtude é uma observância da mediana, daquele da excelência e da exatidão, é um extremo”.

E fica estabelecido que, quando se trata, aqui, de meio-termo, toma-se o meio-termo de razão, que pode ter dois sentidos: um primeiro que consiste no ato mesmo da razão, como se esse ato se reduzisse a um meio-termo e, um segundo, que é afirmado pela razão em alguma matéria. No primeiro caso, o meio-termo não é da razão, pois a virtude moral não aperfeiçoa o ato da razão, mas o da potência apetitiva e, no segundo caso, o meio-termo da virtude moral é sempre um meio-termo de razão, pois como afirmado, a virtude moral consiste num meio em conformidade com a reta razão (I-II, q. 64, a2).

Mas, há casos em que o meio-termo de razão considerado é real, como o que ocorre com a justiça, porque esta virtude trata de ações relativas a coisas exteriores e dá a cada um o que lhe é devido, nem mais ou menos. Já em outros casos, as virtudes morais tratam de paixões interiores que não são possíveis de serem estabelecidas todas de uma mesma forma. Isto porque os homens se comportam de maneiras diferentes em relação às suas próprias paixões e não é possível de se ter um meio-termo real nestes casos, havendo aqui, um meio-termo que esteja em relação conosco.

Quanto à virtude intelectual, esta como a moral, tem como bem o meio-termo em conformidade com uma regra ou medida. Neste caso, a medida é aquela considerada pelo intelecto e que vem a ser a verdade enquanto diz ser o que é e não ser o que não é. Nisso, conforme Tomás afirma (I-II, q. 64, a3), consiste a razão da verdade das virtudes intelectuais. Porém, este estudo se debruçará apenas sobre as virtudes morais, sendo este seu objeto de exposição.

7- Conexões entre as virtudes

Outra questão discutida por Tomás se refere à conexão existente entre as virtudes. Para ele, a virtude moral pode existir sem certas virtudes intelectuais como a sabedoria, a ciência e a arte, mas não sem o intelecto e a prudência. Aliás, sem a prudência não pode haver, realmente, uma virtude moral, visto que esta é a virtude que permite ao homem fazer boas escolhas no sentido destas terem como fim a reta razão. Também porque para que se usem corretamente os meios para se alcançar este fim é necessário que se saiba aconselhar, julgar e decidir bem, o que é próprio da prudência. Semelhantemente não pode haver virtude moral sem o intelecto, pois é por ele que nos é dado conhecer os princípios naturalmente quase evidentes, tanto na ordem especulativa quanto na prática (I-II, q.58, a4).

Outras virtudes intelectuais, que não a prudência, podem, contudo, existir sem a virtude moral, mas a prudência exige que o homem tenha a virtude moral. Isto porque a prudência é a reta razão do agir, considerado tanto de modo geral quanto em particular. E a ação prudente é antecedida do julgar e ordenar com acerto os fins e meios que lhes conformam e isso seria impossível se não fossem removidos os obstáculos das paixões que corrompem os juízos e a ordem da prudência, conforme Tomás afirma (I-II, q.58, a4).

E, ao considerar a conexão entre virtudes, Tomás inicialmente estabelece duas distinções entre as virtudes morais: se são perfeitas ou imperfeitas. Uma virtude só é considerada perfeita se consegue que em todas as ocasiões o bem da razão seja realizado de maneira firme e constante. Porém, o que ocorre é que cada virtude só preenche esta condição à medida que implica o exercício conjunto, também firme e constante, das outras virtudes. Mas isto não se aplica ao estado real

que vemos da humanidade, em se tratando, como é o caso, das virtudes adquiridas que abarcam o âmbito natural do homem. Isto porque tais virtudes permitem a prática de atos conforme a razão, mas não permitem uma vida correta conforme a razão de maneira firme e constante (I-II, q.65, a1).

Assim, as virtudes morais que podem ser adquiridas pelos atos humanos são consideradas perfeitas somente em um sentido relativo. Em sentido absoluto somente as virtudes infusas são consideradas perfeitas, visto que ordenam o homem para um fim último e absoluto. Assim, se pode falar que as virtudes morais, enquanto ordenam o homem a um fim que não excede a capacidade natural humana, podem ser adquiridas e existir sem a caridade⁹, mas em se tratando da prudência infusa, esta não pode existir sem a caridade nem as demais virtudes morais que dela dependem.

É por isto que Tomás afirma:

É evidente pelo que foi dito, que somente as virtudes infusas são perfeitas de modo absoluto e devem ser chamadas virtudes porque ordenam bem o homem ao seu fim absolutamente último. As outras virtudes, ou seja, as adquiridas são virtudes em sentido relativo e não absolutamente porque ordenam bem o homem a um fim último, não em sentido absoluto, mas só em determinado gênero (TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 65, a2).

Também se pode dizer que algumas virtudes morais aperfeiçoam o homem quanto às coisas comuns de suas vidas e outras que o aperfeiçoam em um grau mais eminente. Em relação às primeiras é necessário que o homem se exercite, simultaneamente, em todas elas, pois do contrário se empenhará apenas em uma ou outra destas ficando, contudo, deficiente em outras. Tomás cita um exemplo (I-II, q. 65, a1): moderando bem a ira e não a concupiscência, se adquirirá o *habitus* de refrear aquela, porém, este *habitus* não realizará a razão da virtude, pois possuirá a deficiência de prudência deformada no que diz respeito à concupiscência.

Por outro lado, no que diz respeito àquelas virtudes que aperfeiçoam em um grau mais eminente, como a magnificência e a magnanimidade, pode alguém ter

⁹ A caridade é uma das três virtudes teologais que são: a fé, a esperança e a caridade. Estas virtudes aperfeiçoam o homem sobrenaturalmente e seu objeto está além da compreensão humana.

outras virtudes morais sem possuir em ato os *habitus* dessas virtudes, em se tratando de virtudes adquiridas. É o que ocorre, por exemplo, no caso de alguém que possui a virtude da liberalidade em pequenos gastos, que com pequeno exercício, adquire o *habitus* da magnificência se lhe sobrevier a abundância de dinheiro. Já em se tratando das virtudes intelectuais todas elas se ordenam para os primeiros princípios, dependendo todas elas do entendimento destes da mesma forma que a prudência depende das virtudes morais.

8-Hierarquização das virtudes

Analisando agora se há igualdade entre as virtudes, percebe-se que há uma hierarquia entre elas. Assim, Tomás afirma que, sendo a razão a causa e a raiz do bem humano, a virtude que a aperfeiçoar, esta será a que precederá todas as outras virtudes. Logo, é a prudência que precede as demais virtudes que aperfeiçoam a potência apetitiva, enquanto participante da razão. E entre as outras, a que está mais próxima da razão é considerada a melhor. É por isto que a justiça (que tem sua sede na vontade) precede as outras virtudes morais, como a fortaleza (que tem sede no irascível) precede a temperança (que tem sede no concupiscível), visto que esta participa menos da razão (I-II, q.66, a1).

Mas a grandeza de uma virtude pode ser entendida de dois modos diferentes, como ocorreu quando se tratou das intensidades dos *habitus*: segundo sua razão específica ou segundo a participação do sujeito. Segunda sua razão específica, uma virtude é maior do que a outra em si mesma, sendo medida pelos objetos aos quais se estende. Um exemplo: quem possui a virtude da temperança a tem para todas as coisas às quais ela compreende, ao passo que o mesmo não ocorre com a arte ou a ciência, pois nem todo gramático sabe tudo a respeito da gramática.

Já quanto à participação do sujeito, isto é, segundo as virtudes crescem ou diminuem num mesmo sujeito, Tomás de Aquino nos diz que em um mesmo sujeito, todas as virtudes são iguais, numa igualdade proporcional comparada ao crescimento dos dedos da mão de uma pessoa que crescem desiguais em tamanho, mas iguais em proporção (I-II, q. 66, a2).

Desta forma, absolutamente falando, Tomás considera mais nobre a virtude que tem o objeto mais nobre. Logo, o objeto da razão é superior ao apetite, porque a razão apreende as coisas de modo universal e o apetite apreende de modo particular. É por isso que as virtudes intelectuais, que aperfeiçoam a razão, são mais nobres que as virtudes morais, que aperfeiçoam o apetite. Porém, se considerarmos a virtude em relação ao ato, então, a virtude moral é superior à virtude intelectual porque aperfeiçoa o apetite, que é o responsável por atualizar as outras potências. Assim, a razão de virtude convém mais às virtudes morais do que às intelectuais, embora estas últimas sejam *habitus* mais nobres (I-II, q.66, a3).

É pelo motivo acima explicitado que se diz que a justiça sobressai entre as virtudes morais tanto por seu sujeito (que é a vontade) quanto por seu objeto (que são os atos humanos ordenados em si mesmos e em relação aos outros) estarem mais próximos da razão. Já entre as virtudes que se referem às paixões, a primeira a se considerar é a fortaleza que submete à razão as coisas ligadas à vida e à morte. Em segundo lugar está a temperança que sujeita à razão as coisas mais imediatas do sujeito como a alimentação e a sexualidade. Assim, estas três virtudes junto com a prudência são classificadas, por Tomás, como as principais, também em dignidade.

Ao que Comte-Sponville acrescenta:

A reflexão sobre as virtudes não torna ninguém virtuoso; em todo caso é evidente que não poderia bastar para tanto. Todavia há às vezes uma virtude que ela desenvolve: a humildade, tanto intelectual, diante da riqueza da matéria e da tradição, quanto propriamente moral, diante da evidência de que essas virtudes nos fazem falta, quase todas, quase sempre, e de que, entretanto, não poderíamos nos resignar à sua ausência nem nos isentar de sua fraqueza, que é a nossa (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 11-12).

AS VIRTUDES CARDEAIS

Como já afirmado, as virtudes cardeais conhecidas como sendo a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança, fazem parte de uma sistematização que as caracteriza como as principais virtudes clássicas, ou fundamentais. A origem desta colocação remonta a Platão, mas pertence também a uma tradição romana onde se inclui os nomes de Cícero e Sêneca. As virtudes cardeais são assim denominadas por serem aquelas virtudes que movem todas as demais e sobre as quais todas as outras virtudes estão assentadas.

As virtudes cardeais são ditas virtudes morais e são denominadas perfeitas e, entre as virtudes intelectuais, apenas a prudência o é, porque esta é, por sua matéria, comum com as virtudes morais, visto que corresponde à reta razão do agir. As demais virtudes intelectuais, embora mais importantes que as morais quanto ao sujeito, não o são quanto à razão de virtude, pois a virtude moral visa o bem e tem a sua perfeição assegurada pelo exercício da boa ação causada por estas virtudes. Já as virtudes da inteligência e da arte não tornam moralmente bom o sujeito que as possui sendo, portanto, imperfeitas quanto à total realização do homem, conforme afirma Tomás de Aquino (I-II, q. 61, a1).

É certo, contudo, que as virtudes intelectuais crescem ao seu sujeito importantes qualidades, mas não realizam a retificação do apetite, que é justamente o que realizam as virtudes morais. Mas tal retificação não ocorre senão com certa resistência, porque não raro as paixões ou os *habitus* da parte apetitiva do homem impedem o uso da razão, num caso particular. É por este motivo que Tomás cita o Filósofo (I-II, q. 58, a2) que diz que: “a razão rege a potência apetitiva com poder político” e também Agostinho que afirma que “às vezes, o intelecto toma a dianteira e os sentimentos tardam a segui-lo ou não o seguem”.

Quanto ao número das virtudes cardeais, Tomás de Aquino o estabelece tanto pelos princípios formais quanto pelos sujeitos e em ambos os casos temos quatro destas. Em relação aos princípios formais, a virtude aqui considerada é o bem da razão e possui uma virtude principal que é a prudência. Quanto à ordem da razão, considerada em relação com alguma coisa, tem-se a justiça e o caso diz

respeito às ações. Já a fortaleza e a temperança se referem às paixões e dizem respeito às oposições da razão de duas formas: primeiro, quando a paixão impele a algo contrário à razão e é preciso que esta paixão seja controlada, e isto se dá pela temperança e segundo, quando a paixão nos afasta das normas da razão, conforme Tomás cita os exemplos do temor do perigo ou do sofrimento, neste caso, é a virtude da fortaleza que assegura a pose da razão pelo sujeito (I-II, q. 61, a2).

Também quando se consideram os sujeitos, são quatro aqueles ditos principais ou cardeais. Primeiro, o racional por essência que a prudência aperfeiçoa e segundo, o racional por participação, que se divide em três, a saber: a vontade, que é sujeito da justiça; o apetite concupiscível, que é sujeito da temperança e o irascível, que é sujeito da fortaleza. E, como a prudência aperfeiçoa a razão enquanto as outras três virtudes morais aperfeiçoam a potência apetitiva, participante da razão, afirma-se que a prudência precede as demais virtudes morais sem, contudo, desconsiderá-las como principais, cada uma no seu gênero.

Semelhantemente, há entre a justiça, a temperança e a fortaleza uma precedência no que diz respeito à razão. Por isso, a justiça, cuja sede é a vontade, precede as outras virtudes morais e a fortaleza, cuja sede é o irascível, precede a temperança que tem sede no concupiscível que por sua vez participa menos da razão, conforme Tomás cita o livro VII da *Ética*. Assim, fica claro que, com referência às virtudes especificamente diferentes, uma é maior que a outra do ponto de vista de sua causa e raiz, que vem a ser a razão (I-II, q.66, a1).

Para Tomás de Aquino, estas quatro virtudes cardeais se tomam segundo as quatro razões formais de virtude que se encontram, principalmente, na ordem da razão e não no conselho nem no juízo. Igualmente, o bem da razão, quando se afirma em ações retas e devidas, encontra-se nas trocas ou distribuições que se tem com outros em igualdade. Da mesma forma, o bem na firmeza para não perder a razão no ímpeto das paixões, se encontra nos perigos mais difíceis de serem enfrentados que são aqueles de morte.

Assim, toda virtude que faz o bem de acordo com a razão será denominada prudência, toda virtude que faz o bem devido e reto nas ações será chamada justiça,

toda virtude que coíbe as paixões e as reprime será chamada temperança e toda virtude que dá firmeza interior contra qualquer paixão será chamada fortaleza (I-II, q.61, a3).

De outra maneira, também se pode analisar a principalidade destas virtudes, quando se tem em consideração a denominação que recebem em relação ao que é mais importante em cada matéria. Neste sentido, as virtudes cardeais são distintas das outras da seguinte forma: a prudência é dita preceptiva, porque não se tem nenhuma das outras virtudes sem ser prudente. A prudência é “mãe”¹⁰ das virtudes morais e também o fundamento delas. A justiça é a virtude diz respeito às ações devidas entre iguais e é a única das virtudes que diz respeito ao outro, podendo ser considerada boa em si mesma; a temperança é aquela que reprime os desejos dos prazeres ligados à conservação vital do indivíduo ou de sua espécie, como os prazeres propiciados pela comida e pelo sexo e a fortaleza, é a que dá forças contra os riscos de morte.

E Tomás de Aquino esclarece que a prudência se aplica ao conjunto da vida humana inteira e por isso ela é colocada como primeira entre as virtudes cardeais, enquanto as outras três se inserem em uma ordem de razão ou nas operações quando se trata da justiça, ou nas paixões, quando se trata da temperança e fortaleza.

MacIntyre, igualmente, afirma que as pessoas que têm sua razão e suas paixões ordenadas retamente apresentarão cada uma das quatro virtudes cardeais, sendo as outras virtudes todas, de alguma forma, partes ou aspectos das virtudes cardeais. Desta forma, a educação em cada uma das virtudes cardeais exige as outras, mas como cada virtude cardinal tem de ser desenvolvida como um conjunto específico e habitual de disposições, tal educação será desigual durante o processo, algo que Tomás de Aquino não exclui. Segundo MacIntyre (2008, p.216): “A unidade das virtudes é manifesta naquilo que é exigido para se aperfeiçoar cada uma delas”.

Assim, agora se passará ao estudo de cada uma das virtudes cardeais em separado, na ordem indicada por Tomás: primeiro a prudência, que é considerada a

¹⁰ Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum*, livro 3, distinção 33, questão 2, artigo5.

primeira entre as demais virtudes cardeais; depois a justiça que está mais intimamente ligada à prudência do que nos pode parecer a primeira vista; a fortaleza que é impossível, dentro desta concepção, de existir sem a justiça e por último a temperança que corresponde ser a virtude mais pessoal dentre as quatro cardeais.

1- A Prudência

Uma primeira colocação a se fazer, ao iniciar o estudo sobre a virtude da prudência, é melhor avaliar o significado e o alcance da palavra latina *prudentia*, de onde advém a tradução padrão aqui utilizada. Lauand (2005, p. VIII) chama a atenção para este fato, observando que neste caso, no campo da ética, ocorreu com as palavras “prudente” e “prudência” uma autêntica inversão de polaridade: prudência, que originalmente designava uma qualidade positiva, uma arte de decidir corretamente, “já não designa a grande virtude, mas sim a conhecida cautela (um tanto oportunista, ambígua e egoísta) ao tomar (ou não tomar...) decisões”.

Fato similar é observado por Garrigou-Lagrange (1926, p.411) que ainda chama a atenção para a perda de interesse em estudar tal virtude que hoje se vê revestida de um caráter totalmente negativo, consistindo mais em um não agir do que em agir corretamente.

A palavra *prudentia* corresponde também, à tradução latina da *phronésis* grega, especialmente usada por Aristóteles. Aqui, *prudentia* vem a ser uma virtude intelectual por lidar com o verdadeiro, com o conhecimento e com a razão: de acordo com Comte-Sponville (2009, p.38-39): “é a disposição que permite deliberar corretamente sobre o que é bom ou mau para o homem (não em si, mas no mundo tal como é, não em geral, mas em determinada situação) e agir em consequência, como convier”. Seria algo como o bom senso a serviço da boa vontade ou como a inteligência virtuosa. E por isto que se diz que a prudência condiciona todas as outras virtudes, pois nenhuma outra saberia o que se deve fazer sem ela.

Para os antigos gregos, *phronésis*, como afirma Comte-Sponville (2009, p.41), vai muito além da simples ação de evitar perigos, a que atualmente a nossa noção praticamente é reduzida. Porém, ambas as noções estão ligadas, pois há momentos

em que a prudência determina evitar o perigo (no sentido moderno da precaução) e há momentos que se faz necessário correr riscos e enfrentar perigos (no sentido antigo de prudência como virtude do risco e da decisão). Assim, a prudência não designa nem o medo e nem a covardia, pois conforme cita o autor: “A prudência não é nem o medo nem a covardia. Sem a coragem, ela seria apenas pusilânime, assim como a coragem, sem ela, seria apenas temeridade ou loucura”.

Assim, prudência terá aqui um sentido que vai além de uma simples cautela, se afirmando como a reta razão aplicada ao agir, algo próprio da razão prática, conforme *EN* (VI, 1140 a, 25-28). É então prudente quem vê a realidade e com base nela, toma a decisão correta para o fato correspondente. Desta forma a *prudencia* tem a capacidade cognitiva de ver o real e tem também a coragem de transformar a realidade vista em decisão de ação, pois conforme Lauand (2005, p. XI): “de nada adianta saber o que é bom se não há a decisão de realizar esse bem...”.

Já quanto ao caso da prudência ser citada como a primeira entre as virtudes, este princípio expressa, em termos gerais, a concepção básica da realidade referida à esfera da moral, que diz que o bem pressupõe a verdade e a verdade o ser, ou seja, a realização do bem pressupõe a conformidade de nossa ação à situação real, ao todo complexo de realidades concretas que circunstanciam uma determinada operação humana singular. Isto significa que a realização do bem exige um conhecimento da verdade, pois a primeira coisa que se exige de quem age bem é o conhecimento sobre o que se faz. Assim, o prudente tem o conhecimento da realidade agora, como tal, e em virtude deste conhecimento, sabe determinar o que deve ou não deve fazer. Logo, toda virtude depende, em realidade, da prudência, pois depende desta forma de conhecer, como afirma Pieper (1976, p.16).

É por isto que se afirma que a prudência é a causa que faz as outras virtudes, em geral, serem virtudes. A justiça, a fortaleza e a temperança não alcançam a sua “perfeição”, conforme afirma Pieper (1976, p.37), se não se fundem na prudência, que é uma faculdade perfectiva que dispõe a determinar-se retamente. Somente a prudência torna perfeita a retidão impulsiva e instintiva do agir que permite que as virtudes sejam elevadas ao grau de autêntica virtude, à categoria da prudência que é ser uma “faculdade perfectiva”.

A prudência é, portanto, causa, raiz, medida, exemplo, guia e razão formal das virtudes morais influenciando todas as outras virtudes e a elas dando o complemento que as permite alcançar sua própria essência, ao mesmo tempo em que todas as virtudes participam dela. Logo, em todo agir prudente há a necessidade do querer e do agir estar em conformidade com a realidade objetiva do ser. E é por isto que Tomás afirma: “que a prudência ajuda todas as virtudes e opera em todas” (II-II, q. 47, a5).

Assim, é característica da prudência a consideração racional e a aplicação desta à ação, que vem a ser o fim da razão prática. Daí se afirma que a prudência possui o caráter próprio das virtudes intelectuais, mas também aquele que diz respeito às virtudes morais, entre as quais é enumerada. Porém, a prudência é uma virtude específica, diferenciando-se das virtudes intelectuais pelo seu objeto, que vem a ser o próprio agente e das virtudes morais pelo seu aspecto formal, que vem a ser o intelecto e não as potências apetitivas como ocorre com as outras virtudes (II-II, q. 47, a5).

Rhonheimer (2007, p.239) afirma que a prudência é propriamente uma virtude intelectual (ou dianoética), uma virtude do entendimento, portanto, mas devido à sua função de dirigir cognitivamente a ação, ela se conta também entre as virtudes morais. E que a tradição lhe dava o nome de *auriga virtutum*, a condutora do carro das virtudes, ou ainda *forma virtutum*, a forma de todas as virtudes.

A prudência é o *habitus* do bom ou correto juízo da ação, que faz com que o ato de vontade seja direcionado a tomar uma correta decisão. E este ato corresponderia a uma verdadeira “destreza” da razão para o bem, conforme afirma Rhonheimer (2007, p.239), e não uma simples habilidade da razão que todos teríamos por natureza para encontrar os caminhos que conduzem a um fim. Tal habilidade seria considerada apenas uma espécie de disposição natural que temos em maior ou menor grau, mas que, todavia não é a virtude da prudência. E, como simples habilidade, esta pode ser também astúcia ou refinamento para o mal, ou uma prudência meramente aparente como aquela que possui um hábil fraudador de impostos.

A competência da prudência é determinar o modo pelo qual, em cada caso, o homem atinge o meio da razão. Assim, a temperança busca que o homem não se afaste da razão por conta da concupiscência, a fortaleza busca o não afastamento do homem do reto juízo por ação do medo ou da audácia e a prudência tem como ato principal o comandar, isto é, aconselhar, julgar e aplicar ao agir o que foi aconselhado e julgado (II-II, q. 47, a8).

Desta forma, o agir prudente implica a impossibilidade de erro de discernimento, o que não significa que em cada ocasião há apenas uma única ação concreta boa, mas que em todas as ocasiões, a ação do homem prudente será boa. Porém, Rhonheimer (2007, p.244-245) levanta a possibilidade de que também o homem poderia, por ignorância (no sentido de não conhecimento) de certas circunstâncias, eleger mal seu agir, por possuir uma prudência imperfeita. Assim, mesmo o homem prudente enfrentaria contextos de ações e conjuntos de conseqüências destas ações que lhe seriam tão complexos e escorregadios ao ponto de não se poder distinguir claramente o que o juízo prático exigiria.

Aristóteles, neste sentido, considerou apenas o caso ideal da prudência perfeita, sem, contudo, desconsiderar o homem imperfeito, distinto daquele vicioso, que o tem por incorrigível; do incontinente, que faz o mal por debilidade, ainda que em realidade seja bom, carecendo simplesmente da prudência, por mais que seus princípios morais sejam bons. Para Rhonheimer (2007, p.245), Tomás de Aquino propõe uma solução teológica para a prudência imperfeita: a cura pela graça e revelação dos princípios fundamentais morais como lei divina.

Isto sem se esquecer que, para Tomás, a prudência é imperfeita por duas razões: ou porque o bem que toma como fim comum da vida é apenas uma parte do todo ou porque a prudência é considerada falha em seu ato principal, não comandando com eficácia. Há, contudo, uma terceira prudência, verdadeira e perfeita¹¹ que é a que retamente aconselha, julga e comanda (II-II, q. 47, a13).

A prudência só pode ser considerada uma virtude, então, se estiver a serviço de um fim estimável, pois de outro modo seria considerada apenas uma habilidade,

¹¹ Perfeita aqui tem o sentido de completo, ao qual não falta nada.

da mesma forma que esse fim só pode ser considerado completamente virtuoso se estiver apoiado em meios adequados, pois de outro modo não passaria de bons sentimentos. Logo, a prudência não basta à virtude, mas nenhuma outra virtude poderia prescindir da prudência.

E como Rhonheimer (2007, p.240-241) afirma, cabe à prudência determinar os meios, isto é, as ações concretas que serão encaminhadas para a conclusão de um fim, contando que este fim seja bom. Ou seja, o ato da prudência deve estar necessariamente orientado a fins bons. Assim, pode-se afirmar que é decisivo para o agir prudente que haja uma razão reta da vontade para o fim e que haja também uma concordância desta razão reta com a ação.

Comte-Sponville (2009, p. 42-43) cita exemplos: um motorista imprudente não é só perigoso, mas pela pouca consideração com a vida alheia é também moralmente condenável. Um pai imprudente pode muito bem amar seus filhos e querer a felicidade deles, mas falta alguma coisa à sua virtude de pai e ao seu amor. Se ocorrer algum drama que este pai poderia ter evitado, ele terá a noção que, mesmo não sendo completamente responsável pelo ocorrido, também não é de todo inocente. Cita o autor: “Primeiro, não prejudicar. Depois, proteger. É a própria prudência, sem a qual qualquer virtude seria impotente ou nefasta”.

Contudo, a parte desta discussão, Tomás se mostrou claramente a favor da posição do homem buscar não só ao bem privado, mas também ao bem comum da coletividade. Ele afirma que, quem busca o bem comum, busca também, conseqüentemente, seu próprio bem, por duas razões: primeira porque não se pode dar o bem próprio sem o bem comum, quer da família, da cidade ou do reino e, segundo é que, sendo o homem parte de uma casa e de uma cidade, ele deve, necessariamente, considerar o que é bom para si pelo o que é prudente para o bem coletivo, pois o bem da parte depende de sua relação com o todo, como Agostinho cita em *Confissões* (III, 8): “é disforme a parte que não está em harmonia com o todo”.

Mas, Tomás também afirma que a prudência que diz respeito ao bem próprio não é a mesma que se estende ao bem comum, pois sendo a prudência um *habitus*,

como se disse a respeito destes, há diversos *habitus* que se diversificam para diferentes fins. E como são diferentes fins os bens próprios, por exemplo, de um homem, de uma família, de uma cidade ou de um reino, há a necessidade de que haja diferentes prudências de acordo com estes fins. Assim, há a prudência propriamente dita que diz respeito ao bem próprio do homem; a prudência doméstica¹², que diz respeito ao bem comum da casa ou da família; a prudência política, que se ordena ao bem comum da cidade ou do reino e a prudência militar, que está dirigida ao bem comum desta cidade ou reino quando rechaça os ataques de inimigos (II-II, q. 47, a11- q. 50, a4).

MacIntyre (2001, p. 374), argumenta algo semelhante. Ele afirma que, dentro da tradição, a procura dos bens que a constituem atravessa gerações e que a procura individual do próprio bem é, geralmente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a pessoa faz parte, e que por sua vez, é sustentada pela prática das virtudes correspondentes. Assim, seria o exercício das virtudes que propiciaria não só a procura pelo bem pessoal, mas o sustento das próprias tradições. E, mesmo sendo diferente o bem que se procura, como o é para um general ou uma freira, por exemplo, permanece a tradição que é herdada pela cidade, pela família, pelas expectativas e obrigações, que fornece o lastro para a prática das virtudes.

A prudência, assim, não está ligada somente ao que se deve fazer corretamente agora, mas mantém uma relação com um futuro político e moralmente responsável na medida em que este depende do que fazemos com nossa vontade, hoje. Comte-Sponville (2009, p.44) alerta quanto a esta consideração, afirmando que enganar-se-ia quem acreditasse estar superada a prudência, pois ela é a mais moderna de nossas virtudes, aliás, é aquela virtude que a modernidade torna mais necessária. A prudência corresponde ser uma moral aplicada, bem ao contrário de uma moral teórica ou abstrata, ou até mesmo negligente. E não se deve esquecer que, nem a moral, nem a boa vontade bastam para a prudência, pois a moral pode desprezar seus limites ou suas incertezas e a boa vontade sozinha não é uma garantia para se ser prudente. São necessárias a inteligência e a lucidez na moral

¹² Prudência doméstica aqui vem a ser a tradução do que Tomás de Aquino designa por *prudencia oeconomica*.

para a prudência, como afirma o autor citado: “É imprudente ouvir apenas a moral, e é imoral ser imprudente”.

E como um *habitus*, a virtude da prudência não nos é dada naturalmente, mas sim advém do ensinamento e da experiência, donde Tomás cita Aristóteles que afirma que “a virtude nasce e cresce principalmente pelo ensinamento; é por isso que ela requer experiência e tempo”. O que corrobora a afirmação que, dado que a prudência não tem por objeto os fins, mas os meios em vista de um determinado fim, fica claro que a prudência não é natural no homem. Isto porque os meios para se realizar o fim das coisas humanas não são determinados, pois pelo contrário, eles se diversificam de muitos modos de acordo com a diversidade das pessoas e dos negócios, como afirma Tomás (II-II, q. 47, a 15).

A partir destes levantamentos feitos, Tomás de Aquino propõe um estudo sobre as partes da prudência, o que é feito considerando-se a prudência em três espécies de partes: integrantes, como o são as paredes, os tetos e a fundação de uma casa; subjetivas, como, por exemplo, o boi e o leão são partes do gênero animal; e partes potenciais, como as faculdades da nutrição e a potência sensitiva são partes da alma (II-II, q. 48, a único).

Como partes integrantes, Tomás considera os elementos que concorrem necessariamente para o ato perfeito dessa virtude, que são enumerados em oito: cinco pertencem à prudência cognoscitiva que são a memória, o intelecto ou a inteligência, a docilidade e a sagacidade e as outras três pertencem à prudência preceptiva que são a previdência, a circunspeção e a precaução.

A memória seria a razão pela qual recordamos as coisas nas quais pensamos e, se pensamos muito sobre algo, recordamos mais rapidamente deste. Assim, a memória do passado seria necessária para se deliberar acertadamente a respeito do futuro; algo importante para se ser prudente, conforme afirma Tomás (II-II, q. 49, a1).

O intelecto ou a inteligência é aqui tomado não como potência intelectual, mas enquanto implica, conforme Tomás (II-II, q. 49, a2): “a reta avaliação de algum princípio primeiro aceito como evidente por si, no sentido em que se diz que temos

inteligência dos primeiros princípios da demonstração”. E, como toda dedução da razão procede de proposições primeiras, a prudência, que é a reta razão do que se deve fazer, deve se desenvolver, inteiramente, dentro do intelecto. Além do que, quando o raciocínio da prudência chega ao seu fim, em uma dada ação particular, este término pode ser comparado a uma conclusão à qual foi aplicado o conhecimento universal.

A docilidade, conforme afirma Tomás de Aquino (II-II, q. 49, a3), é uma aptidão que pode ser plenamente desenvolvida e que consiste em dispor-se para receber bem a instrução dada por outra pessoa, sobretudo pelos anciãos que possuem um juízo reto sobre os fins das operações. E como há uma grande diversidade de ações particulares no mundo, não sendo possível ao homem conhecê-las todas, a docilidade pode ser conveniente à prudência por dispor o homem bem ao ensino, fazendo-o atender com solicitude, assiduidade e respeito aos ensinamentos dos mais velhos, sem negligência e soberba. É por isso que Tomás cita Aristóteles quando este afirma que: “É necessário estar atentos aos dizeres e às opiniões indemonstráveis dos experientes anciãos, e dos prudentes não menos que às demonstrações, pois, devido à experiência, penetram os princípios”.

E da mesma forma que a docilidade dispõe bem o homem para receber a reta opinião de outro, a sagacidade, conforme Tomás de Aquino (II-II, q. 49, a4): “dispõe para adquirir a reta avaliação por si mesmo”. Assim, com a sagacidade é possível ao homem conjecturar fácil e rapidamente a respeito dos meios, fazendo-o adquirir uma reta avaliação ou opinião na ordem prática ou no plano especulativo. E, por isso, a sagacidade pode ser tomada no sentido de *eustochia* (que vem a ser a correta conjectura sobre qualquer assunto, quando se considera rapidamente o que é necessário), da qual faz parte.

A providência é tomada, segundo Tomás (II-II, q. 49, a6), como parte principal da prudência, “porque, todas as outras coisas requeridas para a prudência são necessárias para que algo se ordene retamente ao fim”. Isto implica que a providência envolve tanto um prever ações futuras que devem ser ordenadas as ações presentes, algo que envolve especulação, quanto um prover uma ordem reta

em relação a um fim. É por isso que se diz que cabe à providência examinar o que convém ao fim.

À circunspecção cabe considerar se algo convém ao fim bom, conforme as circunstâncias, de acordo com Tomás (II-II, q. 49, a7). Assim, a circunspecção permite que, em determinada situação, seja possível comparar o que é ordenado ao fim desejado com as circunstâncias que se apresentam em questão, o que irá permitir determinar o que é ou não conveniente realizar, em cada caso.

E quanto à precaução, esta é capaz de escolher os bens e evitar os males, dentre as ações contingentes nas quais está presente o mal e o bem, o verdadeiro e o falso. Tomás assim o afirma (II-II, q. 49, a7), sendo por isso que a precaução é necessária à prudência, pois tal virtude previne contra aquilo que pode impedir os atos virtuosos.

Quanto às partes subjetivas, estas são partes da prudência em sentido próprio, como o são a prudência militar, a econômica e a política. E quanto às partes potenciais da prudência, Tomás considera a *eubulia*, a *synesi* e a *gnome*. A *eubulia* significa o ato de deliberar, ou o que aconselha bem e não deve ser confundida com a *eustochia*, pois se pode deliberar bem e corretamente, mesmo que isto se faça com mais tempo e lentamente. A *synesis* implica um juízo reto nas ações particulares e a *gnome* implica certa perspicácia nos julgamentos.

A partir destas considerações, pelo menos duas importantes conseqüências podem ser levantadas dos estudos ora efetuados que são: 1) que o caráter da prudência, como acima dito, afirma o reconhecimento de que a direção da vida de cada pessoa é responsabilidade individual de cada um, trazendo consigo, portanto, o peso das decisões e o conseqüente enfrentamento do peso das incertezas destas decisões. Logo, seria da esfera dos imprudentes a delegação a outras instâncias das suas próprias decisões, bem como a renúncia para enfrentar a realidade e 2) que o homem deve ter como fundamento em sua educação e auto educação, a perspectiva de ver objetivamente as realidades concernentes às suas ações e fazê-las como normas para seu agir.

Como afirma Aristóteles, a virtude nasce do ensinamento e requer tempo e paciência. Logo, o tempo dedicado à educação e ao ensino das virtudes pode tornar as pessoas virtuosas, principalmente prudentes. Acrescenta-se que a educação para a virtude sempre haverá de ser uma educação para o conhecimento racional, de tal forma que neste processo educativo esteja presente um aspecto intelectual. É o que Rhonheimer (2007, p.228) defende quando afirma que a aquisição de uma virtude significa também conhecimento racional do bem.

2- A Justiça

Dentro da perspectiva proposta por MacIntyre, de encontrar nas virtudes uma resposta para a falta de uma racionalidade prática, a justiça corresponde à virtude que mais levanta questionamentos, ao mesmo tempo em que mais propõe respostas alternativas, às vezes incompatíveis, a estes questionamentos. Isto porque, para o autor, subjacentes a estes julgamentos encontram-se teorias conflitantes de justiça, como uma que considera central o conceito de mérito, enquanto outra não atribui a este quesito valor algum. Outra leva em consideração os direitos humanos como inalienáveis, outra considera o contrato social e, outra ainda, algum padrão de utilidade. Acrescenta-se a isto discordâncias quanto à relação entre a justiça e os outros bens humanos, bem como análises diferenciadas de quando se considera uma igualdade justa ou ainda como a justiça é concebida no terreno das transações e no plano da variedade de pessoas que tem a justiça como algo relevante e, até mesmo quanto é possível de se ter um conhecimento sobre a justiça, de acordo com MacIntyre (2008, p.11).

Pieper (1976, p. 85-86), também chama a atenção para a complexidade que a justiça apresenta, onde questões sobre os direitos humanos, sobre a “guerra justa”, sobre a responsabilidade no caso de uma ordem injusta ou ainda temas polêmicos como o direito de se opor a uma autoridade ilegítima e a pena de morte estão presentes. Assim, ao se tratar da justiça, o que inicialmente se percebe, é a existência de uma variedade de formas de injustiças, conforme Tomás de Aquino já havia afirmado em seu *Comentário a EN* (5,1, n.893), onde afirma que a diversidade das formas de injustiça serve para fazer patente a diversidade das formas de justiça.

Assim, no que se concerne à moral, mais que ao direito, é justo combater uma lei que é injusta e pode ser justo, em algumas ocasiões violá-la, como o que ocorreu com Sócrates, que foi condenado injustamente. E igualmente questiona-se se é justo sacrificar um inocente para salvar a humanidade ou se seria justo que, em prol da felicidade de uma maioria, se sacrificasse alguns inocentes e indefesos. A resposta de Comte-Sponville reforça, que em todos estes casos, se a resposta for afirmativa, o que se tem é o lugar onde a justiça desaparece, o que se apresenta é uma ignomínia:

Ser injusto por amor é ser injusto – e o amor não é mais que favoritismo ou parcialidade. Ser injusto para a sua própria felicidade nada mais é que egoísmo ou conforto. A justiça é aquilo sem o que os valores deixariam de ser valores (não seriam mais que interesses ou móbeis), ou não valeriam nada (COMTE-SPONVILLE, 2009, p.71).

Comte-Sponville afirma também que, dentre as quatro virtudes cardeais, a justiça é a única que é absolutamente boa, pois a prudência, a temperança ou a fortaleza só são consideradas virtudes relativamente a valores que as superam ou as motivam. Se estiverem a serviço do mal ou da injustiça, a prudência, a temperança e a fortaleza não seriam virtudes, mas simples talentos ou qualidades do espírito ou do temperamento, como Kant afirma:

De tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não há nada que possa ser considerado bom sem restrições, a não ser, apenas, uma vontade boa. A inteligência, a fineza, a faculdade de julgar e os demais *talentos* do espírito, qualquer que seja o nome pelo qual os designemos, ou então a coragem, a decisão, a perseverança nos desígnios, como qualidades do *temperamento*, são, sem dúvida nenhuma, sob muitos aspectos, coisas boas e desejáveis; mas esses dons da natureza também podem se tornar extremamente ruins e funestos, se a vontade que deve utilizá-los, cujas disposições próprias chamam-se por isso *caráter*, não é boa (KANT, 1980, p. 55-56).

Tomás de Aquino dedica à justiça um minucioso e extensivo tratado onde concede a esta virtude a função de orientar e retificar as ações humanas nos campos das relações e vidas pessoais bem como no campo do respeito aos direitos e da promoção do bem comum. Desta forma, onde se encontram conjuntos a alteridade das pessoas, o direito estrito, a verdadeira igualdade estabelecida sobre bases objetivas, aí então, pode-se falar de justiça, rigorosamente.

Assim, entre as virtudes principais, diz-se que a justiça é a única virtude que diz respeito ao outro pelo fato das outras aperfeiçoarem o homem somente no tocante a si mesmo, levando-se em conta somente a maneira de proceder de quem age. Já a justiça implica, certamente, uma retidão das ações pela relação com o outro, aperfeiçoando o ser humano em consequência destas relações.

Para Pieper (1976, p. 101), esta noção de justiça tem implicações na educação social humana por lidar diretamente com as relações entre as pessoas e, se analisada não será de se estranhar a aridez e esterilidade que serão aí encontradas, pois palavras como maledicência, juízo temerário, lisonjas, difamações, detrações, são facilmente conhecidas neste campo.

É neste sentido que Tomás de Aquino afirma que (II-II, q. 57, a1): “temos por justo em nosso agir aquilo que corresponde ao outro, segundo uma certa igualdade, por exemplo, a remuneração devida a um serviço prestado”. Em consequência, justo é aquilo que convém à justiça ou que caracteriza a ação que a justiça realiza e que vem a ser exatamente o que foi decidido por quem exerce a justiça, o qual se denomina direito. E dentro deste contexto, o primeiro questionamento que Tomás levanta é se pode se considerar o direito como objeto da justiça.

Assim, o direito ou o justo é objeto da justiça segundo certo modo de igualdade, que por sua vez, pode realizar-se de duas maneiras: em virtude da natureza mesma da coisa, que se denomina direito natural, e por convenção ou comum acordo, quando se denomina direito positivo. No direito natural ocorre um ajuste ou proporcionalidade em relação ao outro, como o que ocorre quando alguém dá tanto para receber tanto.

Porém, neste caso, há de se considerar que a natureza humana não se mantém sempre agindo retamente e pode não ser de direito cumprir com a igualdade inicialmente estabelecida. Exemplo: por exigência desta igualdade natural, deve se restituir plenamente um depósito que lhe foi confiado, mas se o depositário estiver com sua vontade pervertida para utilizá-lo mal, isto já não será mais justo. Seria como não se dever restituir a um louco furioso ou a um inimigo do Estado, armas que ele depositara, como cita Tomás (II-II, q. 57, a2).

Rhonheimer (2007, p.249), no mesmo caminho de Tomás de Aquino, denomina direitos naturais aqueles que pertencem aos homens antes mesmo que toda instituição humana fundada, como é o caso que ocorre entre contratos de compra e venda que exemplificam um direito por natureza. Também, para tal autor, não é possível violar os direitos humanos, que são considerados aqueles fundamentais exigíveis juridicamente. Um exemplo deste tipo de direito é a liberdade religiosa que aqui não se trata de uma mera tolerância concedida pelo poder constituinte, mas um direito fundamental assegurado institucionalmente e cujo sentido limita constitucionalmente a soberania em favor da liberdade individual.

MacIntyre, em *Depois da virtude* (2001, p.124), coloca em questão esta noção de direitos naturais, afirmando que estes têm sua fundamentação na história, e que, portanto, não são os mesmos que são considerados ao longo do tempo. Eles podem ser sim, históricos ou relativos, de caracteres bem específicos e socialmente locais, mas não universais. Ele cita um exemplo: reivindicar um direito social universal seria como apresentar um cheque para pagar uma dívida em uma sociedade em que não existisse a instituição do dinheiro. Rhonheimer (2009, p.249) rebate esta postura de MacIntyre dizendo que, mesmo que os direitos humanos sejam mesmos históricos ou relativos, isto não implica que eles sejam ficções.

E também em relação ao direito natural, deve-se considerar que a vontade humana não pode tornar justo, apenas por convenção, algo que diz respeito à justiça natural, como por exemplo, não se pode decretar ser lícito roubar apenas por uma disposição da vontade. Já em relação ao direito positivo, este pode se dar de dois modos: por uma convenção particular entre pessoas privadas que estipulam um acordo entre elas mesmas ou por uma convenção pública, quando há consentimento de adequação entre quem governa e quem é governado. É neste sentido que Tomás cita o Filósofo: “O justo legal é aquilo que, antes, não importava ser de um ou outro modo; porém, importa, sim, depois de estabelecido”. E aqui vale o mesmo que foi referido no início, que vem a ser que o direito positivo não pode sobrepujar o direito natural, de acordo com Tomás (II-II, q. 57, a2-3).

No mesmo sentido, Comte-Sponville (2009, p. 71-72) afirma que a justiça se diz em dois sentidos: como conformidade ao direito ou *jus* e como igualdade ou

proporção. Por exemplo: para uma criança não é justo lhe caber menos que as outras ou ver seu amiguinho trapaceando. Para os adultos é igualmente injusta uma diferença demasiadamente grande de riquezas (algo que se refere à justiça social) e a transgressão às leis. O ser justo, ao contrário, vem ao encontro da não violação às leis, nem aos interesses legítimos dos outros; nem à violação do direito geral e nem dos particulares.

Aristóteles já se reportava a esta visão de justiça que considera tanto a igualdade entre os indivíduos quanto a legalidade na cidade. Ele afirma em *EN* (V, 1, 1129b): “Conseqüentemente, fica claro que o homem que obedece a lei e o homem equitativo serão ambos justos. O “justo”, portanto, significa aquilo que é legal e aquilo que é igual ou equitativo, e o “injusto” significa aquilo que é ilegal e aquilo que é desigual ou não equitativo”.

Assim, embora a idéia de justiça nos remeta a pensar em uma série de aspectos, é interessante lembrar que esta mesma idéia arrasta também consigo um pensamento de extrema simplicidade ao qual se pode reduzir toda esta variedade. Este é mencionado por Platão, em sua obra *República* (I, 331e), onde se afirma que é justo dar a cada um o que se lhe deve. Tal pensamento, de acordo com Pieper (1976, p. 86-87), é patrimônio comum da tradição ocidental e, mais exatamente considerado e reescrito, vem a descrever a virtude da justiça. É o que Tomás de Aquino afirma (II-II, 58,1): “A justiça é o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito”. – Essa definição é quase idêntica à que Aristóteles enuncia em *EN* (V, 5, 1134 a1): “a justiça é a qualidade em função da qual diz-se de um homem que está disposto a fazer por livre escolha aquilo que é justo (...)”.

Logo, a justiça, propriamente dita, implica sempre a presença de uma alteridade, exigindo a diversidade de pessoas que vem a ser o local onde as ações humanas relativas aos outros são retificadas. É, pois, a justiça quem retifica as ações humanas, tornando-as boas. Tomás de Aquino, neste sentido, cita Túlio que declara que “é, sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons” e que acrescenta ainda: “Nela, refulge ao máximo o esplendor da virtude”. Aliás, é isto exatamente que caracteriza a justiça como uma virtude, pois são ditas virtudes

humanas as disposições que tornam bons os atos humanos e o próprio homem (II-II, q. 58, a3).

Já quanto à relação estabelecida pela justiça com o outro, esta conforme Tomás de Aquino (II-II, q.58, a2), pode se dar de duas maneiras: de forma singular com o outro ou em geral, com a comunidade; considerando que quem serve a uma comunidade, serve a todos aqueles que a ela pertencem. E a ambas pode se aplicar a mesma noção própria de justiça já afirmada, pois o fim de cada virtude, seja em relação para consigo mesmo, seja ordenado a outras pessoas, se orienta ao bem comum e logo, podem pertencer à justiça.

Contudo, quando se diz da justiça geral, esta se considera como justiça legal, pois é por meio dela que o homem se submete às leis que orientam ao bem comum. É neste sentido que Tomás considera a justiça legal como uma virtude geral, visto que a justiça, tendo como sede o apetite intelectual, é capaz de atingir o bem universal que a inteligência pode apreender; ao contrário da temperança e fortaleza que tem suas sedes no apetite sensível e que, portanto, tendem a bens particulares (II-II, q. 58, a5).

Logo, cabe à justiça legal ordenar todas as virtudes ao bem comum, pois a ela compete ordenar os atos de todas as virtudes a um fim mais elevado que vem a ser justamente o bem comum da coletividade, isto é, a justiça legal ordena o homem em relação ao outro no tocante à sociedade. É esta justiça legal, pois, que excede em valor todas as virtudes morais por dois motivos: o primeiro diz respeito ao sujeito desta justiça que tem sua sede no apetite racional, a vontade, que é considerada a parte mais nobre da alma e o segundo diz respeito ao objeto da mesma que, além de fazer bem a quem realiza a justiça, faz com que as relações desta pessoa com outras sejam boas.

E por isto, quando se considera o conceito de justiça como o afirmado, ou seja, dar ao outro o que lhe pertence em atenção ao bem comum, no caso, a justiça legal, que tem o bem comum em preeminência sobre o bem particular de cada um, é considerada superior à justiça particular que visa a um bem singular. Isto levou Tomás a citar Aristóteles quando este afirma que as maiores virtudes são aquelas

que necessariamente mais concorrem para o bem dos outros, sendo por isso, mais honrados os fortes e os justos (II-II, q. 58, a12).

Contudo, há além desta justiça geral, uma justiça especial, que é enumerada entre as outras virtudes e que tem como fim ordenar o homem em suas relações com outras pessoas singulares. É aqui que se concerne a justiça particular, cabendo a ela somente as ações e coisas exteriores vistas sob o ângulo da relação que se estabelece de uma pessoa para com a outra, ou seja, compete à justiça particular estabelecer a retidão das ações que se referem às operações exteriores quando referidas a outrem, conforme afirma Tomás de Aquino (II-II, q. 58, a8).

Isto significa que cabe à justiça estabelecer a retidão das ações quando estas se referirem a coisas exteriores, como por exemplo, quando alguém furta algo de outra pessoa. E isto é diferente de se cobiçar algo de outra pessoa sem, contudo, efetuar o roubo. Neste caso da ambição imoderada, o que intervém é a liberalidade, ao passo que no caso do furto o que intervém são as ações externas, que são matéria da justiça (II-II, q. 58, a9).

Pieper questiona também quando reina a justiça. A resposta inicial dada remonta aos sábios gregos antigos, que apesar de serem de épocas antes de Cristo trazem reflexões filosóficas e manifestam a constante preocupação ainda atual com esta questão. Segundo Tales¹³ (2007, *apud* PIEPER, 1976, p. 121), reina a justiça em um povo quando nada nele há que seja demasiado rico nem demasiadamente pobre. Plutarco (2008, cap.11) diz que há justiça quando todos os membros do Estado temem a lei como se teme a um tirano ao passo que Quilón, na mesma obra de Plutarco acima citada (2008, cap. 11), responde que um estado justo se verá realizado quando os cidadãos atendem muito às leis e pouco aos oradores.

Já a resposta de Tomás de Aquino está relacionada ao que ele denomina as três estruturas fundamentais ou principais formas de relação entre os homens. Para este filósofo, a justiça encontra seu pleno cumprimento na comunidade ou no Estado quando estas três estruturas são retas, isto é, ordenadas segundo a razão. Estas estruturas são as seguintes: em primeiro lugar estão as relações dos indivíduos

¹³ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones*, I, 36.

entre si; em segundo lugar as relações do todo social para com os indivíduos e em terceiro lugar estão as relações dos indivíduos para com o todo social.

E mais: estas três formas básicas de relações sociais acima citadas correspondem às três principais formas de justiça que regem cada uma delas. Assim, há a justiça comutativa que rege a relação entre indivíduos; a justiça distributiva que rege a relação da comunidade com seus membros individuais e a justiça legal que rege a relação dos membros para com o todo social, de acordo com Pieper (1976, p.123).

Para Tomás então (II-II, q. 61, a1), a justiça particular se ordena a uma pessoa privada que estabelece uma relação de uma pessoa privada a outra. Tal relação é dirigida pela justiça comutativa, que visa o intercâmbio mútuo entre as pessoas, enquanto a justiça distributiva se assemelha a relação do todo às partes, partindo o que é comum de maneira proporcional. E é pela natureza mesma da dívida que se distingue a justiça entre distributiva e comutativa, pois na justiça comutativa o que se deve a alguém é um bem que lhe é próprio ao passo que na justiça distributiva o que se deve a alguém é um bem comum. Portanto, a justiça comutativa e a justiça distributiva são consideradas as partes subjetivas da justiça, ou seja, as espécies de justiça que aqui são consideradas.

E há de se considerar aqui uma ressalva: a justiça distributiva cabe ser exercida por quem tem o encargo dos bens comuns, que não se deve somente ao príncipe, mas aos súditos (enquanto se mostram contentes com uma distribuição justa) e também dentro de uma família, àquele que possui a autoridade sobre esta (II-II, q. 61, a1).

Contudo, na justiça distributiva, ocorre uma diferenciação quanto ao meio-termo determinado pela razão, pois aqui este se estabelece pela realidade. Logo, neste tipo de justiça, conforme afirma Tomás, o meio-termo se dá segundo uma proporção das coisas às pessoas e não segundo uma igualdade de coisa a coisa. Assim, na justiça distributiva, se dá mais dos bens comuns àquele que é mais preeminente na comunidade. Exemplo: é maior injúria ferir o príncipe do que ferir uma pessoa privada, porque o príncipe, pela sua condição na realidade, é mais

preeminente que a pessoa privada. Aqui, Tomás segue o Filósofo quando este afirma que na justiça distributiva o meio-termo considerado se dá por meio de uma “proporcionalidade geométrica” (II-II, q. 61, a2).

Já na justiça comutativa, há a necessidade de se igualar a relação entre as pessoas privadas, algo que se manifesta claramente nas compras e vendas e também quando alguém guarda um tanto de outra pessoa, que na restituição deverá ser considerado em favor de quem pediu a guarda do bem. Aqui o se dá é uma média “aritmética”, estabelecida por um excedente quantitativo igual que será estabelecido ao final da relação por um justo meio. É por isto que Tomás afirma (II-II, q.61, a2) que, enquanto na justiça distributiva a condição da pessoa é considerada em si mesma, na justiça comutativa, esta intervém na diversidade das coisas. Contudo, em todas estas relações, ao final, há o estabelecimento de uma igualdade proporcional justa.

A esta igualdade justa, ao final de uma relação, Tomás denomina contrapartida, que deve ser estabelecida como princípio de justiça. Na justiça comutativa, esta contrapartida exige uma igualdade na compensação, sendo uma medida exata desta. Contudo, esta igualdade não seria realizada sempre, como no exemplo em que alguém causa dano aos bens de outro, contra a vontade daquele. Neste caso, a pessoa será punida, mas sofreria menos que o mal que teria feito se apenas restituísse os bens que roubou.

Semelhantemente, entre os intercâmbios, a compensação perfeitamente justa não seria sempre realizada, pois aqui o que se dá deve ser proporcionalmente igual ao que se recebe. E para este fim há a moeda que é capaz de firmar uma medida na justiça comutativa. Já na justiça distributiva, tal medida não tem lugar, pois aqui a proporcionalidade se estabelece de uma coisa a uma pessoa. É por isso que quando alguém, por exemplo, fere um príncipe, tal pessoa não é punida por uma ferida semelhante, mas por uma penalidade maior (II-II, q. 61, a4).

Pieper (1976, p.129), afirma que a justiça comutativa como descrita acima, corresponde ser a figura clássica da justiça. Isto porque ocorre somente considerando uma mútua relação entre indivíduos, onde se é possível falar de uma

independência recíproca. Também porque se dá somente na situação onde se encontra realizada sem restrições a condição de igualdade e paridade de direitos entre os indivíduos considerados. E mais: o ser justo na justiça comutativa implica dar ao outro o que de antemão foi vinculado a ele, nem mais e nem menos. E mesmo se considerando uma doação, a rigor, esta não é um ato de justiça, pois não se vincula ao doador um ato de débito. E definitivamente, para Tomás de Aquino, a justiça não ultrapassa nunca os limites do débito.

Já em relação à justiça distributiva, Pieper (1976, p. 136-139), ressalta sua ligação direta com o poder político, sendo este tipo de justiça o centro da teoria geral da justiça. E esclarece, inicialmente, que há uma considerável diferença entre o que se deve dar a alguém, enquanto sujeito de direitos perante o todo social na justiça distributiva, e o que ocorre na justiça comutativa. Nesta última, o credor tem direitos a receber em equivalência com a prestação firmada, havendo uma reciprocidade entre as partes. Já na justiça distributiva não há reciprocidade entre as partes consideradas, mas uma distribuição onde o administrador ou soberano dá a cada um o que lhe corresponde segundo certo grau de merecimento. E assim ocorre que, na justiça distributiva, não há uma justa compensação que atenda pura e exclusivamente aos valores reais das partes consideradas, sendo isto possível somente na justiça comutativa. Na justiça distributiva há apenas uma compensação relativa.

E há que se esclarecer um ponto importante que surge deste questionamento da contrapartida na justiça distributiva, que pode parecer levar a uma discriminação das pessoas. Tomás assim o responde:

A discriminação das pessoas se opõe à justiça distributiva. Com efeito, a igualdade da justiça distributiva consiste em dar às diferentes pessoas atribuições diversas, em proporção com a dignidade dessas pessoas. Levando em consideração essa prerrogativa própria da pessoa, que lhe torna devido o que lhe é atribuído, não se faz discriminação da pessoa, mas da causa (TOMÁS DE AQUINO, II-II, q. 63, a1).

Desta forma, quando se diz que certas pessoas tornaram-se aptas e dignas de receber algumas atribuições em função de suas qualidades ligadas às suas condições, isto deve ser levado em conta. Ocorre o contrário, porém, quando se

considera a pessoa em si mesma e não se tem causas próprias dessas atribuições. E também pode haver discriminação de pessoas quando, por liberalidade, se dá algo que não é devido a alguém ou ainda quando se atribui a alguém o que, conforme Tomás, não está proporcional com a sua dignidade. Ficando claro que, em todo este campo de discussão, se está tratando de bens materiais, temporais, pois, em relação aos bens espirituais, que são aqueles doados por Deus, é patente não haver qualquer tipo de discriminação entre as pessoas.

É neste contexto que Pieper (1976, p.145), afirma que a justiça distributiva torna evidente a verdadeira essência da soberania, não havendo no mundo dos homens, segundo o autor, algo mais nefasto e de desesperador infortúnio do que um governo injusto. Neste, a justiça distributiva jamais é cumprida e o que ocorre são imposições de direitos que jamais serão justos. Mas Pieper também declara ser utopia pensar que há um governo justo no mundo quando este se tratar de orientar os povos construtivamente para gerar homens justos. E esta problemática torna evidente ser preciso considerar a dignidade do poder político, algo já apontado por Aristóteles em *EN* (5, 3, 1130 a) quando ele cita Bias¹⁴: “a autoridade mostrará o homem” (BIAS DE PRIENE, fins do século II a.C, *apud* ARISTÓTELES, *EN* ,5, 3, 1130 a) referenciando a justiça de um governo à virtude do homem que o governa.

Tomás de Aquino acrescenta ainda um estudo sobre as partes integrantes da justiça, que correspondem a fazer o bem e evitar o mal, bem como seus contrários, a omissão e a transgressão (II-II, q. 79, a1). Um estudo sobre as partes potenciais ou anexas à justiça também é efetuado. Neste caso, são consideradas partes potenciais da justiça a piedade, a veracidade, a punição, a liberalidade, a afeição, a amizade, a inocência, a humanidade, a fidelidade, a equidade, a bondade, a veneração, a benignidade, a gratidão, o reconhecimento, a concórdia, a boa comutação e justiça legislativa (II-II, q. 80, art. único).

Pieper (1976, p. 148) cita, neste contexto, Tomás de Aquino que afirma que o soberano justo possui uma consideração incomparável, que quase metafisicamente o distingue dos demais homens pela justiça mesma de seu governo. E acrescenta o exemplo que Dante Alighieri perpetua em sua *Divina Comédia* (Paraíso, canto 18) ao

¹⁴ Bias de Priene foi um político considerado um dos Sete Sábios da Grécia antiga (meados do século VI a.C.).

situar os reis justos logo abaixo da figura estelar de uma águia que perfila ao céu raios resplandecentes dos soberanos que subiram aos céus¹⁵.

Cabe então, considerar quais seriam as virtudes específicas de um governante, que tanto para Aristóteles em *Política* (3, 4, 1277b) quanto para Tomás de Aquino (II-II, q.50, a1) se equivalem: e estas são a prudência e a justiça. Sem estas duas virtudes cardeais falta o elemento humano sem o qual é impossível desempenhar plenamente o exercício do poder. Por prudência aqui se entende a objetividade que se deseja determinar pela realidade. É prudente, então, aquele governante que é capaz de escutar, que procura não entrar em discussões, que é imparcial no julgar e que consegue alcançar um conhecimento mais exato, mais claro e preciso do real. É justo aquele governante que cumpre as funções da justiça distributiva, procurando de um lado o bem comum do povo ao mesmo tempo em que respeita a dignidade do indivíduo e dá a este o que lhe é devido, conforme afirma Pieper (1976, p. 149). E mais uma vez, MacIntyre chama a atenção para tal colocação, afirmando que:

(...) a política moderna não pode ser uma questão de genuíno consenso moral. E não é. A política moderna é guerra civil realizada por outros meios (...). A verdade dessa questão foi estabelecida por Adam Ferguson: “Não devemos esperar que as leis de país nenhum sejam estruturadas como tantas lições de moralidade... As leis, sejam civis ou políticas, são expedientes contratuais para ajustar as pretensões das partes, e para garantir a paz na sociedade. O expediente é adaptado a circunstâncias especiais...” (MACINTYRE, 2001,p. 425).

Assim, a natureza de qualquer sociedade, para MacIntyre (2001, p. 426-427) deve levar em conta suas leis e o que elas mostram pela extensão e grau que é preciso ter para reprimir os conflitos internos. E que a ordem econômica moderna, e mais especialmente, seu individualismo, ganância e elevação dos valores do mercado a um lugar social de destaque é incompatível com a tradição das virtudes. O que não quer dizer que não há muitas coisas a serem feitas pelo governo e por seu intermédio, pois é necessário justificar o governo da lei, é preciso lidar com as injustiças e o sofrimento injustificado, é preciso exercer a generosidade, é preciso

¹⁵ Nesta passagem há a exaltação da forma de governo do Império que sucedeu ao Império Romano por esta inscrição luminosa feita no céu pelos espíritos: Amai a justiça, vós que governais a Terra.

defender a liberdade, é preciso avaliar os métodos próprios de cada uma destas tarefas e de cada uma destas responsabilidades.

E neste debate, Pieper (1976, p.162-171) acrescenta que o mundo histórico não está constituído de forma a ser possível estabelecer plenamente o equilíbrio justo entre o restabelecer, o pagar e o cumprir as obrigações contraídas, no qual consiste o ato mesmo da justiça. Assim, se por justiça se entende o ato de dar o que se deve, há de se pensar em relações de obrigatoriedade ou de débito em que jamais se terá cumprido com a justiça e que se caracterizam por terem uma desproporção que não pode ser determinada por nenhum gênero de medida.

Tais situações citadas acima ocorreriam no campo religioso, onde não haveria lugar para se cobrar uma contrapartida; no tocante a piedade que representa a relação de uma compensação impagável aos pais e também a pátria, pressupondo a justiça como virtude; e quando se trata do respeito, pois segundo Tomás (II-II, q. 106, a4) não é somente necessário o cumprimento do débito feito, mas também é preciso estar disposto a fazer mais do que este determina, fazendo uso da afabilidade para com os outros. Esta nada mais significa do que ser amável com as outras pessoas no trato cotidiano e como tal, é também considerada uma virtude ordenada à justiça. E, para Tomás (II-II, 114, a2), quando esta virtude falta, os homens não podem conviver com alegria, pois da mesma forma que é impossível a vida social do homem sem a verdade, assim também o é sem a alegria.

Comte-Sponville completa esta concepção afirmando que a doçura e a compaixão não fazem o papel da justiça bem como não são o seu fim, mas antes a sua origem. É por isso que a justiça, que vale primeiro para os mais fracos, não os dispensa de respeitá-la. Em suas palavras:

É evidente que a justiça é socialmente útil e, até, socialmente indispensável, é evidente; mas essa utilidade ou essa necessidade sociais não poderiam limitar totalmente seu alcance. Uma justiça que só valesse para os fortes seria injusta, e isso mostra o essencial da justiça como virtude: ela é o respeito à igualdade de direitos, não de forças, e aos indivíduos, não às potências (COMTE-SPONVILLE, 2009, p.93).

Por fim, vale levantar a questão acerca do estatuto da justiça dentre as virtudes. Para Pieper (1976, p. 113), tal consideração vem como resposta à pergunta do que vem a tornar o homem melhor, que ao longo das épocas, vem mostrando ser o homem que é mais honesto ou tem domínio de si, ou sabe manter-se imperturbável ou ser valente. Tomás responde que é, sobretudo por causa da justiça que os homens são chamados bons, seguindo, aqui o que já havia dito Cícero em sua obra *Das Leis* (I, 7) ao afirmar que “a justiça é, antes de tudo, o que chamamos bom a um homem”.

Para Pieper (1976, p.114-115), a consideração especial dada à justiça pode ser demonstrada de várias formas: pelo fato dela revelar limites que vão além do sujeito individual, deslocando-se para o bem do outro; pelo fato da justiça apelar ao centro espiritual do homem, visto que reside na parte mais nobre da alma; porque o homem justo consegue que sua razão seja aperfeiçoada pelo conhecimento da verdade e dirige suas potências do apetite conforme as normas da razão; porque o homem alcança sua plenitude e, por conseguinte, a realização do bem humano quando ele é justo; porque é na justiça que brilha o bem da razão de maneira mais alta em relação às outras virtudes morais.

De fato, a prudência e a justiça são as únicas virtudes, dentre as cardeais, que ordenam o homem ao bem de maneira imediata. E Tomás (I-II, q. 66, a3) afirma que, dentre as virtudes, aquela que aperfeiçoa a razão vem em primeiro lugar, pois a razão é a raiz e causa do bem nos humanos, como já foi dito. Assim, a prudência, que é a virtude que aperfeiçoa a razão, seria considerada a primeira entre as virtudes. Depois viria a justiça que tem sua sede na vontade. E é por isto também que se diz que as virtudes intelectuais são mais nobres que aquelas morais, se considerarmos as virtudes em relação ao objeto, pois aqui é a razão que vem estar em primeiro lugar. Mas, consideradas as virtudes em relação ao ato, é a justiça que está em primeiro lugar. Logo, a justiça sobressai entre as virtudes morais e a prudência entre as virtudes intelectuais.

Contudo, como afirma Pieper (2207, p.172), parece não bastar que os homens sejam fiéis aos seus compromissos no sentido de simples fidelidade a estes ou em uma estrita obrigação de justiça. Há de se considerar que no mundo existe a

indigência humana, por exemplo, e que há, portanto, uma necessidade de ajudar às outras pessoas que supera os limites dos compromissos firmados e do dever estrito. É por isto que tal autor afirma que o propósito de manter a paz e concórdia entre os homens mediante os preceitos da justiça será insuficiente, se por detrás destes preceitos não se achar as raízes do amor.

3- A Fortaleza

A fortaleza ou coragem pode ser considerada a virtude mais universalmente admirada. Em todas as épocas a coragem e a bravura são admiradas e o seu oposto, a covardia, é desprezada. A coragem, enquanto capacidade de superar os medos é a virtude dos heróis que são sempre consagrados. Porém, a coragem pode servir tanto para o bem quanto para o mal, pois uma maldade corajosa ou um fanatismo corajoso não são exemplos de virtude. Conforme afirma Comte-Sponville (2009, p.54): “A coragem só é verdadeiramente estimável *do ponto de vista moral* quando se põe, ao menos em parte, a serviço de outrem, quando escapa, pouco ou muito, do interesse egoísta imediato”.

MacIntyre afirma (2001, p. 212) que a coragem é importante, não só quando se considera as qualidades dos indivíduos, mas também como qualidade necessária para sustentar a família e a comunidade. Exemplos desta importância incluem a glória daqueles que se destacam em batalhas ou competições; o seu papel na manutenção da ordem pública; o valor da astúcia, como qualidade de quem é corajoso nas conquistas citadas nos poemas homéricos; o senso de humor sardônico presente nas sagas islandesas que tem vínculo íntimo com a coragem.

E há outros vínculos que a coragem estabelece, como quando se afirma que alguém corajoso é alguém em quem se pode confiar, sendo a coragem assim considerada um ingrediente importante da amizade, como afirma MacIntyre (2001, p.212). Nas sociedades heróicas este caráter da coragem estava presente, bem como o da fidelidade, que garantia à pessoa e à sua família a disposição do amigo em usar seu poder de ajudar e a sua coragem a seu favor. Era a fidelidade da família que garantia basicamente a sua unidade, mais fundamental entre as mulheres, pois elas eram os elementos essenciais dentro do lar homérico.

É a fortaleza que permite ao homem superar as situações mais extremas e difíceis de sua vida, e em especial, o medo perante a morte. A virtude da fortaleza também protege o homem do desespero, dando-lhe coragem para permitir o esperar e, finalmente, o protege do vício da ira, conforme afirma Rhonheimer (2007, p.246).

Pieper (1976, p.184-185) destaca, inicialmente, o fato de a fortaleza supor a vulnerabilidade do homem. Não existiria o homem forte ou valente se não existisse, essencialmente a vulnerabilidade, ou ainda, se o homem não estivesse propenso ao dano, a dor, a inquietação, a opressão. E, nesse contexto, é a morte a mais grave ferida que um homem pode sofrer, sendo a fortaleza a virtude que permite ao homem superar tal situação crítica. Aliás, conforme o autor, ser forte é, no fundo, estar disposto a morrer e, portanto, todo ato de fortaleza se nutre desta disposição de morrer em suas raízes mais profundas, sem, contudo depreciar a vida.

Tomás de Aquino (II-II, q. 123, a1), afirma que a fortaleza da alma pode ser comparada a força corporal do homem, pois da mesma forma que a fortaleza é a virtude que resiste às dificuldades que afastam a vontade do campo da racionalidade, cabendo à virtude da fortaleza aperfeiçoar, em primeiro lugar, os objetos do apetite irascível; a força corporal faz com que o homem domine e resista aos obstáculos físicos que aparecem à sua frente, removendo-os. E que, tal virtude da alma se afirma exatamente na fraqueza da carne, quando esta suporta corajosamente suas mazelas, estando aqui presentes as virtudes da paciência (no suportar corajosamente) e da humildade (no reconhecimento das próprias fraquezas).

É por isto que Comte-Sponville (2209, p.58-59) afirma que a coragem não significa ausência de medo, mas capacidade de enfrentá-lo, de dominá-lo e de superá-lo. A coragem é a vontade mais determinada e que, diante do perigo ou do sofrimento, torna-se a mais necessária.

Aristóteles, em *EN* (III, 8 e 9), estabeleceu diferenças interessantes sobre a coragem, algo que Tomás de Aquino também o fez, posteriormente. E como uma virtude, a coragem é considerada, para Aristóteles, a mediana entre dois vícios que

são a covardia (quando o homem tem medo e foge de certas circunstâncias) e a temeridade (quando certas circunstâncias inspiram autoconfiança).

O Filósofo afirmou que a coragem se aplica a cinco diferentes tipos de caráter: O primeiro considerado se refere aquele caráter mais estritamente ligado à verdadeira coragem, que denominou coragem do cidadão, porque é fomentada por sentimentos nobres, que são a honra e a aspiração de evitar a desonra e o escárnio. Aqui estão contidas as tropas de cidadãos que suportam os perigos das penas da lei e as reprovações das covardias. A coragem de tropas forçadas nos campos de batalha pelos seus comandantes é do mesmo tipo, mas inferior, pois o motivo aqui da coragem é o medo de evitar o sofrimento e não a desonra, sendo os combatentes impelidos a serem bravos. Neste caso, está presente a coação dos comandantes sobre os combatentes, a que Aristóteles afirma: “Um homem não deve ser corajoso porque é forçado a sê-lo, mas porque a coragem é nobre”.

O segundo tipo de caráter é a coragem adquirida pelo conhecimento (de onde nasceu a noção de Sócrates de que coragem é *conhecimento*¹⁶). É desta forma que a experiência em combates, por exemplo, tornam excepcionalmente eficientes certos soldados profissionais (mercenários) ao passo que outros, sem experiência, apenas parecem corajosos pela ignorância alheia à verdadeira situação. Porém, quando o perigo se impõe mais violentamente ou quando a situação se aparece desvantajosa, os mercenários são os primeiros a fugir, enquanto nas cidades, permanecem nas batalhas, os cidadãos.

O terceiro tipo de caráter é a paixão quando esta é reconhecida como coragem. Ela ocorre quando os homens agem impulsionados pelos sentimentos passionais, lançando-se aos perigos sem avaliação do que se lhes espera. Nestes casos, não está presente a nobreza da coragem, pois o motivo da autoconfiança não é a honra, mas o sentimento sem razão. Contudo, este caráter guarda alguma afinidade com a verdadeira coragem, visto que se considera a coragem inspirada pela paixão a mais natural forma de coragem.

¹⁶ Pode ser verificado em Platão, *Laques*.

O quarto tipo de caráter é a ousadia, que vem a ser a confiança diante de perigos pelo fato dos homens se julgarem mais fortes do que seus inimigos e menos propensos a sofrerem algum mal. Aristóteles cita que este caráter é similar aquele apresentado pelos embriagados que debandam quando a situação não se comporta a seu favor, ao passo que o verdadeiro corajoso suporta coisas temíveis nobremente.

O quinto e último caráter corresponde ao apresentado por pessoas que encaram o perigo por ignorância e que aparentam serem corajosos e bravos, faltando-lhes, contudo, a autoconfiança. Estes, logo que percebem que foram enganados quanto ao perigo ou suspeitam dos riscos que correm, se põem em fuga.

Quanto a estas distinções, Tomás de Aquino (II-II, q. 123, a1) também afirma que é possível praticar um ato da virtude da fortaleza sem possuir esta virtude de três maneiras: primeira, quando se resolve praticar uma tarefa difícil sem considerar sua dificuldade, devido ou a ignorância sobre esta, ou a um julgar-se competente em realizá-la ou ainda por se considerar hábil a realizá-la por já possuir experiências anteriores bem sucedidas na área. Segunda, quando se é impulsionado pela paixão e terceira, quando se persegue a satisfação de uma vantagem temporal como a honra, o prazer ou o ganho ou ainda com o desejo de evitar uma repreensão ou evitar uma desvantagem. E a terceira é a própria fortaleza da alma que age retamente frente a perigos de morte iminente.

É pelas considerações acima descritas que Rhonheimer (2007, p.257), afirma que a fortaleza como virtude não corresponde a qualquer classe de valentia, intrepidez ou tenacidade. Há heróis que são canalhas injustos; há pessoas que não temem a morte não por amor ao bem, mas por uma impavidez que se assemelha ao amor pervertido; há valentia que se converte em fanatismo. O homem verdadeiramente forte é o prudente, que tem a valentia e a justiça unidas em suas ações e que para agir justamente suporta, inclusive, a injustiça.

Pieper (1976, p. 194), também aceita, como Tomás, as afirmações citadas acima. Para ele, a fortaleza sem prudência não é fortaleza. A fortaleza só pode ser considerada uma virtude se estiver instruída pela prudência. E assim, não cabe à

fortaleza uma impetuosidade cega ou um agir impremeditado e indiferente a toda sorte de perigos. A autêntica fortaleza supõe sim, é uma valoração justa das coisas, tanto das que envolvem riscos quanto das que se espera proteger ou ganhar.

Comte-Sponville, neste mesmo contexto, cita apropriadamente Tomás de Aquino:

(...) tanto quanto a prudência, embora de forma diferente, a *fortitudo* (a força de alma, a coragem) é “condição de qualquer virtude” ao mesmo tempo em que, diante do perigo, é uma delas. Virtude geral, pois, e cardeal propriamente, pois suporta as outras como um pivô ou um gonzo (*cardo*), já que se requer para qualquer virtude, dizia Aristóteles, “agir de maneira firme e inabalável” (é o que podemos chamar de força de alma); mas também virtude especial (que chamamos de *coragem*, estritamente), que permite, como dizia Cícero, “enfrentar os perigos e suportar os labores” (COMTE-SPONVILLE, 2009, p.57).

É neste sentido que a fortaleza se apresenta como uma virtude que implica firmeza de alma para suportar e afastar as piores dificuldades da vida, especialmente aquelas mais graves ligadas à morte, como citado por Tomás (II-II, q. 123, a 2). E também a fortaleza ajuda a todas as outras virtudes a resistir aos ataques dos vícios, pois é de sua matéria remover os obstáculos que coíbem a vontade de seguir a razão e de seu objeto próprio, o medo (de enfrentar perigos de morte) e a audácia (que enfrenta os perigos na esperança de obter algum bem).

Portanto, quando se diz que cabe à fortaleza remover os obstáculos mais difíceis da vontade para o uso da razão e que tais obstáculos são considerados os riscos de morte, isto é porque, entre todos os males corporais, o maior é certamente a morte, visto que elimina todos os bens corporais. O que justifica a citação de Agostinho: “que a morte move o vínculo corporal com o medo dos trabalhos e da dor para não ser ferido e atormentado e move a alma com o medo da morte para não ser separada e destruída” (AGOSTINHO, 400 d.C., *apud* Tomás, I-II, q. 123, a5). Porém, isto não quer dizer que a fortaleza não se presta a suportar outras adversidades, mas que não é qualquer adversidade que faz com o homem seja considerado forte, em sentido absoluto.

Assim, cabe a fortaleza manter firme a vontade do homem para que ele não recue diante de um bem da razão por medo de um mal físico ou perigo mortal como ocorre naqueles que provém de doenças, das tempestades, dos mares, dos assaltos de bandidos e outros do gênero, como cita Tomás (II-II, q. 123, a 5). E quanto àqueles perigos oriundos de guerras, nestes a fortaleza se refere propriamente, da mesma forma que em outros perigos iminentes como, por exemplo, naqueles que se dão quando alguém, apesar do medo de contágio mortal, não se recusa a tratar um amigo doente. E, igualmente, não se recusa empreender uma viagem por caridade, mesmo correndo risco de naufrágio ou assaltos.

E, em se tratando de dificuldades que se opõem à realização do bem da razão, Rhonheimer (2007, p. 257-258), afirma que estas podem ser de dois tipos: internas e externas. As internas são as que dizem respeito às nossas próprias imperfeições, ou seja, diz respeito às nossas dificuldades para retificar nossas inclinações conforme a razão. Um exemplo: para adquirir a virtude da temperança é necessária a presença da continência freqüentemente, pois esta permite reprimir as paixões desordenadas. Contudo, a continência exige o ato da fortaleza. Já as dificuldades externas dizem respeito às outras pessoas ou às estruturas injustas da sociedade. E o homem forte, frente a estas dificuldades, se distingue pela sua serenidade. Desta forma, ele consegue dominar sua imaginação, conservar a calma e relevar pequenas preocupações que o impelem a se afastar do essencial, pois não se preocupa com recompensas ou elogios, mas com o bem.

A partir destas considerações, Rhonheimer (2007, p. 256) afirma ser o martírio o exemplo clássico de fortaleza. A que Tomás (II-II, q. 124, a1-2) acrescenta que “pertence à razão do martírio que o mártir se mantenha firme na verdade e na justiça contra os assaltos dos perseguidores”. E que, no martírio, o homem se mantém solidamente confirmado no bem da virtude, não abandonando sua fé e nem a justiça por conta dos perigos de morte que o ameaçam em um combate singular. Sendo por isto que a Igreja aplica aos mártires estas palavras: “Eles foram fortes no combate”.

E é interessante considerar que a fortaleza compreende não apenas o resistir, mas também o atacar, servindo-se para este da ira, mais do que das outras paixões.

Mas, a ira aqui considerada é aquela moderada segundo a razão, e da qual o homem faz uso para acabar com a causa de seus sofrimentos. Isto porque a ira é considerada a mais natural das forças que vem da paixão e porque ela pode cooperar, por acidente, com a fortaleza, conforme afirma Tomás (II-II, q. 123, a11).

E estas duas partes da fortaleza (o resistir e o atacar), detêm suas próprias condições. Quanto ao ataque, Tomás afirma serem necessárias duas condições: a primeira é que o espírito esteja preparado, pronto para o ataque e a segunda é que, este iniciado, isto é, em sua execução, não seja possível desistir do mesmo, iniciando-se o ataque com o máximo de confiança. Estas duas condições quando unidas aos perigos de morte, próprios da matéria da fortaleza, tornam-se partes integrantes da mesma e sem as quais a fortaleza não pode existir, conforme Tomás (II-II, q. 128, artigo único).

Já no que se refere ao resistir, também aqui são requeridas duas condições: primeira, que diante das ameaças, a tristeza não tome conta do homem e que ele não desista do ato iniciado. A segunda é que, diante de um embate prolongado e cheio de dificuldades, o homem não venha a se cansar e desistir do mesmo. É por isso que Cícero, aqui, cita outra virtude, a perseverança, que dá ao homem uma permanência mais estável em uma decisão adotada deliberadamente. E estas duas partes do resistir, quando unidas, formam também partes integrantes da fortaleza.

Contudo, quando se considera as partes da fortaleza, tem-se que esta não possui partes subjetivas porque não se divide em várias virtudes especificamente diferentes, mas há outras virtudes que são ditas secundárias e anexas que dizem respeito à fortaleza que podem ajudar a determinar com menos perigo o que se deve fazer, pelo menos em geral. Estas incluem a paciência, a perseverança, a magnificência e a magnanimidade ou confiança, que estão ligadas a perigos sem o risco da morte, conforme afirma Tomás (II-II, q. 140, a2).

No que refere à magnificência e à magnanimidade, Tomás afirma que não cabe formular preceitos para elas, sendo mais conveniente ficar no nível dos conselhos. Já a paciência estaria ligada a uma preparação da alma, no sentido em que o homem deve estar pronto para cumprir com suas obrigações quando o tempo

e o lugar assim o obrigarem e a perseverança, da mesma forma que a paciência, está ligada às aflições e aos trabalhos da vida presente. Contudo, estas virtudes, enquanto anexas à fortaleza, se referem a esforços e aflições menores, não tendo a grandeza própria da virtude principal.

Pieper (1976, p.215), acrescenta que há ainda uma modalidade sobrenatural da fortaleza que representa o coroamento de todas as demais fortalezas ditas naturais. Esta seria um dom espiritual que se nutre da mais certa esperança de vitória em um combate, visto inclusive não ser possível a fortaleza sem a esperança. Porém, aqui se considera a vitória definitiva e a mais certa das esperanças, que vem a ser a esperança da vida eterna.

4- A Temperança

Em relação à temperança, Pieper (1976, p.219-220) afirma que, analogamente ao que ocorreu ao longo do tempo com outras virtudes, esta teve seu significado reduzido a uma mera moderação em certos apetites. E, em um âmbito mais popular, quase se reduziu a uma moderação na sexualidade e no manter a castidade; fato igual aquele que incorreu quando se fala da intemperança que está sempre ligada ao excesso de comida, lembrando estômagos supersaturados.

Esta idéia limitada da temperança soa exclusivamente a coisas negativas, estando ligada a limitação, contenção, repressão, estrangulamento, freio. Também implica um conceito vulgar desta virtude ligado ao medo ante qualquer tipo de exaltação, que ainda de acordo com Pieper, está longe de designar a imagem completa desta quarta virtude cardeal (PIEPER, 1976, p.221).

E a temperança é virtude cardeal porque cabe a ela a moderação necessária a qualquer virtude, sendo digna de especial reconhecimento quando está presente nos prazeres do tato. Isto se deve ao fato destes prazeres nos ser mais naturais e, portanto, mais difíceis de lhes conter o desejo ou deles nos abster, porque ainda seus objetos são aqueles mais necessários a nossa vida e o desejo de seus prazeres mais freqüentes e duradouros, de acordo com Tomás (II-II, q. 141, a7).

A temperança, conforme afirma Comte-Sponville (2009, p.46-47) “é essa moderação pela qual permanecemos senhores de nossos prazeres, em vez de seus escravos. É o desfrutar livre, e que, por isso, desfruta melhor ainda, pois desfruta também sua própria liberdade”. Já o intemperante é um escravo, prisioneiro que é de seu próprio corpo, de seus desejos e de seus *habitus*. E é bom lembrar que a temperança, como a prudência e as outras virtudes, não visa superar nossos limites, mas respeitá-los. Por isto, a citação de Baruch Spinoza (1632-1677) em sua obra *Ética* (IV, escólio da proposição 45):

Por certo, só uma feroz e triste superstição proíbe que nos alegremos. Com efeito, em que é que se encontrará maior conveniência em apaziguar a fome ou a sede que em expelir a melancolia? Tal é a minha regra, tal é a minha convicção. Nenhuma divindade, nem ninguém, a não ser um invejoso, se compraz com a minha impotência e com o meu mal, nem pode ter na conta de virtude as nossas lágrimas, os nossos soluços, o nosso medo, e outras coisas do gênero, que são sinais de um espírito impotente; mas pelo contrário, quanto maior for a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessário é que nós participemos da natureza divina. Portanto, usar das coisas e deleitar-se nelas (não até a náusea, pois isto não é deleitar-se), quanto possível, é próprio do homem sábio (SPINOSA, *Ética* IV, escólio da proposição 45).

Rhonheimer (2007, p.258), concorda com Tomás, afirmando que a temperança está diretamente ligada aos prazeres que os sentidos nos permitem, e no caso, particularmente aqueles do tato, pois aqui se dão os prazeres mais fortes, determinando também as tendências à comida, à bebida e ao instinto sexual. É atribuição da temperança, pois, manter em ordem tais tendências considerando um contexto amplo do homem.

Desta forma, a temperança é a virtude que aperfeiçoa o apetite sensível, e especificamente a faculdade concupiscível, para o agir conforme a razão. O que não quer dizer que esta virtude anula a paixão, mas que a inclui na ordem da razão, como afirmava Aristóteles em *EN* (VI, 5, 1140 b): “Isso se coaduna com o significado da palavra *temperança*, ou seja, *preservadora da prudência*”.

Comte-Sponville (2009, p.47) acrescenta que “Ser temperante é contentar-se com pouco; mas não é o *pouco* que importa: é poder, e é o contentamento”. Isto porque a temperança é vista como a prudência aplicada aos prazeres, pois se é

capaz de desfrutar o mais e o melhor possível por uma intensificação da sensação ou da consciência do desfrutar, e não pela simples multiplicação de seus objetos.

Logo, a pessoa intemperante não pode ser prudente, pois ela tem sua razão desviada e seu princípio mal direcionado. E, conforme afirma Rhonheimer (2007, p. 259), a intemperança não traz mais alegria ou prazer ao homem, pelo contrário, ela destrói o “prazer no prazer”, levando à frustração. Isto porque, o que se dá é um crescimento do apetite sensível inversamente proporcional à satisfação, que põe a razão inteiramente a serviço da sensibilidade, que por sua vez, não é passível de ser saciada, porque a razão pode sempre almejar mais um apetite.

Neste contexto, Pieper (1976, p. 239) acrescenta que a luxúria é o vício para o qual mais se volta o homem quando a ele falta a moderação e também corresponde ao vício que mais corrói a prudência, sendo a principal espécie de intemperança. O luxurioso mantém de tal forma uma obsessão pelo gozo que não é capaz de acerca-se da realidade serenamente.

E Tomás de Aquino (II-II, q.153, a5), acrescenta que a luxúria interfere nos quatro atos da razão humana, de maneiras diversas: No primeiro, que é a simples inteligência, que apreende um fim como bem, a luxúria impede tal apreensão, levando o homem à cegueira mental. No segundo, que vem a ser a deliberação dos meios que serão empregados no agir, a concupiscência da luxúria também impede tal deliberação. No terceiro ato, que corresponde o julgar o que se deve fazer, a luxúria também age no seu impedimento, levando o homem a irreflexão e, no quarto ato, que é o preceito racional do que se deve fazer, a luxúria impede o homem de cumprir o que havia decidido realizar.

E também a vontade fica desordenada quando submetida à luxúria em dois momentos: primeiro, quando se considera o desejo do fim, onde a luxúria, de seu ponto de vista egoísta, irá buscar somente o prazer de forma desordenada. E segundo, quando se considera o desejo dos meios, onde a luxúria, com seu apego demasiado a vida presente, acaba por deixar de lado a vida futura, não se preocupando e até se aborrecendo com o que é próprio do espírito.

Tomás (II-II, q. 141, a1) afirma, porém, que a temperança não priva o homem dos prazeres que lhe convém, que são aqueles conforme a razão, visto que a temperança, “longe se opor à tendência natural do homem, age de acordo com ela. Sua oposição é, sem dúvida, à inclinação de natureza animal, não subordinada à razão”. E que também a temperança, para se efetivar perfeitamente, não existe sem a prudência. E esta seria a causa de não serem temperantes aqueles que também não possuem as outras virtudes. Estes até podem praticar alguns atos de temperança, mas assim o fazem ou por inclinação natural ou por costume.

Tomás especifica melhor o papel da temperança. Para ele, a temperança implica certa moderação e se ocupa prioritariamente com as paixões decorrentes dos bens sensíveis concupiscíveis, que são os desejos e os prazeres e também as tristezas decorrentes da falta dos mesmos. Assim, cabe a ela refrear os impulsos do apetite para tais bens, ocupando-se dos desejos dos prazeres máximos da mesma forma que a fortaleza ocupa-se dos temores e das audácias referentes aos males máximos. E são prazeres máximos aqueles que têm suas operações efetuadas de forma mais natural, que no homem correspondem aquelas que conservam a natureza do indivíduo, a saber, o comer, o beber e a união sexual. É por isto que, conforme Tomás (II-II, q. 141, a4) os prazeres da comida, da bebida e os prazeres sexuais constituem a matéria própria da temperança, sendo tais prazeres resultados do sentido do tato.

Neste sentido, Comte-Sponville (2009, p.49-50), cita Tomás de Aquino, afirmando que ele bem viu na temperança uma virtude cardeal, e que esta, embora seja menos elevada que a prudência (que seria mais necessária), a coragem e a justiça (ambas mais admiráveis), prevaleceria muitas vezes sobre estas outras pela sua dificuldade. É que a temperança trata dos desejos mais necessários à nossa vida (comer, beber) e à espécie (fazer sexo), que são também os mais fortes, e, portanto os mais difíceis de dominar.

É claro que o homem usufrui de prazeres dos outros sentidos e que estes podem também proporcionar sensações agradáveis, como quando o homem se deleita ao ouvir uma música harmoniosa, por exemplo. Porém, tais prazeres não têm o caráter prioritário que os liga à temperança. E há de se considerar também os

prazeres espirituais, mas estes já estão submetidos às normas da razão e não necessitam ser refreados, a não ser quando afastam o homem de um bem mais elevado. Logo, não é necessário que a temperança atue em todos os prazeres, mas somente naqueles mais fortes que estão relacionados à conservação da vida humana.

Mas, há também prazeres secundários ligados aos prazeres da conservação. Estes tornam mais agradáveis aqueles e contribuem para aumentar o uso do que é necessário, uso este sempre feito por contato. Estes correspondem aos prazeres do gosto, do olfato ou da visão e Tomás (II-II, q. 142, a 5), cita alguns exemplos: a beleza, os enfeites da mulher para o homem, o bom sabor e o cheiro de um alimento. Assim, o alimentar é aqui considerado um prazer que pertence ao tato, pois, como afirmou Aristóteles “o tato é o sentido da alimentação, pois nós nos nutrimos com coisas quentes e frias, úmidas e secas”. Já o gosto demonstra o sinal de um bom alimento, possibilitando discernir os sabores que estimulam o prazer da comida.

E quanto ao estudo das partes da temperança, Tomás (II-II, q. 143, artigo único) estabelece aqui os mesmos preceitos da fortaleza. Assim, tal virtude cardeal pode três partes: integrantes, subjetivas e potenciais. As integrantes são as que dão condição da virtude existir, e no caso, há duas partes: a vergonha que faz evitar a desonestidade e a honestidade que faz amar a temperança.

Quanto às partes subjetivas, estas são as das suas espécies, e no caso, temos que considerar que os prazeres do tato se dividem em dois gêneros visando, um, a alimentação e o outro, o prazer da união carnal. Assim, considerando a alimentação, temos a virtude da abstinência ligada à comida e a da sobriedade ligada à bebida. E considerando os prazeres carnis temos a virtude da castidade associada a estes e Tomás cita também o pudor, que seria uma virtude ligada aos prazeres concomitantes (como beijos, toques e abraços).

E já as partes potenciais, estas são consideradas as virtudes secundárias de uma virtude principal, que desempenham um papel moderador semelhante aquele que a virtude principal exerce. E como à temperança compete moderar os prazeres

mais difíceis de serem controlados que possuem sede no tato, qualquer virtude que refreie ou regule o desejo de algo pode ser dita parte da temperança. Assim, há aqui enumeradas várias virtudes que moderam ou os movimentos interiores da alma, ou os movimentos e atos exteriores do corpo ou as coisas exteriores.

Quanto aos movimentos interiores da alma, além daquele da concupiscência que é refreado pela virtude principal temperança, Tomás cita outros três: primeiro: o da vontade movida pela paixão, que é contido pela continência, que faz com o homem não se curve a sua vontade, mesmo sofrendo desejos imoderados. Segundo: o da esperança seguida da audácia, que é contido pela humildade e o terceiro, é o da ira que tende para a vingança, que é contida pela mansidão ou clemência.

Quanto aos movimentos e atos corporais, temos a modéstia os controlando e refreando e uma subdivisão é feita aqui. Se considerado o discernimento entre o que se deve ou não ser feito e em que ordem, é a boa ordem que está aqui presente. Se for considerada a decência naquilo que se faz, é a distinção que estará atuando e se for posta em questão as relações com os amigos e demais pessoas é a austeridade que está exercendo o controle.

E no que se refere às coisas exteriores, Tomás cita uma dupla moderação: a primeira é não procurar o supérfluo, o que se denomina parcimônia ou satisfação com o suficiente e a segunda é não buscar coisas muito raras, o que se denomina moderação ou simplicidade.

Pieper (1976, p.276-279) acrescenta a humildade como forma fundamental da temperança. Esta se manifestaria quando o homem, por instinto natural, procura falar de suas conquistas e de si mesmo, querendo se sobressair frente aos demais, demonstrando superioridade e preeminência. Uma virtude secundária da temperança, quando aplicada à estas situações, consiste em permitir que o homem se veja como ele realmente é, o que não significa uma auto-depreciação ou consciência de inferioridade.

Assim, cabe à temperança, conforme afirma Tomás (II-II, q. 166, a2) conter os desejos mais fortes do homem, que são os que se referem naturalmente aos prazeres corporais da mesa e do sexo. Contudo, há também no homem, pela sua própria natureza espiritual, um desejo natural para o conhecimento. E a moderação desse desejo cabe à estudiosidade, considerada também uma virtude secundária, anexa à modéstia, que tem relação com o desejo de conhecer e com o empenho em obtê-lo. E seu vício oposto é curiosidade, que está presente no homem quando este se empenha em aprender algo, mas com intenção desviada da razão, como por exemplo, quando se empenha em aprender algo para ensinar mentiras.

Logo, pode-se afirmar que a temperança é uma regulação voluntária da pulsão de vida, um autocontrole regado dos objetos dos nossos desejos, e mais ainda daqueles mais necessários à vida do indivíduo, como afirmou Comte-Sponville (2009, p.49-50). E citando mais uma vez Spinoza: “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões” (SPINOZA, *Ética V*, proposição 52).

E finalizando, a afirmação de Comte-Sponville sobre a temperança. Ele diz que a lição da temperança vale, sobretudo, para nossas sociedades de abundância, onde encontramos pessoas que morrem e sofrem de intemperança com maior frequência do que por fome ou ascetismo:

A temperança é uma virtude para todos os tempos, tanto mais necessária, contudo, quanto mais favoráveis eles são. Não é uma virtude excepcional, como a coragem (tanto mais necessária, ao contrário, quanto mais difíceis os tempos), mas uma virtude comum e humilde: virtude não de exceção mas de regra, não de heroísmo mas de comedimento (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 49).

CONCLUSÕES

Um primeiro ponto a se destacar é que, quando se estuda as virtudes e, desta forma, coloca-se em relevo dados referentes à moral, deve-se estar consciente de que não é possível abarcar todos os ângulos da matéria considerada. Isto porque este campo de estudo é amplo e profundo, como o é a própria diversidade humana e suas capacidades de lidar com as pressões que a vida impõe, principalmente aquelas de caráter moral.

Isto leva à procura de uma orientação ética que esteja comprometida com as ações humanas porque, em se tratando de moral, se deve considerar as ações em relações a atos particulares. O que, aliás, vem a corresponder com a problematização que inicia este trabalho, levantada por MacIntyre. Seria assim, o distanciamento das teorias éticas com uma prática racional e a falta de compromisso com as ações humanas dentro de discursos acadêmicos, os agentes que levaram a uma desordem moral social, denunciada por MacIntyre.

E, através dos estudos efetuados, foi possível constatar, que mesmo que este tema sobre as virtudes esteja em esquecimento, isso não quer dizer que prescindimos delas para nos tornar e à nossa sociedade melhores. Salientando que aqui não se trata de considerar as virtudes como *habitus* cristãos ou vinculados a alguma religião ou fim divino, pois o filósofo Comte-Sponville, aqui estudado e mencionado várias vezes, é dito materialista, racionalista e, propondo uma espiritualidade sem Deus, afirma que não devemos renunciar às virtudes.

Assim, podemos considerar ser possível estudar e praticar as virtudes, pois elas são *habitus*; isto é, são qualidades que podem ser desenvolvidas. Mas não que isto seja fácil, pois requer, tempo e paciência, firmeza e constância. Só se é virtuoso praticando a virtude, só se é justo, praticando a justiça. As virtudes, enquanto *habitus*, a exceção daquelas consideradas infusas por Tomás de Aquino, são qualidades que podemos adquirir. E vale lembrar: é considerada virtude uma disposição firme e constante que não só torne boas as obras de um homem, mas que também o torne bom.

E há diferentes colocações conceituais aqui envolvidas, que devem ser bem esclarecidas para evitar enganos, daí a importância de se estudar os conceitos que envolvem a noção de virtude empreendida por Tomás de Aquino. A virtude socrática, aquela necessária para se ter um Estado justo é considerada um conhecimento; a virtude aristotélica é dita a sua própria função, é uma virtude prática (*phronesis*) e para Tomás a virtude é a *ultimum potentiae*, isto é, aquilo que faz com o homem realiza ao máximo todas as suas possibilidades humanas, nos seus aspectos natural e sobrenatural: é o máximo daquilo que uma pessoa pode ser.

Acrescenta-se a estas considerações que, para Tomás de Aquino, o fim da vida humana, considerando-se uma vida plenamente desenvolvida, não pode estar, por qualquer razão, em algum bem ou em uma série de bens particulares. Tomás tem uma visão teleológica da vida e nesta visão, nem o dinheiro, nem a honra ou o prazer, nem uma vida de virtude moral podem corresponder a este fim (ou *télos*). Aliás, deste se exclui qualquer item particular do poder mundano e todo estado finito que possa ser alcançado na vida presente, estando, portanto, o fim último dos homens, fora e além da vida presente.

Assim, um estado de felicidade perfeita para Tomás só pode ser alcançado após a vida, na contemplação beatífica de Deus, e qualquer outra forma de felicidade é imperfeita. E cabe às virtudes morais aperfeiçoar o homem dentro desta sua realidade mundana, levando em consideração que o conhecimento de nosso fim último pertence à atividade do intelecto prático, não sendo uma atividade teórica e que, entretanto, nosso melhor conhecimento deste só poderá nos fornecer apreensões inadequadas desta realidade que envolve aspectos divinos que não conseguimos alcançar.

É por isto que, aqui, se considera somente as virtudes morais, e entre as intelectuais somente a prudência, pois as outras virtudes intelectuais não são capazes de tornar o homem bom, mas somente as suas obras, a exemplo já citado de um excelente pintor que pode ser um homem também injusto. Portanto, é exigido do agir virtuoso que este envolva, necessariamente, uma decisão livre baseada em responsabilidade. Mas, há de se considerar que mesmo neste agir livre, já há algo que orienta o homem para este, que é o querer, ou seja, a sua vontade. Por isto, é

importante que o homem tenha a sua vontade balizada por uma razão reta, o que irá permitir que ele se desenvolva plenamente, isto é, que ele regule seus atos e que ordene suas paixões ao mesmo tempo em que se torna uma pessoa feliz.

Porém, enquanto *habitus*, as virtudes morais podem sofrer alterações quanto à participação do sujeito nestas. Logo, se não forem exercidas, pode-se até perdê-las (algo que Aristóteles não considerava), mas, usando-as com constância, pode-se analogamente, ser mais virtuoso no sentido em que o sujeito participa de maneira mais perfeita na forma considerada. E, neste sentido, é pela prática que a virtude se aperfeiçoa.

As virtudes morais têm, pois, finalidade estritamente prática, regendo o comportamento do homem e ajudando-o a cumprir os seus deveres. De onde MacIntyre baseia suas argumentações para se ter uma ética voltada para as virtudes com o objetivo de nelas encontrar uma racionalidade prática que venha a resolver os problemas éticos surgidos pós-iluminismo.

Porém, quando se trata das virtudes cardeais, que são aquelas centrais ou fundamentais que polarizam todas as outras virtudes humanas, estas não agem sozinhas, estando em conexão umas com as outras. Logo, não é possível, dentro desta concepção, ser prudente e injusto ao mesmo tempo, por exemplo. As quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) se interligam estreitamente, mesmo havendo entre elas um desenvolvimento diferenciado, que podemos comparar analogicamente ao crescimento dos dedos de nossa mão que crescem mantendo uma certa proporcionalidade entre si.

Também não basta, para a realização de um ato virtuoso, a boa vontade, como por exemplo, quando ocorrem situações que envolvem conflitos e onde se é preciso tomar uma decisão justa. Se não se conhece a verdade, como as coisas são e estão, até o mais puro desejo de justiça ou de boa intenção não basta para resolver satisfatoriamente o problema, pois a realização de um ato virtuoso visa sempre o bem, que neste caso seria o conhecimento da realidade. Logo, o agir humano só pode ser considerado bom e ordenado quando procede da verdade. E isto reforça o quanto uma ética das virtudes pode contribuir para o homem viver

bem, mesmo sendo este bem dito mutável historicamente, porque aqui está a considerar a verdade dos fatos agora, como eles se apresentam na realidade atual.

E é por isto também, que quando se considera as virtudes em relação ao ato, aquelas nomeadas morais são consideradas superiores em relação às virtudes intelectuais. E, neste campo, particularmente, a justiça se sobressai entre as virtudes morais por ser ela a única virtude que diz respeito ao outro. O que faz ser possível considerar a justiça como um aperfeiçoamento da vontade no que diz respeito à tendência de fazer o bem para os outros, algo que não conseguimos captar a não ser pela razão.

É que, naturalmente, temos o exercício de dirigir o que pode ser considerado como um bem a nós próprios e, somente o *habitus* da justiça pode proporcionar à vontade uma disposição firme e constante de tender ao bem dos demais com a mesma constância e determinação habitual que teríamos quando tendemos ao nosso próprio bem. Sendo assim, o homem justo se alegra com o bem do outro em igual medida que alegre com o seu próprio bem.

O princípio a se considerar da justiça é, pois o da igualdade, e, sobretudo, o da igualdade entre os homens, que é moralmente pressuposto e juridicamente concebido. E, nesta igualdade, a riqueza, a situação econômica, ou a santidade ou a genialidade não dão nenhum direito particular.

Estas considerações acabam por direcionar questões sobre os direitos humanos: se há direitos naturais ou como se estabelecem os direitos positivos ou ainda quais são estes direitos humanos, entrando a discussão na esfera da filosofia política. Contudo, para Tomás de Aquino é fundamental a concepção de que há direitos naturais inalienáveis, sendo esta uma discussão a parte, tão contemporânea quanto discussões de bioética, direitos sobre a vida, pesquisas sobre células-tronco e manipulações genéticas.

E quanto à justiça, esta só pode ser possível dentro de uma verdadeira asserção ao se tratar da justiça comutativa, pois aí se estabelece uma perfeita igualdade entre as partes consideradas. E ser uma pessoa justa é sempre louvável,

e mais ainda o é o governante justo, que é exaltado acima de todos os homens e, inclusive Dante, por exemplo, em sua obra *Divina Comédia*, coloca o soberano justo no Paraíso.

E também nada mais atual do que a afirmação de ser um nefasto e desesperador infortúnio estar um governo nas mãos de um injusto que reconhece como justiça apenas a sua própria. E ainda completa que para que haja justiça, todo mundo depende de serem seus governantes justos, sendo a justiça e também a prudência, as virtudes do governante. Estas duas virtudes dão ao poder político sua verdadeira dignidade.

E lembrando: a prudência leva em conta o futuro, pois procura preservar os direitos, as oportunidades e a existência da humanidade. Exemplos incluem a ecologia, que está ligada à prudência e que, por isso mesmo, tem pontos de contato com a moral; o cuidar da saúde; o sexo seguro; o motorista que cuida de seu carro. Nestes casos a imprudência é sempre um erro, pois pode provocar dramas que poderiam ser evitados.

A prudência compreende o uso da reta razão e melhor se manifesta na justiça, enquanto esta tem como sujeito próprio o apetite racional. Daí a profunda ligação existente entre estas duas virtudes, pois só é capaz de fazer um julgamento justo aquele que tem a percepção da verdade das coisas reais. A quem falta objetividade de conhecimento, que é a base da prudência, é certo ser injusto. Só é prudente quem tem o conhecimento verdadeiro, diretivo, da realidade.

Assim, fica o alerta da prudência, que diz que é preciso ter cuidado também com a própria moral; é preciso saber que boa vontade só não basta e que nem a boa consciência é uma desculpa para se desprezar e negligenciar o futuro. A prudência exige também a inteligência e a lucidez.

Porém, engana-se quem supõe que a fortaleza e a temperança são virtudes que podem ser relegadas em um segundo plano. Não se pode falar de uma ética que não inclua a fortaleza da alma e que não trate, tanto do apetite concupiscível quanto do irascível. A temperança, que modera os apetites concupiscíveis e a

fortaleza, que suporta as provações do apetite irascível, são virtudes ainda hoje valorizadas, ainda hoje necessárias para o viver bem.

A fortaleza é enumerada após a prudência e a justiça por motivo lógico: sem prudência e sem justiça não encontramos a fortaleza, pois somente a pessoa que é prudente e justa pode ser corajosa ou valente. É a prudência que instrui ou informa a fortaleza, mediante a justiça, sobre o que se deve decidir. Por isso, a virtude da fortaleza não apresenta qualquer tipo de impetuosidade cega. Quem se comporta desta forma dá a entender que os motivos pelos quais a faz agir assim são superiores, em valor, a sua própria integridade pessoal. E, no que consiste a essência da fortaleza não é se expor de qualquer forma a qualquer perigo, mas uma entrega de si mesmo conforme a razão, suposta uma valorização justa das coisas que se apresentam.

E quanto à coragem, pode-se afirmar que ser corajoso é admirável em todos os tempos, mas deve-se lembrar que a coragem pode estar a serviço do mal, como naquela coragem apresentada pelos SS nazistas em assassinar pessoas inocentes, como citado. É por isto que se afirma que só a justiça é boa em si mesma, enquanto as outras virtudes cardeais são boas quando consideradas em relação ao seu fim moral.

A coragem também é inseparável da medida entre a covardia e a temeridade, como já afirmava Aristóteles: o covarde é por demais submisso aos seus medos, o temerário é despreocupado demais com sua vida ou com os riscos que corre, enquanto o corajoso se mantém entre estes dois extremos, evitando os perigos desnecessários e enfrentando os combates necessários. Quando não se possui a virtude da fortaleza se pratica ações sem nelas pensar ou se expõe a correr riscos por ser indiferente a eles; e isto não é ser corajoso realmente, o que não implica que o corajoso não tenha medo, mas que ele consegue superá-lo.

Assim, se pode concluir que a consequência imediata da prática das virtudes são atos corretos. O que não quer dizer que sem a virtude correspondente a tal ato não se é possível realizar o ato correto, pois este pode se realizar através de uma disposição natural da pessoa. Entretanto, sem a virtude não se tem os desejos e as

emoções organizados pela razão e aí será preciso contar com a sorte de disposições naturais para não ser vítima dos próprios desejos e emoções. A posse das virtudes não só garante o agir de determinada maneira, mas também o pensar de determinada maneira.

Também se conclui que não é possível considerar as virtudes apenas como qualidades que podemos declarar úteis ou agradáveis a nós, porque o considerar algo agradável ou útil a nós depende de quais virtudes possuímos ou cultivamos na sociedade. É certo que existem qualidades úteis ou agradáveis para os seres humanos, enquanto determinados pelo seu ambiente e cultura, mas sempre determinadas por este ambiente e cultura. Assim, o homem que se encontra ativamente na história possui necessariamente a inteligência prática, que é aquela instruída pelas virtudes que não vai permitir que a sua razão seja escrava de suas paixões.

O que leva a considerar que o desenvolvimento de um raciocínio prático sólido, que permita à pessoa julgar verdadeiramente e agir corretamente é inseparável de uma educação no exercício das virtudes morais, para Aristóteles e também para Tomás de Aquino. Porém, para Tomás de Aquino, como já considerado, se colocarmos as virtudes apenas em termos aristotélicos elas seriam incapazes de aperfeiçoar os seres humanos, pois necessitam também da caridade, que é um dom da graça, para torná-las perfeitas.

E então, cabe perguntar como é possível o ensino das virtudes, ou melhor, como é possível a educação para a virtude. E algumas respostas são propostas: a educação para as virtudes tem base no reconhecimento da autoridade dos outros, quando este reconhecimento não é um simples cumprimento externo de mandados, mas sim, um amor à justiça, a temperança, a coragem, etc. Com este reconhecimento é possível ter estampado, na figura da autoridade, valores virtuosos que são considerados significativos e que se quer alcançar. Este reconhecimento seria, então, uma forma de amizade, ou de amor, que vê a benevolência na pessoa que exerce a autoridade e que se deseja também ter.

Conclui-se também que a educação para a virtude se realiza neste mandado por autoridade, quando a autoridade é virtuosa. Assim, o primeiro passo desta educação para a virtude é querer seguir o exemplo da autoridade para agradá-la, ou melhor, pela própria pessoa. Isto porque antes do amor à justiça está o amor às pessoas que praticam a justiça e que assim nos ensinam o que é ser justo. E tal orientação afetiva possibilita reconhecer como boa a pessoa que exerce a autoridade, desejando-se ser boa como ela o é.

Contudo, para a autoridade ser considerada um exemplo de virtude, não pode fazer uso de qualquer coação para com seus subordinados, e, se quiser ser justa, não pode suprimir a liberdade, mas fazer cada vez mais uso da mesma. A amizade, a benevolência e o amor, seriam as únicas formas de relação que podem fazer com que a autoridade se concilie com a liberdade, enquanto o amor à pessoa que exerce a autoridade é a única forma de reconhecer que esta autoridade está em plena consonância com a liberdade.

Também a pessoa que se tem como modelo de virtuosidade não deve abusar de sua vinculação afetiva, mas, pelo contrário, procurar favorecer um processo de formação de independência na medida em que os que lhe estão subordinados amadurecem na educação das virtudes. Contudo, este processo é inevitavelmente acompanhado de conflitos e que só produzirá frutos se houver sido assumido, inicialmente, em um clima de confiança recíproca. Assim, uma educação para a virtude não pode ser equiparada a uma simples “socialização” ou mera “implantação” de regras de comportamento.

Igualmente, se pode concluir que, embora não desacreditando a intenção fundamental de MacIntyre de retomar o conceito de virtude, que por muito tempo foi deixado de lado na ética moderna, em oposição a uma ética moderna baseada em regras, faz sentido, e até se faz necessário, complementar a moral de regras mediante uma moral de virtudes. É correto afirmar, portanto, que as modernas éticas de regras não renunciaram ao conceito de virtude.

E por fim, outra resposta ao ensino das virtudes é proposta: elas são ensinadas em suas próprias práticas e propõe um conjunto de dezoito delas que por

intuição ou exigência, ora pedagógica, ora ética ou estética são apresentadas em uma dada hierarquia. A proposta é então, apresentar um sistema de moral que deve ser mais aplicada do que teorizada, começando pela virtude da polidez, que seria a primeira das virtudes em consideração temporal a ser adquirida. Esta virtude, como já dito, seria pelo menos uma aparência que o homem teria por fora de como deveria ser por dentro, e corresponderia ao ensinar às crianças, que ainda não possuem moral, regras mais estéticas do que éticas. Inclui-se e se enfatiza as virtudes cardeais neste sistema até chegar a última virtude a ser adquirida que seria o amor.

Assim, as virtudes cardeais, analisadas através de um ponto de vista mais contemporâneo, podem ser consideradas fundamentais para o agir humano moral reto, como balizadoras da conduta humana, portanto. O que se estende a várias esferas: pessoal, familiar, social e inclusive quando se trata de ações futuras, pois a prudência também reflete sobre tais ações. E não se esquecendo que é pela justiça que o homem é capaz de se abrir para o outro, no sentido de querer para aquele o mesmo bem que deseja a si próprio, sendo tal virtude dita a mais nobre.

Desta forma, Tomás de Aquino, e os autores aqui estudados, não se equivocam em afirmar a importância da justiça e também da prudência para a dignidade da política. Um governante justo não só faz um bom uso da justiça distributiva nas ações públicas que lhes são conferidas como também se torna um modelo de virtuosidade a ser seguido. E um governante prudente estará sempre disposto a considerar cada fato como ele se apresenta na realidade, não sendo nem precipitado, nem incoerente em suas decisões, sendo por isso que a prudência é nomeada como a virtude mais fundamental.

Assim, a partir destas considerações, pode-se afirmar a importância dos estudos empreendidos por Tomás de Aquino sobre as virtudes cardeais. Estes permanecem como um referencial, ainda hoje, não só no campo da pesquisa ética como também na vida prática, o que foi confirmado por todos os autores aqui questionados. E, mesmo com as devidas críticas ao contexto histórico que viveu Tomás, estas não recaem sobre o trabalho empreendido sobre as virtudes cardeais que ele desenvolveu.

O que se confirmou, foi, portanto, que um devido conhecimento, uma prática adequada e o ensino das virtudes podem oferecer uma resposta para problemas atuais da moral, como aqueles levantados por MacIntyre. E que, mesmo que uma ética das virtudes não venha a ser a resposta mais adequada para tais problemas, esta ainda pode ser vista como uma via complementar para a resolução dos problemas em questão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes:

AQUINO, Tomás. *A Prudência. A virtude da decisão certa*. Tradução, introdução e notas Jean Lauand. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

_____. *Suma Teológica*. I-II. Coordenador geral da tradução brasileira Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

_____. *Suma Teológica*. II-II. Coordenador geral da tradução brasileira Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Livros I-III (trechos). Tradução Lucas Angioni. 2 ed. Campinas: Textos Didáticos, número 38 – Janeiro de 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas Edson Bini. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Categorias*. Tradução do grego clássico, introdução e notas feitas por José Veríssimo Teixeira da Mata. Goiânia: Editora UFG; Alternativa, 2005.

_____. *Metafísica*. Livros IX e X. Tradução Lucas Angioni. Campinas: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 9 – Novembro de 2004.

_____. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

Estudos:

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução do original latino e Introdução de Frei Agostino Belmonte, O.A.R. 4 ed. São Paulo: Paulus Editora, 2008.

_____. *A Cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Leme. Volumes I, II, III. São Paulo, Editora das Américas, 1961.

_____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004.

_____. *O livre-arbítrio*. Coleção Patrística. 2 ed. São Paulo: Paulus Editora, 1995. Disponível em www.semeadoresdapalavra.net. Acesso em 01/11/2010.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução, comentários e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2009.

CASTAGNOLA, Luis. *História da Filosofia*. São Paulo, Editora Melhoramentos, 1972.

CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Tradução, introdução e notas por Otávio T. de Brito. São

Paulo: Editora Cultrix, 1967.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

CUNHA, Paulo Ferreira da. *As Virtudes Cardeais no Afresco de Rafael – Arte, Ética e Jusfilosofia*. Conferência no III Seminário Internacional Cristianismo, Filosofia, Educação e Arte – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 24-6-02. Disponível em <http://www.hottopos.com/videtur16/pfca.htm>. Acesso em 12/11/09.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino*. Introdução Geral e Lógica, Cosmologia, Psicologia e Metafísica. Disponível em <file:///D:/Documenta%20Chatolica%20Omnia/99%20Provissori/mbs%20Library/001%20-Da%20Fare/.htm>. Acesso em 06/01/2006.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La prudente- a place dans l'organisme des vertus*. Revue Thomiste, École de Théologie Saint-Maximin, Année XXXI, Nouv. Série, 1926.

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução Gibelin. Editora Vrin, 1972.

_____. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Delbos-Philonenko. Editora Vrin, 1980.

KENNY, Anthony John Patrick. *Uma nova história da filosofia ocidental. Filosofia Medieval*. Volume II. Preparação de Carlos Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. Terceira edição. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões (realizada a partir da segunda edição de 1984). Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2004.

PAVIANI, Jayme. *Platão & A República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2003.

PIEPER, Josef. *Las Virtudes Fundamentales*. Versión española revisada por el prof. Juan José Gil Cremades. Madrid: Ediciones Rial S.A., 1976.

PÍNDARO. *Odes Píticas*. Tradução de Antonio Caieiro. Porto: Editora Prime Book, 2006.

PLATÃO. *Diálogos Socráticos III. Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon*. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.

_____. *A República*. Tradução e Organização J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

_____. *Os Pensadores*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5 ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

PLUTARCO. *Obras Morais. O banquete dos sete sábios*. Tradução do grego, introdução e notas de Delfim F. Leão. Coimbra: Editor Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

RHONHEIMER, Martin. *La Perspectiva de La moral. Fundamentos de La Ética Filosófica*. Versión realizada por José Carlos Mardomingo. 2 ed. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1994, 1999.

SÊNECA. *A Vida Feliz*. Tradução de Luiz Feracine. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal-43. São Paulo: Editora Escala, 2006.

SPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência*. Traduções de Marilena Chauí [et al]. - 2 ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições Sobre Ética*. Tradução feita por grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.

ANEXO

As Virtudes Cardeais no Afresco de Rafael –*Stanza della Segnatura*- Palácio do Vaticano

Tal estudo completo se encontra no seguinte site:

<http://www.hottopos.com/videtur16/pfca.htm>

Estes afrescos foram pintados por Rafael no ano de 1511 a pedido do Papa Júlio II.

Segundo o estudo realizado pelo professor catedrático da Universidade do Porto, Paulo Ferreira da Cunha, tais afrescos trazem uma profunda influência platônica e é preciso conhecer a linguagem cifrada usada por Rafael para conhecer sua arte aqui expressa. Assim, não só a pintura de Rafael está carregada de significação como também a própria localização de cada uma das virtudes cardeais por ele pintadas e aqui reproduzidas possuem seu significado próprio¹⁷.

Vejamos o local da justiça nos afrescos: ela se encontra no teto da sala (ou tímpano), pois para Platão a justiça era considerada uma virtude superior, que ordena as outras virtudes em unidade: a justiça é a mais importante dentre todas as virtudes cardeais. Já as tábuas trazidas pelos seus acólitos remetem para um paradigma que deixava muito a desejar na concretização da arte jurídica: *certa autem iuris ars Graecis nulla*¹⁸. Para o professor Cunha, tal paradigma é o romano: *ius suu(m) unicuique tribuit*, fórmula de clara inspiração no Digesto. “Mas mesmo assim, Rafael tem o cuidado de apresentar o tempo verbal de forma a sublinhar que a deusa ali é a própria Justiça, e não a Justiça humana, *constante e perpétua vontade* (inclinação, apetite, desejo) *de atribuir a cada um o que é seu*” (Cunha, 2002).

Quanto às outras virtudes, estas estão também hierarquizadas segundo níveis da alma que encontram paralelo nas virtudes: o plano sensual tem na temperança a sua moderação, a dimensão já superior da afetividade encontra

¹⁷ Há toda uma discussão levantada no texto citado sobre o caráter central da justiça em Platão e Aristóteles de forma especial.

¹⁸ G. B. VICO, *De Universi Juris uno Principio et Fino Uno*, Proloq., n. 2.

regulador na fortaleza, e finalmente o mais elevado dos níveis humanos, a razão, tem de ser esclarecido pela prudência ou sabedoria.

Visão geral do teto (ou tímpano) onde está representada a virtude da justiça





Justiça

A justiça é representada por uma deusa sentada, não contemplando o céu, mas olhando para baixo, como que pedindo o seu assentimento a esses momentos fundantes do direito positivo ocidental. Ela é representada segurando uma balança e uma espada em cada das mãos. A balança simboliza a imparcialidade do juízo e a capacidade de sopesar tudo. A espada simboliza a força de suas deliberações. Aqui a deusa está de olhos abertos, atenta as coisas que ocorrem à sua volta e não vendada, como veio a ser comum, posteriormente (o que o professor Cunha considera inadequado).

Visão geral da parede (à esquerda) onde estão pintadas as virtudes da prudência, fortaleza e temperança:





Fortaleza

A Fortaleza está com armadura e elmo a lembrar Minerva e ostenta também como que um leão domesticado. Ela olha um anjo infantil que representa a cidade, colhendo frutos.



Prudência

A Prudência sonda o enigma de si mesma em um espelho que um anjo infantil lhe apresenta. A imagem refletida neste espelho representa o homem prudente que pondera e reflete antes de agir, além de não se deixar seduzir por aparências fugazes. Ilumina o contemplar-se no espelho a tocha da Fé (até porque hoje vemos como em um enigma, em um espelho, mas um dia veremos face a face: ou fora da caverna).

Uma observação: a prudência se encontra entre a fortaleza (à esquerda) e a temperança (à direita) e um pouco mais acima destas duas. Como o professor Cunha esclarece, a prudência é superior a estas ambas, o que Rafael aqui teve o cuidado de representar.



Temperança

A Temperança segura com suavidade as rédeas de um corcel que não se vê. O que significa se assegurar do domínio da vontade sobre os instintos e proporcionar o equilíbrio no uso dos bens criados. Assim, se pode desfrutar melhor dos bens e prazeres, pois se desfruta também a própria liberdade.