



Editora
UFPel

As Virtudes Principais em Tomás de Aquino

Sérgio Ricardo Strefling



CAPES

DISSERTATIO
FILOSOFIA

AS VIRTUDES PRINCIPAIS EM TOMÁS DE AQUINO

Série Dissertatio Filosofia

AS VIRTUDES PRINCIPAIS EM TOMÁS DE AQUINO

Sérgio Ricardo Strefling

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2020

REITORIA

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luís Isaias Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agrônômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceria com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípua a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

Estudos Sobre Tomás de Aquino

Luis Alberto De Boni

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século XIX

Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia

Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas

Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

Agência, Deliberação e Motivação

Evandro Barbosa e João Hobuss (Organizadores)

Acesse o acervo completo em:

wp.ufpel.edu.br/nepfil

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2020**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foi realizada pelo autor.

Primeira publicação em 2020 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 As virtudes principais em Tomás de Aquino.
[recurso eletrônico] Autor: Sérgio Ricardo Strefling – Pelotas: NEPFIL
Online, 2020.

93 p. - (Série Dissertatio Filosofia – Material Didático).

Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-86440-19-5

1. Filosofia Medieval. 2. Virtudes Principais. 3. Tomás de Aquino I.
Strefling, Sérgio Ricardo.

COD 170



wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Introdução	08
Capítulo 01: Ser e Agir como Fundamento da Virtude	14
Capítulo 02: O Tratado das Virtudes	28
Capítulo 03: A Prudência	44
Capítulo 04: A Fortaleza	52
Capítulo 05: A Temperança	49
Capítulo 06: A Justiça	55
Capítulo 07: A Fé e a Esperança	63
Capítulo 08: A Caridade	77
Referência	89

Ao meu filho Vítor

As virtudes nos aperfeiçoam, capacitando-nos para seguir de modo devido as inclinações naturais (Suma Teológica II-II,2).

É da essência da virtude que ela vise ao máximo (Suma Teológica II-II, 123, 4).

O que é próprio do sábio é ordenar (Suma contra os Gentios, I, 1).

A ordem se encontra primariamente nas próprias coisas e delas é que passa para nosso conhecimento (II-II, 26, 1 ad 2).

O ser do homem propriamente consiste em ser de acordo com a razão. E, assim, manter-se alguém em seu ser é manter-se naquilo que condiz com a razão (Suma Teológica II-II, 155 ad 1).

Na realidade objetiva das coisas, o bem e a verdade são permutáveis. Daí que o bem seja entendido pelo intelecto a título de verdade; e o verdadeiro, apetecido pela vontade a título de bem (Suma Teológica I, 59, 2. ad 3).

INTRODUÇÃO

I. O objetivo deste livro

Este livro visa introduzir o aluno no pensamento de Santo Tomás de Aquino sobre as virtudes, tendo como escopo estimular o aluno a pesquisar os textos na bibliografia recomendada e desta forma participar dos seminários sobre ética e política.

Na origem das Universidades já se considerava quatro maneiras de se compor um livro: como escritor, como compilador, como comentador e como autor. Neste sentido, São Boaventura de Bognarégio, contemporâneo de Santo Tomás de Aquino, assim classificava: O escritor escreve apenas o alheio; o compilador escreve o alheio e acrescenta algo, mas nada de próprio; o comentador escreve o alheio e o próprio, mas de tal modo que o alheio excede o próprio, que serve apenas de complemento e confirmação; o autor é o que escreve o próprio e o alheio, sendo que o próprio prevalece sobre o alheio, que serve apenas de complemento e confirmação (VILELA, 1968).

Esclarecemos que o presente livro é sobretudo, uma compilação que apresenta, as ideias que caracterizam e sintetizam a longa discussão no volumoso texto, que reúne as dezenas de questões e centenas de artigos na discussão sobre as virtudes. Tomás de Aquino analisa e debate esta temática em diversos escritos, como por exemplo, no seu *Comentário a Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, e em tantos outros pequenos tratados sobre as virtudes. Todavia, escolhemos o tratado das virtudes em geral e as diversas questões sobre as virtudes em particular, conforme são analisadas na Suma Teológica. Portanto, deve ficar claro que o presente livro é uma síntese e compilação dos textos tomasianos, sempre indicando a fonte. Apresentaremos, algumas vezes, comentários de especialistas, que podem ser oportunos para a compreensão dos temas tratados.

O presente livro é composto de 8 capítulos temáticos. Ao início de cada unidade são apresentados os objetivos ou sinopse, seguindo-se o texto com propositais subdivisões para demonstração dos conteúdos. Ao final de cada

capítulo são propostas questões para estudo, com o objetivo de estimular o leitor a analisar conceitos e questões, investigando a bibliografia proposta e, desta forma, elaborar sua síntese pessoal. Entendemos que a análise (textual, temática e interpretativa) e a síntese constituem um processo constante tanto para o docente como para o discente que no processo do aprendizado realizam as necessárias problematizações próprias do filosofar.

II. Santo Tomás de Aquino

Se a obra escrita de Santo Tomás é na sua maioria conhecida por nós, todavia, sobre todos os fatos de sua vida não se consegue ter precisão. Chenu, um dos maiores estudiosos de Tomás de Aquino, já se queixava da falta de uma boa biografia do Aquinate. Contudo, apresentamos uma brevíssima síntese biográfica baseando-nos em alguns comentadores (GRABMANN, 1946; GILSON, 1943; GARDEIL, 2013; RAMIREZ, 1975; CHESTERTON, 2002).

Tomás nasceu provavelmente em final de 1224 e início de 1225, no castelo de Roccaseca, na vila de Aquino, no reino de Nápoles. Ele pertencia a uma família importante e fiel ao imperador. Seu pai chamava-se Landolfo, conde de Aquino e sua mãe Teodora. Aos cinco anos de idade é mandado para a abadia beneditina de Monte Cassino, onde permanece durante mais ou menos nove anos. Monte Cassino era uma posição estratégica e, em 1239, o exército do Imperador Frederico II, em conflito com o papa Gregório IX, o ocupou. Tomás, por motivo de segurança é enviado à Nápoles. No período em que viveu Tomás, os papas sofreram intromissão da autoridade imperial e aos poucos os conflitos foram se acirrando.

Na Universidade de Nápoles aperfeiçoa sua formação literária e inicia o estudo de Filosofia. Sua inteligência era rápida, profunda, equilibrada, prodigiosa sua memória, insaciável sua curiosidade, e seu labor não conhecia descanso. Compreendia com facilidade o que lia e ouvia, buscava as novidades das livrarias, sem esquecer das melhores edições e traduções, lia muito, mas muito mais meditava, escrevia e ditava. A quantidade e qualidade de sua extensa obra nos poucos anos dedicados a vida acadêmica nos permitem reconhecer sua

genialidade que só se explica pelo auxílio do sobrenatural ao seu engenho humano.

Em 1244 ingressa na ordem dos pregadores, fundada por São Domingos de Gusmão, mais tarde conhecida como ordem dos dominicanos. São Domingos foi contemporâneo de São Francisco de Assis que fundou a ordem dos frades menores, que mais tarde, apesar das várias divisões, ficaram conhecidos como franciscanos. Trata-se das duas famosas ordens mendicantes do século XIII e que tiveram grande influência na origem das Universidades. A família do jovem Tomás irrita-se com a decisão dele ser frade e aprisiona o jovem noviço, que por sua constância, após diversas peripécias, obtém enfim a liberdade de seguir sua vocação.

Provavelmente estudou em Paris, entre 1245 e 1247, e tenha seguido seu mestre Alberto Magno até Colônia, onde completou sua formação até 1252. Nesta data torna-se bacharel em Paris, o grande centro universitário, onde se concentrava a intelectualidade da cristandade. Tomás começou, segundo o costume, por ler a Bíblia de modo contínuo e rápido, durante dois anos. Em 1254 comentou as Sentenças de Pedro Lombardo. Entre 1256 e 1259, foi admitido como mestre (*Magister Theologiae*), na mesma época em que São Boaventura. Em Paris, o frade e professor Tomás ensina, disputa e prega. Nestes anos escreve suas primeiras questões disputadas, como Sobre a Verdade e Contra os Gentios.

Em 1259, a pedido do Papa, o frade Tomás se dirige à Itália para ocupar as funções de leitor da Cúria. Acompanha-o até Agnani, Orvieto, e faz uma estada em Roma. Sua atividade intelectual é das mais intensas. Neste período disputa numerosas questões, termina a obra Contra os gentios, compõe a Catena áurea, comenta Aristóteles (diversos escritos) e principia a Suma Teológica.

Em 1269 é solicitado para voltar a Universidade de Paris por ocasião da crise intelectual provocada pelo movimento averroísta. Leciona, escreve e polemiza. Em 1271 volta a Nápoles e assume a direção do *Studium Generale* dominicano, onde agrega aos seus trabalhos habituais de mestre uma atividade apostólica notável.

Em final de 1274 Tomás se cala, não mais escreve nem dita, pois a experiência mística e o cansaço pelo intenso trabalho e participação nos debates dos últimos anos o levam ao silêncio da vida contemplativa. Em janeiro de 1274, solicitado pelo Papa Gregório IX, o santo doutor viaja para participar do Concílio

de Lyon. Durante a viagem, adoece e morre no dia 7 de março na abadia cisterciense de Fossanova. Em 18 de julho de 1323 foi canonizado pelo papa João XXII. Em 15 de abril de 1567 Pio V o declarou Doutor da Igreja.

III. As obras escritas e a Suma Teológica

Sobre a imensa obra de Tomás, sabe-se que algumas foram concluídas por algum aluno. Os mais de 140 títulos atribuídos ao pensamento de Tomás dividem-se em três blocos: obras de caráter filosófico, obras de caráter teológico e escritos de caráter pastoral. Citamos algumas: Comentários sobre as Sentenças, O ente e a essência, Sobre os princípios da natureza, Sobre a trindade, Sobre a verdade, Comentário à Física de Aristóteles, Comentário à Metafísica de Aristóteles, Comentário à Ética de Aristóteles, Comentário a Política de Aristóteles, Comentários sobre as substâncias separadas, Sobre a imortalidade da alma, Questões disputadas sobre a alma, Questões disputadas sobre o mal, Opúsculo sobre vícios e virtudes, Exposição sobre o símbolo dos apóstolos, Comentários ao Livro de Jó, Comentário aos Evangelhos, Suma contra os gentios, Suma teológica, Opúsculo sobre o Santíssimo Sacramento do Altar, O governo dos príncipes, Carta a Duquesa de Brabante e mais 120 títulos (LARANSANA, 2010).

Tomás de Aquino pode ser considerado um “arquiteto de ideias” e sua Suma de Teologia foi muitas vezes comparada a uma catedral gótica, metaforicamente pode se assemelhar estas duas obras, fazendo da catedral uma suma de pedras e da suma uma catedral de palavras. Para atualizar um pouco esta comparação, poderia se dizer que a Suma Teológica é uma espécie de um programa computacional e Tomás um programador. As sumas surgiram no século XII e existiam vários tipos, a saber, sumas de lógica, sumas de direito, sumas de medicina. Eram coleções, enciclopédias, compilações, sínteses ou resumos bem feitos aprofundando questões. No século XIII tornaram-se mais que compilações, comentários próprios dos autores com relevante caráter pedagógico. O tipo mais acabado de suma, do qual a Suma de Teologia de Tomás de Aquino é um exemplo bem sucedido, possui três características. A primeira é apresentar de maneira bem resumida o conjunto de um domínio de conhecimento. A segunda é organizar de maneira sistemática os temas desse campo de estudo. A terceira é fazer uma

exposição adaptada aos estudantes, os discentes a quem se destina. Portanto, trata-se de uma obra enciclopédica, sistemática e pedagógica. O próprio Tomás resume isso no prólogo da Suma Teológica, quando afirma: “ordem da disciplina” (*ordo disciplinae*), isto é, a ordem própria de um conhecimento que se deseja adquirir, aprender (*discere*). Portanto, os discentes aprendem auxiliados pelos docentes (*docens, doctor*), que ensinam (*docens*) uma doutrina (*doctrina*), a saber, aquilo mesmo que os discentes aprendem (NASCIMENTO, 2011).

A Suma de Teologia é um livro sobre a origem e o retorno do homem. Claro que da origem em Deus e do retorno para Deus. Compõe-se de três partes: a primeira trata de Deus em si mesmo como origem de todas as criaturas; a segunda parte trata de Deus como realização completa e acabada de tudo, especialmente dos seres humanos, aí entra os temas de antropologia e ética, bem como o importante tratado das virtudes; a terceira parte trata do Deus encarnado, Jesus Cristo Nosso Senhor como o único caminho de restauração no tempo e no espaço para a realização máxima que é a bem-aventurança, a felicidade plena. A segunda parte da Suma Teológica subdivide-se em duas partes, ou seja, a primeira parte da segunda parte e a segunda parte da segunda parte. É a mais longa e a que trata do ser humano. Tudo isso é desenvolvido em centenas de questões, através de aproximadamente três mil artigos, onde se jogam magistralmente posições contrárias entre objeções e possíveis respostas ou teses (BIRD, 2005; NASCIMENTO, 2011).

Deve-se aqui dizer como se costuma citar a Suma Teológica. Por exemplo, Suma Teológica ou STh I-II, q.1, a.1, isto significa: primeira parte da segunda parte, questão 1, artigo 1. Neste livro, usaremos apenas números arábicos, após o título, portanto, este exemplo será assim: Suma Teológica 1-2, 1,1.

IV. As virtudes

As virtudes, como elementos fundamentais, constituem um imenso e engenhoso tapete servindo de base para ética tomasiana. Tomás de Aquino é original na forma como lega à tradição filosófica e teológica o tema das virtudes, pois este é desenvolvido numa estrutura de mais de trezentas questões que compõe a primeira e segunda partes da segunda parte da Suma Teológica. Trata das

virtudes no sentido moral da palavra, ou seja, como habilitações ou disposições aos atos moralmente bons ou intelectualmente justos. Tomás nomeia e define aproximadamente 50 virtudes. Neste livro trataremos de algumas delas, consideradas por ele mesmo como as principais virtudes (JOSAPHAT, 2012).

A expressão virtude, na obra do Aquinate, tem também outros significados. Pode ser uma abstração tanto do bem como do mal e implica somente a eficácia do ato. Neste sentido, virtude (*virtus*) significa primeiramente força, energia, fonte do impulso aos atos. Há virtudes permanentes e virtudes passageiras. Às vezes, aparecem expressões como “em virtude de...” que pretendem remeter à causa própria de onde vem à força, a energia, a eficácia, da qual depende a produção de um efeito, por exemplo, é em virtude da moção divina que a causa segunda faz existir seu efeito (NICOLAS, 2009).

V. Agradecimento e Justificativa

Agradeço à CAPES e ao Curso de Licenciatura em Filosofia à distância da Universidade Federal de Pelotas que me proporcionou a publicação deste livro, bem como a todos os colegas, alunos e amigos que me solicitaram a escrever algo sobre as virtudes. Sem dúvida, trata-se de um tema fundamental à ética e urgente para a vida social e política contemporânea. Se é verdade, que “tudo passa sobre a terra” e que os universitários do século XIII de Tomás de Aquino já passaram, é verdade também que algo permanece, pois há realidades permanentes, apesar das mudanças temporais. Entre essas realidades, destacamos a natureza humana. A pessoa humana é singular e sofre as mudanças do seu tempo, mas nela há algo natural e permanente onde está a sede das virtudes, estudada por Tomás e seus contemporâneos, mas também pelos universitários do século XXI.

CAPÍTULO 1

SER E AGIR COMO FUNDAMENTO DA VIRTUDE

Objetivos

Este primeiro capítulo visa apresentar as características e as dimensões do ser, Trata-se da abertura do pensamento à realidade e não fechamento à realidade no sentido de submetê-la ao pensamento. Distingue os atos do homem e os atos humanos e apresenta a noção de hábito e o fim último do homem como propedêutica necessária ao estudo das virtudes.

1.1 – A filosofia do Ser

a. A noção de ser

A noção de ser é fundamental e primeira no pensamento de Tomás de Aquino, assim como é um tema extenso e complexo. Neste estudo sobre as virtudes, salientaremos apenas algumas máximas do Aquinate. Não se pode falar do conhecimento sem falar de sua relação com a realidade, isto é, com o ser. Dizer “eu penso” é, também, dizer: o ser existe, quer o eu, quer o não-eu, o eu como o não-eu sendo anteriores à consciência que tenho deles. Isto significa que pensar o ser não é fazê-lo advir. O ser não existe porque eu penso, mas eu penso, porque o ser existe. O vocabulário latino utilizado por Tomás é *esse* e *ens*. Tudo o “que é” (existe como algo) ou “poder ser” (pode ser algo), damos o nome de ser ou ente. Existe e é alguma coisa. A pedra é, o homem é, Deus é. As expressões “ser” e “ente” se distinguem e se confundem na ontologia clássica. A ontologia é o estudo do ser, enquanto ser. A ontologia não é o estudo de qualquer ser, mas do ser em si, do ser universal, do ser (sentido mais universal) do ente ou dos entes (sentido mais particular).

O que significa falar de ser (*esse*, *ens*)?

Primeiro: é tratar de algo (*ens*) que é (*quiddidade*) uma realidade (sua essência);

Segundo: é tratar do ato de existir (*esse*) que a faz a essência ser real (sua existência);

Terceiro: é tratar de algo ou do ser que exerce esse ato e que se define como sendo isto em vez daquilo (é o *ens*, o sendo).

Portanto, quando dizemos que “O homem é um animal racional” estamos afirmando que o homem existe e é algo. O homem (sujeito-existência) é (verbo de ligação) um animal racional (predicado-essência).

Neste sentido estamos falando de uma inseparabilidade da essência e da existência, pois nada é concebível como existente senão conforme uma essência. Mas distinção real, “o que é” um ser não pode identificar-se com o fato de ser, nem, sobretudo, com o ato pelo qual ele “é” (NICOLAS, 2001).

Mas, cabe aqui, salientar o seguinte:

“O que caracteriza a ontologia tomista é menos a distinção da essência e da existência que o primado do existir, não sobre o ser, mas em “si”. Nisso Santo Tomás se distingue, talvez mais do que pensou, de Aristóteles, para quem “ser é antes de tudo ser algo, ser uma das coisas que, graças à forma, possuem em si a razão suficiente para ser o que são” (GILSON, 1943, p.312).

Claro está, que para Tomás de Aquino, ser é antes de tudo existir. O ser se define em função da existência. Além da forma que faz que tal ser se situe numa espécie determinada, é preciso situar o esse ou ato de existir que faz com que a substância assim constituída seja um *ens*, um ser. Todavia, a existência está no âmago do real como ato, mas como ato transcendendo todo conceito e que só é apreensível no conceito de ser. Só se compreende o existir na essência da qual ele é ato. O conceito mais geral, mais universal, incluso em todos os outros, fazendo abstração de todas as determinações, é o conceito de ser, que é o conceito do que existe conforme certa essência (NICOLAS, 2001).

Se é verdade que a inteligência conhece aquilo que recebe pelos sentidos, é verdade também, que a inteligência não se contenta com os dados imediatos que a experiência sensível lhe oferece e busca incessantemente algo mais, ir mais

longe, além das aparências. É próprio do ser humano querer mais do que o sensível ou a matéria lhe oferece. Trata-se de uma busca pelo absoluto. O homem sempre quer mais, ser mais. Pode ter acesso a todos os bens materiais desejados, mas tudo se torna relativo e busca constantemente algo mais tendo em vista o absoluto. Esta aventura do homem não é material, mas espiritual. Trata-se da busca pelo ser. Portanto, é próprio do ser espiritual buscar sempre algo além do material.

A inteligência humana diante de tudo o que está ao seu alcance descobre uma constante irreduzível: a presença do ser. E citando Avicena, Tomás de Aquino afirma: “A inteligência resume no ser todos os seus pensamentos” (*De Veritate*, q. 1, a. 1 resp.). O ser – que se pode definir: tudo quanto existe – encontra-se na origem. E a certeza inicial imposta à nossa atividade intelectual é esta: o Universo existe.

A afirmação da realidade do Universo corresponde a legitimidade da inteligência humana para conhecê-la e interpretá-la. Sem estes pressupostos torna-se difícil filosofar. O mundo é real, não simples alucinação criada pelo delírio subjetivo; a inteligência humana pode conhecê-lo na sua realidade, pois não fica reduzida ao inventário dos fenômenos, incapaz de sondar o que se oculta debaixo da sua mutabilidade superficial. Nesta filosofia do ser é que Santo Tomás desenvolve suas teses. Portanto, a inteligência reconhece, como noção primordial, a ideia do ser. Tudo quanto se apresenta perante ela existe ou pode existir. Embora surjam novas experiências e aspectos de existência, apenas o ser, por diversas formas, permanece. Conhecemos aquilo que existe na medida em que existe, já que o não-ser está ausente de nossas faculdades (AMEAL, 1961).

A metafísica de Tomás quer estudar não qualquer ideia de ser, mas o ser enquanto ser. Para tal será preciso distinguir entre o que existe sempre e o que deixa de existir, entre o que fica e o que passa, entre o idêntico e o diverso. Neste sentido, consideremos algumas máximas do Aquinate.

“O ser é o que de mais íntimo tem uma coisa e o que de mais profundo existe em todas as coisas” (*Suma Teológica*, I, 8,1).

“De todas as coisas o ser é a mais perfeita” (*De Potência*, 7,2, ad 9).

“O ser é a atualidade de todos os atos e, por isso, a perfeição de todas as perfeições” (De Potência, 7, 2, ad 9).

“O que em qualquer efeito é mais perfeito é o ser; qualquer natureza ou forma adquire a perfeição pelo fato de ser em ato” (Suma contra os gentios, 3,6).

“A excelência de uma coisa depende do seu ser” (Suma contra os gentios 1, 56).

“Ao ser não se pode acrescentar nada que lhe seja estranho porque nada lhe é estranho, com exceção do não-ser, que não pode ser nem forma nem matéria” (De Potência, 7, 2 ad 9).

“O ser é o fim último de toda ação” (Sobre as substâncias separadas 7,16).

A perfeição máxima é o ser, não a ideia de ser, mas o ato de ser. Com esta filosofia do ser, Santo Tomás trata da natureza de Deus e explica a origem das coisas, a sua finitude, a sua semelhança e o seu agir (*vir-a-ser*). As coisas originam-se por participação na perfeição do ser. São finitas porque a sua participação é limitada; são semelhantes porque todas são aparentadas pela mesma perfeição. Estão em condições de agir porque o agir é a irradiação do ser que possuem. O ser considerado de modo absoluto é infinito e quando se torna finito é necessário que seja limitado por alguma coisa que tenha a capacidade de recebê-lo, isto é, pela essência, a qual é, portanto, diferente de ser para ser. Com o novo conceito de ser, Tomás pode explicar as relações entre substância e acidentes, entre alma e corpo: o acidente recebe o ser da substância; o corpo, da alma. Tendo a alma o ser por si mesma, por consequência possui imortalidade. Nesta reflexão sobre o ser encontramos um fundamento objetivo à moral, enquanto todo o agir tem como finalidade última a realização de um modo de ser (MONDIN, 1983).

b. Os princípios fundamentais e a dinâmica do ato de ser

A inteligência humana subordina-se a alguns princípios supremos. São os primeiros princípios que se forem negados, a inteligência ficaria impedida de cumprir a sua missão própria. A esses primeiros princípios, indemonstráveis porque evidentes, uma vez que toda a demonstração os implica e subentende,

serve de alicerce o princípio de não-contradição que se enuncia de diversas maneiras:

1ª) o ser exclui o não ser; uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; é impossível que uma coisa seja e não seja.

Deve-se acrescentar ainda:

2ª) o princípio de identidade: o que é, é; ou seja; o ser é sempre idêntico a si mesmo;

3ª) o princípio de exclusão de terceiro: uma coisa é ou não é;

4ª) o princípio de causalidade: todo o ser contingente tem uma causa;

5ª) o princípio de razão suficiente: todo o ser tem sua razão de ser;

6ª) o princípio de finalidade: todo o agente opera para um fim (GARDEIL, 2013).

À luz dos primeiros princípios a ontologia tomista nos distingue o ser do não-ser, e nos apresenta uma terceira hipótese, a saber: o poder-ser. Temos aí a teoria sobre ato e potência como divisões do ser real. Ato é aquilo que está acabado e perfeito na sua ordem, em oposição ao que é somente em potência. Potência é toda a capacidade de mudança ou de determinação, caracteriza-se em relação ao ato: o que pode ser e não é como o que está em ato (GARDEIL, 2013).

Tomás de Aquino, com base na distinção aristotélica entre potência e ato, realiza uma descoberta revolucionária: a do ato de ser (*esse, actus essendi*). É pelo ato de ser que Tomás supera todo tipo de essencialismo e é “o mais existencialista de todos os filósofos” (MARITAIN, 1941).

A partir da distinção do ser (ato) e do poder-ser (potência), torna-se possível conceber as noções de essência e existência. A essência é aquilo que caracteriza o ser (é a quiddidade), que o faz pertencer a determinada espécie ou a determinado gênero e o distingue dos pertencentes a outros gêneros e espécies. Por exemplo, a essência de humanidade, que caracteriza ou especifica todos os homens. A existência é aquilo que dá realidade a essência, que a eleva a categoria de ser, que a faz emergir do nada. A essência, que apenas era possível, torna-se, pela existência, atual. A existência é o ato último do ser que faz com que exista efetivamente. E, da mesma maneira que o ato é limitado pela potência, a existência, comum a todos os seres, distingue-se em cada um deles pela essência ou natureza em que foi recebida (GARDEIL, 2013).

Se faz mister lembrar que o conceito de essência não implica, por si, o de existência. Assim, concebemos a essência de humanidade sem termos na nossa inteligência a ideia da existência real deste ou daquele homem. As essências representam certos tipos de seres (tipos fixos, necessários, imutáveis), apenas sob uma forma abstrata. A existência vem dar-lhes conteúdo concreto. Portanto, essência e existência são princípios constitutivos de todos os seres criados, em que a segunda é limitada pela primeira. Quando esta limitação não se dá, ou seja, quando a existência se encontra sem limites, teremos o Ser absolutamente único e simples, cuja essência se confunde com o próprio ato de existir (AMEAL, 1961).

Na tradição platônico-agostiniana do século XIII não ficava clara a distinção entre João da Silva e um homem simplesmente pensado, ideal. Tomás, pelo contrário chama a atenção, para o fato de que um é, existe, o outro não; o ser não é uma atividade a mais que deriva da natureza de cada coisa. O ser – no sentido de ser real - está fora e acima da série de características que compõe a essência. O fato de uma coisa ser, isto é, exercer o ser em ato, ter ato de ser, é algo único e absolutamente decisivo. O ser é, acima de tudo, atividade, ato. Todas as coisas, todos os entes, são, antes de qualquer coisa, aqueles que “exercem o ato” de ser, assim com o presidente é aquele que exerce a atividade de presidir. Mas, deve-se dizer também que o ato de ser não pode ser definido. Não podemos transformá-lo num conceito, como o fazemos com a essência de qualquer coisa, porque é anterior a qualquer ideia. O ser é, e sempre será, um mistério que o homem não pode esgotar. Ao contrário de todo pensamento essencialista, não parte das essências, mas das coisas, dos entes, da realidade (LAUAND; SPROVIERO, 2002, p.62).

Para compreendermos a ética das virtudes desenvolvida por Tomás, precisamos considerar outras categorias da sua ontologia, a saber: a substância e os acidentes. Percebemos que em todas as coisas, encontram-se elementos de permanência e de diversidade. Se observarmos um grupo de pessoas, ainda que diferentes, abstrairmos um elemento permanente, invariável, que nelas se afirma, isto é, percebemos a humanidade, a qualidade de animais racionais comum a todas. Porém, enquanto algumas são altas, outras baixas, enquanto algumas são negras, outras são brancas enquanto algumas são moças, outras são velhas. Chama-se substância o elemento permanente, ou seja, o que é apto a existir em si e não em outro ou aquilo a cuja essência compete existir em si e não noutra

coisa. Isto significa dizer que cada pessoa é pessoa, quer seja alta ou baixa, negra ou branca, moça ou velha. Chama-se acidente, o elemento ocasional ou adventício, ou seja, aquilo a cuja essência compete existir em outra coisa. De fato, os atributos alto, baixo, negro, branco, velho, moço, não podem existir por si, necessitam de um sujeito que adiram. Todos os seres criados se compõem de substância (ou de um sujeito subsistente) e de acidentes (GARDEIL, 2013; AMEAL, 1961).

c. Os transcendentais do ser

O ser possui propriedades que transcendem, isto é, vão além das categorias singulares. Os transcendentais do ser são: unidade, verdade e bondade.

O ser é uno (*omne ens est unus*), quer dizer: indiviso. Desde que o submetamos a qualquer divisão, deixaremos de ter perante nós o ser inicial, passaremos a ter vários seres (*Commentarium I liber Setenciorum*, 24, 1,3).

O ser é verdadeiro (*omne ens est verum*), porque é conforme com a inteligência. Define-se, portanto a verdade, neste sentido: conformidade do ser com a inteligência. A falta de verdade não se pode imputar ao ser, mas aos erros e deficiências do intelecto humano quando se aplica ao seu conhecimento (*De Veritate*, 1,1 e 2).

O ser é bom (*omne ens est bonum*), quer dizer, solicita e satisfaz a nossa vontade. Efetivamente, o supremo objeto da vontade humana é a plenitude do bem, equivalente à plenitude do ser. Na medida em que for ser, todo o ser, por natureza, é bom e belo pelo qual as coisas nos agradam (*Suma Teológica I*, 5, 3 e 4; *De Veritate*, 21,1).

Convém entender o que diz Tomás, relacionando verdade e bem: “A verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é certo bem, sem o qual não seria apetecível, e o bem é certa verdade, sem a qual não seria inteligível” (*Suma Teológica I*, 79, a2 ad.2). Ainda sobre a realidade do ser, Tomás cita Avicena, dizendo: “A verdade de uma coisa é a característica própria de seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante” (*De Veritate* 1, 16, 3). A verdade enquanto ser não muda. A compreensão ou interpretação da verdade é o que muda, na medida em que nos aproximamos ou nos afastamos daquilo “que é”,

ou seja, o ser mesmo. O triângulo tem três lados, sempre teve e terá e isto não muda, independentemente de nós descobirmos ou não. O ser humano é o que é, há algo constante que não muda e que o caracteriza como humano, independentemente de nossas compreensões ou interpretações no tempo sobre o que ele é.

1.2 A filosofia do agir

a. O ato humano voluntário

O ato humano é uma realidade complexa e rica e Tomás de Aquino dedica extenso estudo sobre o tema, através de 42 questões da Suma Teológica, englobando o tratado das paixões, que estuda a colaboração da sensibilidade no agir voluntário. Assim constituído, consiste na análise mais minuciosa e mais completa jamais efetuada sobre o agir humano no plano moral.

O tratado sobre os atos humanos embora pareça filosófico, baseia-se na revelação bíblica. Contudo, isto não lhe diminui a importância, pois as ideias desenvolvidas e os argumentos analisados constituem grande relevância ao estudo da ética que trata do agir humano. Vejamos a grandeza de tal concepção antropológica que dá ao homem uma autonomia singular diante do universo. O homem é feito à imagem de Deus por seu livre-arbítrio, o qual lhe confere o domínio sobre seus atos, o poder de agir por si mesmo. É à luz desse grande tema bíblico, que dá Deus como modelo ao homem, que convém entender o tratado sobre os atos humanos na obra de Santo Tomás. O homem unir-se-á a seu modelo divino na bem-aventurança prometida pelos atos bons que ele realizará na imitação das obras de Deus, que são muito boas, de acordo com o relato do Gênesis e o ensinamento evangélico que diz: “sereis perfeitos como é perfeito o vosso Pai celeste” (Mateus 5,48). É mediante nossos atos pessoais que nos realizamos e nos encaminhamos para a bem-aventurança. Eles constituem uma realidade complexa que convém analisar em diferentes partes (PINCKAERS, 2003). Trata-se de uma proposta de vida, no sentido individual e social, onde as virtudes da justiça e do amor são condições ou meios para o fim desejado, a saber, a felicidade plena.

“Das ações realizadas pelo homem, são ditas propriamente humanas as que pertencem ao homem enquanto homem. O homem diferencia-se das criaturas irracionais por que tem o domínio de seus atos. Por isso, somente são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio. Ora, o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade. Donde será chamada de livre-arbítrio a faculdade da vontade e da razão. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada. Se outras ações, porém, são próprias do homem, poderão ser chamadas de ações do homem, mas não são propriamente ações humanas, pois não são do homem enquanto homem. É também evidente que todas as ações que procedem de uma potência, por ela são causadas de acordo com a razão de seu objeto. O objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, é necessário que todas as ações humanas tenham em vista o fim” (Suma Teológica, 1-2, 1,1).

Tomás divide as ações do ser humano em duas categorias: “atos do homem” e “atos humanos” e essa importante distinção no campo moral tornou-se clássica. Denomina-se “atos do homem” aqueles que não o distinguem dos seres vivos inferiores. Será o caso, por exemplo, da digestão, da percepção do som e dos automatismos, v.g. um série de coisas que o homem faz sem deliberação e às vezes nem pensa nelas, como levantar o pé ou a mão, ou coçar a barba, pensando em outras coisas. Em contrapartida, denomina-se “atos humanos” os que procedem das faculdades próprias do homem: sua razão e sua vontade. Unicamente sobre eles o homem exerce domínio e pode, portanto, reivindicar a responsabilidade. É desse modo que Santo Tomás definirá o pecado como um “ato humano mau”. Aqui temos claramente o fundamento da liberdade e responsabilidade como condições essenciais da ética (BRUGUÉS,2003).

O ato humano tal como acaba de ser definido procede da vontade esclarecida pela inteligência. Ora, a vontade é uma potência, e é impossível a uma potência agir fora de seu objeto. Um ato voluntário é sempre realizado tendo em vista um fim, pois o fim é objeto da vontade (BRUGUÉS, 2003).

O ato voluntário segue o seguinte mecanismo. Inicialmente dá-se uma primeira apreensão pela inteligência, de determinado objeto, que a mesma inteligência considera um bem a desejar e, por isso, um fim a atingir. Em correspondência, a vontade, obediente à sua natureza, manifesta certa inclinação para o objeto referido. Isto leva a inteligência ao exame do valor do objeto e das possibilidades de alcançá-lo. Responde-lhe a vontade com um desejo, já eficaz, no sentido de realizar o fim em vista. Trata-se então de deliberar sobre os meios que devem ser empregados. E, para isso, a inteligência procede a uma comparação entre eles, pesa os diversos prós e contras que lhe oferecem. Este passo Tomás intitula *consilium* – ao qual, por parte da vontade, corresponde o *consensus*, isto é, um consentimento ainda indeterminado em relação aos meios que estão a ser postos na balança. Por fim, a inteligência decide-se e fixa-se sobre o meio que considera mais propício. É o *judicium practicum* – e a vontade apoia esse juízo terminal com a sua afirmação de escolha: *electio*. Imediatamente, a inteligência ordena a ação, por uma intimação imperativa: *imperium*. E a vontade aplica, nessa conformidade, os órgãos executores: *usus activus*. O ato está realizado e a vontade descansa na posse do fim obtido: *fruitio*. (Suma Teológica, 1-2, 6-17; AMEAL, 1961).

Santo Tomás, a partir de sua análise sobre o ato voluntário, nos propõe um modelo que raramente aparece no decurso da vida humana, em que tantos atos se praticam sem reflexão e tantos outros se submetem ao automatismo, quer psicológico, quer fisiológico. No entanto, o ato voluntário tipo, o mais completo e perfeito, deve conter todos estes momentos, sendo possível, muitas vezes distingui-los. Não esqueçamos, porém, que se trata de um ato único, espontâneo, cuja minuciosa decomposição apenas tem por fim torná-lo compreensível à nossa inteligência (AMEAL, 1961).

b. O hábito (*habitus*)

O estudo sobre os hábitos prepara e compõem o longo tratado sobre as virtudes na Suma Teológica. Deve-se lembrar que em outras obras, como o “Comentário à Ética Nicomaquéia”, o Aquinate trata destes temas. Nosso intuito neste capítulo é apenas dar uma noção do que seja o hábito. Neste tratado, Tomás desenvolve

24 artigos procurando resolver algumas questões que ele intitula na seguinte sequência: os hábitos em geral quanto à sua substância; o sujeito dos hábitos; a causa dos hábitos quanto à sua geração; o aumento dos hábitos; a destruição e a diminuição dos hábitos e a distinção dos hábitos. Todo esse processo temático introduzirá o extenso estudo sobre as virtudes.

Ao perguntar se o hábito é uma qualidade, Tomás de Aquino, após expor as objeções, responde:

“Assim diz o Filósofo: ‘O hábito se diz como se fosse uma certa ação do que tem e do que é tido’; conforme se dá com aquilo que temos à nossa volta. E aí está um gênero especial de coisas, chamado predicamento hábito, sobre o qual o Filósofo, diz que ‘entre o que tem um vestuário e o vestuário que ele tem, existe o *habitus* intermediário’. Se, porém, ter é tomado no sentido de uma coisa que, de alguma forma, se tem em si mesma ou relativamente a outra, como esse modo de ter supõe alguma qualidade, então o hábito é uma qualidade. Daí a afirmação do Filósofo: ‘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’. É nesse sentido que falamos agora de hábito e por isso deve-se concluir que ele é uma qualidade” (Suma Teológica, 1-2, 49,1).

A palavra latina *habitus* e seu equivalente em grego *hexis* está fora de uso há vários séculos. Significava uma constituição, um estado do corpo e da alma, uma maneira de ser, alguma coisa que se tem (*de habere*: ter). É o contrário de um “hábito”, entendido como um mecanismo montado e fixo. Tomás de Aquino recebeu essa noção de Agostinho e de Aristóteles. Mas o que é um *habitus*? É uma disposição, uma capacidade da natureza humana, a qual se enraíza em sua natureza específica e individual, finalizada pelo agir. É como um intermediário entre o dado ontológico e dinâmico da natureza e seu acabamento humano, a exemplo do processo de crescimento que conduz o recém-nascido à idade adulta, ao homem “perfeito”, terminado. Só existe *habitus* nas disposições naturais ao homem que, não sendo regradas pelo instinto e por outros determinismos, deixam

aberta e a descobrir, a boa maneira de um agir adaptado ao concreto de um ato singular, e em fidelidade à natureza humana no que ela tem de específico: a inteligência desejante, ou o desejo refletido, no que Aristóteles garante ser o homem (PLÉ, 2005).

Os hábitos qualificam aquele que os possui mediante uma boa harmonização entre seu possuidor e o que ele possui, como no caso de uma vestimenta sob medida, bem adequada. Mais do que os hábitos do gênero saúde ou da beleza corporais, o tratado de Tomás trata dos hábitos que qualificam o homem a bem agir. O *habitus*, porque ele o tem em mãos, o possui, lhe domina a ação, encaminha o homem para a bem-aventurança, ou o afasta dela, pois é essa a finalidade da vida moral.

A pessoa que desenvolve bons hábitos (*habitus*), é aquela que, ao exercê-los, desenvolve suas capacidades naturais para levá-las a sua perfeita realização. Sendo as virtudes *habitus*, pode-se afirmar que a pessoa humana virtuosa é aquela que exercita bem os seus músculos, nesse sentido age bem, com força, habilidade e prazer. A psicologia contemporânea diria que o *habitus* é um dinamismo estruturado e estruturante da pessoa (PLÉ, 2005).

d. O fim último do homem

Ao falar sobre o homem e seu agir, Santo Tomás, pergunta sobre o fim último de cada homem e de todos os homens. Existe um fim último? Propõe-se o homem, com seus atos, alcançar algum fim último e supremo? Santo Tomás responde que sim, pois se o homem não quisesse e não intentasse o seu fim último, nada poderia nem intentar nem querer, por isso ordena todas as suas ações para a consecução do fim último ou de modo consciente e explícito, ou implicitamente em virtude de certa espécie de instinto racional. Este objeto tão desejado pelo homem é a sua própria felicidade.

Acontece que estando em suas mãos escolher entre muitos bens, pode confundir os verdadeiros com os aparentes. Mas em que consiste objetivamente a felicidade do homem? Num bem superior a ele, e o único capaz de acumulá-lo de perfeições. Este bem não consiste nas riquezas porque as riquezas são coisa inferior ao homem, e incapazes, por si mesmas, de aperfeiçoá-lo. Não consiste

nas honras, porque as honras não dão perfeição, já a supõem, sob pena de serem postiças, e se são postiças nada são. Este fim também não consiste na glória e na fama, por serem, neste mundo, coisas frágeis e volúveis. Da mesma forma, não consiste no poder, porque o poder não se dá para o bem próprio, senão para o dos outros e está à mercê do capricho e do espírito de insubordinação. Tão pouco na saúde e na beleza corporal porque são bens inconsistentes e passageiros e, além de tudo, só dão perfeição ao exterior e não ao interior do homem. Tão pouco nos prazeres dos sentidos, porque são grosseiros demais, comparados com os gozos delicados da alma. Logo, o objeto da felicidade consiste nalgum bem que traz perfeição diretamente ao espírito, e este bem só pode ser Deus, Sumo Bem, Soberano e Infinito (Suma Teológica I-II, 2, 1-8). Portanto, aqui Tomás nos encaminha para a necessidade da prática das virtudes, como condição para atingir o fim para o qual o homem foi feito, a saber: a felicidade.

A felicidade (*eudaimonia*), possível nesta vida, porém a poucos, foi abordada por Aristóteles quando tratou da virtude da sabedoria que pode ser alcançada por uma vida contemplativa ou especulativa (Ética Nicomaquéia, Livro X). Trata-se da atividade mais excelente do ser humano, que o assemelha ao ser divino, pois aí o homem contempla a verdade. Santo Tomás fala da felicidade (beatitude), que só será possível, com a graça sobrenatural, na visão beatífica ou fruição divina que é a realização de todas as potências intelectivas e volitivas do homem. E isto o diferencia dos demais animais.

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. O ser existe por causa do pensamento?
2. É próprio do ser humano querer mais do que o sensível?
3. Quais são as máximas sobre o ser, segundo Tomás de Aquino, apresentadas neste capítulo?
4. Quais são os princípios do ato de ser?
5. Tomás é essencialista ou existencialista? Comente sobre a relação entre essência e existência.
6. Que significam os transcendentais do ser?

7. Distinga “atos do homem” de “atos humanos”. Caracterize o ato voluntário.
8. O que se entende por hábito?
9. Em que consiste objetivamente a felicidade do homem?

CAPÍTULO 2

O TRATADO DAS VIRTUDES

Objetivos

Este segundo capítulo apresenta uma síntese do tratado das virtudes na Suma Teológica de Tomás de Aquino. Define a virtude como um hábito de ação operativo do bem. Trata do sujeito da virtude e da distinção das virtudes que se dividem em teológicas, intelectuais e morais. Estuda a conexão das virtudes e responde demonstrando com argumentos as diversas questões que se pode fazer sobre as virtudes. As ideias deste capítulo exemplificam a síntese de muitos artigos, onde objeções e respostas debatem e analisam um tema. Este capítulo é um modelo de todo o livro que apresenta um mosaico das principais ideias destacadas no imenso edifício intelectual que compõe a obra de Tomás de Aquino.

2.1 – Natureza das virtudes

2.1.1 Noção

A virtude humana é um hábito de ação, um hábito bom e operativo do bem (*Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus*). É uma boa qualidade da mente pela qual se vive com retidão, onde ninguém faz mal uso, e que Deus age em nós sem nós. Esta definição compreende perfeitamente toda a essência da virtude. Com efeito, a definição perfeita de uma coisa está composta de todas as suas causas. E a definição enunciada compreende todas as causas da virtude. A causa formal da virtude, como a de qualquer coisa, se toma de seu gênero e diferença, e se expressa ao dizer boa qualidade, pois o gênero da virtude é a qualidade, e a diferença, a bondade. Contudo, a definição seria mais adequada se em lugar de qualidade se dissesse hábito, que é o gênero próximo. A causa material é o sujeito da virtude que aparece quando se menciona que a virtude é uma boa qualidade da mente.

Quanto à causa final entende-se ao definir que a virtude é um hábito que se ordena sempre ao bem. Portanto, para distinguir a virtude daqueles hábitos que se referem ao mal, se diz: pela qual se vive com retidão (*qua erecte vivitur*). E sua distinção dos hábitos, que umas vezes se inclinam ao bem e outras ao mal, se expressa nas palavras: da qual ninguém faz mal uso (*qua nullus male utitur*). Por fim, a causa eficiente da virtude infusa, de que trata a definição, é Deus. Razão por que se acrescenta “produzida por Deus em nós, sem nós” (*quam Deus in nobis sine nobis operatur*). Se fossem suprimidas estas palavras, então a definição seria comum para todas as virtudes, tanto infusas como adquiridas (Suma Teológica 1-2, 55, 3-4).

2.1.2 - Sujeito das virtudes

Podemos demonstrar que a virtude pertence as potências da alma por dois motivos: primeiro, pela mesma natureza da virtude, que implica perfeição de uma potência, e a perfeição de uma coisa está na mesma coisa aperfeiçoada; segundo, porque é um hábito operativo, e toda operação deriva da alma mediante alguma potência. A virtude não pode estar em faculdades irracionais da alma senão enquanto essas participam da razão. Por isso, a razão ou a mente é o sujeito próprio da virtude humana. São quatro as potências da alma que podem ser sujeito da virtude, a saber: a razão, na qual radica a prudência; a vontade sujeito da justiça; o apetite irascível, que tem a fortaleza; e o apetite concupiscível, em que está a temperança (Suma Teológica 1-2, 55, 56 e 85).

2.1.3 - Origem e evolução das virtudes

a. Incoativamente estão na natureza

Inicialmente estão na natureza (*virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem*). Alguns homens têm aptidão natural para a ciência, outros para a fortaleza, outros para a temperança. Neste sentido, tanto as virtudes intelectuais como as morais existem em nós por natureza, a saber; segundo uma

incoação consistente em nossa capacidade de adquiri-las. Mas não em seu estado consumado, por que a natureza está determinada a uma só coisa, enquanto que a consumação das virtudes não se alcança por um modo único de ação, mas segundo diversos modos de acordo com a diversidade da matéria em que elas operam e com a diversidade das circunstâncias. Desta forma, pois, é evidente que as virtudes existem em nós por natureza, em estado de aptidão, como habilidade e incoativamente, como possibilidade; não, porém, em estado de perfeição, exceto as teologais, que nos vem totalmente por causas externas (Suma Teológica 1-2, 63, 1).

Deve-se chamar a atenção para a noção que tem Tomás de Aquino da realidade humana. Mesmo mencionando as posições da tradição platônica, ele considera que a opinião mais acertada é a de Aristóteles, que leva em conta o homem em sua história individual e em sua diversidade. É isso que, desde o seu nascimento constitui o estado específico de um ser, e que irá desenvolver-se e realizar-se segundo leis endógenas e a contribuição do mundo exterior, que o cerca. A aptidão às ciências e às virtudes existe em nós por natureza. A natureza (*natura*) vem do verbo *nascor*, que significa nascer. As virtudes intelectuais e morais se encontram na natureza humana como em sua fonte, em seu “começo” (*inchoationes*) e em seu germe (*seminalia*). Santo Tomás volta a afirmar que a natureza humana não é feita somente de suas virtualidades específicas e comuns a todos os homens, mas que ela só existe individualizada em um corpo concreto e singular. É o que funda a diversidade das aptidões iniciais de cada um a tal virtude intelectual ou moral (PLÉ, 2005).

b. Aquisição por atos ou por infusão divina

Há duas classes de virtude: adquiridas e infusas. O exercício de uma ação contribui a fomentar uma e outra, porém de maneira distinta: causa a virtude adquirida e dispõe para a infusa e, uma vez conseguida esta, a conserva e a fomenta (Suma Teológica 1-2, 92, 1).

A virtude do homem ordenada ao bem, que é a medida da regra da razão humana, pode ser causada por atos humanos, enquanto que estes atos procedem da razão, sob cujo poder e regra se estabelece tal bem. Pelo contrário, a virtude

que ordena ao homem a um bem que é conforme com a medida da lei divina e não com a medida da razão humana, não pode ser causada em nós por atos humanos, mas somente pela ação divina. E assim, a definição de virtude refere-se as virtudes infusas quando diz: “que Deus causa em nós sem nós” (Suma Teológica 1-2, 63, 2).

c. Aumento das virtudes

Se pode considerar de dois modos o aumento e a diminuição nos hábitos ou disposições.

Primeiro, em si mesmo, e assim se diz melhor ou maior saúde, maior ou menor ciência, enquanto se estende a muitos ou poucos objetos.

Segundo, conforme a participação no sujeito, enquanto uma ciência ou uma saúde igual é recebida em um mais que em outro, segundo a diversa atitude natural ou adquirida pela prática (Suma Teológica 1-2, 52,1).

Se a intensidade do ato é igual proporcionalmente com a perfeição do hábito, ou superior, tais atos dispõem o hábito para o aumento ou causam o aumento respectivamente. E este aumento é semelhante ao crescimento dos animais: não todo o alimento produz o crescimento do animal, como tão pouco qualquer gota de água que perfura a pedra, mas que repetidos os atos com igual ou superior intensidade, se produz o aumento. Neste mesmo sentido, a repetição dos atos aumenta os hábitos. Pelo contrário, se a intensidade é proporcionalmente inferior com a perfeição do hábito, tal ato não somente não dispõe para o aumento, mas dispõe ainda mais para sua corrupção (Suma Teológica 1-2, 52,3).

d. Diminuição e perda das virtudes

A virtude moral dispõe o homem para a escolha do justo meio em nossas paixões e ações. Entretanto, quando alguém não faz uso do hábito virtuoso para moderar suas próprias paixões e ações, a inclinação desordenada do apetite sensitivo e o influxo de outras causas exteriores necessariamente produzem muitos atos que contrariam a ordem da virtude. Logo, a virtude pode desaparecer ou diminuir pela

cessação de seus atos. O mesmo acontece com os hábitos intelectuais, que dispõem ao homem para julgar retamente as coisas sensíveis. Destarte, quando o homem suspende o uso do hábito intelectual, surgem imaginações estranhas que induzem a ideias contrárias com a verdade; de tal maneira que, se o uso frequente do hábito reprime tais desvios, o homem se faz menos apto para julgar com retidão e às vezes chega a juízos contrários. Assim, pois, a cessação do ato diminui, e às vezes destrói os hábitos intelectuais (Suma Teológica 1-2, 53,3).

O pecado mortal é incompatível com a virtude infundida por Deus, sobre tudo se esta virtude se considera em seu estado de perfeição. Porém uma virtude adquirida humanamente é compatível com o ato do pecado, inclusive mortal, pois o uso de um hábito natural está submetido a nossa vontade, e um ato pecaminoso não destrói o hábito da virtude adquirida, pois não é o ato, mas o hábito, o que se opõe diretamente ao hábito (Suma Teológica 1-2, 63, 2).

2.2 A distinção das virtudes

2.2.1 – Distinção das virtudes por razão da origem e motivação

a. Distinção entre virtude infusa e virtude adquirida

Existem dois modos de distinguir especificamente os hábitos. Primeiro, segundo os aspectos essenciais e formais de seus objetos. Porém o objeto de qualquer virtude é o bem, considerado na matéria própria de tal virtude. Assim, o objeto da temperança é o bem das coisas deleitáveis nas concupiscências do tato. Neste objeto, o aspecto formal procede da razão que assinala a medida nestas concupiscências. O material é o que provém das concupiscências. Mas é evidente que a medida imposta pela regra da ação humana nestas concupiscências é essencialmente distinta da imposta pela regra divina. Por exemplo, no ato de alimentar-se, o meio assinalado pela razão humana é que os alimentos não prejudiquem a saúde do corpo nem impeçam o uso da razão. Mas segundo a regra da lei divina é preciso que o homem “castigue seu corpo e o reduza a servidão” (1Cor 9,27), pela abstinência de alimento e bebida, e outras coisas parecidas. É,

pois, manifesto que a temperança infusa difere especificamente da temperança adquirida. O mesmo se deve dizer das demais virtudes.

Segundo, pelo fim a que se ordenam. Também deste modo as virtudes morais infusas, pelas quais os homens observam uma conduta reta para chegar a ser “concidadãos dos santos e familiares de Deus” (Ef2,19), diferem especificamente das virtudes adquiridas, pelas quais o homem está bem disposto em ordem para com as atividades humanas (Suma Teológica 1-2, 63,4).

b. Relação entre virtudes infusas e adquiridas

Os atos produzidos por hábitos infusos não causam um novo hábito, mas reafirmam os já existentes, como os remédios da medicina aplicados a um homem naturalmente não causam uma nova saúde, mas revigoram a que antes ele possuía (Suma Teológica 1-2, 51, 4 ad 3).

c. Por que Deus infunde virtudes na alma

Por duas razões certos hábitos são infundidos no homem por Deus. A primeira é que existem hábitos pelos quais nos dispomos favoravelmente a um fim que supera a capacidade natural humana, como é sua última e perfeita bem-aventurança. E como os hábitos devem ser proporcionais àquilo a que nos dispõem, os que nos dispõem a esse fim devem também ultrapassar a capacidade natural humana. Por isso, tais hábitos jamais poderão existir no homem, a não ser por infusão divina, como é o caso de todas as virtudes gratuitamente recebidas.

A outra razão é que Deus pode produzir os efeitos das causas segundas, prescindindo delas. Portanto, assim como, às vezes, para mostrar sua força, Deus produz a saúde, sem o influxo de qualquer causa natural que a pudesse produzir, da mesma forma também, às vezes, para mostrar seu poder, infunde na alma hábitos que podem ser causados por uma força natural (Suma Teológica 1-2, 51,4).

d. Somente as virtudes infusas são virtudes perfeitas

Somente as virtudes infusas são perfeitas, e de modo absoluto devem ser chamadas virtudes, porque ordenam bem o homem ao 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 (Suma Teológica 1-2, 65,2).

2.2.2 - Distinção das virtudes por razão do objeto

Há três gêneros de virtudes: teologais, intelectuais e morais. Teologais são as virtudes pelas quais se une com Deus a mente humana. Intelectuais, pelas quais se aperfeiçoa a mesma razão. E morais, pelas quais se aperfeiçoa a faculdade apetitiva para obedecer à razão (Suma Teológica 1-2, 68,8).

Para agir bem, o homem necessita não só que sua razão esteja bem disposta mediante o hábito da virtude intelectual, mas também que seu apetite o esteja mediante o hábito da virtude moral. E assim como o apetite se distingue da razão, a virtude moral se distingue da intelectual (Suma Teológica 1-2, 58,2).

A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem para agir bem. Mas no homem existem dois princípios das ações humanas: a inteligência ou razão e o apetite. É, portanto necessário que toda a virtude humana aperfeiçoe um destes dois princípios. Se uma virtude dá ao entendimento especulativo e prático a perfeição requerida para realizar um ato humano, será virtude intelectual; se dá perfeição ao apetite, será virtude moral. Por conseguinte, toda a virtude humana é intelectual ou é moral (Suma Teológica 1-2, 58,3).

a. As virtudes teologais

- Necessidade e existência das virtudes teologais

A virtude aperfeiçoa o homem para atos pelos quais ele se ordena à bem-aventurança. A felicidade ou a bem-aventurança humana é dupla: uma é

proporcional à natureza humana, ou seja, pode o homem consegui-la pelos princípios de sua natureza; a outra supera sua natureza e só pode ser alcançada por graça divina, por certa participação da divindade, segundo se diz na Carta de Pedro, que por Cristo nos tornamos “participes da natureza divina”. E como essa bem-aventurança excede as possibilidades da natureza humana, os princípios naturais pelos quais o homem consegue agir bem, de acordo, com sua possibilidade, não bastam para ordená-lo a essa bem-aventurança. É necessário, pois, lhe sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene à bem-aventurança sobrenatural, tal como está ordenado ao fim que lhe é conatural por princípios naturais que, porém, não excluem o auxílio divino. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, primeiro por terem Deus como objeto, no sentido que nos orientam retamente para ele; depois, por nos serem infundidos só por Deus; e, finalmente, porque essas virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina, na Sagrada Escritura (Suma Teológica 1-2,62,1).

- A medida das virtudes teologais não está no meio

A medida e a regra da virtude teologal é o próprio Deus, pois a nossa fé tem por regra a verdade divina; a caridade, a bondade divina; e a esperança, a grandeza de sua onipotência e misericórdia. E essa é uma medida que supera toda capacidade humana. Por isso não pode o homem jamais amar a Deus tanto quanto deve ele ser amado, nem pode nele crer e nele esperar tanto quanto deve. Portanto, com maior razão, não pode haver aí nenhum excesso. E assim o bem de tal virtude não reside num meio-termo, mas será tanto maior quanto mais se aproximar do que é o máximo. Claro que cremos, esperamos e amamos a Deus na medida de nossas possibilidades (Suma Teológica 1-2, 62,1).

- As virtudes teologais são as mais excelentes

A fé, a esperança e a caridade estão acima das virtudes humanas, porque são virtudes do homem chamado a participar da graça divina (Suma Teológica 1-2,58, 3ad 3).

Deve-se dizer que uma natureza pode ser atribuída a algo de dois modos. Primeiro, de modo essencial, e nesse sentido as virtudes teológicas superam a natureza humana; ou de modo participativo, como uma lenha em brasa participa da natureza do fogo. E assim é que o homem se torna, de alguma forma, participe da natureza divina. E assim as virtudes teológicas convêm ao homem, segundo a natureza participada por ele (Suma Teológica 1-2, 62. 1 ad 1).

As virtudes teológicas não são chamadas divinas, como se por elas Deus fosse virtuoso, mas enquanto por elas Deus nos torna a nós virtuosos e porque elas nos ordenam para Deus. Consequentemente não são virtudes exemplares, mas virtudes plasmadas segundo o exemplar (Suma Teológica 1-2, 62, 3).

- São três: fé, esperança e caridade

Segundo São Paulo: “Agora permanecem estas três: a fé, a esperança e a caridade” (1 Cor 13,13). Este número das virtudes está no famoso hino sobre o amor (Suma Teológica 1-2, 62, 3 sed contra).

As virtudes teológicas ordenam o homem à bem-aventurança sobrenatural, do mesmo modo que, por inclinação natural, ele se ordena ao fim que lhe é conatural. Ora, isso acontece de duas maneiras: em primeiro lugar, pela razão ou o intelecto, enquanto ele contém os primeiros princípios universais que nos são conhecidos pela luz natural do intelecto, e nos quais a razão se apoia, tanto na ordem especulativa como na ação; em segundo lugar, pela retidão da vontade, que tende naturalmente ao bem racional.

Ora, essas duas possibilidades são inferiores à ordem da bem-aventurança sobrenatural, segundo a primeira Carta aos Coríntios (2,9): “O olho não viu, o ouvido não ouviu, nem subiu ao coração do homem o que Deus preparou para os que o amam”. Logo, foi necessário que a ambas essas tendências se acrescentasse sobrenaturalmente algo que ordenasse o homem para o seu fim sobrenatural.

Primeiramente, no que diz respeito ao intelecto, são acrescentados ao homem e apreendidos por iluminação divina alguns princípios sobrenaturais, que são o conjunto do que se deve crer, o objeto da fé.

Em segundo lugar, a vontade se ordena para o fim sobrenatural, seja pelo movimento de intenção que tende para esse fim, com para algo possível de se

obter e isso é a esperança; seja por uma como união espiritual, pela qual a vontade é de certa forma transformada nesse fim, o que se concretiza pela caridade. Na verdade, o apetite de cada coisa naturalmente se move e tende para o seu fim conatural, esse movimento provém de certa conformidade da coisa ao seu fim (Suma Teológica 1-2, 62,3).

b. As virtudes intelectuais

- O meio-termo das virtudes intelectuais

O bem de qualquer coisa consiste em um meio-termo, enquanto se conforma a uma regra ou medida, que pode ultrapassar ou não alcançar. Porém a virtude intelectual se ordena, como a virtude moral, ao bem. Portanto, conforme o bem da virtude intelectual está para a medida, está também para o meio-termo da razão. Mas o bem da virtude intelectual é a verdade: na virtude especulativa, a verdade absoluta; na vida prática, a verdade em conformidade com um apetite reto (Suma Teológica 1-2, 64,3).

- As virtudes especulativas

A virtude intelectual especulativa é a que aperfeiçoa ao entendimento para considerar a verdade, pois tal é o seu ato bom. Aristóteles não assinala mais que três virtudes intelectuais ou especulativas, a saber: sabedoria, ciência e inteligência (Suma Teológica 1-2, 57,2).

- Virtudes práticas intelectuais

Existem hábitos que possuem a qualidade de virtude somente pelo fato de conferir capacidade para agir bem ou obrar bem, entretanto, há outros hábitos que são virtudes não somente por dar essa capacidade, mas também o uso dela. Deste modo, a arte somente dá a faculdade de obrar (realizar, fazer, construir) ou operar bem, considerando que não tem relação com o apetite. A prudência, pelo contrário,

dá não somente a aptidão para obrar ou realizar bem, mas também o uso de tal aptidão; diz, com efeito, relação ao apetite porque supõe sua retidão.

A razão desta diferença está em que a arte é “a reta razão na produção das coisas”, enquanto que a prudência é “a reta razão no obrar”. Aqui está a diferença que há entre fazer e obrar, segundo Aristóteles: o primeiro é uma ação que passa a uma matéria exterior, como edificar, cortar, etc.; o segundo é ato que permanece no mesmo agente, como ver, amar, etc. (Suma Teológica 1-2, 57,4).

c. As virtudes morais

- As virtudes morais consistem no justo meio

O bem da virtude moral consiste na conformidade com a regra da razão. Por exemplo, a igualdade ou conformidade é um meio entre o excesso e o defeito. Logo, a virtude moral consiste no justo meio (Suma teológica 1-2, 64,1).

O meio da razão na justiça se identifica com o meio real, enquanto que a justiça dá a cada um o que é devido, nem mais nem menos. Mas as outras virtudes morais são em referência as paixões internas, onde a retidão não pode estabelecer-se de maneira uniforme, pois os homens se comportam de modos muito diversos em relação às paixões. Daí que seja preciso estabelecer nas paixões a retidão da razão em relação a nós, que somos afetados por elas (Suma Teológica 1-2,64-2).

- Função das virtudes morais

A virtude moral aperfeiçoa a parte apetitiva da alma ordenando-a ao bem da razão. O bem da razão é o moderado e ordenado segundo ela. Logo as virtudes morais pertencem a todas as matérias que podem ser ordenadas e moderadas pela razão. Mas a razão regula não somente as paixões do apetite sensitivo, mas também as operações do intelecto ou da vontade, que não é sujeito das paixões. Por conseguinte, nem todas as virtudes morais têm por objeto as paixões, mas algumas delas as paixões e outras as operações (Suma teológica 1-2, 59,4).

A virtude moral supera as paixões desordenadas e suscita as ordenadas (Suma teológica 1-2, 59,1).

- Objeto das virtudes morais

Todas as virtudes morais concernentes às ações convêm em certa razão de justiça, que se considera segundo o que é devido a outro. Mas o débito não guarda em todas elas a mesma significação, porque uma coisa se deve de maneira muito distinta a um igual que a um superior. E a natureza do débito difere também segundo resulte de um contrato, uma promessa ou um favor recebido. E estas diversas razões de débito dão lugar a distintas virtudes. Por exemplo, pela religião rendemos a Deus o que é devido; com a piedade damos o devido aos nossos pais e a nossa pátria; com a gratidão agradecemos devidamente aos nossos benfeitores (Suma Teológica 1-2, 60,3).

São dez as virtudes morais referentes às paixões: fortaleza, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, *filotimia* (o amor da honra), mansidão, amizade, veracidade e *eutrapelia*. Estas virtudes se distinguem por razão de sua diversa matéria, de suas distintas paixões ou de seus objetos diferentes. Se, pois, acrescentamos a justiça, que é a virtude que se refere às operações, as virtudes morais serão onze (Suma Teológica 1-2, 60,5).

- Conexão entre as virtudes morais

Nenhuma virtude moral pode existir sem a prudência, pois é próprio da virtude moral, por ser hábito eletivo, fazer escolhas retas. Mas uma reta escolha requer, não somente inclinação ao fim devido – inclinação que é o resultado direto do hábito da virtude moral, senão também escolha direta dos meios em relação ao fim; e isso faz a prudência, que aconselha, julga e impera os meios ordenados ao fim.

Igualmente, não se pode ter prudência sem ter virtudes morais. Com efeito, a prudência é a reta norma das ações humanas, e procede, como de princípios, dos fins das ações humanas, para as quais o homem se ordena retamente graças as virtudes morais. Daí que assim como não podemos ter ciência especulativa sem ter entendimento dos princípios, tão pouco podemos ter prudência sem

virtudes morais. Disto se segue que as virtudes morais são conexas entre si (Suma Teológica 1-2, 65,1).

Para que a razão da prudência seja reta, é ainda mais necessário estar disposto devidamente com respeito ao fim último – o qual se verifica pela caridade – do que estar com respeito aos outros fins, o qual se realiza pelas virtudes morais. Do mesmo modo, em matéria especulativa, a reta razão tem necessidade antes de tudo do primeiro princípio indemonstrável, que é o seguinte: “As coisas contraditórias não são ao mesmo tempo verdadeiras”. É, portanto, manifesto que nem a prudência infusa pode existir sem a caridade, nem, por conseguinte, as outras virtudes morais, uma vez que não podem existir sem a prudência (Suma Teológica 1-2, 65,2).

Com a caridade se infundem todas as virtudes morais por sua vez. E assim, é manifesto que as virtudes morais infusas tem conexão entre si, não só por razão da prudência, mas também por razão da caridade; por isso, quem perde a caridade pelo pecado mortal, perde todas as virtudes morais infusas (Suma Teológica 1-2, 65,3).

2.2.3 - Distinção das virtudes por razão da extensão

a. Virtudes cardeais ou principais

- Sentido perfeito e sentido imperfeito

Chama-se virtude humana, na perfeita acepção do termo, a que exige retidão do apetite; pois esta virtude não somente dá capacidade para obrar bem, mas também o uso mesmo da boa obra. Ao contrário, se chama virtude em sentido imperfeito, aquela que não exige retidão do apetite, posto que seja da capacidade de obrar bem, sem causar o uso da obra boa. Ademais, é evidente que o perfeito é mais que o imperfeito; e assim, as virtudes que implicam retidão do apetite se chamam virtudes principais. Tais são as virtudes morais; e entre as intelectuais são a prudência, que é também em certo modo virtude moral por razão de sua matéria. Por conseguinte, as chamadas virtudes principais ou cardeais estão com toda razão entre as virtudes morais (Suma Teológica 1-2, 61,1).

- As virtudes cardeais são quatro

O número de certas coisas pode estabelecer-se partindo de seus princípios formais ou dos sujeitos em que se encontram. Por qualquer dos dois capítulos, as virtudes cardeais são quatro.

Com efeito, o princípio formal da virtude cardeal é o bem da razão, que pode considerar-se de duas maneiras:

Primeira, enquanto que consiste na consideração mesma da razão, e assim temos a virtude principal chamada prudência.

Segunda, enquanto a razão impõe sua ordem em alguma coisa, em matéria de operações - temos a justiça-, porém em matéria de paixões, neste caso é necessário que haja duas virtudes. Com efeito, para impor a ordem da razão nas paixões é preciso considerar sua oposição com a razão. Esta posição pode ser dupla: quando a paixão empurra para algo contrário a razão, então é preciso reprimir a paixão, de onde vem o nome de temperança-, ou quando a paixão se afasta do que a razão ordena, como o temor dos perigos e trabalhos, em cujo caso há que estar firme no que dita a razão para não retroceder, e daí procede o nome de fortaleza.

Do mesmo modo, partindo dos sujeitos, resulta o mesmo número, já que são quatro os sujeitos da virtude, a saber, o sujeito racional por essência, que é aperfeiçoado pela prudência; e o racional por participação, que se divide em três: a vontade, sujeito da justiça, o apetite concupiscível, sujeito da temperança; e o irascível, sujeito da fortaleza (Suma Teológica 1-2, 61,3).

- Distintos graus de perfeição

O exemplar da virtude humana é necessário que preexista em Deus, como preexistem Nele também as razões de todas as coisas. Assim, a virtude pode considerar-se como originariamente existente em Deus. Neste sentido falamos de virtudes exemplares, de modo que em Deus a mesma mente divina pode ser chamada prudência. Pelo contrário, a temperança é a conversão da intenção divina a si mesmo, como em nós se chama temperança porque por ela o

concupiscível se faz conforme a razão. A fortaleza de Deus é sua imutabilidade; enquanto que sua justiça é o cumprimento da lei eterna em seu obrar.

Certas virtudes dos que estão em caminho e tendem a semelhança divina se chamam virtudes purgativas. Então a prudência, mediante a contemplação das coisas de Deus, não considera as coisas do mundo e dirige todos os pensamentos da alma a Deus; a temperança abandona, enquanto o permite a natureza, os cuidados que pede o corpo; a fortaleza impede alma de amedrontar-se pelo abandono do corpo e pelo acesso para as coisas do alto; a justiça é tal, que toda a alma consente em seguir o caminho de tal propósito.

Junto a estas estão as virtudes dos que já tem conseguido a semelhança divina. São as virtudes chamadas de alma purificada. E são tais que a prudência não vê senão as coisas de Deus; a temperança não conhece mais os desejos terrenos, a fortaleza ignora as paixões; e a justiça, imitando a mente divina, se une com ela em aliança perpétua. Estas são as virtudes que se dão nos bem-aventurados ou em alguns que alcançam nesta vida a perfeição (Suma Teológica 1-2, 65,5).

b. As virtudes gerais

Uma coisa se chama geral de dois modos.

Primeiro, sob forma de predicado, como “animal” é geral ao homem e ao cavalo e a outros seres semelhantes. Neste sentido, o geral deve identificar-se essencialmente com os seres a que se atribui, porque o gênero pertence a essência da espécie e entra em sua definição.

Segundo modo, se chama algo geral segundo a sua virtude, ao modo que a causa universal é geral a todos os seus efeitos, como o sol a todos os corpos que são iluminados ou alterados por sua energia. Neste aspecto, o geral não é preciso que se identifique na essência com os seres em relação ao que é geral, por que não é a mesma a essência da causa e a do efeito.

É deste segundo modo que a justiça legal se denomina virtude geral, isto é, enquanto ordena o ato de outras virtudes para seu fim, o qual equivale a mover imperativamente todas as outras virtudes; pois assim como a caridade pode dizer-se virtude geral enquanto ordena o ato de todas as virtudes ao bem divino, assim

também a justiça legal é virtude geral enquanto ordena o ato de todas as virtudes ao bem comum (Suma Teológica 2-2,58,6).

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. A virtude é um hábito bom? Comente sobre a essência da virtude.
2. Quem é o sujeito das virtudes?
3. Qual é a origem e evolução das virtudes?
4. Distinga virtudes infusas de virtudes adquiridas.
5. Comente sobre a necessidade e existência das virtudes teologais e quais são elas?
6. Defina as virtudes intelectuais, enquanto especulativas e práticas intelectuais.
7. Em que consistem as virtudes morais e qual a função delas?
8. Existe conexão entre as virtudes? Explique.
9. Quais são as 4 virtudes cardeais ou principais entre as virtudes morais?

CAPÍTULO 3

A PRUDÊNCIA

Objetivos

Analisar o conceito de prudência como a reta razão das ações humanas. Demonstrar a prudência como virtude intelectual e virtude moral que está propriamente na razão prática. Estudar as funções e os sujeitos da prudência. Distinguir as partes da prudência, enquanto integrais, subjetivas e potenciais.

3.1 – Natureza da prudência

a. É uma virtude intelectual e moral

A prudência é uma virtude essencialmente intelectual, mas por sua matéria é comum com as virtudes morais, pois é a reta razão do agir (*recta ratio agibilium*). Nesse sentido, é enumerada entre as virtudes morais (Suma Teológica 1-2,58,3 ad 1).

A virtude torna bom àquele que a possui, e boa a obra que faz. Os hábitos que se referem à retidão do apetite realizam em grau maior a razão de virtude, porque eles se referem ao bem não só materialmente, mas ainda formalmente, a saber, considerado sob a razão de bem. Ora, compete à prudência, aplicar a reta razão à obra, o que não se faz sem apetite reto. É por isso, que a prudência não realiza somente o conceito de virtude como as outras virtudes intelectuais, mas possui também a noção de virtude própria das virtudes morais, entre as quais ela está enumerada (Suma Teológica 2,2, 47,4).

b. Está propriamente na razão prática

Tomás ensina que, segundo Isidoro, “prudente significa o que vê ao longe, é perspicaz, vê o desenlace dos casos incertos” (*prudens dicitur quae porro videns*:

perspicax enim est, et incertorum videt casus). A visão não pertence à potência apetitiva, mas à cognoscitiva. Por isso é evidente que a prudência pertence diretamente à potência cognoscitiva. Não, porém, à sensitiva, porque, por meio desta, se reconhecem as coisas que estão presentes e aparecem aos sentidos, enquanto que o conhecer futuro a partir das coisas presentes ou passadas, o que é próprio da prudência, pertence à razão, dado que se faz por dedução. Portanto, resulta que a prudência reside propriamente na razão (Suma Teológica 2-2, 47,1).

Conforme Aristóteles, Tomás responde que “é próprio do prudente o poder aconselhar bem” (*prudenter est bene posse consiliari*). Por sua vez, o conselho versa sobre coisas que devemos fazer para alcançar um fim. Ora, a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática (Suma Teológica 2-2, 47,2).

3.2 – Funções da prudência

a. Seus atos

A prudência é a reta razão do que deve ser feito (*recta ratio agibilium*). Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar (*consiliari*), ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar. O segundo ato é o julgamento (*judicare*) relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas, a razão prática, ordenada a ação efetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar (*praecipere*). Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente da prudência (Suma Teológica 2-2, 47,8).

b. Influência nas virtudes morais

Sem a prudência, realmente, não pode haver virtude moral (*sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus*), já que esta é um hábito eletivo, isto é, que faz

escolhas certas. Ora, para uma boa escolha, duas coisas se exigem: primeiro, que haja a devida intenção do fim, o que se faz pela virtude moral, que inclina a potência apetitiva para o bem conveniente com a razão, que é o fim devido. Segundo, que se usem corretamente os meios e isso só se alcança por uma razão que saiba aconselhar, julgar e decidir bem, o que é próprio da prudência e de virtudes a ela conexas. Logo, a virtude moral não pode existir sem a prudência (Suma Teológica 2-2, 58,4).

Não pertence à prudência estabelecer o fim às virtudes morais, mas somente dispor os meios (Suma Teológica 2-2, 47,6).

c. Importância da prudência na vida humana

A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem (*bene enim vivere consistit in bene operari*). Ora, para agir bem é preciso não só fazer alguma coisa, mas fazê-lo também do modo certo, ou seja, por uma escolha correta e não por impulso ou paixão. Como, porém, a escolha visa aos meios para se conseguir um fim, para ela ser correta exigem-se duas coisas: o fim devido e os meios adequados a esse fim. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim. Quanto aos meios adequados a esse fim, importa que o homem esteja diretamente disposto pelo hábito da razão, porque aconselhar e escolher, que são ações relacionadas com os meios, são atos da razão. É necessário, pois, haver na razão alguma virtude intelectual que a aperfeiçoe, para ela proceder com acerto em relação com os meios. Essa virtude é a prudência, virtude, portanto, necessária para se viver bem (Suma Teológica 1-2, 57,5).

d. Dimensão comunitária da prudência

Alguns afirmam que a prudência não se estende ao bem comum, mas somente ao bem próprio. Isto porque consideram que o homem não deve procurar senão o bem próprio. Esta opinião, porém, se opõe à caridade, a qual “não procura a sua vantagem”, como diz a Carta aos Coríntios. Também o Apóstolo diz de si mesmo:

“É assim que eu me esforço por agradar a todos em tudo, não procurando o meu interesse pessoal, mas o do maior número, a fim de que sejam salvos”. É contrário também à reta razão que julga que o bem comum é melhor do que o bem particular. Portanto, porque compete à razão deliberar acertadamente, julgar e preceituar naquilo por que se chega ao fim devido, está claro que a prudência visa não somente o bem particular de um só, mas também o bem comum da multidão (Suma Teológica 2-2, 47,10).

3.3 Sujeitos da prudência

a. Governantes e súditos

A prudência está na razão. Ora, dirigir e governar pertence propriamente à razão. É por isso que convém a cada um possuir a reta razão e a prudência enquanto participa da direção e do governo. Está claro, porém, que não pertence ao súdito enquanto súdito, ao escravo enquanto escravo, dirigir e governar, antes de ser dirigido e governado. É por esta razão que a prudência não é uma virtude do escravo enquanto escravo, nem do súdito enquanto súdito. Mas, dado que todo o homem, enquanto racional, participa em algo do governo segundo o julgamento da razão, nessa medida lhe convém possuir a prudência. Também, é claro que a prudência está no governante “como a arte de um arquiteto”, como diz o Filósofo, e nos súditos “como a arte manual de um operário” (Suma Teológica 2-2, 47,12).

b. Os pecadores e os que estão em graça

A prudência pode ter três sentidos.

Primeiramente, deve-se dizer que, há uma prudência falsa ou por semelhança. Com efeito, dado que o homem prudente é aquele que dispõe acertadamente o que deve ser feito em vista de um fim bom, todo aquele que dispõe, em vista de um fim mau, algumas coisas conforme a este fim, possui uma falsa prudência na medida em que toma como fim não um bem verdadeiro, mas uma semelhança de bem; é assim que se fala de um bom ladrão. Desta forma,

pode-se, por semelhança, chamar prudente o ladrão que descobre caminhos convenientes para roubar. E tal é a prudência de que fala o Apóstolo “A prudência da carne é a morte”; aquela que estabelece seu fim último no prazer da carne.

A segunda prudência é verdadeira porque encontra os caminhos adequados ao fim verdadeiramente bom, mas é imperfeita por dois motivos. Primeiro, porque este bem que ela toma como fim não é fim comum de toda vida humana, mas de alguma coisa especial. Por exemplo, aquele que descobre os caminhos apropriados para fazer comércio ou navegar é chamado negociante ou marinho prudente. O segundo motivo, é que falta aqui o ato principal da prudência. É o caso daquele que delibera com acerto e julga exatamente, mesmo a respeito daquilo que concerne à vida inteira, mas não comanda eficazmente.

A terceira prudência, verdadeira e perfeita ao mesmo tempo, é aquela que delibera, julga e comanda retamente em vista do fim bom da vida toda. Essa somente é chamada prudência de modo absoluto. Ela não pode se encontrar nos pecadores. Enquanto que a primeira só se encontra neles. Quanto à prudência imperfeita, ela é comum aos bons e aos maus, sobretudo aquela que é imperfeita em razão de seu fim particular. Pois, a que é imperfeita por deficiência do ato principal, também só se encontra nos maus.

As virtudes são necessariamente conexas, de sorte que quem possui uma possui todas. Ora, quem quer que possua a graça possui a caridade. Assim, ele possui necessariamente todas as outras virtudes. E, sendo a prudência uma virtude, também deve ser possuída por quem está em graça (Suma Teológica 2-2, 47,14).

c. Anciãos e jovens

A prudência se encontra, sobretudo nos anciãos, não somente por uma disposição natural pelo fato de suas paixões sensíveis estarem apaziguadas, mas também por uma exigência prolongada (Suma Teológica 2-2, 47,14).

A prudência adquirida é causada pela repetição dos atos; portanto, “para sua aquisição, é necessária a experiência e o tempo”, como se diz no livro II da Ética de Aristóteles, e não pode encontrar-se nos jovens nem atual nem habitualmente. Mas, a prudência dada com a graça é causada por infusão divina.

Por isso, já se encontra nas crianças batizadas que não chegaram ao uso da razão, como hábito, não enquanto ato, como nos dementes. Nos que têm o uso da razão se encontra em ato com respeito às coisas necessárias para a salvação; e pelo exercício ela merece o aumento até chegar à perfeição, como as outras virtudes. Por isso o Apóstolo diz: “O alimento sólido é para os adultos que, em virtude do costume, têm os sentidos exercitados no discernimento do bem e do mal” (Hebreus 5, 14), (Suma Teológica 2-2, 47, 14 ad).

3.4 – Partes da prudência

Há três espécies de partes: integrantes, como as paredes, o teto e as fundações, são partes de uma casa; subjetivas, como 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. Pode-se, pois, assinalar partes de uma virtude de três modos diferentes (Suma Teológica 2-2, 48, 1).

a. Partes integrantes

Chamamos partes integrantes de uma virtude os elementos que concorrem necessariamente para o ato perfeito dessa virtude. Quanto ao conhecimento da prudência deve-se fazer três considerações. Primeiramente, é preciso considerar o próprio conhecimento. Caso se refira ao passado, é a memória; se ao presente, sejam coisas contingentes, sejam necessárias, chama-se intelecto ou inteligência. Em segundo lugar, a aquisição do conhecimento. A aquisição se faz pelo ensinamento, ao qual se refere a docilidade; ou por descoberta, ao que se refere a *eustochia*, que é conjeturar bem. A sagacidade, que consiste na rápida avaliação do meio-termo, é parte da *eustochia*, segundo Aristóteles. Em terceiro lugar, o uso do conhecimento: enquanto que de coisas conhecidas se passa ao conhecimento e julgamento de outras coisas. Isso é próprio da razão. Mas, a razão, para comandar retamente, deve realizar três ações: primeiro, ordenar algo conveniente ao fim; isto concerne à providência. Segundo, ter em conta as circunstâncias da

situação: o que é próprio da circunspecção. Terceiro, evitar os obstáculos: o que pertence à precaução (Suma Teológica 2-2, 48,1).

Quando muitas coisas são requeridas para uma ação, uma delas é necessariamente a principal à qual todas as outras são ordenadas. Também há em cada ação uma parte formal e dominante, da qual o todo recebe sua unidade. Neste sentido, a providência é principal entre todas as partes da prudência: porque, todas as outras coisas requeridas para a prudência são necessárias para que algo se ordene retamente ao fim. Por esta razão, o próprio termo prudência deriva de providência, como de sua parte principal (*Suma Teológica* 2-2, 49,6 ad 1).

A razão do que tem de ser ordenado a um fim é precisamente a providência. Ela é a parte principal da prudência, a que as duas outras de subordinam, a saber, a lembrança do passado e o conhecimento do presente, na medida em que, a partir das coisas passadas, lembradas, e das coisas presentes apreendidas pelo intelecto, conjeturamos quanto às coisas futuras que devemos prover (*Suma Teológica* 1, 22,1).

b. Partes subjetivas ou espécies

Chamam-se partes subjetivas de uma virtude suas diversas espécies. Assim consideradas são partes da prudência em sentido próprio, a prudência pela qual alguém se autogoverna e a prudência pelo qual se governa a multidão. Essas se diferem pela espécie. A prudência que governa a multidão se divide em diversas espécies, segundo as espécies de multidão. Há uma multidão reunida em vista de uma função especial, tal como um exército reunido para o combate: para o governo desta multidão põe-se a prudência militar. Há uma multidão reunida para toda a vida como a multidão de uma casa ou família, para cujo governo dá-se a prudência econômica; ou ainda a multidão formando uma cidade ou reino, cuja prudência de governo está no príncipe, e nos súditos está a prudência política, sem outra determinação. Se, agora, a prudência é tomada em sentido amplo, enquanto inclui também a ciência especulativa então, a dialética, a retórica e a física, são consideradas como suas partes (*Suma Teológica* 2-2, 48,1).

c. Partes potenciais ou anexas

Chamam-se partes potenciais de uma virtude as virtudes conexas ordenadas a atos ou matérias secundárias, significando com esse nome que elas não possuem toda a potência da virtude principal. Neste sentido são atribuídas à prudência como partes: a *eubulia*, que concerne ao conselho, a *synesis*, que se refere ao juízo relativo às circunstâncias ordinárias, a *gnome*, que se refere ao juízo sobre casos, em que como se diz, é preciso se afastar da lei comum. Quanto à prudência, ela se refere ao ato principal, que é comandar (Suma Teológica 2-2, 48,1).

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. Defina a virtude da prudência.
2. Descreva os três atos da prudência .
3. Justifique a influência da prudência nas virtudes morais.
4. Qual é a importância da prudência na vida humana?
5. Quem são os sujeitos da prudência?
6. Comente ou explique as partes da prudência.

CAPÍTULO 4

A FORTALEZA

Objetivos

Definir a fortaleza, enquanto virtude geral e virtude especial. Explicar como a virtude da fortaleza regula o temor e a audácia. Demonstrar o exercício da virtude da fortaleza. Sintetizar o efeito da fortaleza como alegria no sofrimento.

4.1 – Natureza da fortaleza

a. É uma virtude especial

A palavra fortaleza pode ser tomada em dois sentidos:

Primeiro, segundo implica em si mesma uma certa firmeza de alma. Neste sentido, ela é uma virtude geral, ou antes uma condição de qualquer virtude, porque, segundo Aristóteles, a virtude tem de “agir de maneira firme e inabalável” (Ética, II).

Em segundo lugar, se pode falar de fortaleza enquanto ela implica firmeza de alma para suportar e afastar as mais terríveis dificuldades, especialmente perigos graves. Por isso Cícero diz que “a fortaleza é a aceitação consciente dos perigos e a capacidade de suportar os perigos” (Retórica, II, 54). E assim a fortaleza se apresenta como uma virtude especial, que tem uma matéria determinada (Suma Teológica 2-2, 123,2).

b. Regula o temor e a audácia

Cabe à virtude da fortaleza remover o impedimento que coíbe a vontade de seguir a razão. Quando alguém se retrai diante de algo difícil, isto pertence à razão de medo, que faz o homem recuar diante de um mal que comporta dificuldades. E

assim, a virtude da fortaleza se refere principalmente ao medo das coisas difíceis que podem coibir a vontade de seguir a razão. Ora, não basta resistir firmemente aos ataques das dificuldades, reprimindo o medo, mas também passar ao ataque, quando necessário para exterminar estas dificuldades e garantir a segurança no futuro. Isto parece pertencer à razão de audácia. Portanto, a fortaleza diz respeito ao medo e à audácia na medida em que coíbe o temor e modera a coragem (Suma Teológica 2-2, 123,3).

c. Virtude cardeal

Chamam-se virtudes cardeais ou primordiais, aquelas que reivindicam de modo todo especial para elas o que pertence em geral às virtudes. Entre muitas outras condições comuns à virtude, há uma que consiste em “agir com firmeza”, segundo Aristóteles (Ética II). Ora, a fortaleza reivindica com muito vigor para si o mérito da firmeza. Com efeito, quem resiste com firmeza é tanto mais louvado quanto mais compelido for para a queda ou o recuo. Ora, o que leva o homem a se afastar daquilo que é conforme à razão é o bem que deleita e o mal que aflige. Mas a dor física compele mais energicamente que o prazer, como diz Agostinho: “Não há ninguém que não se mostre mais disposto a fugir da dor do que a se deixar seduzir pelo prazer. Pois vemos até os animais mais selvagens se afastar dos maiores prazeres por medo da dor” (*Octogintatrium Quaest*, 36). E entre as dores da alma e os perigos, são temidos, sobretudo aqueles que conduzem à morte, contra os quais o forte fica firme. Por conseguinte, a fortaleza é uma virtude cardeal (Suma Teológica 2-2, 123,11).

4.2 – Exercício da virtude da fortaleza

a. Máximo expoente nos casos repentinos

O objeto da fortaleza são principalmente os casos repentinos, porque, segundo Aristóteles, o hábito da fortaleza se manifesta, sobretudo nos perigos súbitos (Ética III). O hábito age à maneira da natureza. Se uma pessoa, sem

premeditação, faz tudo o que manda a virtude, quando surge um perigo repentino, isto é uma das maiores provas de que a fortaleza está confirmada como um hábito na sua alma (Suma Teológica 2-2, 123,9).

a. A ira moderada, auxiliar da natureza para receber e atacar

O forte, aquele que tem a fortaleza utiliza em seu ato uma ira moderada ou contida, mas não uma ira imoderada (Suma Teológica 2-2, 123,10).

A fortaleza tem dois atos: resistir e atacar. Ora, ela não se serve da ira para resistir, porque a razão executa este ato por si própria; mas para atacar, ela se serve da ira mais do que das outras paixões, porque é próprio da ira se atirar de vez sobre aquilo que causa o sofrimento, e desta forma ela coopera com a fortaleza diretamente em seus ataques (Suma Teológica 2-2, 123, 10 ad 3).

b. Virtudes auxiliares da fortaleza

O ato da fortaleza é duplo: atacar e resistir. Para o ataque são necessárias duas condições. Primeiro, que o espírito esteja preparado, quer dizer, pronto para atacar. Aqui, Cícero introduz a confiança, “pela qual, diz ele, a alma se coloca na esperança e na certeza de realizar com segurança grandes e gloriosos feitos”. A segunda condição vale para a execução: não se pode desistir no meio de uma ação iniciada com o máximo de confiança. Neste sentido, Cícero nomeia a magnificência.

Para o outro ato da fortaleza, que é resistir, são requeridas duas condições. Primeiro que diante da ameaça dos males, o coração não se deixe quebrar pela tristeza nem desista da grandeza. E aqui, Cícero coloca a paciência, que se define como sendo “o suportar voluntário e prolongado de passos árduos e difíceis, que tem por motivo a honestidade ou a utilidade”. A outra condição é que, sustentando o embate prolongado das dificuldades, o homem não venha a se cansar e desistir, como se lê na Carta aos Hebreus: “Não vos deixeis fatigar pelo desânimo”. É a função que Cícero reserva a virtude da perseverança, que ele define como sendo “uma permanência estável e perpétua numa decisão adotada com deliberação”.

Quando estas duas condições estiverem relacionadas à própria matéria da fortaleza, elas ficam sendo como que partes integrantes dela. Mas quando se referem apenas a matérias difíceis, mas não essenciais, serão virtudes distintas da fortaleza, mas a ela adjuntas, como virtudes secundárias anexadas a principal (Suma Teológica 2-2, 128,1).

a. O ato principal da fortaleza é o martírio

É próprio da virtude da fortaleza confirmar o homem no bem da virtude contra os perigos, sobretudo contra os perigos de morte, principalmente dos que se encontram na guerra. É evidente que no martírio o homem fica solidamente confirmado no bem da virtude, quando não abandona a fé nem a justiça por causa dos perigos mortais que o ameaçam, por parte dos perseguidores, numa sorte de combate singular. Fica assim evidente que o martírio é um ato de fortaleza, e é a razão pela qual a Igreja aplica aos mártires esta palavra: “Eles foram fortes no combate” (Suma Teológica 2-2, 124,2).

4.3 – Efeito da fortaleza: gozo na tribulação

O ato primordial da fortaleza consiste em suportar as provações, conforme a apreensão da alma, que podem eventualmente chegar até a perda da vida corporal. E de coisas que pertencem à vida, ou a suportar ações mais desagradáveis, como feridas e açoites. Por tudo isso, o forte tem de que se deleitar segundo o prazer psíquico, a saber, o ato da virtude em si mesmo e de seu fim. De outra parte, ele tem também de que sofrer, tanto no plano psíquico, quando, por exemplo, contempla a possibilidade de perder a própria vida, como no plano corpóreo. A virtude da fortaleza faz com que a razão não se deixe absorver pela dor física. O prazer da virtude supera a tristeza da alma, porquanto o homem prefere o bem da virtude à vida corporal e a tudo o que ela se refere. Por isso, Aristóteles diz que não se exige do forte “que ele se deleite, como se estivesse sentindo o prazer, basta que não ceda a tristeza” (Suma Teológica 2-2, 123,8).

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. O que se pode entender pela palavra fortaleza?
2. Como a virtude da fortaleza regula o temor e a audácia?
3. Por que a fortaleza é considerada uma virtude cardeal?
4. Explique o exercício da virtude da fortaleza.
5. Comente o principal efeito da virtude da fortaleza.

CAPÍTULO 5

A TEMPERANÇA

Objetivos

O quinto capítulo visa estudar o conceito amplo e estrito da temperança e discuti-la como virtude cardeal. Apresenta-se o objeto da temperança. Demonstra-se o exercício da temperança, analisando-se a distinta regra na temperança adquirida e na temperança infusa e os efeitos benéficos desta virtude. Este capítulo, ainda trata das partes da temperança, a saber: integrais, subjetivas e potenciais.

5.1 – Natureza da temperança

a. Conceito

O termo temperança pode ter dois sentidos:

Primeiro, a acepção mais comum. Nesse caso, a temperança não é uma virtude especial, mas geral, pois a palavra “temperança” indica certa moderação ou comedimento imposto pela razão às ações e paixões humanas, o que é comum a todas as virtudes morais. No entanto, a noção de temperança difere da noção de fortaleza, mesmo que ambas sejam consideradas virtudes comuns. A temperança, com efeito, afasta o homem do que o atrai irracionalmente, enquanto a fortaleza o leva a suportar e enfrentar o que o afasta do bem da razão.

Segundo, se considerarmos a temperança por *antonomásia*, enquanto nos refreia o desejo do que mais fortemente nos atrai, então ela é uma virtude especial, por ter matéria especial, como a fortaleza (Suma Teológica 2-2, 141,2).

b. Virtude cardeal

Uma virtude principal ou cardeal é aquela que possui, de modo eminente, alguma das características comumente atribuídas à razão de virtude. Ora, a moderação, necessária à qualquer virtude, é digna de especial elogio, quando se manifesta nos prazeres do tato, regulados pela temperança, ou porque tais prazeres, com efeito, nos são mais naturais e, portanto, é mais difícil nos abstermos deles e lhes conter o desejo, ou ainda porque seus objetos são mais necessários à vida presente. Por isso é que se põe a temperança entre as virtudes principais ou cardeais (Suma Teológica 2-2, 141,7).

5.2. Objeto da temperança

a. As paixões do apetite concupiscível

A temperança que implica certa moderação ocupa-se, prioritariamente, com as paixões tendentes aos bens sensíveis, a saber, os desejos e os prazeres e, conseqüentemente, com as tristezas decorrentes de ausência desses bens (Suma Teológica 2-2, 141,3).

b. Os prazeres do tato

A temperança está para os desejos e os prazeres como a fortaleza, para os temores e as audácias. Ora, a fortaleza ocupa-se com os temores e as audácias referentes aos males máximos, que acabam com a natureza humana, ou seja, os perigos de morte. Assim, de igual modo, deve a temperança ocupar-se com os desejos dos prazeres máximos. E como o prazer provém de uma operação conatural, tanto mais fortes serão certos prazeres quanto mais naturais forem as operações de que eles brotam. Ora, o que é acima de tudo, mais natural aos seres vivos são as atividades pelas quais se conserva a natureza do indivíduo, ou seja, o comer e o beber, e a natureza da espécie, pela união sexual. Por isso é que os prazeres da comida e da bebida e os prazeres sexuais constituem a matéria

própria da temperança. Ora, esses prazeres resultam do sentido do tato. Portanto, a temperança tem por objeto próprio os prazeres do tato (Suma Teológica 2-2, 141,4).

Somente secundariamente a temperança se ocupa com os prazeres do gosto, do olfato, ou da vista, na medida em que o prazer desses sentidos contribui para aumentar o uso agradável das coisas necessárias, próprias do tato. Mas como o gosto está mais próximo do tato do que dos outros sentidos, pode-se dizer que a temperança diz respeito mais a ele do que aos demais sentidos (Suma Teológica 2-2, 141,5).

5.3 – Exercício da temperança

a. Distinta regra na temperança adquirida e na temperança infusa

O objeto da temperança é o bem dos prazeres relacionados com os desejos do tato. Nesse objeto, a razão formal vem da razão, que estabelece a medida para esses desejos, e o aspecto material é o que provém desses mesmos desejos. Ora, é evidente que a medida imposta a essa concupiscência é de outra razão quando ela é conforme à regra da razão humana e quando é conforme à regra divina. Assim, por exemplo, na alimentação, pela razão humana se estabelece como medida que ela não seja prejudicial nem à saúde do corpo nem ao ato da razão; mas pela regra da lei divina, exige-se que o homem “castigue seu corpo e o mantenha submisso”, pela abstinência no comer, no beber e em coisas semelhantes. Fica então manifesto que a temperança infusa e a temperança adquirida são de espécies diferentes (Suma Teológica 1-2, 63,4).

Tomás ensina que, segundo Agostinho, quem “pratica a temperança, encontra nos dois Testamentos a seguinte norma a seguir nas realidades deste mundo: não amar nem considerar nenhuma delas como desejável por si mesma, mas lançar mão delas conforme as necessidades e obrigações desta vida, com a moderação de um usuário e não com a paixão de uma amante” (*De Moribus Ecclesiae*, c.21). Todas as coisas prazerosas de que o homem se serve estão dirigidas, como ao seu fim próprio, a alguma necessidade desta vida. Por isso, a temperança assume as necessidades desta vida como norma, para avaliar as

coisas prazerosas, propondo-se utilizá-las tanto quanto o exijam as necessidades (Suma Teológica 2-2, 141,6).

b. Efeitos benéficos da temperança

Como disse Anaxágoras, é preciso que o intelecto esteja puro, isto é, não misturado, para imperar e o agente deve dominar a matéria para poder movê-la. Com efeito, é manifesto que o prazer se concentra no objeto em que se deleita. Por isso, o Filósofo diz que cada um faz muito bem as coisas nas quais se compraz, mas, as coisas contrárias, não faz de modo algum ou apenas debilmente. Ora, os vícios carnis, isto é, a gula e a luxúria, consistem nos prazeres do tato, isto é, nos da mesa e dos atos sexuais; estes são os prazeres mais violentos entre todos os prazeres do corpo. Por isso, por esses vícios, a intenção do homem aplica-se principalmente às coisas corporais e consequentemente sua atividade intelectual se debilita, mais pela luxúria do que pela gula, pois os prazeres sexuais são mais veementes do que os da mesa. Portanto, da luxúria nasce a cegueira da mente que exclui quase totalmente o conhecimento dos bens espirituais; e da gula nasce o embotamento do sentido, que torna o homem débil com respeito às realidades inteligíveis. Ao contrário, as virtudes opostas, isto é, a abstinência e a castidade, dispõem muito bem o homem para a perfeição da atividade intelectual. Daí a palavra de Daniel: “Deus deu a estes meninos, isto é, aos que praticam a abstinência e a castidade, a ciência e conhecimento de todas as letras e da sabedoria” (2-2, 15,3).

5.4 – Partes da temperança

Qualquer virtude cardeal pode ter três partes: integrantes, subjetivas e potenciais.

Partes integrantes de uma virtude são as condições, que devem concorrer para a existência dela. E, assim sendo, são duas as partes integrantes da temperança, a saber: a vergonha, que nos faz evitar a desonestidade, contrária à temperança; e a honestidade, pela qual amamos a beleza da temperança. Foi dito, com efeito, que a temperança, dentre as outras virtudes, é sobretudo a que exige

uma refulgência particular; e os vícios da intemperança são particularmente desonestos.

As partes subjetivas de uma virtude são as suas espécies. E, as espécies das virtudes não de necessariamente diversificar-se da matéria ou do objeto. Ora, o objeto da temperança são os prazeres do tato, dividido em dois gêneros. Assim, uns se ordenam a nutrição. E destes, os que respeitam à comida são regulados pela abstinência; os que respeitam à bebida, propriamente pela sobriedade. Outros se ordenam à potência geradora. E destes, o que se refere ao prazer principal do coito (união carnal), em si mesmo é regulado pela castidade; os que se referem aos deleites circunstanciais, por ex., às consistentes na vista, nos contatos (beijos) e nos abraços, são regulados pela pudicícia.

As partes potenciais de uma virtude principal se chamam virtudes secundárias, que observam em certas outras matérias, que não oferecem dificuldade, o mesmo modo, que a virtude principal observa relativamente a uma principal matéria. Ora, é próprio da temperança moderar os prazeres do tato, difficilimos de serem controlados. Por onde, qualquer virtude, que introduz uma certa moderação, numa determinada matéria, e refreia o apetite tendente a um certo objeto, pode ser considerada parte da temperança, como virtude que lhe é adjunta ou associada.

Isso pode acontecer de três modos:

- primeiro: nos movimentos interiores da alma;
- segundo: nos movimentos e nos atos exteriores do corpo;
- terceiro: nas coisas exteriores.

Mas, além do movimento da concupiscência, refreado e moderado pela temperança, há na alma três movimentos que tendem a algum objeto:

- O primeiro é o movimento da vontade, movida pelo impulso da paixão. Esse movimento é contido pela continência, graças à qual, embora o homem sofra desejos imoderados, sua vontade não se dobra.
- O segundo é o movimento interior que tende a um objeto da esperança, seguida pela audácia. Esse movimento é controlado pela humildade.

- O terceiro movimento é o da ira, que tende para a vingança e é moderado pela mansidão ou clemência.

Quanto aos movimentos e atos corporais é a modéstia que os refreia e modera. Andrônico divide-a em três elementos:

- Ao primeiro cabe discernir o que deve e o que não deve ser feito e em que ordem agir e perseverar firmemente nisso. É o que ele chama de boa ordem.
- O segundo elemento visa a que o homem observe a decência naquilo que faz. É a distinção ou a ornato.
- O terceiro elemento são as relações com os amigos e as demais pessoas. É a austeridade.

Quanto às coisas exteriores devem elas ser reguladas por uma dupla moderação:

- A primeira faz-nos não buscar o supérfluo, o que Macróbio chama de parcimônia e Andrônico, autossuficiência ou satisfação com o suficiente.
- A segunda faz-nos não buscar coisas demasiado esquisitas. E a essa Macróbio chama-lhe moderação e Andrônico, simplicidade (Suma Teológica 2-2, 143,1).

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. Defina o conceito amplo e estrito de temperança, destacando-a como virtude cardeal.
2. Quais são os objetos da temperança?
3. Distinga e exemplifique o exercício da temperança em relação à regra da razão humana e à regra divina.
4. Quais são os efeitos benéficos da virtude da temperança?
5. Analise e sintetize as partes da temperança: integrais, subjetivas e potenciais.

CAPÍTULO 6

A JUSTIÇA

Objetivos

O sexto capítulo tratará da justiça, uma das mais importantes virtudes e, sem dúvida, a mais exigida pelas pessoas e pela sociedade, no entanto, a menos cumprida. O capítulo definirá a justiça como virtude cardeal, destacando o seu caráter que radica na vontade. Será demonstrado os elementos da justiça: igualdade e débito; o direito, objeto da justiça; o meio real ou igualdade objetiva e a alteridade de pessoas. Apresenta os atos de justiça, como o juízo e a restituição. Na divisão da justiça, analisa-se as suas partes: subjetivas, quase integrais e potenciais.

6.1 Natureza da justiça

a. Definição

A justiça é o hábito (*habitus*), pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito (Suma Teológica 2-2, 58, 1).

Sendo toda virtude um hábito, que é princípio de atos bons, cumpre definir a virtude por um ato bom, tendo por objeto a matéria mesma da virtude. Ora, a matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem, como a seguir se explicará. Portanto, indica-se o ato de justiça em relação com sua matéria própria e o seu objeto, quando se diz: “dar a cada um o seu direito”; porque, como diz Isidoro, “chama-se justo aquele que guarda o direito”. Mas, seja qual for a matéria em que se exerça, um ato para ser virtuoso, há de ser necessariamente, voluntário, estável e firme. Com efeito, o Filósofo diz: Para o ato de virtude se exige:

Primeiro, que se faça com conhecimento;

Segundo, com escolha e para um fim devido;
Terceiro, com firmeza inabalável.

Ora, a primeira das condições está incluída na segunda, pois o que é feito por ignorância é involuntário, segundo Aristóteles. Por isso, na definição da justiça, menciona-se primeiro à vontade, para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Ajunta-se, porém, a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Assim, pois, a referida definição da justiça é completa, a não ser que se toma o ato pelo hábito, que é especificado pelo ato, já que o hábito se ordena ao ato. Para dar a essa definição sua devida forma, bastaria dizer: “A justiça é o hábito, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito”. Essa definição é quase idêntica à que Aristóteles enuncia: “a justiça é o hábito que leva alguém a agir segundo a escolha que fez do que é justo” (Suma Teológica 2-2, 58,1).

b. Caráter de virtude, que radica na vontade

A virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio homem. É o que, sem dúvida, convém à justiça. Pois o ato humano se torna bom, ao atingir a regra da razão, que o retifica. Ora, como a justiça retifica as ações humanas, é claro que as torna boas (Suma Teológica 2-2, 58,3).

Somos chamados justos pelo fato de agirmos com retidão. Ora, o princípio próximo de um ato é a faculdade apetitiva. Ora, dar a cada um o que lhe pertence não pode proceder do apetite sensível, pois a percepção sensível não chega a considerar a relação de uma coisa a outra, o que é próprio da razão (Suma Teológica 2-2, 58,4).

A justiça, enquanto reguladora, encontra-se na razão ou no intelecto; mas enquanto imperativa, ela regula as obras segundo a lei, e encontra-se na vontade (Suma Teológica 1,21, 2ad 1).

c. Elementos da justiça

*Igualdade e débito: como a justiça é uma virtude que se refere ao outro, todas as virtudes referentes ao outro poderão ser anexadas à justiça por esse mesmo motivo. É da essência da justiça dar ao outro o que lhe é devido, de modo equitativo. De dois modos uma virtude que se refere a outra é deficiente quanto à razão da justiça: de um modo, por lhe faltar a razão de igualdade; de outro, por lhe faltar a razão do devido (Suma Teológica 2-2, 80,1).

*O direito, objeto da justiça: entre as demais virtudes, é próprio à justiça ordenar o homem no que diz respeito a outrem. Implica, com efeito, uma certa igualdade, como seu próprio nome indica, pois se diz comumente: o que se iguala se ajusta. Ora, a igualdade supõe relação a outrem. As demais virtudes, ao contrário, aperfeiçoam o homem somente no que toca a si próprio.

Assim, pois, nas atividades das outras virtudes, a retidão visada pela intenção virtuosa como seu objeto próprio só tem em conta o agente. A retidão, porém, na ação da justiça, mesmo sem considerar a referência do agente, se constitui pela relação com o outro. Com efeito, 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, o nome de justo, que caracteriza a retidão que convém à justiça, dá-se àquilo que a ação da justiça realiza, sem levar em conta a maneira de proceder de quem age. Nas outras virtudes, ao contrário, a retidão é determinada tão somente pela maneira de proceder de quem age. Eis porquê, de modo especial e acima das outras virtudes, o objeto da justiça é determinado em si mesmo e é chamado justo. Tal é precisamente o direito. Torna-se, assim, manifesto que o direito é o objeto da justiça (Suma Teológica 2-2, 57,1).

O meio real ou igualdade objetiva. As outras virtudes morais têm por objeto principalmente as paixões. Eis porquê, o meio-termo, próprio a essas virtudes, não se aprecia segundo a proporção de uma coisa a outra, mas em relação ao sujeito virtuoso mesmo. Portanto, nelas o meio-termo depende apenas da razão em referência a nós. Ao contrário, a matéria da justiça é a ação exterior, que por ela mesma ou pela realidade que utiliza, tem uma proporção devida com outra pessoa. Por isso, o meio-termo da justiça consiste em certa igualdade de proporção da realidade exterior com a pessoa exterior. Ora, a igualdade é realmente o meio-

termo entre o mais e o menos, como diz Aristóteles. Logo, a justiça comporta um meio-termo real (Suma Teológica 2-2, 58,10).

Alteridade entre pessoas. Como o nome da justiça implica igualdade; por isso, em seu conceito mesmo, a justiça comporta relação com outrem. Pois, nada é igual a si mesmo, mas a um outro. Ora, uma vez que compete à justiça retificar os atos humanos, é necessário que essa alteridade, por ela exigida, exista entre agentes diferentes. As ações, com efeito, emanam da pessoa e do todo, não propriamente das partes, das formas ou das faculdades. A justiça, propriamente dita, exige a diversidade das pessoas, portanto só pode ser de um homem em relação a outro. Porém, de maneira figurada, se pode admitir, em um mesmo homem, diversos princípios de ação, como outros tantos agentes diversos; por exemplo, a razão, o irascível e o concupiscível. Por isso, se diz metaforicamente, que há justiça em um mesmo homem, quando a razão governa o irascível e o concupiscível, e esses obedecem à razão, e, de maneira universal, quando se atribui a uma parte do homem, o que a este convém. Daí, o Filósofo chamar metafórica essa justiça. O traço mais geral da justiça é que ela implica uma relação com os outros (Suma Teológica 2-2, 58,2).

b. Atos de justiça

O juízo, ato próprio da justiça. Chama-se propriamente juízo ou julgamento o ato do juiz como tal. Ora, juiz significa aquele que diz o direito. Mas, o direito é objeto da justiça. Segue-se que o julgamento, na acepção primeira do termo, implica uma determinação ou definição do que é justo ou do direito. Ora, o que leva a definir o que convém nas ações virtuosas é o hábito da virtude. Assim, o homem casto decide bem o que respeita à castidade. Logo, o julgamento que implica a determinação reta do que é justo pertence propriamente à justiça (Suma Teológica 2-2, 60,1).

A restituição, ato da justiça comutativa. Restituir não é mais do que restabelecer alguém na posse ou no domínio do que é seu. E assim, na restituição visa-se uma igualdade da justiça, compensando uma coisa com outra, o que pertence à justiça comutativa (Suma Teológica 2-2, 62,1).

6.2 – Divisão da justiça

A justiça legal, que ordena o homem imediatamente ao bem comum, faz-se necessário que haja outras virtudes que o ordenem imediatamente no que toca aos bens particulares. Estes podem dizer respeito a nós mesmos ou a outra pessoa particular. Ora, como, além da justiça legal, são necessárias virtudes particulares que ordenam o homem em si mesmo, por exemplo, a temperança e a fortaleza, assim, igualmente deve haver uma justiça particular que o ordene em suas relações com outras pessoas singulares (Suma Teológica 2-2, 58,7).

O bem em cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum, ao qual orienta a justiça. Dessa maneira, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta orienta o homem ao bem comum. Nesse sentido, a justiça é uma virtude geral. E como compete à lei ordenar o homem ao bem comum, essa justiça geral é chamada legal; pois na verdade, por ela, o homem se submete à lei que orienta ao bem comum os atos de todas as virtudes (Suma Teológica 2-2, 58,5).

A justiça que ordena o homem para o bem comum é uma virtude geral pelo que impõe, pois ordena todos os atos das virtudes para o que é o seu fim, a saber, o bem comum (Suma Teológica 1-2, 60,3 ad2).

a. Espécies de justiça (partes subjetivas)

Há duas espécies de justiça:

A primeira consiste em dar e receber de volta. Por exemplo, nas compras, nas vendas e outras comunicações ou permutas. Esta justiça é chamada pelo Filósofo, no livro V da Ética, de justiça comutativa, ou reguladora das permutas e das comunicações.

A segunda consiste em distribuir, e chama-se justiça distributiva. Por ela, quem governa ou administra atribui a cada um de acordo com sua dignidade (Suma Teológica 1,21,1).

A justiça particular se ordena a uma pessoa privada, que está para a comunidade como a parte para o todo. Ora, uma parte comporta uma dupla

relação. Uma, de parte a parte, à qual corresponde a relação de uma pessoa privada a outra. Tal relação é dirigida pela justiça comutativa, que visa o intercâmbio mútuo entre duas pessoas. A outra relação é do todo às partes: a ela se assemelha a relação entre o que é comum e cada uma das pessoas. A essa segunda relação se refere a justiça distributiva que reparte o que é comum de maneira proporcional. Há, portanto, duas espécies de justiça, a comutativa e a distributiva (Suma Teológica 2-2, 61,1).

Na justiça distributiva, se dá algo a uma pessoa privada enquanto o que é do todo é devido à parte. Essa dívida será tanto maior, quanto maior for a preeminência dessa parte no todo. Eis por quê, em justiça distributiva, se dá a alguém tanto mais dos bens comuns, quanto maior for sua preeminência na comunidade. Assim, na justiça distributiva, o meio-termo não se considera por uma igualdade de coisa a coisa, porém segundo uma proporção das coisas às pessoas.

Ao contrário nas comutações (distributiva), dá-se algo a uma pessoa particular, por causa de uma coisa que dela recebeu, o que é da maior evidência nas compras e vendas, nas quais primeiro se manifesta a noção de comutação. É, então, necessário igualar uma coisa à outra. E, assim, se alguém guarda, além do que é seu, um tanto de outrem, deve restituir-lhe exatamente essa diferença (Suma Teológica 2,2, 61-2).

b. Partes quase-integrais

A justiça, considerada como virtude especial, se refere ao bem como dívida para o próximo. Nesse caso, pertence à justiça especial fazer o bem devido ao próximo e evitar o mal oposto, isto é, aquilo que prejudica o próximo. Ao passo que a justiça geral compete fazer o bem enquanto é devido à sociedade ou a Deus, e evitar o mal contrário.

Essas duas partes da justiça geral e especial são por assim dizer partes integrantes, porque ambas são requeridas para a perfeição do ato de justiça (Suma Teológica 2-2, 79,1).

c. Partes potenciais ou virtudes anexas

Como a justiça é uma virtude que se refere ao outro, todas as virtudes referentes ao outro poderão ser anexadas à justiça por esse mesmo motivo. É da essência da justiça dar ao outro o que lhe é devido, de modo equitativo. De dois modos uma virtude que se refere a outra é deficiente quanto à razão da justiça: de um modo, por lhe faltar a razão de igualdade; de outro, por lhe faltar a razão do devido.

Há virtudes que consistem em dar ao outro o que lhe é devido, mas não o fazem em igualdade:

Em primeiro lugar, não se retribui em igualdade, porque aquilo que se dá a Deus é devido, mas que não pode ser igual ao que se recebeu de Deus a ponto de retribuir tanto quanto deve, segundo se lê no Salmo: “Como retribuir ao Senhor tudo o que d’Ele recebi?”. Por isso, acrescenta-se a religião à justiça, que consiste, segundo Cícero, em “apresentar cerimônias e culto à natureza superior designada pelo nome de divina”.

Em segundo lugar, não se retribui em igualdade aos pais, por tudo deles recebido, como esclarece Aristóteles e, por isso, acrescenta-se a virtude da piedade, pela qual, segundo Cícero: “Aos consanguíneos e benfeitores da pátria se tributa um culto diligente”.

Em terceiro lugar, não se retribui em igualdade à virtude dos outros, conforme diz Aristóteles. Por isso, acrescenta à justiça a veneração pela qual, segundo Cícero: “Aqueles que são superiores por alguma dignidade são cultuados e honrados”.

Ademais, a insuficiência quanto ao devido por justiça pode ser considerada segundo os débitos moral e legal; por isso, Aristóteles distingue esses dois tipos de débitos. O débito legal consiste em retribuir aquilo que é determinado por lei. Este débito propriamente pertence à justiça como virtude principal. O débito moral é aquele exigido pela honestidade da virtude. Como esse débito implica necessidade, manifesta-se em dois graus: o primeiro grau implica tal necessidade, que sem ele não se conservará a honestidade dos costumes; neste grau há, estritamente, o débito. Este débito pode ser considerado da parte do devedor. O seu débito consiste em ter que mostrar-se ao outro quem de fato é, por palavras ou atos. Assim, acrescenta-se à justiça a veracidade pela qual, segundo Cícero: “Dizem-se, sem modificações, as coisas tais como foram, são e serão”. O segundo

grau refere-se a quem se deva o débito, enquanto se recompensa o outro por aquilo que fez, às vezes, em bens. Acrescenta-se, então, a gratidão à justiça que, segundo Cícero, consiste na “memória da amizade e dos bons serviços do outro e a vontade de remunerá-los”. Outras vezes, trata-se de males, acrescentando-se, então, à justiça a punição, pela qual, segundo Cícero, “se é levado a se defender da violência e do ultraje e de tudo o que é denigrante e a castigá-los”.

O outro débito é necessário como que para conferir maior honestidade, mas sem o qual, contudo se pode conservar a honestidade. A este débito pertencem a liberalidade, a afeição e a amizade, e outras virtudes semelhantes, omitidas na enumeração de Cícero, porque pouco têm razão de débito (Suma Teológica 2-2, 80,1).

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. Defina a justiça e analise o ato justo como um ato de justiça.
2. A justiça encontra-se na razão ou na vontade? Comente.
3. Cite e explique os elementos da justiça.
4. O que significam o juízo e a restituição?
5. Cite e explique as duas espécies de justiça no sentido subjetivo.
6. Que significa falar de justiça especial e justiça geral?
7. “Dar ao outro o que é devido” sempre significa igualdade? Justifique.
8. Distinga débito legal de débito moral.
9. Comente a veracidade, a punição e a amizade como débitos que podem ser anexados à justiça.

CAPÍTULO 7

A FÉ E A ESPERANÇA

Objetivos

Este sétimo capítulo estudará as virtudes da fé e da esperança como hábitos infusos. Define-se a fé como convicção ou argumento das coisas que não aparecem ou não são evidentes. A fé é um ato da inteligência, mas desejado e permitido pela vontade. Se o ser humano conhecesse toda a realidade que o envolve poderia negar tudo que não é evidente, mas uma vez que não compreende todas as coisas é comum ao gênero humano, simples e sábios, estar aberto à realidade que transcende a experiência empírica, sobretudo, porque as questões fundamentais constituem-se numa experiência de sentido existencial para a maioria das pessoas. A fé é uma virtude infusa e virtude da faculdade intelectual. Serão apresentadas às características e a evolução do hábito de fé, o ato interno e externo da fé e os objetos da fé e da ciência, considerando a necessidade da fé e os efeitos da mesma. Ao lado da fé está a esperança, como paixão do apetite irascível, mas também como virtude teológica. Analisar-se-á os motivos e o sentido antropológico da esperança.

7.1 – Natureza da fé

7.1.1 – A fé, hábito virtuoso infundido por Deus

a. Definição da fé

“A fé é a substância das coisas que se devem esperar, um argumento das coisas que não aparecem” (*fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*), segundo a Carta aos Hebreus, 1,11 (Suma Teológica 2-2, 4,1).

Existem estudiosos que dizem que as palavras citadas do Autor da Carta aos Hebreus não constituem definição da fé. Quem as considerar, porém,

retamente, verá que encerram tudo o que entra em tal definição, embora não estejam ordenadas em forma de definição. Assim também os filósofos aplicam os princípios dos silogismos, pondo de parte a forma silogística.

E para evidenciá-lo, devemos considerar que, sendo os hábitos conhecidos pelos atos e estes, pelos seus objetos, a fé, sendo hábito, deve ser definida pelo seu próprio ato próprio posto em relação com o seu objeto próprio. Ora, é o ato da fé crer, trata-se de um ato do intelecto determinado a um objeto, por império da vontade (*actus est intellectus determinati ad unum ex império voluntatis*). Assim, pois, o ato de fé se ordena, de um lado, ao objeto da vontade, que é o bem e o fim, e, de outro, ao do intelecto, que é a verdade. E sendo a fé, uma virtude teologal, o seu objeto se identifica com o seu fim. Por onde é necessário que o objeto e o fim da fé se correspondam proporcionalmente. Ora, a verdade primeira enquanto inevidente e as verdades a que, por causa dela, aderimos constituem o objeto da fé. E deste modo, é necessário que a verdade primeira se comporte, em relação ao ato de fé, como fim, enquanto realiza a essência da realidade não vista. Isso se refere à razão de uma coisa esperada, conforme a palavra do Apóstolo: “O que não vemos, esperamos”. Pois, ver a verdade é possuí-la. Mas, ninguém espera o que já tem, pois que a esperança se refere ao que ainda não possuímos.

Assim, pois, a relação entre o ato de fé e o fim o qual é o objeto da vontade, está expressa pelas palavras: É a fé a substância das coisas que se deve esperar. Pois é costume chamar-se substância o primeiro começo de uma coisa, e, sobretudo quando no princípio primeiro está contido, virtualmente, tudo quanto dele se segue. Por exemplo, se dissermos que os primeiros princípios indemonstráveis são a substância da ciência, quer dizer que em nós eles são o primeiro elemento da ciência e neles se contém virtualmente toda ciência. Deste modo é que se diz que a fé é a substância das coisas esperadas, porque o primeiro começo das coisas esperadas existe em nós pela adesão da fé, que virtualmente contém todas as coisas esperadas.

Por outro lado, a relação do objeto de fé com o objeto do intelecto, enquanto objeto da fé, é designada pela expressão “argumento ou prova das coisas que não se veem” (*argumentum non apparentium*). Toma-se aqui prova ou *argumentum* pelo seu efeito, pois, pelo argumento, o intelecto é induzido a aderir a alguma verdade. A esta firme adesão do intelecto a uma verdade da fé, que não se vê, chamamos aqui de prova ou argumento. Por isso, uma outra versão usa a palavra

convicção, o que significa que, pela autoridade divina, o intelecto do crente é convencido a aderir àquilo que não vê.

Se alguém quiser expressar aquelas palavras em forma de definição, poderá dizer: “a fé é o hábito da mente pela qual a vida eterna começa em nós, fazendo o intelecto aderir àquilo que não vê”. Por isso, a fé distingue-se de tudo o mais que pertence ao intelecto. Ao dizer argumento, distingue-se a fé da opinião, da suspeita e da dúvida, pelas quais a primeira aderem ao intelecto a alguma coisa não é firme. Quando se diz: das coisas que não se veem, distingue-se a fé da ciência e do intelecto, pelos quais alguma coisa se torna evidente. Dizendo, substância das coisas que se devem esperar, distingue-se a virtude da fé, da fé tomada no sentido comum, a qual não se ordena à bem-aventurança esperada.

Todas as outras definições da fé são explicações daquela apresentada pelo Apóstolo. A de Agostinho: “A fé é uma atitude pela qual cremos o que não vemos”; a de Damasceno é “A fé é um consentimento sem discussão”; a de outros que dizem ser a fé “uma certeza do espírito sobre objetos ausentes, superior à opinião e inferior à ciência”; corresponde ao que diz o Apóstolo: “uma prova das coisas que não se veem”. O que Dionísio diz, a fé é “o fundamento permanente dos que creem, que os coloca na verdade e a verdade neles” é o mesmo que dizer que ela é “a substância das coisas que se devem esperar” (Suma Teológica 2-2, 4,1).

b. A fé, virtude da faculdade intelectual

Tomás considera que a fé é uma virtude a partir da seguinte argumentação. A virtude humana é aquela pela qual o ato humano torna-se bom. Portanto, todo hábito que é princípio de atos bons pode considerar-se como virtude humana. Ora, a fé formada é um hábito desse tipo. Sendo crer um ato do intelecto, que dá seu assentimento à verdade sob o império da vontade, duas coisas são requeridas para que esse ato seja perfeito. Uma, que o intelecto tenda infalivelmente para o seu bem, que é a verdade; outra, que ele seja ordenado infalivelmente ao fim último, em razão do qual a vontade dá assentimento à verdade. Ora, essas duas condições encontram-se no ato de fé formada. Pois é da essência mesma da fé que o intelecto seja sempre levado para a verdade, porque a fé não pode

comportar o falso. Pela caridade, que é a forma da fé, a alma é ordenada infalivelmente para um fim bom. Por isso, a fé formada é uma virtude.

A fé informe, porém, não é virtude: porque, embora o ato de fé informe tenha a perfeição devida da parte do intelecto, não a tem, contudo, da parte da vontade (Suma Teológica 2-2, 4,5).

A fé está na inteligência. São Paulo na Carta aos Coríntios (13,12) afirma: “Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas; mas então, será face a face”. Assim pois, a fé sucede a visão da pátria. Ora, a visão pertence ao intelecto. Logo, também a fé.

Sendo a fé uma virtude, é necessário que o seu ato seja perfeito. Ora, a perfeição de um ato, que procede de dois princípios ativos requer que cada um dos princípios ativos seja perfeito; assim, não se pode serrar bem, a não ser que o serrador conheça a sua arte e que a serra tenha boas condições de serrar. Ora, a disposição para agir bem, nas potências da alma capazes de tender para termos opostos, é o hábito. Por isso, é preciso que o ato, procedente de duas potências seja perfeito e receba a perfeição de um hábito que preexista em cada uma das duas potências. Crer é um ato do intelecto, enquanto movido pela vontade para assentir (*credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum*). Crer é um ato que procede do intelecto e da vontade, aos quais é natural aperfeiçoar-se pelo hábito. Eis por que é necessário que tanto na vontade quanto no intelecto haja algum hábito para que seja perfeito o ato de fé. Mas, crer é imediatamente um ato do intelecto, porque o objeto desse ato é a verdade, que se refere propriamente ao intelecto. Portanto, é necessário que a fé, princípio próprio desse ato, resida no intelecto, como em seu sujeito (Suma Teológica 2-2, 4,2).

c. Características da virtude da fé

A fé é a primeira das virtudes. De dois modos uma coisa pode ter prioridade sobre a outra: por si ou por acidente. Por si, uma vez que entre todas as virtudes, a fé é a primeira. Considerando que o fim é o princípio das ações, é preciso que as virtudes teologais, cujo objeto é o fim último, tenham prioridade sobre as outras virtudes. Mas, este fim último deve estar primeiro no intelecto antes de estar na

vontade, porque esta não deseja nada que não tenha sido apreendido pelo intelecto. Donde, como o fim último está na vontade pela esperança e pela caridade, e no intelecto, pela fé, é necessário que a fé seja a primeira entre todas as virtudes. Porém, acidentalmente, algumas virtudes podem ser consideradas anteriores a fé, enquanto removem o que impedem de crer; assim a fortaleza afasta o temor desordenado que impede a fé; a humildade remove a soberba pela qual o intelecto se recusa a submeter-se à verdade da fé (Suma Teológica 2-2, 4,7).

A certeza peculiar da fé é dependente da revelação. Em igualdade de condições, o que se vê é mais certo do que o que se ouve. Mas, se aquele a quem se ouve ultrapassa de muito a visão de quem vê, então, há mais certeza no ouvir do que no ver. Como aquele que tem pouca ciência ficará mais seguro daquilo que ouve de um sábio do que daquilo que pode adquirir com a própria razão. Ora, o homem estará muito mais certo daquilo que ouve de Deus, que não pode enganar-se, do que daquilo que vê pela razão que pode errar (Suma Teológica 2-2, 4,7).

A certeza da fé repousa sobre o crer em Deus e crer por Deus, que significa confiar inteiramente nele. Como se vê, o motivo formal da fé só é apreendido pela fé. O incrédulo e o crente não apreendem da mesma maneira a mensagem da revelação. Para o crente, a revelação não é apreendida diretamente como milagre, mas acreditada como mistério divino. Tomás distingue inteligência e ciência, na medida em que são dons do Espírito Santo, e depois na medida em que são meras virtudes humanas.

Tomás lembra que a fé repousa sobre a revelação feita aos Apóstolos e aos Profetas que escreveram os livros canônicos, e não sobre outras revelações, se é que existem, feitas a outros doutores (Suma Teológica 1-1, 8, ad 2).

A fé é uma espécie de conhecimento, enquanto o intelecto é determinado pela fé a algo cognoscível. Mas esta determinação a algo não procede da visão daquele que crê, mas da visão daquele em quem crê. Assim, quando falta a visão, a fé como conhecimento é inferior à ciência; pois a ciência determina o intelecto a algo pela visão e pelo entendimento dos primeiros princípios (Suma Teológica 1, 12,13 ad 3).

A fé é inferior à ciência como conhecimento, ou seja, na maneira de conhecer, mas a fé permanece bem superior a ciência, quanto às verdades conhecidas. Estas transcendem a ordem das verdades que as ciências humanas

conhecem e são vitais, princípio da vida eterna. Quanto à ciência teológica, ela sem dúvida tem acesso a tal ordem transcendente de verdades, mas, em relação a elas, sua inferioridade diante da fé permanece, pois é pela fé que consideramos tais verdades como certas, e é essa certeza da fé que se comunica à teologia, e lhe confere a certeza racional sem a qual ela não seria uma ciência.

A fé é indefectível na Igreja Católica. Os menores não têm fé implícita na fé dos maiores, quando estes aderem à doutrina divina, como diz o Apóstolo: “Sede meus imitadores, como eu sou de Cristo”. Portanto, não é conhecimento humano a regra de fé, mas a verdade divina. Se há maiores que se afastam da verdade divina, não prejudicam a fé dos simples, enquanto estes acreditam na fé correta daqueles. Haverá prejuízo, se os simples aderirem de maneira pertinaz aos erros dos grandes sobre um ponto particular contra a fé da Igreja Universal, que não pode errar, pois o Senhor disse: “Eu rezei por ti, Pedro, para que a tua fé não falte” (Suma Teológica 2-2,1, 4 ad 3).

Pode se dizer que existe um instinto da fé. A luz da fé faz ver aquilo que se crê. Assim como pelos hábitos virtuosos, o homem vê aquilo que lhe convém conforme tal hábito, assim também pelo hábito da fé, o espírito do homem se inclina a aderir àquilo que é conforme à verdadeira fé e, não a outras coisas (Suma Teológica 2-2,1, 4 ad 3).

d. Gênese e evolução da fé

A fé procede de Deus. Para a fé se requerem duas causas:

Primeiro: um hábito (*habitus*) do intelecto pelo qual se dispõe a obedecer à vontade que se inclina para a verdade divina. Com efeito, o intelecto dá seu assentimento à verdade da fé não por ser convencido pela razão, mas por ser obrigado pela vontade. Como diz Agostinho: “Ninguém crê a não ser porque quer” (*In Joan. Tract. XXVI*). Com respeito a isso, a fé vem exclusivamente de Deus.

Segundo, que as verdades a serem cridas sejam propostas ao crente. E isso se faz pelo homem, pois “a fé vem do ouvido”, como diz a Carta aos Romanos (10,17).

Duas condições são requeridas para a fé. Uma, que as coisas a crer sejam propostas ao homem, e isto é requerido para que o homem explicitamente creia.

Outra é o assentimento de quem crê ao que é proposto. Quanto à primeira condição é necessário que a fé venha de Deus. Com efeito, as verdades da fé superam a razão humana, e, assim, elas não são susceptíveis de contemplação humana, se Deus não as revelar. Mas, enquanto alguns, Deus revela imediatamente como aos Apóstolos e profetas, a outros, porém, ele as propõe, enviando pregadores da fé, conforme diz na Carta aos Romanos (10,15): “Como eles pregarão se não forem enviados?”.

Quanto à segunda condição, isto é, o assentimento do homem às verdades da fé, pode-se considerar uma dupla causa: uma que, de fora, induz a crer, como a visão de um milagre; outra a persuasão por um homem que exorte à fé. Nem uma, nem outra dessas duas causas é suficiente, porque entre os que veem um e mesmo milagre e entre os ouvintes da mesma pregação, alguns creem e outros não. Portanto, é preciso admitir outra causa interior, que mova o homem, de dentro, a assentir às verdades da fé. Mas essa causa, os pelagianos a colocavam unicamente no livre-arbítrio do homem; por isso, diziam que o início da fé estaria em nós, enquanto por nós mesmos nos preparamos para assentir às coisas que são da fé; mas a consumação da fé viria de Deus, porque é ele que nos propõe aquilo que devemos crer. Mas isso é falso. De fato, como o homem, aderindo às verdades da fé, eleva-se acima de sua natureza, é preciso que isso venha a ele por um princípio fundamental que o mova interiormente, e esse princípio é Deus. Portanto, a fé quanto ao assentimento, que é o principal ato da fé, vem de Deus, que nos move interiormente pela graça (Suma Teológica 2-2, 6,1).

7.1.2 – O objeto da fé e o objeto da ciência

Toda ciência é adquirida, graças a princípios evidentes por si mesmos e, por consequência, visíveis. Por isso, tudo o que é conhecido é necessariamente visível de alguma maneira. Ora, não é possível, que uma coisa seja crida e vista pelo mesmo indivíduo. É, pois, impossível que, do mesmo objeto, o mesmo indivíduo tenha ciência e fé. Pode, porém, acontecer que o que é visto ou sabido por um, seja crido por outro (Suma Teológica 2-2, 1,5).

Diz-se que há visão quando algo move por si mesmo o nosso intelecto ou os sentidos ao conhecimento dele. Daí ser claro, que nem a fé nem a opinião

podem ter por objeto o visível, seja pelos sentidos, seja pelo intelecto (Suma Teológica 2-2, 1,4).

Considera-se que a visão é o sentido que revela seu objeto com certeza. O tato é o sentido que apreende sempre um só aspecto. Todos os sentidos podem ser considerados como uma visão, na medida em que eles revelam o objeto em sua essência, ou então tatos, quando ainda não o revelam. Como um cego que, tendo multiplicado seu tatear sobre uma coisa, declara “Vejo o que é.” Santo Agostinho quer dizer que todo sentido, na medida em que fornece um conhecimento, pode ser chamado de uma visão. Santo Tomás distingue cinco maneiras de ter conhecimento de algo: inteligência ou visão; ciência; dúvida; opinião; fé. A fé não sobrevém ao término de um raciocínio, como sustentará mais tarde o molinismo; e não está tampouco separada da razão, como pensam os fideístas (HENRY, 2004).

7.1.3 Necessidade da fé

Santo Tomás em muitas questões ainda tratará da necessidade da fé, entendendo que todos têm a obrigação de crer. Diz ele, que ainda que a pessoa não seja obrigada a crer por coação, porque a fé é voluntária, há, entretanto, uma obrigação pela necessidade do fim, conforme o Apóstolo, na Carta aos Hebreus: “Aquele que se aproxima de Deus deve crer” e “sem fé é impossível agradar a Deus” (Suma Teológica, 2-2, 1,6 ad 3).

7.1.4 Os efeitos da fé

Tema importantíssimo são os efeitos da fé: o temor de Deus, a purificação do coração, a perfeição do homem e a aplicação dos frutos da redenção. Os mártires e o sábios tem grande mérito, uns não temeram a perseguição e a morte, outros, foram perseverantes apesar dos ataques dos filósofos e hereges (Suma Teológica 2-2,7,1; 2-2,7,2; 2-2,2,3; 3,49,1 ad 3).

7.2 A esperança como paixão do apetite irascível

7.2.1 O objeto da esperança e suas condições

A espécie da paixão é determinada por seu objeto. Ora, no objeto da esperança se consideram quatro condições:

Primeiro. Deve ser um bem: falando com propriedade, só há esperança de um bem. Nisso difere do temor, que é de um mal.

Segundo. O bem tem de ser futuro, porque não se espera o que presentemente já se possui. Nisso difere da alegria, que é de um bem presente.

Terceiro. O bem tem de ser árduo, de difícil obtenção. Não se diz que se espera uma coisa insignificante, que se pode imediatamente possuir. Nisso difere do desejo ou cupidez, que são de um bem futuro absolutamente: por isso pertencem ao concupiscível e a esperança ao irascível.

Quarto. Esse bem árduo seja possível de obter: não se espera o que é totalmente impossível obter. Nesse sentido, a esperança difere do desespero (Suma Teológica 1-2, 40,1).

7.2.2 Motivos da esperança

O objeto da esperança é o bem futuro, árduo e possível de obter-se. Uma coisa pode ser causa da esperança ou porque faz que para o homem algo seja possível; ou porque o faz pensar que algo seja possível. Do primeiro modo, é causa da esperança tudo o que aumenta o poder do homem: riqueza, força, e entre outras coisas, a experiência, pois pela experiência o homem adquire a capacidade de fazer algo com facilidade, e disso resulta a esperança.

Da segunda maneira é causa de esperança tudo o que faz pensar que algo é possível. E desse modo o saber e toda espécie de persuasão pode ser causa da esperança. É assim que a experiência é causa de esperança, na medida em que pela experiência o homem é levado a crer que lhe é possível o que antes de ter experiência julgava impossível. Do mesmo modo, a experiência pode ser causa da falta de esperança, pois como pela experiência o homem pode pensar que lhe é possível o que antes julgava impossível, inversamente pode pela experiência julgar impossível o que antes pensava ser possível.

Assim, a experiência é causa da esperança de dois modos e causa da falta de esperança de um modo só. Por isso, podemos dizer que a experiência é antes causa da esperança (Suma Teológica 1-2, 40,5).

A juventude é causa de esperança por três motivos, como diz o Filósofo no livro II da Retórica. Esses três motivos podem tomar-se segundo três condições do bem, objeto da esperança: que seja futuro, árduo e possível. Com efeito, os jovens têm muito futuro e pouco passado: e assim como a memória é do passado e a esperança do futuro, eles têm pouca memória e vivem com muita esperança. Além disso, os jovens, por terem a natureza quente têm muitos “espíritos” ou animações vitais (características da sua fisiopsicologia), e neles o coração se amplia. Por ter o coração dilatado é que se tende para as coisas difíceis. Por isso os jovens são animosos e têm boa esperança. Igualmente quem não sofreu rejeição nem experimentou obstáculos em suas tentativas, julga facilmente que as coisas são possíveis. Por isso os jovens, pela falta de experiência dos obstáculos e das deficiências, facilmente julgam que as coisas lhe são possíveis. E por isso têm boa esperança (HENRY, 2004).

7.2.3 Natureza da virtude da esperança

a. É virtude teologal, distinta da fé e da caridade

Segundo o Filósofo: “a virtude de cada coisa é o que torna bom o que a possui e torna boa a sua ação”. Logo é necessário que onde encontra-se um ato bom do homem, este ato corresponde a uma virtude humana. Ora, em todas as coisas submetidas a regras e a medidas, o bem se reconhece pelo fato de que uma coisa atinge a sua regra própria; assim, dizemos que a roupa é boa, se não vai além nem aquém da medida devida. Ora, para os atos humanos há duas medidas: uma imediata e homogênea, que é a razão; outra, suprema e transcendente, que é Deus. Por isso, todo o ato humano que esteja de acordo com a razão ou com o próprio Deus é bom. Mas, o ato da esperança, do qual agora falamos, se refere a Deus. Com efeito, o objeto da esperança é um bem futuro, difícil, mas que se pode obter. Ora, uma coisa nos é possível, de dois modos: por nós mesmos ou por outrem, como está no Livro III da Ética de Aristóteles. Enquanto, pois, esperamos

alguma coisa como possível pelo auxílio divino, nossa esperança se refere ao próprio Deus em cujo auxílio confia. E, por isso, é manifesto que a esperança é uma virtude, pois ela torna bom o ato do homem, que atinge a devida regra (Suma Teológica 2-2, 17,1).

A esperança tem a natureza de virtude, porque atinge a regra humana dos atos humanos, como causa primeira eficiente, enquanto ela se apoia no auxílio dela, e como causa última final, porque espera ter a bem-aventurança eterna, no gozo dela. E claro, pois, que enquanto é virtude, o principal objeto da esperança é Deus. E como a essência da virtude teologal consiste em que tenha a Deus por objeto é evidente que a esperança é uma virtude teologal (Suma Teológica 2-2, 17,5).

Ora, a caridade faz com que o homem se una a Deus por causa d'Ele mesmo, unindo o espírito do homem a Deus por um sentimento de amor. Mas a esperança e a fé fazem o homem unir-se a Deus como a um princípio donde lhe provém certos bens. Ora, de Deus nos vem o conhecimento da verdade e a aquisição do bem perfeito. A fé leva o homem a aderir a Deus, enquanto ele é para nós princípio do conhecimento da verdade. Com efeito, cremos ser verdade o que Deus nos disse. A esperança faz com que o homem se ligue a Deus, enquanto ele é para nós princípio da bondade perfeita, enquanto pela esperança apoiamo-nos no auxílio divino para obter a bem-aventurança eterna (Suma Teológica 2-2, 17,6).

b. Seu objeto: a bem-aventurança eterna

O objeto do irascível é o difícil sensível, mas o objeto da virtude da esperança é um bem difícil inteligível ou, antes, um bem difícil que transcende o intelecto (Suma Teológica 2-2, 18, 1, ad1).

A virtude da esperança reporta-se a Deus, em cujo auxílio confiamos para conseguir o bem esperado. Ora, o efeito deve ser proporcionado à causa. Portanto, o bem que propriamente e principalmente devemos esperar de Deus é o bem infinito, proporcionado ao poder de Deus, que nos ajuda, pois é próprio do poder infinito levar ao bem infinito. Mas esse bem é a vida eterna, que consiste na fruição do próprio Deus. Mas de Deus não podemos esperar nada menos do que Ele próprio, pois a sua bondade, pela qual comunica o bem às criaturas, não é

menor que a sua essência. Por isso, o objeto próprio e principal da esperança é a bem-aventurança eterna (Suma Teológica 2-2, 17,2).

Qualquer outro bem não devemos pedir a Deus, a não ser em ordem à bem-aventurança eterna. Por conseguinte, a esperança tem por objeto principal a bem-aventurança eterna; outras coisas, porém, que pedimos a Deus, ele as vê secundariamente, em referência à bem-aventurança eterna. Assim como a fé que busca principalmente a Deus e secundariamente o que se ordena a Deus (Suma Teológica 2-2, 17, 2 ad 2).

Ao homem que aspira algo de grande, parece-lhe pequeno tudo o que é menor do que essa aspiração. Assim, também ao homem que deseja a bem-aventurança eterna, nada é difícil comparado com essa esperança (Suma Teológica 2-2, 17,2 ad3).

c. A medida e perfeição da esperança

A esperança, quanto ao seu objeto principal, não tem meio nem extremos, porque nunca podemos suficientemente confiar no auxílio divino. Mas, quanto ao que temos confiança de alcançar, pode ser suscetível tanto de meio como de extremos, quer por presumirmos o que nos excede a capacidade, ou por desesperarmos do que nos é proporcionado (Suma Teológica 2-2, 17, 5 ad2).

Quem espera é, na verdade, imperfeito, se se considera o bem que ele espera obter, mas ainda não tem; mas é perfeito no sentido de ter atingido sua própria regra, isto é Deus, com cujo auxílio ele conta (Suma Teológica 2-2, 17, 1 ad3).

7.2.4 Antropologia da esperança

a. O homem, sujeito da esperança

Os hábitos são conhecidos por seus atos. O ato da esperança é um movimento da parte apetitiva, pois o seu objeto é o bem. Como no homem, há dois apetites, isto é, o apetite sensitivo, que se divide em irascível e concupiscível, e o apetite intelectual, chamado vontade, os mesmos movimentos que coexistem no apetite

inferior com as paixões, existem sem nenhuma paixão no apetite superior. Ora, o ato da virtude da esperança não pode pertencer ao apetite sensitivo, porque o bem, que é o objeto principal desta virtude, não é um bem sensível, mas o bem divino. Portanto, a esperança está no apetite superior que se chama vontade, como em seu sujeito; não, porém, no apetite inferior ao qual se refere o irascível (Suma Teológica 2-2, 18,1).

O objeto principal da esperança é a bem-aventurança eterna, enquanto é possível adquiri-la com o auxílio divino. Mas, como um bem difícil possível não está sob a razão da esperança, senão enquanto futuro segue-se que a bem-aventurança já não é futura, mas presente e não pode dar-se aí a virtude da esperança. Portanto, a esperança, como a fé, desaparece na pátria e os bem-aventurados não podem ter nenhuma dessas virtudes (Suma Teológica 2-2, 18, 2).

A condição de miséria dos condenados implica que eles saibam que jamais poderão escapar à condenação e conseguir a bem-aventurança eterna, conforme a palavra do livro de Jó (15,22): “Não crê que possa passar das trevas para a luz”. É claro, pois, que os condenados não podem conceber a bem-aventurança como um bem possível, assim como não o podem os bem-aventurados como um bem futuro. Portanto, nem os bem-aventurados nem os condenados têm esperança (Suma Teológica 2-2,18, 3).

Os viadores, que estão nesta vida ou no purgatório, podem ter esperança, porque em ambas as situações concebem a bem-aventurança eterna como um bem futuro e possível (Suma Teológica 2-2, 13, 5).

b. O homem, apoio de esperança

A esperança busca a bem-aventurança eterna como fim último; e o auxílio divino como causa primeira que conduz à bem-aventurança. Portanto, assim como não é lícito esperar algum bem, além da bem-aventurança eterna, como fim último, mas só com meio ordenado ao fim que é a bem-aventurança eterna, também não é lícito esperar de algum homem ou de alguma criatura, como se fosse a causa primeira que conduz à bem-aventurança eterna. É, porém, lícito esperar de algum homem ou de alguma criatura como num agente secundário e instrumental que

ajuda a conseguir bens ordenados à bem-aventurança eterna. E, deste modo, nos dirigimos aos santos; pedimos certas coisas aos homens e censuramos aqueles nos quais não se pode confiar para receber auxílio (Suma Teológica 2-2, 17, 4).

A virtude da esperança lembra-nos que não estamos isolados. Deus se dá a conhecer a nós por meio dos sinais e intermediários humanos. Ele nos mostra o caminho a seguir, propondo-nos os exemplos dos santos. Ele nos comunica a sua graça por intermédio desses instrumentos que são também os santos, ou por intermédio daqueles que têm por missão transmiti-la. Recusar todo auxílio dos outros para ir a Deus seria presunção, e não estaria de acordo com a disposição divina. Recusar a ajudar os outros seria contrário à caridade, e mesmo inumano.

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. Como se pode definir a fé como virtude?
2. A fé é virtude da faculdade intelectiva? Comente ou explique.
3. Quais são as características da virtude da fé?
4. Qual a origem e como pode evoluir a fé?
5. Distinga o objeto a fé do objeto da ciência.
6. Comente sobre a necessidade da fé e os seus efeitos.
7. Qual é objeto da esperança e suas condições?
8. Quais são os motivos da esperança?
9. Analise e sintetize os tópicos sobre a natureza da virtude da esperança.
10. Comente sobre a antropologia da esperança.

CAPÍTULO 8

A CARIDADE

Objetivos

Este último capítulo trata da caridade ou amor como a mais elevada das virtudes. A caridade jamais passará, diz a revelação. Ama e faz o quereres, proclama a patrística. Apresenta-se a caridade em si mesma como virtude especial e única em relação as demais virtudes. Analisa-se a gênese e a evolução da caridade, no sentido de aumento e perda. Analisa-se o objeto da caridade e estuda-se o amor como ato de caridade e seus efeitos, demonstrando que é mais próprio da caridade amar que ser amado. O capítulo encerra-se com os vícios opostos à caridade.

8.1 A Natureza da caridade

A caridade é uma amizade entre o homem e Deus fundada na comunhão da bem-aventurança eterna (*caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae*) (Suma Teológica 2-2, 24,2).

A caridade é a própria comunhão da vida espiritual pela qual se chega à bem-aventurança (Suma Teológica 2-2, 25,2 ad2).

a. A caridade é a amizade do homem com Deus

Segundo Aristóteles (Ética, Livro VIII), não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, mas somente o amor de benevolência, pelo qual queremos bem a quem amamos. Se, porém, não queremos o bem daquilo que amamos e, antes, queremos para nós o bem que há neles, quando, por exemplo, dizemos amar o vinho, ou o cavalo etc., não há amor de amizade, mas um amor de concupiscência. Pois seria ridículo dizer que alguém tenha amizade pelo vinho ou pelo cavalo. Entretanto, a benevolência não é suficiente para se constituir a amizade; é preciso

que haja reciprocidade de amor, pois um amigo é amigo de seu amigo. Ora essa mútua benevolência é fundada em alguma comunicação ou comunhão.

Logo, já que há certa comunhão do homem com Deus, pelo fato que ele nos torna participantes de sua bem-aventurança, é preciso que certa amizade se funde sobre esta comunhão. É a respeito dela que se diz na primeira Carta aos Coríntios: “É fiel o Deus que vos chamou à comunhão com o seu Filho”. O amor fundado sobre esta comunhão é a caridade. É, pois, evidente que a caridade é uma amizade do homem para com Deus (Suma Teológica 2, 2, 23,1).

b. A caridade é uma virtude especial e única

Os atos humanos são bons enquanto conformes à regra e à medida devidas. Por isso a virtude humana, que é o princípio de todos os atos bons do homem, consiste em obedecer à regra dos atos humanos. Ora, esta regra é dupla, a saber, a razão humana e o próprio Deus. Assim, como a virtude moral se define pelo fato de ser “segundo a reta razão”, como diz o livro II da Ética, assim também unir-se a Deus constitui a razão da virtude, como já foi dito sobre a fé e a esperança. Logo, sendo a caridade relativa a Deus, unindo-nos a ele, como disse Agostinho, segue que a caridade é uma virtude (Suma Teológica 2-2, 23,3).

Os atos e os hábitos são especificados pelos seus objetos. O objeto próprio do amor é o bem. Consequentemente, onde há uma razão especial de bem, haverá uma razão especial de amor. Ora, o bem divino, enquanto objeto da bem-aventurança, tem uma razão especial de bem. Por isso, o amor de caridade, que é amor desse bem, é um amor especial. Logo, a caridade é uma virtude especial (*caritas est specialis virtus*) (Suma Teológica 2-2, 23,3).

O fim da caridade é um só: a bondade divina; e também uma só é a comunhão da bem-aventurança eterna, que funda esta amizade. Logo, a caridade é, absolutamente falando, uma única virtude e não se distingue em muitas espécies (Suma Teológica 2-2, 23,5).

Deve-se dizer que todo o acidente, considerado em seu existir, é inferior a uma substância, pois a substância é um ente que existe por si, e o acidente só existe num outro. Mas, segundo sua razão específica o acidente que é causado pelos princípios do sujeito é menos digno que o sujeito, como o efeito em relação

à causa. O acidente, porém, causado pela participação de uma natureza superior, é mais digno que seu sujeito, enquanto é a semelhança da natureza superior. Assim a luz em relação ao diáfano. Desse modo, a caridade é mais digna do que a alma, por ser certa participação do Espírito Santo (Suma Teológica 2-2, 23,3).

Tomás está a afirmar que substancialmente a caridade é Deus. Tudo o que é recebido por participação só pode ser “acidente” no sentido predicamental desse termo. Pertence ao “gênero” qualidade. Desse ponto de vista, a “substância” (a alma) é evidentemente mais digna que os “acidentes” (entre os quais a qualidade) que lhe são inerentes. Do ponto de vista da “forma”, a caridade é mais nobre que a alma, que ela contribui a enobrecer. Como no ar luminoso, a luz é mais nobre que o ar, pois provém de uma natureza, tida por superior: a do sol (PEREIRA, 2004, p.300).

A caridade entra na definição de toda virtude, não porque seja essencialmente toda virtude, mas porque, de certo modo, todas as virtudes dela dependem. Assim também a prudência entra na definição das virtudes morais, como diz Aristóteles, porque as virtudes morais dependem da prudência.

Na ordem humana, não existe virtude onde falta a prudência. Na ordem da cidadania celeste, não existe qualidade onde falta esse vínculo entre os concidadãos, ou seja, a caridade (Suma Teológica 2-2, 23,4 ad 1).

c. A caridade radica na vontade humana

Existem dois apetites: o apetite sensível e o apetite intelectual chamado vontade; ambos têm por objeto o bem, mas de modo diferente. O objeto do apetite sensível é o bem apreendido pelos sentidos, ao passo que o objeto do apetite intelectual ou vontade é o bem sob a razão geral de bem, como é apreendido pelo intelecto. Ora, a caridade não tem por objeto um bem sensível, mas o bem divino, que somente o intelecto pode conhecer. Logo, o sujeito da caridade não é o apetite sensível, mas o apetite intelectual, isto é, a vontade (Suma Teológica 2-2, 24,1).

Também a vontade está na razão. Por isso a caridade, residindo na vontade, não é alheia à razão. Todavia, a razão não é a regra da caridade, como é das virtudes humanas; a caridade é regulada pela sabedoria de Deus, e ultrapassa a norma da razão humana, segundo a Carta aos Efésios: “A caridade

de Cristo, que ultrapassa toda ciência”. Assim, a caridade não está na razão; esta não é seu sujeito, como é da prudência, nem seu princípio regulador, como é da justiça e da temperança; mas só por uma certa afinidade entre a vontade e a razão (Suma Teológica 2-2, 24 ad 2).

Aqui Tomás está longe do voluntarismo segundo o qual a vontade seria feita para querer seja o que for, mesmo o contrário ao que pensa o sujeito. O voluntarismo é uma violência. Por natureza, a vontade é “apetite da inteligência”.

8.2 A caridade em relação às demais virtudes

a. A caridade é a virtude mais excelente

Na ordem da perfeição, a caridade precede a fé e a esperança, porque tanto a fé como a esperança estão informadas pela caridade e adquirem a perfeição da virtude. Assim, pois, a caridade é a mãe de todas as virtudes e a sua raiz, enquanto forma de todas elas (Suma Teológica 1-2, 62,4).

Como as três virtudes teologais têm a Deus por objeto próprio, não pode uma delas ser vista como maior que as outras por ter um objeto maior, mas por estar mais próxima dele. E assim a caridade é a maior das três, porque as duas implicam em sua razão alguma distância do objeto, já que a fé versa sobre o que não se vê e a esperança sobre o que não se tem. O amor de caridade, ao contrário, tem por objeto o que já se possui, pois o amado está, de certa forma, no que ama, e este, pelo seu afeto, é levado à união com o amado. Daí a afirmação da primeira Carta de João: “Quem permanece na caridade, permanece em Deus e Deus permanece nele” (Suma Teológica 1-2, 66,6).

Existe uma dupla regra para os atos humanos: a razão humana e Deus. Deus é a regra primeira, pela qual a razão humana deve ser regulada. Por esta razão as virtudes teologais que consistem em alcançar esta regra primeira, posto que seu objeto é Deus, são mais excelentes que as virtudes morais ou intelectuais, que consistem em alcançar a razão humana. Por isso e necessariamente, entre as virtudes teologais, será mais excelente aquela que mais alcançar a Deus. Com efeito, o que existe por si é superior ao que existe por outro. Ora, a fé e a esperança alcançam a Deus na medida em que recebemos dele ou o

conhecimento da verdade ou a posse do bem. Mas a caridade alcança Deus para que nele permaneça e não para que dele recebamos algo. Daí resulta que a caridade é mais excelente que a fé e a esperança e, por conseguinte, que todas as outras virtudes. Assim também a prudência, que alcança a razão em si mesma, é também mais excelente que as outras virtudes morais, as quais alcançam a razão na medida em que a prudência se constitui como meio-termo nas operações ou ações humanas (Suma Teológica 2-2, 23,6).

b. A caridade é necessária a toda a virtude verdadeira e perfeita

A virtude absolutamente verdadeira é a ordenada ao bem principal do homem; assim o Filósofo Aristóteles (Física, livro VII) definiu a virtude: “A disposição do perfeito para o ótimo”. Portanto, não pode haver verdadeira virtude sem a caridade. Mas, considerando a virtude em relação a um fim particular, pode-se então dizer que existe certa virtude sem caridade, enquanto ela for ordenada a um bem particular. Se, entretanto, esse bem particular não for um verdadeiro bem, mas um bem aparente, também a virtude ordenada para ele não será uma, verdadeira virtude, mas uma falsa semelhança de virtude. Mas se esse bem particular for um bem verdadeiro como a conservação da cidade ou alguma obra desse tipo, será certamente verdadeira a virtude, se bem que imperfeita, a menos que ela se refira ao bem final e perfeito. Assim sendo, uma verdadeira virtude não pode existir, absolutamente falando, sem a caridade (Suma Teológica 2-2, 23,7).

c. A caridade é a forma das virtudes

Na ordem moral, a forma do ato depende principalmente do fim. E a razão disso é que a vontade é o princípio dos atos morais, cujo objeto e como que forma é o fim. Ora, a forma de um ato resulta da forma do agente. Por onde e necessariamente, na ordem moral, o que ordena o ato para o fim dá-lhe também a forma. Ora, é manifesto que a caridade ordena os atos de todas as outras virtudes para o fim. E assim sendo, também dá forma aos atos de todas as outras virtudes. E por isso é

considerada a forma delas; pois as virtudes são mesmo assim chamadas por se ordenarem a atos formados (Suma Teológica 2-2, 23,8).

8.3 Gênese e evolução da caridade

a. A caridade é infundida por Deus

Ao explicar que a caridade é causada em nós por infusão, Tomás de Aquino introduz sua resposta citando o Apóstolo São Paulo (Romanos 5, 5): “A caridade de Deus foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”.

A caridade é uma amizade entre o homem e Deus, fundada na comunhão da bem-aventurança eterna. Ora, essa comunhão não é da ordem dos bens naturais, mas dos dons gratuitos, pois segundo a Carta aos Romanos, “a graça de Deus é a vida eterna”. Por isso, a caridade excede o poder da natureza. Ora, o que excede não pode ser natural, nem adquirida pelas potências naturais, porque um efeito natural não transcende a sua causa. Portanto, a caridade não pode existir em nós naturalmente, nem ser adquirida por forças naturais, mas por uma infusão do Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho, cuja participação em nós é a caridade criada (Suma Teológica 2-2, 24,2).

Deus é em si mesmo, amável por excelência, enquanto é o objeto da bem-aventurança; mas, do mesmo modo, não é para nós o ser amável sobre todas as coisas, por causa da inclinação do nosso coração para os bens visíveis. É preciso, pois, para que amemos a Deus sobre todas as coisas, que a caridade seja infundida em nossos corações (Suma Teológica 2-2, 24,2 ad 2).

A grandeza da caridade não depende das condições da natureza, nem da capacidade da virtude natural, mas somente da vontade do Espírito Santo, que distribui os seus dons como quer. Por isso a palavra do Apóstolo (Efésios 4,7): “A cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo”. Tomás aqui lembra-nos que não podemos querer tudo o que gostaríamos de querer. Somos nós que amamos ou queremos amar, porém, amar com caridade é sempre uma graça de Deus (Suma Teológica 2-2, 24,3).

b. Aumento da caridade

A caridade, na vida presente, pode aumentar. Pois, se somos chamados viajores, é por tendermos para Deus, termo final da nossa bem-aventurança. Ora, nesta vida, tanto mais progredimos quanto mais nos aproximamos de Deus, a quem não se chega com passos corporais, mas com afetos da alma. É a caridade que opera essa aproximação, pois é por ela que nossa alma se une a Deus. É, pois, da razão da caridade da vida presente poder aumentar, porque, se assim não fosse, cessaria o caminhar. Por isso, o Apóstolo (1Cor 12,31) chama a caridade de caminho: “Vou indicar-vos um caminho mais excelente” (Suma Teológica 2-2, 24,4).

Tomás considera que como o modo da vida presente não permite que o homem se refira, sempre e atualmente a Deus, assim tampouco permite que se refira atualmente a todos os próximos, individualmente. Basta, porém, que se refira de maneira comum a todos juntos e a cada um de maneira habitual e segundo a preparação do espírito. De resto, o amor do próximo comporta uma dupla perfeição, como o amor de Deus. Uma delas é a que não pode existir sem a caridade, e consiste em não ter nada no coração que seja contrário ao amor do próximo.

A outra, sem a qual pode existir a caridade. E se compreende de três maneiras:

1º Perfeição quanto à extensão do amor, que consiste em amar não somente os amigos e os conhecidos, mas também os estranhos e até os inimigos. O que “é próprio dos perfeitos filhos de Deus”, como escreveu Agostinho.

2º Perfeição quanto à intensidade, e se manifesta naquilo que se despreza por amor ao próximo. O homem chega a desprezar pelo próximo não só os bens exteriores, mas ainda os sofrimentos do corpo e até mesmo a própria morte, segundo a expressão de João: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos”.

3º Perfeição quanto ao efeito do amor, de modo que se dê generosamente ao próximo não só os benefícios temporais, mas também os espirituais, e, ademais, a si mesmo, como diz o Apóstolo: “Eu de muito boa vontade darei o que é meu e me darei a mim mesmo pelas vossas almas” (Suma Teológica 2-2, 184,2 ad3).

c. Perda da caridade

Se a caridade fosse um hábito adquirido, dependente da virtude do sujeito não seria conveniente que fosse perdida logo por causa de um só ato contrário. Pois um ato não é diretamente contrário a um hábito, mas a outro ato. Ora, a continuação de um hábito no sujeito não exige a continuidade do ato; por conseguinte, ao sobrevir um ato contrário, não se destrói imediatamente o hábito adquirido. Mas a caridade, por ser um hábito infuso, depende da ação de Deus, que a comunica à alma, e age na infusão e conservação da caridade tal qual o sol na iluminação do ar. E assim como a luz desapareceria instantaneamente no ar se algum obstáculo viesse a impedir a sua iluminação pelo sol, assim também a caridade deixa de existir na alma se algum obstáculo viesse impedir que Deus lhe infundisse. Ora, é manifesto que todo pecado mortal, opondo-se aos preceitos divinos, oferece obstáculo a esta infusão. Pelo fato de que o homem deliberadamente prefere o pecado à amizade divina, que exige o cumprimento de sua vontade, segue-se que, imediatamente, por um só ato de pecado mortal, perca o hábito da caridade (Suma Teológica 2-2, 24, 12).

8.4 O objeto da caridade

a. Os seres racionais

A amizade de caridade se funda sobre a comunhão da bem-aventurança. Ora, nesta comunhão há algo único que deve ser visto como o princípio do qual emana a bem-aventurança, isto é, Deus. Há outra coisa que participa diretamente esta bem-aventurança, isto é, o homem e o anjo. Enfim, uma outra coisa para a qual a bem-aventurança deriva por uma espécie de transbordamento, isto é, o corpo humano. O que comunica a bem-aventurança é digno de ser amado, porque é a causa da bem-aventurança. Quanto ao que participa da bem-aventurança, ele pode ser amado por duas razões: ou por constituir uma só coisa conosco, ou por ser nosso associado na participação da bem-aventurança. Sob este aspecto, há dois que devem ser amados pela caridade: o homem que se ama a si mesmo, e que ama o próximo (Suma Teológica 2-2, 25, 12).

b. Os seres irracionais

A caridade está fundada sobre a comunhão da eterna bem-aventurança, da qual não é capaz a criatura irracional. Logo, não pode ter uma amizade de caridade com a criatura irracional.

Pode-se, contudo, amar as criaturas irracionais, pela caridade, como bens que desejamos para os outros, enquanto que, pela caridade, queremos que sejam conservadas pela honra de Deus e utilidade dos homens. Assim também Deus as ama por caridade (Suma Teológica 2-2, 25, 3).

c. O próprio sujeito que ama

Sendo a caridade uma espécie de amizade de dois modos podemos considerá-la. De um modo, sob a noção geral ou comum de amizade. E sob este aspecto não é possível ter amizade para conosco mesmos, propriamente falando, senão um sentimento maior que a amizade. Porque a amizade implica certa união e no dizer de Dionísio, o amor é uma “virtude unitiva” (*virtus unitiva*), ou seja, uma força de união. Ora, cada um de nós está unido a si mesmo, sendo essa a mais forte das uniões. Por onde, assim como a unidade é o princípio da união, assim o amor com o qual nos amamos a nós mesmos é a forma e a raiz da amizade. Pois, se temos amizade para com os outros é por considerarmos como se fossem nós mesmos. De outro modo, podemos considerar a caridade na essência mesmo dela ou segundo a sua própria razão, enquanto ela é principalmente uma amizade do homem para com Deus e, por consequência, para com as coisas de Deus, entre as quais está o homem, que tem caridade. E assim, entre os outros seres, como que pertencentes a Deus, que o amamos com caridade, estamos também nós incluídos, que com o mesmo amor nos amamos (Suma Teológica 2-2, 25,4).

d. Os pecadores

Duas coisas podemos considerar no pecador: a natureza e a culpa. Pela natureza que receberam de Deus, são capazes da bem-aventurança, na participação na qual se funda a caridade. E, portanto, considerada a natureza deles, devem ser amados com caridade. Mas a culpa dos homens é contrária a Deus e obstáculo à caridade. Por onde, pela culpa com que se opõem a Deus, todos os pecadores são dignos de ódio, mesmo que sejam nossos pais, mães e parentes, como diz o Evangelho. Assim, pois, devemos odiar nos pecadores o serem tais, e amá-los como homens, capazes da bem-aventurança. E isto é amá-los verdadeiramente com caridade, por amor de Deus (Suma Teológica 2-2, 25, 6).

Tomás ainda lembra que amamos os pecadores com caridade, não por quisermos o que eles querem ou nos alegrarmos com o que eles se alegram. Mas para os levamos a querer o que nós queremos, e alegrarem-se com o que nos alegramos. Donde o dizer a Escritura (Jeremias 15,19): “Voltar-se-ão eles para ti e tu não te voltarás para eles” (Suma Teológica 2-2, 25, 6 ad4).

c. Os inimigos

Tomás repete a máxima do Evangelho, onde diz o Senhor: “Amai os vossos inimigos” e explica como se deve entender isso. Deve-se dizer que todas as coisas odeiam naturalmente os que lhe são contrários, como tais. Ora, nossos inimigos, como tais, nos são contrários. É isso que devemos odiar neles; deve nos desagradar o fato de serem nossos inimigos. Eles, entretanto, não nos são contrários enquanto homens, e enquanto capazes da bem-aventurança. Sob este aspecto, devemos amá-los (Suma Teológica 2-2, 25,8).

d. Os demônios

Amamos por caridade as criaturas irracionais, enquanto queremos que elas subsistam para a glória de Deus e a utilidade dos homens. Deste modo, podemos também amar, mesmo pela caridade, a natureza dos demônios, querendo que

esses espíritos sejam conservados com os seus dons naturais para a glória de Deus (Suma Teológica 2-2, 25,11).

d. A ordem entre os distintos objetos

Na *Sagrada Escritura* se consigna a ordem das quatro coisas que temos que amar. Ao mandar que amemos a Deus “com todo o coração”, se dá a entender que o devemos amar sobre todas as coisas. E quando se manda que seja amado o próximo como a si mesmo, se antepõe o amor de si mesmo ao do próximo. Da mesma maneira, ao ordenar que “devemos dar a vida pelos nossos irmãos” (1Jo 3,16), isto é, a vida corporal, isto significa que devemos amar o próximo mais do que ao próprio corpo. Enfim, quando somos ordenados “fazer o bem aos irmãos na fé”, e quando se censura “aquele que não cuida dos seus, sobretudo de seus familiares”, isto significa que devemos amar mais aqueles que são melhores e aqueles que nos são mais próximos (Suma Teológica 2-2, 27,1).

8.5 O amor, ato da caridade e seus efeitos

a. É mais próprio da caridade amar que ser amado

Segundo Tomás, é evidente que à caridade mais convém amar, do que ser amado, porque a cada um mais lhe convém por si o que lhe corresponde essencial e substancialmente, do que lhe corresponde por outro. Há dois sinais disso. Primeiro, porque os amigos são louvados mais por amarem do que por serem amados; mais que isso: eles são censurados quando são amados e não amam. Segunda, porque as mães, que são as que mais amam, procuram mais amar que ser amadas. O próprio do amor é amar e não ser amado. Aqui a ideia de troca desqualifica a amizade e sobrepõe o interesse ao amor (Suma Teológica 2-2, 27,1).

b. O amor do apetite intelectual difere da simples benevolência

O amor que está no apetite intelectual também se distingue da benevolência. Ele comporta uma certa união afetiva entre o que ama e o que é amado, enquanto considera a este como, de certo modo, unido a si ou a si pertencente e, por isso, move-se para ele. A benevolência, ao contrário, é um ato simples da vontade pelo qual desejamos o bem a alguém, mesmo sem uma prévia união afetiva. Deste modo, pois, o amor considerado como ato da caridade, engloba a benevolência, mas o amor acrescenta uma união afetiva (Suma Teológica 2-2,27,2).

c. Os efeitos do amor

Devemos considerar os efeitos resultantes do ato principal da caridade, que é o amor. Primeiramente, os efeitos interiores, que são a alegria, a paz e a misericórdia; em seguida, os efeitos exteriores que são a beneficência, a esmola e a correção fraterna (Suma Teológica 22, 28 a 33).

Os vícios opostos à virtude da caridade são os seguintes:

O ódio, que se opõe à própria caridade;

A acídia e a inveja, que se opõem à alegria da caridade;

A discórdia e o cisma, que se opõem à paz;

A inimizade e o escândalo, que se opõem à beneficência e à correção fraterna (Suma Teológica 2-2, 34, pról.).

Na verdade, todos os vícios e pecados se contrapõem à caridade. Os citados acima são os que se contrapõem diretamente, o desenvolvimento desse mal se diversificando em múltiplas atitudes, que às vezes se excluem reciprocamente. A virtude une, e manifesta a harmonia do bem. O mal, dispersa (HENRY, 2004).

Da mesma forma como distinguimos dois tipos de amor, também distinguimos dois tipos de ódio. As duas formas de amor são: de cobiça e de amizade. A primeira forma é a cobiça (ou de concupiscência) que, enquanto tal, se dirige a uma coisa (se amamos desse modo a uma pessoa, é que fazemos dela uma coisa). A segunda forma é a de amizade que, enquanto tal, se dirige a uma pessoa amada em si mesma. Há igualmente duas espécies de ódio: a abominação

e a inimizade. A primeira é a abominação que incide sobre uma coisa, considerada como má, que queremos afastar de nós. A segunda é a inimizade que incide sobre uma pessoa a quem queremos mal. Se não queremos mal à pessoa mas a evitamos julgando-a perniciosa, é que a consideramos como uma coisa, e somos reconduzidos ao ódio abominável (HENRY, 2004).

QUESTÕES PARA ESTUDO

1. Defina a caridade em si mesma.
2. Analise e sintetize o tema sobre a caridade com respeito as demais virtudes.
3. Explique a origem divina da caridade.
4. Demonstre o processo ilimitado e gradual até a perfeição.
5. É possível perder a caridade?
6. Quais são os objetos da caridade?
7. Explique o amor como ato da caridade.
8. Quais são os efeitos do amor?
9. Quais são os vícios opostos a caridade?
10. Explique os dois tipos de amor e os dois tipos de ódio.

REFERÊNCIAS

- AMEAL, João. São Tomás de Aquino. Porto: Tavares Martins, 1961.
- BIRD, Otto. Como ler um artigo da Suma. Trad. Getúlio Pereira Jr. Campinas: Unicamp, 2005.
- CERRILLO, Jesús Manuel Conderana. Virtudes, prudência y vida buena en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2012.
- CHESTERTON, G. K. Santo Tomás de Aquino. Rio de Janeiro: Co-Redentora, 2002.
- _____. Ortodoxia. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- FERREIRA, Anderson D'Arc. Sobre a prudência: os três atos da prudência em Tomás de Aquino. João Pessoa: UFPB, 2013.
- GARDEIL, Henri-Dominique. Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino. Introdução, Lógica, Cosmologia. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino. Psicologia e Metafísica. São Paulo: Paulus, 2013.
- GARRIGOU-LAGRANGE. La Síntesis Tomista. Tradução Eugênio Melo. Buenos Aires: DEDEBEC, 1946.
- GILSON, Étienne. El Tomismo. Buenos Aires: Brouwer, 1943.
- GRABMANN, Martin. Santo Tomás de Aquino. Barcelona: Labor, 1952.
- HENRI, Antonin-Marcel. Introdução e notas. In: Suma Teológica. V. 5. Petrópolis: Loyola, 2007.
- JOSAPHAT, Frei Carlos. Paradigma Teológico de Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito. São Paulo: Loyola, 1998.
- LASANTA, Pedro Jesús. Diccionario Teológico y Doctrinal de Santo Tomás de Aquino. Tomo I e II. Logronõ: Horizonte, 2010.
- MONDIN, Battista. Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso D'Aquino. Bologna: Studio Domenicano, 2000.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur. Um mestre no ofício – Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.
- NICOLAS, Jean-Hervé. Introdução e notas. In: Suma Teológica. V.4. Petrópolis: Loyola, 2005.

- PLÉ, Albert. Introdução e notas. In: Suma Teológica. V. 4. Petrópolis: Loyola, 2005.
- PORRO, Pasquale. Tomás de Aquino. Um perfil histórico-filosófico. Trad. Orlando Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.
- PUCHE, José A. Martínez Diccionario Teológico de Santo Tomás. Madrid: EDIBESA, 2003.
- RAMIREZ, Santiago. Introducción a Tomás de Aquino. Madrid: La Editorial Católica, 1975.
- SERTILLANGES, A. D. As Grandes Teses da Filosofia Tomista. Tradução Ferreira da Silva, Braga: Livraria Cruz, 1951.
- TOMÁS DE AQUINO. As virtudes morais – Questões disputadas sobre a virtude. Campinas: Ecclesiae, 2012.
- _____. Onze Lições sobre a virtude. Comentário ao segundo livro da Ética de Aristóteles. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- _____. Suma Teológica. V. 1-9. São Paulo. Loyola, 2000.
- _____. Suma Teológica. V. I-XI. Porto Alegre. Sulina, 1980.
- TORREL, Jean Pierre. Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. Santo Tomás de Aquino. Mestre espiritual. São Paulo: Loyola, 2008.
- VOEGELIN, Eric. Idade Média até Tomás de Aquino. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: Realizações, 2012.



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA