

Márcio Fernandes da Cruz

A perspectiva da
virtude segundo a
obra tomasiana

Quaestiones Disputatae de Virtutibus

Quaestio 1 e 5



Aspectos históricos e conceituais



A presente investigação tem como objeto a obra *Quaestiones disputatae De Virtutibus* (q.1 e q.5), de Tomás de Aquino, filósofo e teólogo italiano do século XIII, considerando os aspectos históricos e conceituais acerca da virtude. Ao realizar um estudo minucioso sobre as virtudes, Tomás de Aquino certamente compreendeu que elas aperfeiçoam o ser humano a fim de que este siga devidamente suas inclinações naturais, concluindo-se que a perspectiva antropológica de Tomás é que todo homem tende naturalmente à felicidade; por criação, está indelevelmente inscrito em seu coração o desejo de ser feliz, o que implica em uma vida virtuosa. O estudo da referida obra, em nossa perspectiva, pode ser considerado uma proposta dirigida ao homem antigo e contemporâneo, bem como um paradigma essencial para quem deseja de fato, compreender a importância das virtudes morais, percebendo que sua prática possibilita ações éticas voltadas à liberdade.



**A perspectiva da virtude
segundo a obra tomasiana
*Quaestiones Disputatae de Virtutibus***

**A perspectiva da virtude
segundo a obra tomasiana
*Quaestiones Disputatae de Virtutibus***

Quaestio 1 e 5

Aspectos históricos e conceituais

Márcio Fernandes da Cruz



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CRUZ, Márcio Fernandes da

A perspectiva da virtude segundo a obra tomasiana Quaestiones Disputatae de Virtutibus - Quaestio 1 e 5: aspectos históricos e conceituais [recurso eletrônico] / Márcio Fernandes da Cruz -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

134 p.

ISBN - 978-65-5917-077-7

DOI - 10.22350/9786559170777

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Tomas de Aquino; 2. Virtude; 3. Filosofia medieval; 4. História; 5. Conceitos; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio	9
Jakob Hans Josef Schneider	
Considerações iniciais	11
Capítulo 1	13
Tomás de Aquino e sua obra: aspectos históricos	
1.1 A escolástica da Baixa Idade Média: aspectos históricos e implicações para o pensamento filosófico e teológico	13
1.2 A estrutura de ensino no século XIII	20
1.3 Breve histórico de Tomás de Aquino: origens e formação	22
1.4 <i>Quaestiones disputatae De virtutibus in communi e cardinalibus</i> : plano, contexto histórico, estrutura e composição	28
1.5 O aspecto literário da <i>Quaestio disputatae de virtutibus</i>	30
1.6 <i>Quaestio disputatae De virtutibus in communi, cardinalibus e Summa Theologiae</i> : paralelos e distinções.....	32
1.7 As edições da <i>Quaestiones disputatae De Virtutibus</i>	41
Capítulo 2	45
Quaestiones disputatae de virtutibus: análise das q.1 e q.5	
2.1 Uma ética das virtudes	46
2.2 O conceito de virtude: a perspectiva das questões 1 e 5 da <i>Quaestiones disputatae De virtutibus</i>	47
2.2.1 A virtude na primeira questão da <i>Quaestio disputatae De virtutibus</i>	48
2.2.2 A definição da virtude segundo Agostinho em <i>De virt.</i> , q. 1, a. 2	52
2.2.3 A potência da alma como sujeito da virtude	54
2.2.4 Irascível e concupiscível como sujeitos da virtude	55
2.2.5 A vontade não pode ser sujeito da virtude	58
2.2.6 A virtude se encontra no intelecto prático e no sujeito	59
2.2.7 A existência da virtude no intelecto especulativo	62

2.2.8 As virtudes não são inatas ao ser humano.....	65
2.2.9 A repetição dos atos humanos bons: um pressuposto da virtude moral.....	69
2.2.10 A existência de algumas virtudes infusas no homem	73
2.2.11 O aumento das virtudes infusas.....	76
2.2.12 A distinção das virtudes.....	78
2.2.13 <i>Utrum virtus sit in medio</i> – A virtude como meio e fim para o ser humano	81
2.3 As virtudes cardeais.....	85
2.3.1 A conexão das virtudes	88
2.3.2 A igualdade das virtudes	91
2.3.3 A permanência das virtudes cardeais na pátria celeste	93
2.4 Categorias de Hábito e <i>habitus</i>	95
2.5 A noção de habilitação como pressuposto do <i>habitus</i>	98
2.6 <i>Que fizeste?</i> : A má condução dos atos humanos como impedimento para a efetivação do <i>habitus</i> da virtude.....	100
2.7 A questão da virtude segundo Aristóteles: a felicidade como bem supremo	104
Capítulo 3	108
Tomás de Aquino: um pensador atual	
3.1 Atualidade de Tomás de Aquino no pensamento contemporâneo	108
3.2 A relevância dos escritos tomasianos: uma possível contribuição frente às questões contemporâneas.....	111
3.3 Por uma ética das virtudes	118
Considerações finais	123
Referências.....	127

Prefácio

*Jakob Hans Josef Schneider*¹

(*In memoriam*)

Conheço o autor da dissertação de mestrado aqui apresentada pelo público, Márcio Fernandes da Cruz por um longo tempo primeiro como um estudante, já formado e agora, depois do seu mestrado, professor na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) em Uberlândia, apaixonado pela filosofia, especialmente pela filosofia e teologia de Tomás de Aquino. Com sua tese de mestrado sob minha orientação: *a perspectiva da virtude segundo a obra tomasiana quaestiones disputatae de virtutibus - quaestio 1 e 5: aspectos históricos e conceituais* ele tornou-se um especialista na área da ética e teologia de Tomás, mas também em geral na filosofia medieval.

O primeiro capítulo deste livro é dedicado aos aspectos históricos da filosofia e teologia da Baixa Idade Média; sobretudo à estrutura literária da *quaestio disputata* nas universidades medievais, naquela o ensino superior e a pesquisa científica se manifestam. A questão disputada é a forma estrita e bem definida da filosofia, ou seja, da ciência nas universidades medievais. Márcio Fernandes consegue bem elaborar o significado desta forma de ensino para uma carreira acadêmica na Idade Média.

O segundo capítulo apresenta uma detalhada análise das *quaestiones disputatae de virtutibus, quaestio 1 e quaestio 5*. Aqui, o método e a forma desta análise, a saber, o lema de volta às fontes prova-se extremamente bem. Márcio Fernandes não consegue só esclarecer o contexto histórico-filosófico da ética de Tomás que é fundamentada na ética e política de Aristóteles, mas também sua harmonia com a ética cristã de Santo Agostinho.

¹ Universidade Federal de Uberlândia

Esta ética aristotélica que se chama também uma ética das virtudes, ou seja, uma ética da prudência (Razão Prática), uma ética da *eudaimonia*, da felicidade ou beatitude é a única e provavelmente a melhor alternativa para a ética de Kant que é uma ética do dever, não da virtude. No terceiro capítulo Márcio se manifesta em favor da ética da virtude, mas segundo a interpretação tomasiana, e mostra a importância desta ética para o debate atual.

Desejo que esta obra seja um grande sucesso! Vale a pena lê-la!

Uberlândia, 25 de Outubro de 2020

Considerações iniciais

A presente investigação tem como objeto a obra *Quaestiones disputatae De Virtutibus* (q.1 e q.5), de Tomás de Aquino, filósofo e teólogo italiano do século XIII, considerando os aspectos históricos e conceituais acerca da virtude. Ao realizar um estudo minucioso sobre as virtudes, Tomás de Aquino certamente compreendeu que elas aperfeiçoam o ser humano a fim de que este siga devidamente suas inclinações naturais, concluindo-se que a perspectiva antropológica de Tomás é que todo homem tende naturalmente à felicidade; por criação, está indelevelmente inscrito em seu coração o desejo de ser feliz, o que implica em uma vida virtuosa.

O período escolástico, surgido a partir do confronto entre fé e pensamento aristotélico-islâmico, por sua vez, representa uma audaciosa resposta do pensamento cristão às questões a ela apresentadas. Nesta perspectiva, compreendemos que tais questões podem ser discutidas e analisadas concretamente, a partir de grandes sistemas filosóficos ou mesmo teológicos peculiares ao contexto histórico em que Tomás de Aquino se encontrava, como no caso dos tratados e questões disputadas; tais métodos investigativos, no contexto em que se inserem, tinham por finalidade demonstrar, no âmbito da intelectualidade, a harmonização entre fé e razão.

Assim, o tema da virtude, discutido por Tomás de Aquino, é considerado um dos mais vigorosos de toda a história da ética ocidental. A importância deste pensador, do ponto de vista intelectual, além dos inúmeros estudos desenvolvidos de cunho filosófico e teológico, é marcada, sobretudo, na segunda parte da segunda parte da *Summa Theologiae* (Paris, 1268-1272), objeto de nossa pesquisa, sendo a primeira questão de sua obra *Quaestiones disputatae De Virtutibus* (Paris, 1271-1272), considerado como o ponto alto da mesma, haja vista ser um texto pouco difundido.

Todas as questões da referida obra tomasiana são atribuídas ao segundo período do autor e, de acordo com estudiosos, são consideradas autênticas.

O objetivo de nosso estudo é, a partir de uma análise da obra tomasiana, demonstrar a relevância da ética das virtudes para a contemporaneidade. Considerando isso, sublinhamos que tal objetivo se desdobra em três movimentos.

Em primeiro lugar, no primeiro capítulo, intitulado “Tomas de Aquino e sua obra: aspectos históricos”, realizamos uma investigação acerca do contexto histórico, bem como das práticas educacionais vigentes no século XIII (*quaestio*). Também nesse capítulo, destacamos algumas edições, e traduções, da obra tomasiana objeto de nossa pesquisa, apoiando-nos no site *Corpus Thomisticum*.¹

No segundo capítulo, intitulado “*Quaestiones disputatae de virtutibus*: análise das q.1 e q.5”, investigamos a obra *Quaestiones disputatae de virtutibus*, em especial os 36 artigos das q.1 e q.5, em paralelo a algumas questões da *Summa Theologiae* (da I-II, q.55-67), enfocando o conceito de virtude, nosso primeiro objetivo de pesquisa. Também são importantes, para essa investigação, textos de Aristóteles, bem como comentários de Tomás a eles referidos, como *Sententia libri Ethicorum*, da Editio Leonina.

No terceiro capítulo, com o título “Tomás de Aquino: um pensador atual”, nos deparamos com o segundo objetivo de nossa pesquisa, a saber, destacar a relevância de Tomás para o pensamento ético contemporâneo.

O estudo da referida obra, em nossa perspectiva, pode ser considerado uma proposta dirigida ao homem antigo e contemporâneo, bem como um paradigma essencial para quem deseja de fato, compreender a importância das virtudes morais, percebendo que sua prática possibilita ações éticas voltadas à liberdade.

¹ Cf. www.corpusthomicum.org

Capítulo 1

Tomás de Aquino e sua obra: aspectos históricos

O século XIII, considerado o apogeu do período escolástico na Baixa Idade Média, é marcado profundamente por grandes pensadores que abalizaram o pensamento medieval filosófico com seus legados intelectuais. Dentre os mais distintos, destacamos Santo Tomás de Aquino que, com legitimidade e originalidade, elaborou seu pensamento filosófico sob a égide de uma ética cristã-medieval. Discutiremos, neste primeiro capítulo, o contexto histórico no qual se situa esse pensador, considerando: sua origem e formação, alguns movimentos que influenciaram a cristandade medieval e o surgimento das Universidades, que configuraram o ensino da filosofia. Particularmente, investigaremos sua contribuição intelectual a partir de algumas de suas obras mais relevantes para o estudo da ética e da moral filosófica contemporânea, sobretudo aquelas que servirão de aporte para nossa investigação acerca do tema da Virtude. Daremos maior destaque, assim, à *Quaestio Disputata De Virtutibus in Communi*, e *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, a fim de que possamos considerar sua relevância e pertinência.

1.1 A escolástica da Baixa Idade Média: aspectos históricos e implicações para o pensamento filosófico e teológico

Na Baixa Idade Média, a Escolástica representou uma audaciosa resposta do pensamento cristão ao desafio espiritual do Islã, abrangendo temas pertinentes de cunho filosófico e teológico que, no século XII,

encontrava-se sob o patrimônio do pensamento de Agostinho de Hipona (354-430). Todavia, se essa era uma concepção que não satisfazia mais às necessidades da época, os contatos com o Islã, juntamente com as universidades ibéricas, abriram um mundo desconhecido de ideias e métodos de raciocínio completamente novos e fascinantes.

Na perspectiva de Grabmann,¹ durante a primeira metade do século XIII, abriu-se, sob a influência de fatores diversos, um período novo, a saber, a Grande ou Alta Escolástica. De acordo com Matos,² o surgimento do período escolástico ocorre a partir do confronto entre fé e razão, sob influência do pensamento aristotélico-islâmico. De igual modo, esse período pode ser considerado, no contexto de uma secular tradição de fé autoritária, como consistindo no fato de valorizar o papel humano no diálogo com Deus, elemento que pertence à mais legítima herança cristã.

O movimento intelectual do século XII apresentou-se como uma verdadeira preparação na história do pensamento cristão. Esse período foi de grande efervescência cultural na França, Inglaterra, Itália e em outros países, com uma cultura patrístico-latina. A metafísica aristotélica – e também a filosofia vinda dos árabes – não havia ainda chegado às escolas. Porém, o ensino sofria profundas transformações, já que as principais posições que contribuíram para o surgimento do pensamento cristão estavam fortemente ocupadas.

As grandes sínteses doutrinárias do século XIII já haviam sido esboçadas, bem como o lugar e a instituição em se desenvolveriam. Com efeito, desde o século XII, as escolas parisienses desfrutavam de uma celebridade universal, sobretudo no que diz respeito ao ensino da dialética e da teologia. Já nos fins do século XII, a superioridade escolar de Paris havia se tornado algo indiscutível e universalmente reconhecida. Todos os caminhos conduziam, principalmente os jovens estudantes e intelectuais, a essa cidade que, paulatinamente se constituía num grande centro de estudos.

¹ GRABMANN, 1980, p.20. Para as obras lidas em português, seguimos, para a referência, o padrão ABNT; a exceção se refere às obras de Tomás e Aristóteles, para as quais seguimos os costumes das citações internacionais. Em relação à referência de obras de outros idiomas, seguimos padrões internacionais, conforme sugestão do orientador.

² MATOS, 1997, p.270.

O século XII preparou diligentemente o século XIII, historicamente conhecido como “o século de ouro” para a filosofia.

Podemos conjecturar que, no século XIII, segundo historiadores, ocorreram várias transformações, no âmbito do desenvolvimento científico. Destacam-se a influência da filosofia oriental, a redescoberta e recepção de Aristóteles³ e, por fim, o grande movimento intelectual, emanado da Universidade de Paris que abordaremos a seguir. Frisamos que é nesse contexto que nasce a filosofia cristã do século XIII, que tem um percurso conjunto com a cultura oriental, o que nos permite considerá-la pertinente ao pensamento árabe e judaico.

Considera-se que a formação das Universidades se dá no início do século XIII. Até então, as escolas eram divididas em *monacais*, anexadas a uma abadia, *episcopais*, anexadas a uma catedral, e *palatinas*, anexadas à corte. Essa última teve como principal idealizador o imperador Carlos Magno, no ano de 781. As *escolas monacais* eram um verdadeiro refúgio privilegiado da cultura, visto que, ali se conservavam os clássicos e se realizava a sua transcrição. Nas *escolas episcopais*, a instrução era elementar, o que facilitava o acesso de pesquisa não só aos clérigos, mas também àqueles que desempenhavam funções públicas.

Também a *escola palatina*, que antes fôra idealizada por Carlos Magno, passou a ser conduzida por Alcuíno de York (730-804) e Hrabanus Maurus, que tanto se empenharam para levar a termo a renovação desejada pelo imperador. Em geral, os escolásticos se referem ao sistema de ensino de *Septem artes liberales*, fundado pelos escritos de Martianus Capella; *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, de Hugo de São Vitor, *Didascalicon* e *De Studio legendi*. Mencionamos, também, o *De scientiis*, de al-Farabi, e o *De divisione philosophiae*, de Dominicus Gundissalinus⁴ que eram influentes na Idade Média por abrirem

³ DE BONI, 2010.

⁴ Cf. Al-Farabi, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominicus Gundissalinus*, lat.-dt., über setzungeingeleitete por Jakob Hans Josef Schneider, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, vol. 9, Freiburg/Basel/Wien, Herder-Verlag, 2006; Jakob Hans Josef Schneider, Al-Farabi e o Aristotelismo na Idade Média Latina. O *De scientiis* de Al-Farabi. In: Ernildo Stein. (Org.). *A Cidade de Deus*

o sistema fechado dos *Septem artes liberales* para uma filosofia autônoma e orientada aos princípios científicos.

Posteriormente, Escoto Erígena⁵ tentou reavaliar a dialética e a filosofia mediante a inserção das artes liberais no contexto teológico. No entanto, assumindo a forma de erudição, essas artes se tornaram pressupostos de pesquisa, compreensão e elaboração no interior da “verdade cristã”, culminando na “primeira escolástica”, o período de pensamento que vai de Escoto Erígena a Santo Anselmo, período das escolas de Chartres, de Bernardo de Chartres; do *Comentário do Timeo* de Platão, de Thierry de Chartres; do *Comentário de Opuscula Sacra*, de A. M. S. Boécio (talvez Guilherme de Conches); do *Comentário do Timeo*, de São Vítor a Pedro Abelardo (sobretudo seus escritos da *Lógica e/ou Dialética*).

Na Idade Média, a Universidade não significava simplesmente um centro de estudos, mas uma corporação intelectual fundamentada sob a égide de uma realidade espiritual e contemplativa.⁶ Para Gilson,⁷ a Universidade de Bologna, a primeira análoga às universidades modernas, dentre as principais universidades do “século de ouro”, foi assim erigida numa corporação regularmente organizada, a saber, a Faculdade de Direito (*utriusque iuris*) obtendo posteriormente uma faculdade regular de teologia, em 1352, por intermédio do Papa Inocêncio VI. Entretanto, a primeira e extremamente relevante no contexto formativo das Universidades do século XIII foi a Universidade de Paris, pelo fato de, nela, existirem estudos teológico-filosóficos; como união corporativa, constava de quatro faculdades, quais sejam, a de Teologia, a de Filosofia, que continha artes, o *trivium*

e *A Cidade dos Homens. De Agostinho a Vico*. Festschrift para Luis Alberto De Boni, Porto Alegre: PUCRS, 2004, vol. 1, p.391-408.

⁵ Conforme fontes do Vaticano, Escoto Erígena possuía uma cultura patristica, quer grega, quer latina, de primeira mão. Conhecia diretamente os escritos dos Padres latinos e gregos, sobretudo, as obras de Agostinho, de Ambrósio, de Gregório Magno e de grandes padres do Ocidente cristão, assim como o pensamento de Orígenes, de Gregório de Nissa, de João Crisóstomo, bem como de outros Padres cristãos do Oriente. Era considerado um homem excepcional, no tempo em que dominava também a língua grega, e demonstrava uma atenção bastante particular por São Máximo, o Confessor e por Dionísio, o Areopagita.

⁶*Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. Maarten J.F.M. Hoenen, Jakob H.J. Schneider e Georg Wieland, Leiden, New York Köln, E. J. Brill, 1995.

⁷ Apud BRANDÃO, 1995, p. 483-487.

– gramática, lógica, retórica –, e o *quadrivium* – aritmética, geometria, música e astronomia –,⁸ a de Direito (Decretais), bem como a de Medicina. Esta Universidade era, do ponto de vista de Inocêncio III, seu fundador, bem como de Gregório IX, uma das mais poderosas, considerada o meio de que a Igreja dispunha para difundir a verdade religiosa no mundo inteiro.⁹

Não se pode, ademais, confundir a Universidade com o *Studium*. No contexto medieval do século XIII, havia o *studium generale* ou *universale*, ou ainda *commune*, que significava um lugar em que o conjunto dos conhecimentos não era estudado. Entretanto, tratava-se de um centro de estudos no qual se recebiam estudantes de diversas regiões, de modo que estudassem, através das ordens religiosas responsáveis por isso. Desse modo, o *studium generale* era um centro de estudos sem direitos de Universidade, que se distingue do *studium particulare*, ao qual os estudantes eram enviados uma vez que pertencessem, por exemplo, a uma mesma província. Também havia o *studium solenne*, um centro de estudos bastante frequentado, que não possuía as mesmas características do *studium generale*.

Ressaltamos, pois, que dois feitos relevantes marcaram a concretização e a consolidação da Universidade. Tratou-se, primeiramente, do surgimento dos mestres, sacerdotes e leigos, aos quais a Igreja confiava a tarefa de ensinar a doutrina revelada. Essa transformação das Universidades foi um grande marco histórico, pois, anteriormente a isso, a doutrina da Igreja era confiada à hierarquia eclesiástica, em que existiam mestres tanto para a teologia como para o ensino catequético, inseridos na ordem episcopal. Referimo-nos, aqui, aos profissionais da escola, dedicados à

⁸ Claude Lafleur, *Quatreintroductions à la philosophie au XIII^{ème} siècle*. Textes critiques et étude historique, Montréal/Paris 1988; idem, Les 'Guides de l'Étudiant' de la Faculté des Arts de l'Université de Paris au XIII^{ème} siècle. In: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, op. cit., pp. 137-199.

⁹ GILSON, 1995, p. 482. "Quando se releem, ainda hoje, as bulas pontificias relacionadas à Universidade de Paris, percebe-se imediatamente a que ponto essa interpretação é exata. Inocêncio III foi o protetor da Universidade nascente e seu verdadeiro dirigente, aquele a quem ela deve, ainda mais que ao rei, os privilégios que lhe impôs os primeiros regulamentos destinados a impedi-la de errar."

elaboração de uma ciência dependente da corporação, que não possuíam necessariamente uma função hierárquica.

O segundo feito foi a abertura da Universidade parisiense – que permanecia aristocrática – a mestres e estudantes provenientes de qualquer camada social.

O surgimento das Universidades, sobretudo a de Paris, que se chamavam, por volta do ano 1221, *universitas magistrorum et scholarium*,¹⁰ e denominadas por Alberto Magno de *Civitas philosophorum*, pode ser considerado um dos primeiros fatores que levaram à emergência do período escolástico. Ademais, cogita-se que um segundo fator se deve ao desenvolvimento profícuo das ordens mendicantes ou religiosas que, paulatinamente, introduziram-se na vida intelectual. São Domingos de Gusmão (1170-1221)¹¹ e São Francisco de Assis (1181/1182-1226), dois relevantes nomes que marcaram o contexto religioso da época, foram precursores dos movimentos existentes na cristandade medieval do século XIII, no interior das universidades. Trata-se de uma criação nova e intensamente viva, cujo tipo de vida, por sua pobreza, mobilidade e efervescência intelectual, bem como apostólica e, sobretudo pelo impulso audacioso, era capaz de atrair a juventude universitária da época. Por conseguinte, essas ordens religiosas obtiveram, na Universidade de Paris, cadeiras que configuraram seus mais admiráveis teólogos. Sob a influência dos árabes, as principais obras aristotélicas foram traduzidas do grego, configurando-se aí uma vasta possibilidade de abrangência do conhecimento filosófico, através de obras acerca da metafísica, física, psicologia, história natural, ética e política, bem como da retórica.¹²

¹⁰ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Henricus Dénifle e E. Chatelain, 4 vols., Paris 1891-1899, vol. I, n. 42; cf. Jakob Hans Josef Schneider, *Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen*, em: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, op. cit, pp. 63-121, 66sq.

¹¹ Domingos de Gusmão foi um homem que amava a Deus e traduzia este amor aos homens por meio da pregação. “De dia, falava de Deus aos homens; de noite, falava dos homens a Deus”. O Beato Jordão da Saxônia diz de São Domingos: “Ele acolhia cada homem no grande seio da caridade e, dado que amava todos, todos o amavam. Fez para si uma lei pessoal de se alegrar com as pessoas felizes e de chorar com aqueles que choravam” (*Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum autore Iordano de Saxonia*, ed. H. C. Scheeben [*Monumenta Historica Sancti Patris Nostrum Dominici*, Romae, 1935]).

¹² Martin Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles über setz ungedes XIII. Jahrhunderts*, em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, publicados por Cl. Baumker, t. XVII, fasc. 5-6, Münster, 1916. M.

Entretanto, a escolástica pretendia evidenciar que as verdades reveladas por Deus não estavam fora do alcance da razão, mas seriam acessíveis ao intelecto, de modo que ciência e fé não se opunham, mas se completavam mutuamente.

A Universidade de Paris era frequentada por religiosos que, na ocasião, precediam Tomás de Aquino, em se tratando da notável prática intelectual. Foi neste contexto que Santo Tomás de Aquino se sentiu atraído pelo estilo de vida dos dominicanos, decidindo ingressar na *Ordem dos Pregadores*.¹³

É com alguns pensadores cristãos, a saber, Anselmo de Cantuária (†1109), Pedro Abelardo (†1142) e Pedro Lombardo (†1160), que o período escolástico chega ao seu apogeu. Acrescentamos a isso o incentivo das Ordens mendicantes, as quais, conforme discorremos anteriormente, após uma dura resistência por parte do clero secular, obtiveram o direito de lecionar em Paris, no ano de 1257. No entanto, Tomás de Aquino (1225-1274) foi uma das figuras mais notáveis dentre os principais educadores da alta escolástica, pelo fato de ter conseguido elaborar seu pensamento sob um conjunto sistemático de questões referentes à filosofia e teologia, cujo mérito o consagrou posteriormente como Doutor da Igreja, pelo Papa Leão XIII, no ano de 1873, quando começou a publicação da *Editio* crítica das obras do filósofo, a *Editio Leonina*, ainda incompleta. É mister destacar que se deve a esse pensador o surgimento de uma doutrina filosófica e teológica, o *tomismo* que, juntamente com a ortodoxia, se tornaram sinônimos expressivos no campo intelectual, sobretudo no decorrer do século XIII, período em que, por intermédio da Igreja Católica, Santo Tomás de Aquino foi horado e conhecido como o *Doutor Angélico*.

de Wulf, *op. cit.* p. 223-237. Ueberweg/ Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vol. II, Bernhard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 12ª edição, Basel, Benno Schwabe Verlag, 1951, pp. 343-351; B. G. Dod, Aristoteles Latinus, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edd. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, Cambridge, Univ. Press, 1982 (1988), pp. 45-79.

¹³ *Ordem dos Frades Pregadores*: Foi o nome que o Papa Honório III deu a Domingos de Gusmão e seus companheiros. Neste nome o Papa expressou, de forma bem clara, o que desde o começo se propuseram a fazer os discípulos de São Domingos: viver e pregar o Evangelho. Cf.: <<http://www.dominicanos.org.br/index.php/dominicanos>>. Acesso em 15 jan. 2013.

É possível imaginar que o primeiro contato com a filosofia aristotélica fez com que Tomás de Aquino a tomasse como paradigma, naquilo que se refere à consistência do pensamento acerca de questões filosóficas de modo geral e que, posteriormente, organizasse, no contexto do ensino escolástico, seu pensamento filosófico à maneira aristotélica.

1.2 A estrutura de ensino no século XIII

No século XIII, notava-se a relevante organização do ensino. Os discípulos aderiam aos mestres, que lhes asseguravam uma metodologia de ensino consistente e estruturada. Os discípulos, após alguns anos de estudos, se tornavam mestres sob a orientação de seus tutores intelectuais. A idade mínima exigida para se tornar um mestre era de 20 anos, considerando a docência das Artes. Entretanto, para os estudos teológicos, os discípulos deveriam ter, como idade mínima, 34 anos.

Uma vez que se concluía o curso, era exigido, do aprendiz de Artes, um exame de três ou quatro meses e, só após esse período, admitia-se à exposição independente e pessoal de certas questões, sob a orientação do mestre. Somente após ser promovido a bacharel, o discípulo poderia explicar publicamente as obras oficiais, e isso durante dois anos, talvez, para se certificar de que dominaria o ensino e a exposição dessas obras. As obras aristotélicas, considerando seus escritos de lógica e ética, dentre outras, eram as mais utilizadas para a exposição do ensino. No entanto, para o magistério teológico, exigiam-se, do discípulo, três bacharelados, de modo que esse poderia lecionar durante dois anos acerca das Sagradas Escrituras e, como bacharel sentenciário, das *Sentenças* de Pedro Lombardo¹⁴ e, posteriormente, se recebia o título de bacharel formado. Após isso, o discípulo

¹⁴ GRABMANN, 1980, p.27. Este comentário foi bastante lido e apreciado, tanto em seu tempo como mais tarde e, seu estudo não foi considerado supérfluo mediante à *Suma de Teologia*, considerando alguns pontos que se apresentavam de modo mais explícito do que aqueles encontrados na *Suma*. Nas questões filosóficas, as aspirações agostinianas são mais pronunciadas que nos escritos posteriores do Aquinate, como também se reconhece maior influência de Avicena. Entretanto, os estudos da referida obra demonstram, por parte de Tomás de Aquino, relevantes progressos para se chegar à *Suma de Teologia*. De acordo com Orlando Vilela, em sua obra *Tomás de Aquino, Opera Omnia* (1984, p. 21), esse comentário pode ser considerado o texto oficial para o *Bacharelado em Sentenças*, por um período de dois anos na Universidade de Paris.

era admitido à *Disputatio Solemne*, de modo que lhe era conferido o título de mestre em Teologia, obtendo o direito de ensiná-la publicamente.

Havia, portanto, dois métodos principais de ensino em todas as Universidades da Idade Média, a *lição* e a *disputa*. A *lição* consistia na explicação de um determinado texto, como mencionamos anteriormente no tocante aos comentários das obras aristotélicas, no caso das Artes, e as *Sentenças* de Pedro Lombardo, no caso da Teologia.

A *lição* compreendia três momentos, a saber, a *littera*, ou seja, a explicação gramatical do texto; o *sensus*, referente à inteligência do texto, bem como sua tradução em linguagem clara; e a *sententia*, que significava apreender o sentido profundo do texto ou seu conteúdo doutrinário. Para Vilela,¹⁵ a *lição* nascia da *quaestio*, devido a passagens não muito claras ou pensamentos difíceis de serem esclarecidos. Por conseguinte, a *disputatio* ou *disputação* surgia da *quaestio*. Cria-se, naquele contexto, que se chegava à verdade somente mediante a *disputatio*; essa, paulatinamente, se desmembrava da *quaestio*, surgindo, assim, um gênero literário medieval autônomo.

A *disputação* era considerada uma espécie de discurso dialético intelectual, que se desdobrava sob a presidência de um ou vários mestres. Sua metodologia era estruturada por meio de perguntas, sustentadas a favor ou contra os argumentos estabelecidos convincentemente pelos participantes, a partir de uma série de objeções. As respostas não eram oferecidas imediatamente, mas, somente a partir de longas discussões acerca das questões levantadas, que podiam se estender por vários dias ou meses. Desse método escolástico surgem as *quaestiones disputatae* e, concomitantemente, as *quaestiones quodlibetales*.

No que se refere à estrutura de uma *quaestio disputata*, ela se dividia em três sentidos, a saber, como disputa escolar; como uma série de disputas, por parte de um mestre acerca de um determinado tema e como coleção de uma série de disputas. Estas questões didáticas e vigorosas

¹⁵ VILELA, 1984, p.82

eram, na verdade, textos para mestres e não para discípulos, ao contrário das *Summae*, escritas para os iniciantes.

Durante o período medieval, em se tratando do ensino teológico, a *quaestio* ocupava os exercícios de discussão organizados pelo mestre com seus discípulos.¹⁶

Ressaltamos que para, M. Grabmann,¹⁷ as discussões mais importantes por seu objeto, bem como as mais frequentes, eram as *Disputationes ordinariae*, provocadas várias vezes ao ano, por alguns mestres, já que se examinavam aí assuntos difíceis e extremamente relevantes, culminando num conjunto de questões. As *Quaestiones disputatae* são propriamente a redação, bem como o processo verbal das *Disputationes ordinariae*.

A distinção das *Quaestiones disputatae* se dá pelo seu caráter de investigação e profundidade, visto que se originam principalmente das discussões, argumentos e contra-argumentos – *Sed Contra* – apresentados, estruturalmente, como um conjunto de ideias sólidas e fundamentadas nas questões filosófico-teológicas da época.

Conforme Scheeben,¹⁸ as *Quaestiones disputatae* “são uma rica coleção de monografias aprofundadas sobre os pontos mais difíceis da teologia. São, por sua vez, a chave que permite compreender todas as outras obras tomasianas, no sentido que iniciam perfeitamente em seu modo de ver, de se exprimir e de proceder.” O conjunto das questões disputadas marca o apogeu da Universidade Escolástica do século XIII, tendo Tomás de Aquino como importante precursor.

1.3 Breve histórico de Tomás de Aquino: origens e formação

O nascimento de Tomás de Aquino pode ser calculado, segundo medievalistas, aproximadamente, a partir de sua morte (†1274). É precisamente no Castelo de Roccasecca, propriedade particular de sua

¹⁶ Pierre-Marie Mandonnet, O. P., *Cronologie des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin*. Separata da Revue thomiste, Tolosa, 1918, p. 3-10.

¹⁷ GRABMANN, 1980, p.22

¹⁸ SCHEEBEN, 1874, p. 433, apud. GRABMANN, 1980, p.28.

família, na Itália meridional,¹⁹ em um condado da cidade de Aquino, entre Roma e Nápoles, que nasce o Aquinate, provavelmente no ano de 1225 ou, antes, em 1224.

Embora não tenha nascido especificamente na cidade de Aquino, Tomás ficou conhecido com esse nome, devido ao fato dessa cidade se localizar próximo a Roccasecca.

Conforme Torrel,²⁰ Tomás era filho dos condes de Aquino, família de origem lombarda que teria tomado posse do condado de Aquino antes de 1137. Seu pai, Landolfo, após ter desposado sua mãe Teodora, teve com ela nove filhos, sendo Tomás o mais jovem.

Intentando um futuro promissor para seu filho Tomás no seio da Igreja Católica, segundo o costume da época, entre 23 de julho de 1230 e 3 de maio de 1231,²¹ Landolfo o envia ao Mosteiro de Monte Cassino, a fim de que algum dia Tomás viesse a se tornar abade e detentor de um considerável benefício eclesiástico. Por essa razão, Tomás recebera rudimentos de estudos nas letras, bem como uma iniciação à vida religiosa beneditina, o que o marcou profundamente. Constata-se tal relevância expressa em seus escritos posteriores a este fato.

Somente com a idade de 14 ou 15 anos, em 1239, Tomás deixa o mosteiro beneditino. Todavia, seus pais ainda não haviam renunciado seus projetos para com o filho.

Nesse mesmo período, o jovem Tomás fora enviado a Nápoles, a fim de estudar artes liberais na Universidade fundada por Frederico II, em 1220. Essa Universidade, embora muito pequena, desde seus primórdios inquietara o Papa Honório III, por uma atitude inovadora e aberta às novidades da época, bem como ao direito romano e à tradição traçada pelos sábios árabes, Avicena e Averróis, de uma introdução a Aristóteles no mundo ocidental.

¹⁹ W. Pocino, *Roccasecca pátria di San Tommaso d'Aquino*. Documentazione storico-bibliografica, Roma, 1974.

²⁰ TORREL, 1999, p.2-3.

²¹ SCANDONE, F., *La vita, la famiglia e la pátria di S. Tommaso*, dans *San Tommaso d'Aquino O.P.*, Miscellanea storico-artistica, p.1-110.

Foi aí que, pela primeira vez, Tomás ouviu falar de Aristóteles, que se torna seu filósofo por excelência. Assim, o pensador grego ingressa na cristandade com a atraente e inquietante aura da novidade e exotismo. Essa Universidade também era frequentada por Pedro Hiberna (Irlanda), cujo perfil se destacava por uma recente investigação sobre o filósofo, visto parecer um aristotélico autêntico.

Em 1245, aos 20 anos, Tomás de Aquino, sentindo-se atraído pelo estilo de vida dos frades pregadores, decidiu ingressar na Ordem de São Domingos de Gusmão, separando-se à força de sua família, uma vez que essa intentou desviá-lo do caminho que ele próprio deveria percorrer para satisfazer suas aspirações religiosas. Ocorreu, então, uma incorporação total de um jovem, que fôra prometido ao gênio e à santidade, a uma ordem religiosa que representava para ele o próprio ideal de vida: evangélica e apostólica, contemplativa e ativa, teologal e dedicada aos outros.

Não obstante, havia um descontentamento por parte de sua família, principalmente em se tratando de sua mãe, Teodora, que, após uma estadia breve em Nápoles, retorna para Roma a fim de impedi-lo em seu intento. Sua tentativa foi vã, uma vez que não conseguiu sequer alcançar seu filho Tomás. Desse modo, ela recorre aos outros filhos que serviam no exército de Frederico II, “para procurar retomar posse de seu irmão e reconduzi-lo a ela sob uma boa escolta, pois os Pregadores o tinham revestido com seu hábito e afastado do reino”.²²

Com o intuito de afastá-lo de sua família, que desejava para Tomás um futuro promissor em continuidade aos interesses políticos e religiosos da época, o mestre geral da Ordem dos Pregadores, João de Wildeshausen, conhecido como João, o Teotônico, manifestando sua dilação por Tomás, interveio na questão, enviando-o primeiramente a Paris, conhecida na época como o grande centro intelectual de toda a cristandade e, posteriormente, a Colônia, onde florescia o *studium generale*,²³ sob a direção de

²² Guilherme de Tocco, *Vida de Santo Tomás de Aquino*, cap. 8, em *Fontes de vida de Santo Tomás de Aquino* (Toulouse, D. Prümmer, 1911), fasc. 2, p. 72-73. Guilherme († c. 1325), aluno de Tomás, foi um de seus biógrafos.

²³ Segundo historiadores, a organização dos estudos na ordem dominicana distinguia entre *studium solemne* e *studium generale*: o primeiro funcionava no plano regional, para a formação filosófica e teológica dos estudantes

Alberto de Lauingen (1206/7-1280), conhecido como *Magno*, devido sua notoriedade intelectual.

Em 1245, já em Paris, permanecendo aí durante quatro anos, Santo Tomás de Aquino tornou-se discípulo de Alberto Magno, o qual exercia a função de organizador geral dos estudos na Ordem dos Pregadores de São Domingos de Gusmão. Tomás recebe, nesse local, de Alberto, sua primeira iniciação filosófica, tendo como referência Aristóteles. Nesse período ele teve contato, pela primeira vez, com o pensamento aristotélico.

Alberto Magno intentava propagar o conhecimento filosófico, evidenciando o pensamento de Aristóteles, chamado na Idade Média o “filósofo”, a fim de torná-lo compreensível em toda sua extensão e originalidade, já que, naquele contexto histórico, toda a razão e ciência gregas estavam atreladas às interpretações dos comentadores árabes, Avicena e Averróis, chamados, na Idade Média, de “comentadores.”

Não obstante, parece-nos que Tomás de Aquino, a fim de contrapor o pensamento ambíguo dos comentadores árabes, elabora suas ideias filosóficas à maneira aristotélica, assim como seu mestre Alberto Magno, para servir como pressuposto de uma síntese cristã instituída por ele mesmo, suprimindo os elementos de neoplatonismo entremeados ao aristotelismo que vigorava nas Universidades. No tocante às Universidades, julgamos ser pertinente discorrer acerca deste assunto posteriormente, visto que sua contextualização pode ser, em nossa compreensão, um dos pontos fundamentais que levaram Tomás de Aquino a desenvolver suas grandes obras.²⁴

comuns; o segundo era uma instância regional, de nível universitário, à qual só eram enviados os estudantes mais capazes; por muito tempo, somente o convento Saint-Jacques usufruiu desse estatuto, que possuía desde 1229 (cf. C. Douais, *Essai sur l'organisation des études...*, p.15-140; Paul Glorieux, *Répertoire* I, pp. 34-8). Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323). Édition critique, introduction et notes (Studies and Texts, 127: Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1996) VII, 298 pp. e D. M. Prümmer (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrate*, 2: Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillaume de Tocco (Revue Thomiste, Saint Maximin (Var), 1931, p. 77.

²⁴ Tais como os tratados, a *Summa de Theologia*, os opúsculos e comentários, bem como as questões disputadas, sobretudo *De veritate*, que abrange 28 questões e são chamadas segundo o tema da primeira questão, *De malo* e *De potentia* e as quodlibetais, entre outras.

Entre 1248 e 1252, Tomás se estabelece em Colônia, onde ensinava seu mestre Alberto Magno que, posteriormente, retorna com seu discípulo a Paris. Entretanto, o período de estadia de Tomás em Colônia lhe marca profundamente, segundo historiadores, devido ao fato de que, nele, o pensador inicia, com vigor, a confecção de algumas de suas mais célebres obras.

Ao retornar a Paris, Tomás inicia sua jornada de ensino, encontrando um clima intelectual menos tranquilo do que o vivenciado em Colônia. Porém, o ensino de Aristóteles, cada vez mais difundido entre as Universidades, dava a Santo Tomás a oportunidade de aprofundá-lo de modo intenso e posteriormente transmiti-lo, já que recebera de seu mestre Alberto, o título de “bacharel sentenciário”. Tal título o tornava apto para comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo, obra-prima que um aprendiz devia apresentar a fim de se tornar mestre-artesão, para colaborar com o mestre nas disputas.²⁵

Os anos de maturidade intelectual de Tomás de Aquino se seguem vigorosamente, de modo que, no âmbito filosófico e teológico, várias obras foram comentadas por ele, sobretudo, alguns livros das sagradas escrituras, nos quais se apoia para compor suas mais renomadas obras de cunho teológico. No que tange à filosofia, Tomás compilou diversas obras a partir de comentários sobre as obras aristotélicas, em especial, a *Ethica Nicomachea*, as *Sentenças* de Pedro Lombardo, a *Metafísica* e *Segundos Analíticos*, dentre outros. Discorreu acerca de vários sermões referentes ao Credo (Símbolo dos Apóstolos), ao Pai-nosso, à Ave-Maria etc. Comentou ainda, alguns tratados teológicos, como por exemplo, *Sobre o céu*, *Sobre a geração e a corrupção* e os *Meteorológicos*, e também uma parte do *Compêndio de teologia*, e questões disputadas e *quodlibetales*.

²⁵ Paul Glorieux, “*l’enseignement au MoyenÂge*. Techniques et méthodes en usage à la Falculté de Théologie de Paris au XIII^{ème} siècle”, Paris, J. Vrin, 1968, pp. 93 e 97-9; J. Verger, art. “Baccalarius”, *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, München, Artemis, 1980, p. 1323; Gordon Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Londres, 1968, p. 167.

De acordo com Nascimento,²⁶ em fins de sua vida, Tomás se dedica mais fortemente em propagar o mandamento do amor a Deus e ao próximo, por meio da imitação de Cristo. No célebre axioma tomasiano, *Contemplari et contemplata aliis tradere* (contemplar e transmitir aos outros o fruto da contemplação), percebemos tamanha dedicação à oração e à pregação, de modo que, num determinado sermão acerca da parábola do semeador, ele deixa entrever a ligação entre o que pregava e sua intensa contemplação dos mistérios divinos:

Resta ainda falar da terceira saída do semeador, isto é, do pregador, pois o pregador deve sair do esconderijo da contemplação para a publicidade da pregação, pois o pregador deve primeiro receber na contemplação o que difundirá depois na pregação. Essa saída é semelhante à saída do Salvador do segredo do Pai para a publicidade do visível.²⁷

Segue-se que, segundo seu secretário, Reginaldo de Piperno, Tomás parecia pressentir a própria morte, sendo consumido por uma profunda apatia, impossibilitando-o de escrever como anteriormente, visto que segundo anedota atribuída a ele mesmo, tudo o que escrevera seria como palha comparando-se ao que via em seus momentos de êxtase.

Ocorre que, nesta ocasião, o Papa Gregório X teria convocado o XIV Concílio Geral de Lião, previsto para 1º de maio de 1274, ao qual Tomás foi chamado a comparecer, já que era um exímio conhecedor dos *padres gregos* e que o Concílio abordaria principalmente questões referentes à reconciliação das Igrejas grega e latina. Acompanhado de seu secretário, Tomás segue rumo ao Concílio, mas, no percurso que realizava, foi acometido por um acidente, o que fez com que sua enfermidade se agravasse.

Por fim, o levaram para a abadia cisterciense de Fossanova, para que ali pudesse repousar. Antes do fim de sua vida, Tomás conseguiu fazer uma confissão geral a seu secretário, desejando receber o viático, ou seja,

²⁶ NASCIMENTO, 2011, p.60.

²⁷ Torrel, Jean-Pierre, *La pratique pastorale d'un théologien du XIII^{ème} siècle, Thomas d'Acquin prédicateur*. Revue Thomiste, 82, 1982, pp. 213-245.

a eucaristia e o sacramento da unção dos enfermos. E, na manhã de 7 de março de 1274, falece o Doutor Angélico.

1.4 *Quaestiones disputatae De virtutibus in communi e cardinalibus*: plano, contexto histórico, estrutura e composição

As questões disputadas sobre as virtudes de Tomás de Aquino são consideradas uma das obras mais relevantes de sua maturidade intelectual. Essas questões constituem um tratado vigoroso que se apresenta como uma das principais obras de Tomás, como aquelas que surgiram de reflexões fundamentadas em questões para as quais, por vezes, não se obtinha uma resposta. No entanto, é sabido que as questões disputadas foram elaboradas e, posteriormente, difundidas no âmbito intelectual do século XIII, entre os grandes mestres. De igual modo, compreendemos que essas questões foram discutidas a fim de se evidenciar aspectos da verdade, o que, para muitos, era tarefa extremamente difícil, visto que, parece-nos, o contexto do século XIII, em certos aspectos, tais como a ortodoxia institucional da Igreja, não possibilitava uma abertura de novos horizontes no campo das discussões entre fé e razão.

Cronologicamente, considera-se que o período de ensino de Santo Tomás, em Paris, se dá em dois momentos. O primeiro período data de 1245 a 1259, em que ensinava como bacharel, sob a responsabilidade do mestre Elie de Bergerac, sucessor de seu mestre anterior, Alberto Magno.²⁸ O segundo é de 1269 a 1272, período em que escreveu a edição da série da *Quaestiones disputatae De virtutibus* (1270-1272) e em que, provavelmente, estava trabalhando na *prima-secundae* da sua *Summa Theologiae*, iniciada em 1265, no convento de Santa Sabina, em Roma, e que ele não concluiu. A *secunda-secundae*, da *Summa Theologiae*, foi escrita entre 1271 e 1273. A respeito da *Summa*, sabe-se que Tomás morreu em 7 de março de 1274, depois de um colapso no dia de 6 de dezembro de 1273, dizendo

²⁸ P. Glorieux, *Répertoire* I, n° 12, p. 84, in *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII^{ème} siècle*, 2 vols. *Etudes de philosophie médiévale*, vols. 17 et 18, Paris, J. Vrin, 1933.

para seu secretário Reginaldo de Piperno que não poderia escrever mais, de forma que Reginaldo terminou a *Summa* com a terceira parte que se chama “suplemento.”

A *Quaestiones disputatae de virtutibus* são consideradas autênticas²⁹ e, assim como as demais *quaestiones disputatae*, foram elaboradas a fim de serem conhecidas publicamente a partir de um determinado mestre que antes as discutia. Essa estrutura de questões era frequentemente utilizada, o que se aplica também às *quaestiones quodlibetales*, que eram dadas duas vezes por ano e, as de autoria de Tomás de Aquino, possuíam, em seu conjunto, um total de 12 questões. Em se tratando delas, o mestre tinha o encargo de responder as questões advindas do público, o que era comum para todas as *quaestiones*.

Embora tendo conhecimento do possível período da composição da *Quaestiones disputatae De virtutibus*, bem como sua autenticidade, não podemos indicar, com rigor, quando Tomás de Aquino as disputou, mas podemos considerar que tenha sido entre 1270 e 1272, em Paris.³⁰

Compreendemos que a unidade literária das *Quaestiones disputatae De virtutibus* é a questão e não os artigos destas questões. A questão indica o tema da investigação referente ao objetivo. Desse modo, não podemos traduzir as questões como perguntas, mas como tema da investigação, pelo fato de ser este o tratamento científico do problema correspondente.

A realização do tema pertinente à questão, todavia, ocorre nos artigos em que a questão é dividida. Nesse sentido, cada artigo aborda o objeto da investigação numa perspectiva mais precisa.

Para a explicação da coisa investigada no artigo correspondente, nomeiam-se, primeiramente, opiniões de pensadores antigos, bem como da *Patrologia Graeca e Latina*, de argumentos introduzidos com *videtur quod* (parece que), e contra argumentos, *sed contra*. Assim, dá-se, à parte principal do artigo, o nome de *corpus articuli* ou também de *determinatio*

²⁹ MANDONNET, Pierre-Marie, O.P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Seconde édition revue et corrigée. Fribourg (Suisse): Imprimerie de l'oeuvre de Saint-Paul, 1910, pp. 129-130.

³⁰ TORREL, 1999, p.238.

magistralis, iniciando com o *respondeo*, referente à resposta de Tomás de Aquino, propriamente, seguido do *dicendum quod*, onde se concede a resposta aos argumentos iniciais após a parte principal. De igual modo, tal estrutura e técnica se aplicam a todas as outras *Quaestiones disputatae*, de Tomás de Aquino, especialmente à *Summa Theologiae*. De importância acerca da estrutura técnica do artigo é que a primeira parte do artigo (argumentos pro e contra) não representa a opinião do autor. São somente argumentos colocados e tirados da Sacra Escritura, dos padres da igreja, quer dizer, das autoridades, incluindo Aristóteles, considerado de igual modo, uma autoridade, e argumentos estritamente lógicos.

Em seu todo, a *Quaestio disputatae De virtutibus* é composta por 5 questões e 36 artigos. A primeira, a *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, possui 13 artigos; a segunda, *Quaestio disputata De caritate*, 13 artigos; a terceira, *Quaestio disputata De correctione fraterna*, 2 artigos; a quarta, *De spe*, 4 artigos; e, igualmente, a *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*, com 4 artigos.

1.5 O aspecto literário da *Quaestio disputatae de virtutibus*

O método escolástico de exposição das grandes obras e tratados do século XIII se desdobrou posteriormente na *quaestio*, introduzida no método de explanação exegética, especialmente de conteúdo teológico, difundido por Tomás de Aquino. A *Summa Theologiae* é considerada uma obra de extrema relevância para o estudo filosófico e teológico de tempos antigos e contemporâneos, possuindo uma estrita ligação com a *Quaestio disputatae De virtutibus*, em se tratando de sua estrutura e, mais precisamente, em relação à primeira e última questão, *Quaestio disputatae De virtutibus in communi* e *Quaestio disputatae De virtutibus cardinalibus*. Note-se que tal relação é possível de ser realizada a partir da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, nas questões de 55 a 67.

Evidentemente, tais obras nos revelam a concatenação tomasiana exposta aos que delas se servem, sobretudo, no tocante à metodologia

utilizada pelo autor ao explicar as questões. Trata-se de um gênero literário original e, ainda que tenha surgido das *disputações* ocorridas em seu tempo, Tomás de Aquino, incorporando-as em sua forma de escrita, toma-as como um modo peculiar e extremamente inovador, o que elucida as questões discutidas nestas obras, tornando-as compreensíveis mediante suas respostas.

Creemos que esse gênero literário pode ser metodologicamente aplicado às questões advindas de discussões, em que não se encontra uma resposta clara e objetiva. Fica claro, também, que este método peculiar tomasiano só pode ser vigoroso com o próprio Tomás de Aquino.

Mencionamos anteriormente que esta obra que se desdobra numa coleção de questões. Mostraremos agora como essas questões se organizam e se apresentam enquanto gênero literário, considerando a primeira e a última *quaestio disputata* da obra *Quaestiones disputatae De virtutibus*.

No início de cada questão a ser discutida ou disputada, Tomás de Aquino não evidencia uma resposta imediata, mas propõe argumentos que, num primeiro momento, não são os seus de fato, mas de autoridades patrísticas, como Santo Agostinho, um dos teólogos mais citados, tanto nas outras *quaestiones disputatae*, quanto nas grandes sumas, fazendo menção a renomadas obras deste autor, como *Retractationes*, *De libero arbitrio*, *Confessiones*, *De Trinitateum*, *De civitate Dei*, dentre outras. De igual modo, Aristóteles, denominado por Santo Tomás como “o filósofo”, possui, nas obras tomasianas, considerável destaque, tendo aí, suas principais obras citadas, em especial, a *Ethica Nicomachea*, a *Física e Metafísica*, *Analytica Posteriora*, *Política*, *De Anima* e *De Caelo*, dentre outras. Considera-se, também, a presença de outros pensadores, os quais Tomás menciona nos argumentos iniciais das *quaestiones*, tais como Averróis e alguns padres da *Patrologia Latina* e *Graeca*, como São Gregório e São Jerônimo.

Após expor os argumentos iniciais desses pensadores, Tomás os refuta com contra-argumentos e, posteriormente responde à questão. Suas respostas ora são extensas, ora breves.

Esse gênero literário marca fortemente o século de Tomás de Aquino e se configura nas grandes obras e questões de sua época, escritas e disputadas num ambiente intelectual já desenvolvido. É comum pensarmos que as grandes *Sumas* foram escritas com o intuito de serem difundidas nas universidades, como por exemplo, a *Summa Theologiae*, que assim como a *Summa contra Gentiles*, são fruto de reflexões discutidas para a instrução dos discípulos. Aos mestres, em se tratando da difusão da resolução das questões filosófico-teológicas, atribuem-se as *quaestiones disputatae*, que são o resultado das discussões não aleatórias surgidas à época e compiladas num conjunto literário próprio dos mestres de mente elevada.

1.6 Quaestio disputatae De virtutibus in communi, cardinalibus e Summa Theologiae: paralelos e distinções

Em nossa investigação acerca do tema da virtude na *Quaestione disputatae De virtutibus*, *quaestio* 1 e 5, percebemos a existência de uma estrita ligação com a *Summa Theologiae*. Ao analisarmos esses textos, compreendemos que as questões neles existentes estão imbricadas, o que nos possibilita perceber como as questões neles existentes estão imbricadas. Veja-se:³¹

³¹Tabela extraída de: ALLARD, Maxime. Préface. Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/questionsdisputeesvertus.htm#_Toc203811316>. Acesso em 03 set. 2013. Acrescentamos o paralelismo dos artigos e questões.

<i>De virtutibus in communi (quaestio 1)</i>	<i>Summa Theologiae, Prima Secundae</i>
Artigo 1 <i>Se a virtude é hábitus</i>	q. 55, a. 1-3
Artigo 2 <i>Definição dada por Agostinho</i>	q. 55, a. 4
Artigo 3 <i>Substrato em geral</i>	q. 56, a. 1-2
Artigo 4 <i>Irascível e concupiscível como sujeitos da virtude</i>	q. 56, a. 4 e q. 59, a. 1-5
Artigo 5 <i>A vontade não pode ser sujeito da virtude</i>	q. 56, a. 6
Artigo 6 <i>A virtude no intelecto prático</i>	q. 57, a. 5
Artigo 7 <i>A virtude no intelecto especulativo</i>	q. 56, a. 3 e q. 57, a. 1
Artigo 8 <i>Aquisição da virtude por natureza</i>	q. 63, a. 1
Artigo 9 <i>Aquisição da virtude pelos atos humanos</i>	q. 63, a. 2
Artigo 10 <i>Aquisição da virtude por infusão</i>	q. 63, a. 3-4
Artigo 11 <i>O aumento das virtudes infusas</i>	q. 63, a. 3 e 4 e também q. 52, a. 1 e 66, a. 1
Artigo 12 <i>A distinção das virtudes</i>	q. 58, a. 1-5 e q. 60, a.1-5; 61, a. 1-5; 62, a. 1-4
Artigo 13 <i>A medialidade da virtude</i>	q. 64, a. 1
<i>De virtutibus in communi (quaestio 5)</i>	<i>Summa Theologiae, Prima Secundae</i>
Artigo 1 <i>Distinção das virtudes</i>	q. 61, a. 1-5
Artigo 2 <i>Conexão das virtudes</i>	q. 65, a. 1-5
Artigo 3 <i>A igualdade das virtudes</i>	q. 66, a. 1-6
Artigo 4 <i>Duração da virtude depois da vida terrena</i>	q. 67, a. 1-6

Consideremos a *Quaestio disputata De virtutibus in communi* em seu primeiro artigo: “e primeiro se pergunta se as virtudes são hábitos”. Como metodologia das *quaestiones disputatae*, há, de início, uma questão que, por vezes, pode confundir um leitor desabituaado à leitura das obras tomásianas, principalmente a *Summa Theologiae* e as *Quaestiones disputatae*, a saber: *utrum virtutes sint habitus* – “e parece que não, mas antes que são atos”. Essa questão interpela o leitor e, por vezes, não lhe dá condições de compreender os argumentos que seguem, caso não sejam eles analisados em sua totalidade para que, posteriormente, seja verificada a resposta evidente dada por Tomás. Ainda que haja uma semelhança entre as *Quaestiones disputatae De virtutibus* e a *Summa Theologiae*, nesta última, o argumento inicial do artigo difere daquele encontrado na primeira. Percebemos uma distinção até mesmo na questão feita na I-II, q. 55, a. 1: *utrum virtus humana sit habitus* – “parece que a virtude humana não é um hábito.”

Similarmente, no segundo artigo da primeira *quaestio* do *De virtutibus in communi*, percebe-se um paralelo entre este artigo e o da I-II, q. 55, a. 4. A questão proposta para investigação no *De virt.* q. 1, a. 2 é “se a

definição de virtude estabelecida por Agostinho é adequada, a saber: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós”. A premissa dada inicialmente é *et videtur quod sit inconveniens* – e parece que é inconveniente. Na I-II, q. 55, a. 4, há uma semelhança quanto a esta opinião inicial. Porém, diferentemente do *De virt.* q. 1, a. 2, parece não haver uma preocupação em responder a questão atribuída a Agostinho.

Em *De virt.* q. 1, a. 3, se pretende saber se “a potência da alma pode ser sujeito da virtude” – *utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum*, com o *et videtur quod non*, e parece que não. A distinção está na questão paralela à I-II, q. 56, a. 1, em que se pergunta “se a virtude está na potência da alma com em seu sujeito”. Trata-se, contudo, de como a questão está posta no artigo, pois o conteúdo é similar em ambas as obras.

Quanto a *De virt.* q. 1, a. 4, investiga-se “se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude” – *utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis*. Na I-II, q. 56, a. 3, a pergunta posta é “se o intelecto pode ser sujeito da virtude”. Estas questões se diferem quanto à pergunta. No *De virt.* q. 1, a. 4, temos (irascível e concupiscível) e na I-II, q. 56, a. 3, (intelecto). Embora haja essa distinção entre as referidas questões dessas obras, percebe-se uma semelhança entre os argumentos do *et videtur quod non* – e parece que não –, bem como no tocante ao conteúdo.

Nota-se que, em *De virt.* q. 1, a. 5, a questão “se a vontade é sujeito da virtude” – *utrum voluntas sit subiectum virtutis*, distingue-se da I-II, q. 56, a. 6, apenas pelas palavras (e/pode ser). No entanto, o conteúdo e a resposta a que se chega, por Tomás, assim como em todas as outras questões, são semelhantes. Há uma distinção quanto aos argumentos iniciais, *et videtur quod sic* – e parece que sim –, em *De virt.* q. 1, a. 5 e *videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis* – parece que a vontade não é sujeito de nenhuma virtude. Não sabemos ao certo se isso se deve a algum erro de tradução ou talvez se refira às edições destas obras.

O sexto artigo, da *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, traz a seguinte questão: “se a virtude está no intelecto prático como nos

sujeitos” – *utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto*. Essa questão é mais ou menos paralela, à I-II, q. 57, a. 4-5, encontramos a questão: “se a prudência é uma virtude necessária ao homem” – *utrum prudentia sit virtus necessaria homini*.

No que se refere ao *De virt.* q. 1, a. 7, intenta-se analisar “se há virtude no intelecto especulativo” – *utrum in intellectu speculativo sit virtus*. Assim, nota-se que na I-II, q. 56, a. 3 e q. 57, a. 1, há uma semelhança no que diz respeito à questão “se o intelecto pode ser sujeito da virtude”, considerando o aspecto do intelecto especulativo. Todavia, na I-II, q. 57, a. 1, pretende-se investigar “se os hábitos intelectuais especulativos são virtudes” – *utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes*. Desse modo, a comparação do *De virt.* q. 1, a. 7, pode ser feita com as duas questões da *Summa Theologiae* na *prima secundae* (q. 56, a. 3 e q. 57, a. 1).

O oitavo artigo da *Quaestio disputata De virtutibus in communi* nos interpela com a seguinte questão: “se as virtudes estão em nós por natureza” – *utrum virtutes insint nobis a natura* –, seguida da tomada de posição *et videtur quod sic*, “e parece que sim”. Na I-II, q. 63, a. 1, encontramos uma semelhança quanto no tocante a esta questão, principalmente em se tratando dos argumentos iniciais, *videtur quod virtus sit in nobis a natura* – e parece que a virtude existe em nós por natureza. Discutiremos sobre essa questão no próximo capítulo; antecipamos que, de acordo com Santo Tomás, as virtudes morais são adquiridas por meio do exercício dos atos humanos direcionados pela razão ao reto agir.

Discute-se, em *De virt.* q. 1, a. 9, “se as virtudes são adquiridas pelos atos” – *utrum virtutes acquirantur ex actibus*. Na I-II, q. 63, a. 2, a pergunta é *utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum* (se alguma virtude é causada em nós pela repetição das ações). Simultaneamente, segue-se o *videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum* (parece que as virtudes não podem ser causadas em nós pela repetição das ações) – e em *De virt.* q. 1, a. 9, parece que não. O conteúdo abordado na I-II, q. 63, a. 2 apresenta-se de modo semelhante, principalmente no tocante a esses argumentos. Todavia, percebemos que, nesta

última, discute-se se a virtude é causada em nós pela repetição das ações, distinguindo-se da pergunta posta no nono artigo na primeira questão da *Quaestio disputatae De virtutibus*.

No décimo artigo (*De virt.* q. 1, a. 10), Tomás de Aquino propõe-se a discutir “se há algumas virtudes por infusão no homem” – *utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione*. De igual modo, nota-se, na I-II, q. 63, a. 3, uma semelhança quanto à questão do artigo *utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem* (se existem em nós virtudes morais infusas). Entretanto, há uma distinção e uma semelhança naquilo que se refere ao argumento inicial tanto desse artigo, quanto ao artigo da *Summa Theologiae*, quando se diz, em *De virt.* q. 1, a. 10 – *et videtur quod non* (e parece que não) e na I-II, q. 63, a. 3, *videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo* (parece que afora as virtudes teologais, não há em nós outras virtudes infundidas por Deus). Nisso consiste a distinção entre o décimo artigo da primeira questão da *Quaestio disputatae de virtutibus in communi* e o terceiro artigo da 63^a questão da *Prima-Secundae* da *Summa Theologiae*.

O paralelo realizado entre o 11^o artigo da primeira questão da *Quaestio disputatae De virtutibus*, e as questões (52, a. 1 ; 63, a. 3 e 4 e 66, a. 1) da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, mostra semelhanças, sobretudo, quando se investiga se “a virtude infusa aumenta” – *utrum virtus infusa augeatur* (*De virt.* q. 1, a. 11). No entanto, há uma distinção em I-II, q. 52, a. 1, já que, aí, a menção que se faz é ao *habitus*, quando se intenta investigar se é possível que haja aumento dele, bem como na 63^a questão da obra citada, especialmente no 3^o artigo, conforme mencionamos anteriormente e, igualmente, na 66^a questão, no 1^o artigo, em que se pergunta “se uma virtude pode ser maior ou menor” – *utrum virtus possit esse maior vel minor*. Na 63^a questão da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, no 3^o artigo, pergunta-se “se existem em nós virtudes morais infusas” – *utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem*. Percebe-se, portanto, uma estreita relação com a questão apontada em *De virt.* q. 1, a. 11. Investiga-se, igualmente, na I-II, q. 63, a. 4, “se a virtude

adquirida pela repetição das ações é da mesma espécie que a virtude infusa” – *utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa*. Contudo, há uma distinção quanto ao *videtur quod* em *De virt.* q. 1, a. 11 (*videtur quod non*) e as demais questões relacionadas a esta: *videtur quod virtus non possit esse maior vel minor* (parece que uma virtude não pode ser maior ou menos (I-II, q. 66, a. 1); *videtur quod habitus augeri non possint* (I-II, q. 52, a. 1) e *videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo* (I-II, q. 63, a. 3) *et videtur quod virtus theologica consistat in medio* (I-II, q. 63, a. 4).

O 12^a artigo da primeira questão das *Quaestiones disputatae De virtutibus* é desenvolvido a partir da pergunta: “se as virtudes se distinguem entre si” Pergunta-se sobre a distinção das virtudes – *quaeritur utrum virtutes inter se distinguantur. Quaeritur de distinctione virtutum*. Igualmente, esse artigo está relacionado a duas questões da *prima- secundae* da *Summa Theologiae* (q. 57, a. 2, 4 e 6 e q. 58, a. 2). Na questão 57, a. 2, Tomás investiga se “são apenas três os hábitos intelectuais especulativos, a saber: a sabedoria, a ciência e o intelecto” – *utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus*; no 4^o artigo da mesma questão, se “a prudência é uma virtude distinta da arte” – *utrum prudentia sit virtus distincta ab arte* –, e o 6^o artigo, se “o bom conselho, bom senso e equidade são virtudes ligadas à prudência” – *utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae* e, finalmente, na questão (58, a. 2), se discute “se a virtude moral se distingue da intelectual” – *utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali*. O *videtur quod* deste artigo é distinto daquele encontrado no 2^o artigo da 57^a da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, visto que, aí, temos *videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativae, scilicet sapientiae intellectus*, o que se distingue igualmente nos demais artigos que se relacionam com essa questão. Após termos recorrido acerca da análise destes artigos nas referidas obras, concluímos que a relação existente entre as questões e artigos da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*

com o 12^a artigo da primeira questão da *Quaestio disputatae De virtutibus* pode ser considerada de modo parcial.

Por fim, no 13^o artigo da *Quaestio disputatae De virtutibus in communi*, a pergunta posta por Tomás é “se a virtude é um meio termo” – *utrum virtus sit in medio*. Desse modo, é possível perceber que esse artigo também se relaciona com outra questão da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, precisamente na I-II, q. 64, a. 1, em que se pergunta “se as virtudes estão na mediania” – *utrum virtutes morales sint in medio* –, no tocante à questão conjunta, incluindo parte dos artigos 2, 3 e 4 em seu conteúdo; é evidente a semelhança do *videtur quod* encontrada nesse artigo e nos demais citados que se imbricam, com exceção do 4^o da 64^a questão, onde se diz *videtur quod virtus theologica consistat in medio* – “parece que as virtudes teológicas consistem numa mediania”. Entretanto, a resposta a essa questão, de acordo com Santo Tomás de Aquino é a seguinte:

Pelo que foi dito, o meio-termo da virtude está na conformidade com sua regra ou medida, enquanto é possível ultrapassá-la ou não atingi-la. Ora, pode-se falar de duas medidas em relação à virtude teologal. Uma, baseada na própria razão de virtude. Nesse sentido, 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; 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 quando deve ele ser amado, nem pode nele crer e nele esperar tanto quanto deve. Portanto, com maior razão, não pode haver aí nenhum excesso. A outra regra ou medida da virtude teologal baseia-se em nós, pois, embora não possamos aproximar-nos de Deus tanto quanto devemos, devemos contudo, aproximar-nos dele crendo, esperando e amando-o, na medida de nossas possibilidades.³²

Concentremos, de igual modo, nossa análise acerca dos paralelos e distinções nas questões e artigos que se seguem na *prima-secundae* da

³² I-II, q. 64, a. 4c.

Summa Theologiae relacionados à última questão da *Quaestiones disputatae De virtutibus*, a *quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*.

No 1º artigo desta *quaestio*, discute-se acerca das virtudes e investiga-se “se estas são as quatro virtudes cardeais, a saber, a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança” – *utrum istae sint quatuor virtutes cardinales, scilicet prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia*. Notamos uma semelhança entre tal artigo e a I-II, q. 61, a. 4, em que se pergunta se “distinguem-se entre si as virtudes cardeais” – *utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem*. Note-se que em *De virt.* q. 5, a. 1, a pergunta não se refere à distinção das virtudes, como se vê no 4º artigo da 61ª questão da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*. Portanto, elucida-se para nós que estes artigos se relacionam à semelhança das questões, o que se aplica igualmente ao *videtur quod*, no 1º artigo da *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, *videtur quod non* – e parece que não, bem como na I-II, q. 61, a. 4, *videtur quod quatuor virtutes non sit diversae virtutes, et ab invicem distinctae*.

Pergunta-se, no segundo artigo da *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, se “as virtudes são conexas, de tal forma que aquele que tem uma possua todas” – *utrum virtutes sint connexae; ut qui habet unam, habeat omnes*. Esse artigo se relaciona com os outros cinco artigos da 5ª questão da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, em seu todo, evidenciando, desse modo, uma semelhança nos argumentos que se seguem, relacionados à conexão das virtudes. Julgamos desnecessário mencionar aqui, bem como na análise do 3º e 4º artigo da *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, a semelhança do *videtur quod* nesses artigos, pelo fato não haver distinção quanto a isto no referido artigo, ainda que seja evidente para nós e parte fundamental de uma *quaestio disputata*.

O 3º artigo desta *quaestio disputata* nos traz a seguinte pergunta: “se todas as virtudes são iguais no homem” – *utrum omnes virtutes in homine sint aequales* – e está estritamente relacionada à 66ª questão da *prima-secundae*, especialmente no segundo artigo, em que se pergunta “se todas

as virtudes simultaneamente existentes no mesmo sujeito são iguais” – *utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sintae equales*.

Assim como nos demais artigos da referida *quaestio disputata*, o primeiro artigo da 67ª questão da *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, relaciona-se ao último artigo da *quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, sobretudo em se tratando da pergunta analisada por Tomás de Aquino: “se as virtudes cardeais permanecem na pátria celeste” – *utrum virtutes cardinales maneant in patria* – e, na I-II, q. 67, a. 1, *utrum virtutes Morales maneant post hanc vitam* (se as virtudes morais permanecem depois desta vida). Nesse sentido, podemos dizer que a distinção nesses artigos está apenas no modo como Tomás os intitula. Os artigos, contudo, são discutidos a partir de uma mesma questão.

A metodologia adotada por Santo Tomás de Aquino, nas *Quaestiones disputatae*, e na *Summa Theologiae* apresenta-se como *et videtur quod sic* e *videtur quod non* – parece que sim/não. Assim, quanto aos argumentos apresentados simultaneamente às questões de cada artigo, percebe-se que, quando o Aquinate se utiliza, por exemplo, da expressão *videtur quod sic* significa que a conclusão a que se chega é contrária a isso, o que também se aplica à expressão *videtur quod non*. Também o *sed contra* compõe a estrutura de uma *quaestio disputata*, significando que o autor desta *quaestio*, após apresentar argumentos de outros pensadores, expõe seu argumento próprio de modo contrário aos apresentados num primeiro momento. Trata-se de uma metodologia própria das *Quaestiones disputatae* e que se mantém, igualmente, na *Summa Theologiae*. Isso não se aplica às questões com o intuito de confundir o leitor, mas para evidenciar a profundidade e veracidade das reflexões feitas às objeções nos artigos, que, por vezes, distinguem-se em quantidade entre as obras, a fim de que haja uma resposta elaborada e estritamente contundente. Nisso consiste a finalidade de uma *quaestio disputata*.

1.7 As edições da *Quaestiones disputatae De Virtutibus*

A obra *Quaestiones disputatae de Virtutibus*, assim como as outras *quaestiones disputatae* de Tomás de Aquino, é considerada autêntica conforme já afirmamos anteriormente, e, compõem um gênero literário próprio da Idade Média. Na presente pesquisa, optamos por analisar duas das questões que compõem a obra tomasiana, *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, e a *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*. Não intentamos discorrer minuciosamente acerca das outras três questões que completam a obra, a saber, a *Quaestio disputata De caritate* (q.2), *De correctione fraterna* (q.3) e *De spe* (q.4), pelo fato do conteúdo dessas questões ser de ordem teológica. Dessa forma, nossa análise se fundamenta estritamente na *Quaestio disputata De virtutibus in communi* (q.1) e *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus* (q.5), questões de referência filosófica. Com isso, não desconsideramos as referidas questões, já que essas representam o núcleo de toda a obra tomasiana *Quaestiones disputatae De virtutibus*. Ressaltamos, aqui, que em Tomás de Aquino, filosofia e teologia não se contrapõem, mas se completam.

Essa obra, cuja primeira edição foi em latim, em Paris, nos anos de 1271-1272, foi traduzida em diferentes edições, mas nem todas foram fiéis ao texto original, pois poucas delas conseguiram uma tradução que preservasse a obra em sua totalidade.

O texto latino da obra *Quaestiones disputatae de virtutibus* foi mantido no original, sendo encontrado na versão do site *Corpus Thomisticum*, compilados pelo Prof. Dr. Enrique Alarcón da Universidade de Navarra, na Espanha. Nesse site, estão contidas todas as principais obras de Tomás de Aquino, o que favorece a pesquisa dos admiradores e estudiosos. De igual modo, esse texto pode ser encontrado na versão espanhola das edições BAC.³³

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y Cuestiones selectas*. Edición bilingüe. IV y V. Madrid: BAC, 2008, v. IV, p. 335-360; v. V, p. 447-617.

Verificamos que há também uma versão bilíngue em língua francesa, pela editora Sandre, com uma introdução de Jacques Ménard,³⁴ na qual nos apoiamos para investigações acerca do paralelo entre a *prima-secundae* da *Summa Theologiae* (q. 55-67) e *Quaestiones disputatae De virtutibus* (q. 1 e 5).

Outra tradução dessa obra, em língua portuguesa, foi elaborada pelo Instituto Aquinate, sob responsabilidade do Prof. Dr. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, sendo publicada em dois volumes, pela Editora Ecclesiae, O primeiro é intitulado como *As virtudes Morais*, referente à primeira e à última questão da *Quaestiones disputatae De virtutibus* e a *caridade, a correção fraterna e a esperança*, referente às questões 2, 3 e 4 da mesma obra, sendo que o primeiro volume foi editado em 2012 e o segundo em 2013.³⁵ Consideramos que essa edição, embora elaborada como o intuito de difundir a *Quaestiones disputatae De virtutibus*, não corresponde, por vezes, ao texto original em latim, contendo equívocos de tradução, ainda que seja baseada no texto da editora Marietti, editado em 1953 e, transferido automaticamente por Roberto Busa, SJ em fitas magnéticas, consideradas pelo Prof. Dr. Enrique Alarcón, no *Corpus Thomisticum*. Entretanto, na obra mencionada, especialmente em *De virt.*, q. 1, a. 1, percebemos a ausência de algumas palavras, assim como a ausência do argumento 5 no terceiro artigo da primeira questão, e a repetição do texto na nota 9, p. 18. Na página seguinte, no *respondo*, verificamos também uma frase incompleta. Na página 94, a palavra (haja) não expressa uma resposta correspondente ao sexto argumento do 8º artigo, da primeira questão.

Há, igualmente, uma edição inglesa da obra traduzida por E. M. Atkins e Thomas Williams, através da Editora Cambridge University.³⁶ Outras traduções desta obra para língua inglesa encontram-

³⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les cinq questions disputées sur les vertus*. Trad. Jacques Ménard, Dominique Dupont, Anne Michel, Marie-Louis Evrard, Raymond Berton, sob a direção de Dominique Pillet. TOME I e II. França, 2008. 412 p.

³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO. *As virtudes morais*. Trad. e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Ecclesiae, 2012; 2013.

³⁶ AQUINAS. *Disputed Questions on the Virtues*. Trad. E. M. Atkins, Thomas Williams. New York: Cambridge University, 2005 – Texts in the History of Philosophy.

se disponíveis para estudo, tais como a edição da *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, traduzida por Goodwin, Robert P.³⁷ Ralph McNerny também discorreu sobre as duas *Quaestiones disputatae De virtutibus*,³⁸ assim como John Patrick.³⁹

No que concerne à *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, encontramos a tradução de R. E. Houser.⁴⁰ As edições da referida obra foram traduzidas, em 1965, pelas edições E. Odetto, por Marietti e Taurini-Romae,⁴¹ que foram fiéis ao original.

Ressaltamos que essa obra ainda não se encontra editada pela Edição Leonina – *Opera omnia iussu Leonis XIII, P. M., edita*, estando em preparação, diferentemente das demais obras tomasianas, disponíveis para estudo nesta edição.

Em nossa análise acerca da obra *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 1 e 5, utilizamos a tradução em língua portuguesa, intitulada como *As virtudes Morais*, traduzida pelos autores Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, apesar de nossas observações críticas mencionadas, visto que é a única tradução recentemente publicada em nosso idioma. No entanto, consultamos o texto latino, disponível na edição realizada por Roberto Busa, disponível no *Corpus Thomisticum*, ainda que essa edição só apresente um texto tradicional e sem anotações das fontes citadas por Tomás de Aquino.

³⁷On the Virtues in General. In his *Selected Writings of St. Thomas Aquinas: The Principles of Nature, On Being and Essence, On the Virtues in General, On Free Choice*, 75–113.. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965. The Library of Liberal Arts.

³⁸M. Ralph, trans. *Disputed Questions on Virtue: Quaestio disputata de virtutibus in communi; Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*. South Bend, In: St. Augustine's Press, 1998.

³⁹Reid, John Patrick, trans. *On the Virtues (in General)*. Providence, RI: Providence College Press, 1951.

⁴⁰Houser, R.E., trans. *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004. Mediaeval Sources of Translation, 39.

⁴¹S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, q. 1. Trad. Marietti, Taurini-Romae. 10.ed. E. Odetto, 1965. p.707-751; S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestio disputata De caritate*, q. 2. Trad. Marietti, Taurini-Romae. 10.ed. E. Odetto, 1965. p.753-790; S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestio disputata de correctione fraterna*, q. 3. Trad. Marietti, Taurini-Romae. 10.ed. E. Odetto, 1965. p.793-802; S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestio disputata de spe*, q. 4. Trad. Marietti, Taurini-Romae. 10.ed. E. Odetto, 1965. p.803-812; S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*, q. 5. Trad. Marietti, Taurini-Romae. 10.ed. E. Odetto, 1965. p.813-828.

Citamos as obras de Santo Tomás segundo os costumes acadêmicos internacionais:

- 1) A *Summa de Theologia*: I, q. 1, a. 1c ou ad 1: *Summa de Theologia* Primeira Parte (Prima pars), questão 1, artigo 1, corpus articuli (respondeo) e/ou resposta ao argumento 1; I-II: Primeira Parte da Segunda Parte (prima-secundae); II-II, Segunda Parte da Segunda Parte (secunda-secundae); III: Terceira Parte (Tertia pars).
- 2) *Summa contra Gentiles*: S.c.G. I.1: livro e capítulo
- 3) *Quaestiones disputatae de malo*: *De malo*, q. 1, a. 1
- 4) *Quaestiones de virtutibus*: *De virt.*, q. 1, a. 1
- 5) Os comentários de Tomás às obras de Aristóteles são indicados pelo “In”: *In libros De caelo et mundo*; *In libros De generatione et corruptione* etc.

Capítulo 2

Quaestiones disputatae de virtutibus: análise das q.1 e q.5

O estudo da antropologia tomasiana nos mostra que essa abrange tudo o que se refere ao enraizamento e ao desenvolvimento das virtudes no ser humano. Consideramos que tal discussão pode ser abordada em algumas obras mais relevantes para o estudo da ética e da moral, como *Summa Theologiae* I-II, q. 55-67 e *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, q. 1 e 5. De igual importância é a referência à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, texto traduzido para o latim entre os anos de 1246-1247 por Roberto Grosseteste.¹ A partir da primeira frase da *Ética a Nicômaco*, em que lemos “que toda arte e toda doutrina, também, todos os atos visam a algum bem”, compreendemos que o bem é aquilo a que todas as coisas visam (*quod omnia appetunt*), de tal forma que a ética aristotélica é uma ética da felicidade, sendo ela entendida como aquilo em que consiste o fim último do ser humano. A felicidade humana, então, pode ser entendida como autor-realização ou autodeterminação do homem através de suas próprias forças, sobretudo considerando as virtudes, que, na compreensão de Aristóteles, são definidas como um hábito voluntário que conduz os atos humanos ao bem humano, consistindo no “meio termo para nós”, um meio termo que é determinado pela razão.² A ética de Aristóteles, como a

¹Cf. DE BONI, 2010, p. 44. Mais detalhes em Georg Wieland, The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg and Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982, pp. 655-672.

²Aristóteles, *Eth. Nic.* II, 6. 1106 b 28; cf. Luis Alberto De Boni, *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, p. 113; Georg Wieland, Happiness: The perfection of man, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 673-686.

de Tomás, é uma ética da virtude, pois a tem como o centro de suas concepções.

2.1 Uma ética das virtudes

O pensamento tomasiano, acerca das virtudes morais, pode ser considerado um dos mais vigorosos, tanto no contexto de sua época, quanto no da contemporaneidade, no tocante ao estudo da ética e da moral. Por essa razão, assim como a ética aristotélica – que foi comentada por Santo Tomás –, a ética tomasiana é uma ética das virtudes e da prudência. Consideramos que a autenticidade e a solidez da ética tomasiana se mantêm na atualidade, sendo a demonstração disso um dos objetivos de nossa pesquisa.

O organismo das virtudes, na concepção tomasiana, é a estrutura normal da existência moral, que sustenta a perseverança e o crescimento no exercício da vida humana. De modo geral, esse organismo repousa sobre as virtudes principais, quais sejam, as virtudes teologais ou sobrenaturais (fé, esperança e caridade), as virtudes intelectuais (arte, ciência, prudência, sabedoria e intelecto),³ e as quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, coragem e temperança). Em Tomás de Aquino, o exercício das virtudes implica num agir visando o progresso do bem, requerendo, através da condição humana, juntamente com a atividade do sujeito moral, o auxílio que se manifesta pelos dons do Espírito Santo, correspondentes a cada virtude, e pelo *habitus* virtuoso infuso, no sujeito, pela graça.⁴

Consoante ao pensamento aristotélico acerca da ética, em Tomás de Aquino se encontra uma importante síntese do pensamento cristão-medieval, sobretudo em se tratando de um aprofundamento ético, voltado para a natureza das virtudes morais, intelectuais e sobrenaturais. Tal perspectiva se fundamenta na felicidade em Deus como o fim último e supremo

³ *Sententia libri Ethicorum*, VI, 3, 1139 b 14, Editio Leonina, XLVII/2, Paris/Roma 1969, p.340.

⁴ I-II, q. 63, a. 3c.

do homem, ponto que difere da visão aristotélica, pois essa não sustenta, em relação à ética, uma entidade externa como finalidade, mas considera que o fim é possível de ser realizado pelos atos humanos virtuosos; para Aristóteles, o fim último do ser humano consiste no próprio ato.

Tomás a investiga a ética das virtudes em duas obras, a saber, a *Summa Theologiae*, na *prima-secundae* (questões de 55 a 67) – obra mais conhecida neste campo –, e a *Quaestio disputata De virtutibus in communi* (questão1) e *De virtutibus cardinalibus* (questão 5), que consideramos o ponto máximo de nosso estudo acerca da questão da virtude.

Analisaremos as obras, de modo cotejado, enfocando a questão da virtude, conforme já apresentamos no capítulo anterior, e sublinhando a ideia tomasiana de virtude como excelência do *habitus*.

2.2 O conceito de virtude: a perspectiva das questões 1 e 5 da *Quaestiones disputatae De virtutibus*

A virtude, tal como a concebe Tomás de Aquino, é um *habitus* adquirido por um ato bom, uma disposição para o reto agir. Na *Quaestiones disputatae De virtutibus*, bem como na *Summa Theologiae*, o autor nos apresenta a virtude como uma disposição estável para agir conforme a reta razão inclinada ao bem, que afeta a vontade do agente moral e, mais precisamente como afirmara Aristóteles, como “o justo meio entre um excesso e uma falta”,⁵ ou seja, entre a “superabundância e o defeito.”⁶ Ela se opõe ao vício, que é um hábito mau, ou seja, uma inclinação para agir em desconformidade com a razão, um desvio do meio termo.

⁵ *Eth. Nic.* II, 6. 1106 b 36.

⁶ *De virt.*, q. 1, a. 13c.

2.2.1 A virtude na primeira questão da *Quaestio disputatae De virtutibus*

Na primeira questão das *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, no primeiro artigo, a pergunta inicial posta por Tomás é “se as virtudes são *habitus*”, mas os argumentos que seguem nos apresentam a concepção de virtude como sendo *ato*. Considerando a metodologia tomasiana, conforme analisamos no capítulo anterior, a ideia inicial não seria responder diretamente às questões suscitadas pelo autor, mas, antes, refutá-las com argumentos pertinentes que não são de sua autoria, elencando a perspectiva de outros autores acerca de um mesmo assunto. Em seguida, a resposta que Tomás apresenta evidencia, acerca do tema em discussão, sua perspectiva. Nesse tópico, assim, objetivamos analisar as questões da primeira e da última *Quaestio disputata De virtutibus*.

Compreendemos que a noção de virtude, tal como se apresenta no primeiro artigo da primeira questão da obra tomasiana, evidencia-se, como se ela fosse *ato*; contudo, tal noção é totalmente considerada por Tomás. Em nosso entendimento, em conformidade com a definição tomasiana acerca da virtude, a repetição dos atos humanos interiores bons são *habitus* inclinados para o reto agir, que culminam na virtude. Portanto, não pode haver, nesse sentido, uma contradição quanto à ideia de uma virtude ser, ou não, um ato. Ademais, a resposta dada por Tomás é de que a virtude, conforme sua etimologia, é, em primeiro lugar, o “complemento da potência”, ou “perfeição do poder operativo”, ou o “último na realidade da potência”. Por isso, também se chama força (*vis*), potência e/ou poder (*potestas*), no sentido de que alguma coisa, pelo poder completo que tem, pode seguir o seu ímpeto ou movimento.⁷ Assim, a potência está relacionada ao ato, visto que cada coisa existe pela sua operação como seu fim próximo e, de igual modo, cada coisa é boa enquanto ordenada perfeitamente ao seu próprio fim. Neste sentido, a virtude “torna bom quem a

⁷*De virt.*, q. 1, a. 1c.

possui, e torna boa a sua obra”,⁸ de modo que cada coisa dispõe de sua virtude como o “último na realidade da potência”. Conforme tal perspectiva, podemos falar, por exemplo, sobre a virtude do cavalo, da pedra, do homem. Além disso, distinguem-se diversas potências: 1) A potência “só agente”, como a potência divina, a do intelecto agente e as potências naturais. Nesse caso, a virtude é idêntica à potência correspondente, pois ela não precisa de algo para ser o “princípio do ato perfeito”; 2) Uma potência “só atuada ou movida”, como a dos sentidos, ou seja, as “capacidades sensitivas (*vires sensitivae*) consideradas em si mesmas”. E porque “o sentido não é princípio de nenhum ato”,⁹ ele não difere da potência, pois está nela “pelo modo da paixão” (*per modum passionis*); 3) Uma potência “agente e atuada”, como potências movidas pelos seus princípios ativos, não determinadas por elas mesmas, ainda que, nelas residam o atuar e igualmente as capacidades racionais. Essas virtudes não são as potências mesmas, nem as potências sensitivas, como as paixões, nem as qualidades agentes, ou seja, as qualidades das coisas naturais. Ao contrário deste terceiro modo, as virtudes são *habitus*, à medida que alguém age quando quer, ou, mais precisamente, enquanto é “senhor dos seus atos”. As virtudes nos são necessárias por três motivos: 1) Por motivo da uniformidade dos atos (*uniformitas in sua operatione*); 2) Para que a operação perfeita (*operatio perfecta*) se realize facilmente; e 3) Para que a operação perfeita seja completada com deleite (*delectatio*).

⁸ *Eth. Nic.* II, 6. 1106 a 22-24.

⁹ Tomás faz, nesse ponto, a referência a Aristóteles, *Eth. Nic.* Livro III; mas a referência se encontra em Aristóteles, *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 a 19-20. Aqui há uma confusão: a edição de Roberto Busa diz “ut in III Ethic.” A nota da tradução portuguesa de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga (referências em nosso trabalho) indica *Eth. Nic.* III, 6 Bekker 1139 a 19-20 (no texto aristotélico *Eth. Nic.* III, 6, tem a paginação 1115 a 1 a 1115b 1). Esses tradutores acrescentam que *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 a 19-20, seria “mais adequada”, onde nós encontramos o citado de Tomás de Aquino que “sensus nullius actus est principium”. Fatos: *Eth. Nic.*, VI, 1139 a 19-20 está incorreta, pois no *Eth. Nic.*, III, 6, não há página 1139 a 19-20. Essa página se encontra em *Eth. Nic.* VI, 2, onde encontramos a citação correta. Ademais, em *Eth. Nic.* II, 1139 a 19-29, a citação literal do texto aristotélico é que “o sentido não é princípio de nenhum ato”; então não pode ser “mais adequada”. Em *Eth. Nic.* III, 6 não diz algo sobre este assunto nem nos outros capítulos do livro III da *Eth. Nic.* É impossível que Tomás não conhecesse Aristóteles, sobretudo a *Eth. Nic.*, que ele comentou. Concluímos que deve haver um erro na edição de Roberto Busa, que podemos esclarecer da seguinte forma: O número III se torna VI; o número V pode ter sido escrito por II somado a V. Então, pode ser devido a algum erro de leitura do manuscrito ao transcrevê-lo em notas digitalizadas. Assim, percebemos que nem o texto latino de Roberto Busa, nem o texto em português apresentam uma tradução autêntica. Ressaltamos que esta nota foi desenvolvida com o auxílio do Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider, a quem agradecemos.

Conforme Tomás de Aquino, uma vez que o *habitus* está inclinado para o deleite na realização do agir correto, então, podemos compreender, em segundo lugar, que a “virtude é um *habitus* operativo bom”, e que o sujeito, quanto mais se exercita a partir dos bons atos humanos interiores, mais os evidenciará em sua excelência. Nesse sentido, as virtudes como *habitus* se referem aos atos humanos (*actus humani*), dos quais o homem é senhor, diferentemente dos atos do homem (*actus hominis*), como por exemplo, o suor, após uma atividade esportiva, etc.; mas lavar as mãos ou tomar um banho é um ato humano. Qualquer ato do qual o homem é senhor, é propriamente um ato humano devido à sua liberdade, ou seja, ao livre arbítrio, querer e/ou não querer.¹⁰ Conforme Tomás de Aquino,

Daquelas ações que são agidas pelo homem somente aquelas são chamadas humanas que são próprias do homem enquanto homem. O homem se distingue das outras criaturas irracionais pelo fato de ser senhor dos seus atos. Por causa disso, somente aquelas ações se chamam propriamente humanas, sobre os quais o ser humano é dono. O ser humano é dono de seus atos pela razão e vontade. Por isso também, o livre arbítrio se chama capacidade da vontade e da razão. Então aquelas ações se chamam próprias humanas que provêm da vontade deliberada. Mas quando outras ações são convenientes ao homem, podem ser ditas ações do homem, mas não propriamente humanas, porque não são ações do homem enquanto homem. Mas é claro que todas as ações que provêm de uma certa potência são causadas por ela conforme a razão de seu objeto. O objeto da vontade é o fim e o bem. Por isso, é necessário que todas as ações humanas sejam por causa de um fim.¹¹

Assim, o próprio objeto da ética são os atos humanos enquanto ordenados a um fim, ou seja, ao fim último que é a “felicidade conforme a virtude perfeita.”¹²

¹⁰ Ralph McInerney, *Ethics, The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. By Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1993, pp. 196-216. Cf. Henri-Dominique Gardeil, *Iniciação à São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*, São Paulo: Paulus, 2013, p. 171ss. Edição original: *Initiation à la Philologie de Saint Thomas d'Aquin: Psychologie, Métaphysique*, Paris, 2007.

¹¹I-II, q. 1, a. 1c.

¹²*De virt.*, q. 1, a. 1 ad 4; *Eth. Nic.*I, 7, 1098 a 16-19.

Acerca daqueles atos dos quais o homem não é senhor, ainda que se realizem nele, como o digerir, o crescer e outros semelhantes, não podemos encontrar virtudes, mas apenas potências. Portanto, é possível estabelecer a virtude humana naquilo que é princípio dos atos dos quais o homem é senhor. Para essa forma de atos, temos três princípios, conforme Tomás de Aquino: 1) A razão – apetite intelectual (*appetitus intellectivus*) –, ou a vontade pela qual o homem é senhor de seus atos; 2) O apetite sensível (*appetitus sensitivus*), enquanto obedece à razão e aos membros exteriores, por exemplo, as mãos, que fazem o exercício dos atos; 3) O princípio, no qual o apetite intelectual e o apetite sensitivo se reúnem, em relação ao fim concreto do ato humano que é o “homem”, assim como Aristóteles indicou.¹³ Assim, a virtude, por causa da sua definição aristotélica como meio termo entre dois extremos, é uma virtude humana. A virtude moral consiste no meio, para nós, determinado pela razão humana.¹⁴ As demais virtudes, tais como as intelectuais e infusas ou sobrenaturais, não consistem no meio termo, porque, em relação a elas, não existem extremos (nem superabundância, nem defeito).

A distinção entre atos humanos e atos do homem é importante para a ética aristotélica e tomasiana, pois o objeto da reflexão ética são os próprios atos humanos ordenados a um fim.¹⁵ Por esse motivo, em se tratando de uma reflexão ética, não podemos excluir qualquer ato humano da consideração acerca dos atos humanos. Concluímos esse tópico com a consideração de que tanto a ética aristotélica, quanto a de Tomás de Aquino, é uma reflexão sobre os atos humanos enquanto tais atos são louváveis ou repreensíveis, ou seja, enquanto são atos bons ou maus.

¹³*Eth. Nic.* VI, 2. 1139 b 4-5.

¹⁴*De virt.*, q. 1, a. 4c.

¹⁵ *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1. 1094 a 1-2, Editio Leonina, XLVII/1, p. 4 a.

2.2.2 A definição da virtude segundo Agostinho em *De virt.*, q. 1, a. 2

Após termos discorrido acerca da definição de virtude apontada por Tomás no primeiro artigo do *De virtutibus in communi*, em que se diz que a virtude é, conforme o sentido que seu nome designa, em primeiro lugar, o “complemento da potência”, ou “perfeição do poder operativo”, ou o “último na realidade da potência”, passamos a discutir acerca da definição de virtude segundo Agostinho. Isso se faz importante, visto que a ideia de virtude de Agostinho, apresentada em *De virt.*, q. 1, a. 2, é considerada parcialmente por Tomás.

A definição de virtude posta em *De virt.*, q. 1, a. 2, e I-II, q. 55, a. 4, acerca da conveniência de a virtude ser uma “boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós”, teria sido formulada por Pedro Lombardo, o que significa que esta definição não é propriamente de Agostinho.¹⁶ Tomás de Aquino, respondendo à questão, mostra-nos que a definição de virtude dada por Agostinho complementa a definição de virtude, sendo apropriada para toda a vida humana. Quando se considera que, para Tomás, o *habitus* é a perfeição da potência, compreendemos que o *habitus* bom é o princípio do ato bom. Para tanto, requer-se que o ato seja reto e que o *habitus* não possa ser princípio do ato contrário. Um ato é reto quando efetuado conforme a razão que o ordena ao fim último, que é o bem ou a felicidade. Enquanto o *habitus* é a perfeição do poder operativo, ele é o princípio perfeito de um ato bom e não pode ser um princípio dos atos contrários. Por isso, o ato de opinar não pode ser uma virtude, pois que esta pode ser verdadeira ou falsa;¹⁷ ao contrário, a ciência é uma virtude intelectual, que é o princípio

¹⁶ De acordo com a obra *As Virtudes Morais*, Ed. Ecclesiae, 2012, p. 27, a definição segundo historiadores não é de autoria de Agostinho, mas de Pedro Lombardo que a comentou especificamente em *Retractationes*, 1.1 c. 9 n. 6 (PL 32, 598) e *De libero arbitrio* 1.2 c. 18 n. 48 e c. 19 n. 50 (PL 32, 1266ss). Na I-II, q. 55, a. 4, Tomás diz: “parece que não é conveniente a definição que se costuma dar de virtude, a saber, uma boa qualidade da mente...” e isso, sem referência a Agostinho. Cf. Mark D. Jordan, *Theology and Philosophy*, em: *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. By Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1993, pp. 232-251, especialmente pp. 236-241.

¹⁷ Em relação a esse tópico, na tradução portuguesa do *De virtutibus*, de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, se diz que não há opinião acerca da virtude, pois a opinião pode ser verdadeira e falsa, e que não podemos opinar sobre a virtude, mas, parece-nos, não é isso explicitamente o que Tomás de Aquino indica.

do verdadeiro, conforme Aristóteles.¹⁸ O texto aristotélico da *Ethi. Nic.* VI, 3, diz que a prudência é a virtude pela qual a alma atinge o verdadeiro, afirmando e negando, o que, em nosso contexto, situa a prudência como uma virtude intelectual. Ela será aquela pela qual um ato humano será reto, ordenado ao fim conforme a reta razão do agir: a prudência como *recta ratio agibilium*, que se difere da arte que é a *recta ratio factibilium*.¹⁹

Em nossa abordagem acerca da virtude e, em conformidade com aquilo que nos apresenta Tomás no segundo artigo da referida obra, assmilamos que “da virtude ninguém faz mau uso”. Consoante a isso, é necessário que, para que a virtude torne alguém bom, sejam consideradas três coisas:²⁰ 1) O sujeito que a deseja, uma vez que a virtude humana se diz daquilo que é próprio ao homem; 2) A perfeição do intelecto que torna a ação boa, já que o bem se diz conforme a ordem do fim; e 3) A própria virtude, que não inere ao sujeito pelo modo da paixão, pois, pelo contrário, as paixões são, segundo a tradição filosófica, “perturbações” do espírito ou da alma,²¹ e não virtudes.

Tomás corrige na I-II, q. 55, a. 4, a definição agostiniana “que a virtude é uma boa qualidade da mente”, dizendo que seria melhor substituir “qualidade” por *habitus*, porque essa noção traz à tona a compreensão de operatividade, algo não presente na noção de “qualidade”; dessa forma, diz que a virtude é um bom *habitus* da mente. Ademais, a virtude não tem uma causa material *ex qua*, mas *circa quam* e é a matéria *in qua*, em que a mente é sujeito da virtude. No que se refere ao fim, o *habitus* operativo consiste na própria ação. A virtude é *habitus* sempre voltado para o bem; por esse motivo, dizemos que a virtude é aquele *habitus* da mente pelo qual se vive retamente. Por fim, também é correto dizer que a virtude é aquela da qual ninguém faz mau uso. De igual modo, a causa eficiente da

¹⁸*Eth. Nic.* VI, 3. 1139b14-15: A prudência é aquela pela qual a “alma diz afirmando e/ou negando o verdadeiro.” Cf. o comentário de Tomás, *Sententia libri Ethicorum*, VI, 3. 1139 b 14, Editio Leonina XLVII/2, 340.

¹⁹I-II, q. 58, a. 5c.; *De virt.*, q. 5, a. 2c.; cf. *Sententia lib. Ethicorum* I, 1. 1094 a, Editio Leonina XLVII/1, p. 5 a; ibidem, II, 2. 1104 a 11-27, Editio Leonina, XLVII/1, p. 8oss.; ibidem, VI, 1. 1138 b 18, Editio Leonina XLVII/2, p. 332; ibidem, 1140 b 4ss., Editio Leonina XLVII/2, p. 345s.

²⁰*De virt.*, q. 1, a. 2c.

²¹Agostinho, *Confissões* Liv. X, cap. 14 n.22. “Perturbações da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza.”

virtude infusa é Deus, diferentemente da causa eficiente da virtude moral, que é o homem como senhor dos seus atos.

Com relação ao segundo artigo, concluímos que, ao discutir a definição da virtude, Tomás aceita a “definição que se costuma dar de virtude”, baseada nas obras mencionadas de Agostinho, ampliando-lhe o sentido.

2.2.3 A potência da alma como sujeito da virtude

Discutiremos acerca da potência da alma como sujeito da virtude, já que, anteriormente, argumentamos sobre a conveniência da definição de virtude dada por Agostinho, na qual a virtude é um bom *habitus* da mente e não uma qualidade. Conforme o terceiro artigo da questão, Tomás elucida que a potência da alma pode ser sujeito da virtude. Como mencionamos, há uma distinção quanto ao problema relacionado a essa questão na I-II, q. 56, a. 1 e em *De Virt.*, 1, a. 3. Na *Summa Theologiae*, a questão é colocada do seguinte modo: “se a virtude está na potência da alma como em seu sujeito”, e, no terceiro artigo do *De virtutibus in communi*, apresenta-se a questão “se a potência da alma pode ser sujeito da virtude”. Na *Summa Theologiae*, Tomás defende que a virtude pode estar submetida à potência da alma por três motivos: 1) O primeiro é tirado da definição de virtude, segundo o qual ela é perfeição da potência ou do poder operativo. Por isso, a virtude como perfeição deve existir naquilo que é da ordem da perfeição. Isso se reflete no primeiro modo apresentado em *De virtutibus*, em que um acidente não pode subsistir por si mesmo, mas somente quando for sustentado pelo sujeito. Logo, a virtude está na potência da alma como em seu sujeito e, também, é correto que a virtude esteja no sujeito da alma, assim como as potências da alma são sujeito da virtude, pois essa é sujeito da potência. 2) O segundo motivo, na *Summa Theologiae*, é retirado da definição de virtude como *habitus* operativo, com o argumento de que toda operação da alma é efetuada por uma potência, de modo que, em *De virtutibus*, ela é uma relação da potência ao ato, conforme a definição dada no primeiro artigo. 3) Do mesmo modo que em I-

II, q. 56, a. 1, em que se diz que a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo; essa é uma ação de uma coisa, enquanto causa e efeito, como o resultado obtido pela ação precedente da potência, como por exemplo, a penumbra em relação à luz, ou a superfície em relação à cor. A partir disso, compreende-se que um acidente pode ser causa ou acidente de outro, mas por si mesmo não pode dar sustentação a outro, a não ser pelo sujeito. Em se tratando do *habitus*, a potência da alma é o seu sujeito, pelo fato de se relacionarem, do mesmo modo que o ato se relaciona com a potência. Conforme Tomás de Aquino, no tocante à potência da alma, essa se apresenta de modo indeterminado, mesmo sendo o seu princípio a causa do *habitus* adquirido.

2.2.4 Irascível e concupiscível como sujeitos da virtude

Após investigarmos sobre a virtude que, segundo Tomás de Aquino, se encontra tanto na potência da alma como em seu sujeito, e que as potências da alma são tidas como sujeito da virtude, pois essa é sujeito da potência, passaremos a discutir acerca do irascível e do concupiscível como sujeitos da virtude.

Pergunta-se, no quarto artigo do *De virt. in communi*, “se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude”. Entretanto, na I-II, q. 56, a. 3, o argumento difere, uma vez que se pergunta se o intelecto pode ser sujeito da virtude. Neste caso, podemos dizer que, para Tomás de Aquino, “o sujeito do *habitus* pode ser o intelecto prático (prudência ou reta razão do que se deve ser praticado) *recta ratio agibilium*, onde se age conforme o bem, e o especulativo (razão)”, como no caso da fé, orientada pela vontade, de modo que um sujeito que possui a fé poderá crer ou não, caso não deseje *ratio recta speculabilium*. Em Tomás de Aquino, tanto o intelecto prático quanto o especulativo são chamados de virtudes intelectuais, ordenados pela vontade reta, o que corresponde a dizer que tais potências podem ser sujeitos da virtude enquanto tal.

Segundo Tomás de Aquino, a tese de que existem algumas virtudes no irascível e no concupiscível é verdadeira, visto que, ainda que estejam na parte inferior e superior da alma – intelecto e sujeito –, são suscetíveis à virtude. Conforme seu argumento em *De virt.*, q. 1, a. 4, mesmo que o irascível (*irascibilis*) e o concupiscível (*concupiscibilis*) sejam oriundos das paixões, há algumas virtudes que os regulam. O irascível, que se identifica como um apetite sensível (*appetitus sensitivae*), possui como objeto o bem, difícil de ser removido, e o mal, o qual não se pode abandonar facilmente, como vemos na coragem, que possibilita ao homem comportar-se firmemente diante dos perigos, e na magnanimidade acerca das coisas árduas que se espera alcançar, ou, ainda, a mansidão acerca das iras. No entanto, o concupiscível se identifica igualmente com o irascível, uma vez que também se apresenta como um apetite sensível e possui o bem como algo a ser atingido e o mal que deve ser evitado, mas que dificilmente se abandona; assim, se diz que a temperança exerce a função de reprimir a concupiscência. Compreende-se que o irascível e o concupiscível estão na parte inferior da alma humana, enquanto pertencem à natureza racional, e só podem ser sujeitos da virtude, uma vez que forem orientados pela razão. Do contrário, seriam sujeitos dos extremos (vícios). O homem é senhor de seus atos e de sua vontade, que pode tender tanto para a virtude, quanto para os extremos (irascível e concupiscível). Conclui-se, assim, que tanto o irascível quanto o concupiscível podem ser sujeitos da virtude, bem como dos extremos.

Nesse sentido, a temperança é a virtude que regula os atos tendidos para o concupiscível, do mesmo modo que a coragem regula os atos tendidos para o irascível. Parece haver uma distinção com relação ao irascível e o concupiscível pelo fato de estarem na parte superior e inferior da alma, respectivamente. Entretanto, Tomás nos aponta a ideia de que uma vez que ambos estão na parte superior da alma, pertencentes à natureza racional, então eles podem ser sujeitos da virtude, já que, antes de serem regulados pela razão, se encontram na parte inferior da alma.

Por esse motivo, a virtude designa certo complemento da potência, uma vez que essa se ordena ao ato, e é nesse sentido que uma virtude humana se torna princípio do ato humano. Naquilo que se refere aos atos, Tomás indica que há três princípios que os configuram: 1) Um ato como o primeiro princípio que move e impera e faz com que o homem seja senhor de seus atos (razão ou vontade); 2) Um princípio que move movido, em se tratando do apetite sensível, movido igualmente pelo apetite superior (razão), obedecendo e movendo os membros exteriores, como por exemplo, as mãos e os pés, pelo seu império; 3) O princípio que só é movido (mãos e pés). Estes membros exteriores, bem como o apetite inferior (irascível e concupiscível), são movidos pelo princípio ou parte superior da alma (razão ou vontade). Desse modo, os membros exteriores (mãos e pés) obedecem cegamente a razão que impera sobre eles com poder despótico – a não ser que haja algum impedimento –, sem nenhuma oposição conforme a natureza. Entretanto, o apetite inferior (irascível e concupiscível) não obedece cegamente à razão, e se opõe a ela. Conforme Aristóteles na *Política*²², a alma não se submete ao corpo, mas o domina com poder despótico, o que pode ocorrer, por vezes, violentamente, do mesmo modo que o servo que não resiste a nenhuma ordem de seu senhor. Ademais, a razão domina as partes inferiores da alma com poder real e político, tal como se observa na analogia onde reis e príncipes governam os cidadãos livres que possuem o direito de se oporem a alguns preceitos aplicados por seus soberanos.

A razão, juntamente com a vontade, dirige os atos humanos como um poder político, por persuasão. Não deve haver uma resistência do apetite sensível à razão ou à vontade, ainda que o apetite sensível tenha o direito de se opor. A fim de que o ato humano seja bom, é necessária uma disposição, ou perfeição, pela qual o apetite sensível obedeça à razão com facilidade; e essa disposição se chama virtude. Em relação ao irascível, temos a coragem como meio termo entre temeridade e covardia, para que as dificuldades sejam vencidas e para que se alcance um fim. Por

²² *Política*, I. 2 1254 b 4.

consequente, essas virtudes se encontram tanto no irascível como no sujeito e também no concupiscível, como a castidade em relação aos deleites sexuais. O ato da virtude não pode ser apenas do irascível e do concupiscível, pois é necessária a participação da razão. A eleição (querer ou não querer) é o principal no ato da virtude e pertence à parte racional da alma, de modo que a atividade do agente sempre é mais nobre do que a paixão que padece. Ressaltamos que a razão impera sobre o irascível e o concupiscível, e que a virtude não está nessas partes inferiores da alma, como se elas lhe completassem integralmente, mas nelas age enquanto seguem sem impedimentos pelo *habitus* da própria virtude, como último complemento da bondade de seu ato, a ordem da razão.

2.2.5 A vontade não pode ser sujeito da virtude

Percebemos anteriormente que, segundo Tomás de Aquino, irascível e concupiscível, como partes inferiores da alma, podem ser sujeitos da virtude uma vez que forem regulados pela reta razão, o que é possível pelo fato de o irascível possuir a virtude da coragem e o concupiscível a da temperança. Discute-se em *De virt.*, q. 1, a. 5, se a vontade é sujeito da virtude, mas, a partir da investigação feita por Tomás, compreenderemos que isso não se dará, pelo fato da vontade não necessitar da virtude, já que tem como objeto o bem da razão proporcionado a ela mesma. Por esse motivo, se diz que não há virtude na vontade, mas há vontade na virtude, de modo que, em se tratando de mover, será a vontade que moverá a virtude, e não o contrário, como demonstraremos a seguir.

Em *De virt.*, q. 1, a. 5, se pergunta se a vontade é sujeito da virtude. Na I-II, q. 56, a. 6, Tomás de Aquino considera este mesmo argumento, dizendo primeiramente que, para agir e se aperfeiçoar, a potência necessita do *habitus*, que é uma virtude, contudo isso não é suficiente, considerando a razão própria de uma potência. Num segundo momento, Tomás nos indica que o objeto da vontade é o bem da razão (*obiectum voluntatis sit bonum rationis*) proporcionado a ela mesma e, por esse motivo, a vontade não necessita ser aperfeiçoada pela virtude – pois “exige-se

perfeição maior no que move do que naquilo que é movido” (*maior perfectio requiritur in movente quam in modo*)²³ –, a não ser quando se deseja um bem que ultrapasse o querer humano, como por exemplo, o bem divino, ou quando se deseja o bem do próximo, com relação à virtude da caridade e da justiça,²⁴ que são sujeitos da vontade e, por exemplo, podem ordenar o afeto do homem para Deus e para o próximo.²⁵

Tomás nos indica que é pela virtude que a potência recebe o complemento do seu ato. Compreende-se que a virtude ordena as potências ao bem, que é o seu objeto, tornando bom quem a possui, bem como à sua obra. Entretanto, neste artigo, Tomás nos aponta que tender ao bem se refere à vontade, do mesmo modo que tender ao deleitável refere-se ao concupiscível, como por exemplo, estar ordenado ao som, que se refere ao ouvido. Por esse motivo, se diz que a vontade não necessita do *habitus* da virtude para se inclinar ao bem, mas tende a ele, por sua própria natureza. Porém, ainda que a vontade não seja elevada para fora dos limites, pode-se dizer que é da natureza do indivíduo buscar o bem do outro, o que se pode chamar Justiça, porque o bem do indivíduo não é seu próprio bem, mas o bem do outro. Além dessa virtude, há outra que se encontra na vontade, a saber, a caridade. Ambas não pertencem à parte apetitiva da alma, no tocante às paixões como a temperança e a coragem e, tampouco, estão no apetite sensível, onde se encontram as paixões, mas se situam no apetite racional (*appetitu rationali*) com relação à vontade. Evidentemente, compreende-se que não é necessário haver virtude na vontade, ainda que essa se relacione com os atos de algumas virtudes.

2.2.6 A virtude se encontra no intelecto prático e no sujeito

De acordo com o *De virt.* q. 1, a. 5, compreendemos que a abordagem tomasiana trata a vontade como apetite racional (*appetitus rationalis*), e

²³ I-II, q.57, *Sed contra*.

²⁴ *Eth. Nic.*, 1. V, 6 1134b 5-6.

²⁵ I-II, q. 56, a. 6c.

que ela não necessita do *habitus* da virtude para se inclinar ao bem. Tomás passa a discutir, em *De virt.*, q. 1, a. 6, se o intelecto prático como parte superior da alma é sujeito da virtude. Aqui, ressaltamos a relevância da ideia de inclinação natural²⁶ (*inclinatio naturalis*) defendida pelo Aquinate, que se encontra no apetite, sendo um juízo natural na capacidade cognoscitiva do homem. Nessa perspectiva, na *Summa Theologiae*, quando se refere à inclinação natural, Tomás discorre sobre o primeiro princípio da razão prática que se relaciona com o princípio da razão teórica e se funda no conceito de ente. Concomitantemente, o primeiro princípio da razão prática se funda no conceito do bem, porque o “bem é aquilo que todas as coisas desejam” (*Bonum est quod omnia appetunt*),²⁷ uma vez que o conceito de ente é o primeiro conhecimento (*primum cognitum*). Nesse sentido, dizemos, com Tomás, que o primeiro princípio da lei natural é procurar o bem e evitar o mal (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Após isso, Tomás estabelece uma estrutura das inclinações naturais: 1) A inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, isto é, a conservação de seu ser de acordo com sua natureza; 2) É inerente ao homem a inclinação a algumas coisas mais especiais, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais, como por exemplo, a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos, etc; 3) É inerente ao homem a inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria, como o conhecimento da verdade e respeito de Deus, pela fé, e o viver em sociedade; isso se dá a fim de que o homem possa evitar a ignorância, por intermédio da razão ou da ciência, pois possui inclinação para a ciência, como se vê na primeira frase da *Metafísica*, de Aristóteles: “todos os seres humanos naturalmente desejam a ciência (sabedoria).”²⁸

²⁶ Conforme Tomás de Aquino, o bem tem razão de fim e, mas o mal não é um fim, e sim uma desordem. O ser humano é inclinado primeiramente ao bem, de modo que esse é inerente a ele segundo sua própria natureza. Assim, o homem deve tender ao bem e evitar o mal, a fim de que se concretize nele o primeiro princípio da razão prática, que se comporta como o primeiro princípio da razão teórica, o princípio da não contradição.

²⁷ I-II, q. 94, a. 2c.

²⁸ *Met.* I, 1. 980a a 22

Conforme *De virt.*, q. 1, a. 6, verificamos que a virtude está no intelecto prático assim como no sujeito. Paralelo a este artigo, na I-II, q. 57, a. 5, Tomás faz menção à prudência, investigando se ela é necessária ao homem, considerando que, para se viver bem, se deve agir bem. Ele ressalta que essa virtude é a mais necessária à vida humana (*prudencia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam*). No entanto, a prudência é a virtude que regula os atos humanos, bem como todas as outras virtudes correlacionadas a ela e, por esse motivo, também é chamada de razão prática que possibilita que a ação humana tenda para um fim bom. Por isso, o ser humano se dispõe convenientemente pela virtude que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, o que se dá por intermédio da razão prática (prudência).²⁹ É através do apetite natural (*appetitu naturali*) que o homem se inclina a apetecer o próprio bem, ainda que não haja nele um juízo natural uniforme, que o torne capaz de procurar a classe do bem. Para que isso se dê, é necessário que um *habitus* aperfeiçoe sua razão prática, do mesmo modo que a razão especulativa, aperfeiçoada pelo *habitus* da ciência, julga retamente acerca do cognoscível no tocante a alguma ciência e, igualmente, a razão prática que, uma vez aperfeiçoada, julga retamente o bem humano conforme seu agir. Por isso, dizemos que a virtude está no intelecto prático, uma vez que regula seus atos a fim de que tendam para o bem, conforme a reta razão.³⁰ Conforme Tomás de Aquino, no que concerne à virtude da prudência, como virtude intelectual, ela aperfeiçoa a razão, se tornando necessária para estabelecer o modo reto em todas as virtudes, uma vez que, na virtude moral, o meio termo³¹ se determina conforme a reta razão,³² considerando a parte apetitiva e o motivo pelo qual todas as demais virtudes se conectam umas às outras. Desse modo, em oposição à prudência, temos a ignorância da eleição, própria dos homens

²⁹ I-II, q. 57, a. 5c.

³⁰ *Eth. Nic.*, II, 6. 1107 a 1.

³¹ *Eth. Nic.*, II, 6. 1106 b 28. *Sententia lib. Ethicorum*, II, 7 (1106b 28-1107a 20), Editio Leonina XLVII/1, p. 98. Neste contexto, Aristóteles determina a virtude como meio termo entre extremos relativos a nós, com referência ao que é melhor e conforme ao bem. É nesse sentido que se diz que a virtude é um extremo.

³² *Eth. Nic.*, II, 6. 1106 b.

maus, que se dá uma vez que o juízo da razão é interceptado pela inclinação do apetite, favorecendo os vícios.

O bem e a verdade são objetos da parte intelectual e apetitiva da alma, de modo que estas partes se relacionam umas com as outras, da mesma forma que a vontade com o intelecto, uma vez que o último compreende o que ela deseja. Nesse sentido, o bem é certa verdade apreendida pelo intelecto que entende que, desse modo, a vontade deseja o bem, assim como entende que o desejo é algo bom. A própria verdade é considerada um bem do intelecto, como, por exemplo, quando o homem compreende que deve entender a verdade. Assim, o bem e o fim da operação é a verdade do intelecto prático, já que o bem só move o apetite enquanto é apreendido, ficando claro, para nós, que não pode haver algo que impeça a existência da virtude no intelecto. Concluímos que a vontade é uma boa vontade quando inclinada ao bem apreendido pelo intelecto prático, por Tomás chamado de prudência.

2.2.7 A existência da virtude no intelecto especulativo

Após discorrer acerca da virtude no intelecto prático e no sujeito, Tomás de Aquino passa à discussão sobre a inerência da virtude no intelecto especulativo.

Concernente a *De virt.*, q. 1, a. 7, podemos dizer que há virtude no intelecto especulativo (razão, ciência, arte, sabedoria), mas o *habitus* dessas virtudes não aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, a não a ser a parte intelectual. Nesse sentido é que elas são chamadas de virtudes, uma vez que possibilitam a boa obra do intelecto, por meio da vontade.³³

Em Tomás de Aquino, a virtude relativa a cada coisa se diz conforme o bem, visto que, como já citamos, “a virtude torna bom quem a possui e, igualmente boa sua obra.”³⁴ No entanto, é da natureza da virtude se ordenar ao bem, o que ocorre de dois modos: formal e material. O modo formal

³³ I-II, q. 57, a. 1c.

³⁴ *Eth. Nic.*, II, 6 1106 a 22-24.

diz respeito a que o *habitus* se ordena ao bem sob a razão do bem, já o material esclarece que se ordena ao que é bem. Assim, o bem se apresentará como objeto da parte apetitiva da alma, o que faz com que todos o busquem; quando o *habitus* se encontra na parte sensitiva, e depende da parte apetitiva, ele se ordena formalmente ao bem. Em contrapartida, o *habitus* pode se ordenar materialmente ao que é o bem, quando, por exemplo, a ciência descobre um remédio que cura uma determinada doença e isso, materialmente, é considerado um bem. Vê-se, então, que o *habitus* da ciência se ordena materialmente sob aquilo que é bem, mas não formalmente sob a razão de bem, mesmo que isso seja denominado de alguma forma como virtude, como no caso da própria ciência. Com relação ao exemplo do remédio, dizemos que ele é bem material, assim como conhecemos bens materiais (casa, móveis, etc), mas esse bem não é um bem formalmente considerado sob a razão prática, ou seja, o fim da vontade determinado pela razão prática, como no caso da saúde.

Para Tomás de Aquino, tanto o intelecto especulativo (ciência), quanto o prático (prudência), se aperfeiçoam por um *habitus* de dois modos: 1) Primeiramente, o intelecto se aperfeiçoa absolutamente conforme ele próprio, precedendo e movendo a vontade; 2) Em consequência, enquanto segue a vontade produzindo seu ato pelo comando da mesma. Isso nos revela que, reciprocamente, vontade e intelecto se relacionam. Portanto, denomina-se virtude, o *habitus* que se encontra tanto no intelecto prático quanto no especulativo.

Para Tomás, aquilo que se refere ao aperfeiçoamento do intelecto prático e especulativo por um *habitus* ocorre de dois modos: 1) O intelecto é aperfeiçoado absolutamente enquanto precede a vontade como que a movendo; 2) Enquanto segue a vontade, como produzindo o seu ato pelo império da vontade.

Dizemos, então, que a ciência e a sabedoria se encontram no intelecto especulativo, assim como a arte se encontra no intelecto prático. Em se tratando da arte, compreendemos que o homem é aperfeiçoado por ela, a fim de que a conheça e possa agir bem. Também a prudência, conforme

mencionamos, se encontra no intelecto prático, ou razão prática, não sendo seu objeto determinado pela vontade, mas se relacionando com ela frente ao fim a que se deseja alcançar, visto que a prudência examina o objeto, ou seja, as vias pelas quais o bem deve ser aperfeiçoado e conservado. A fim de esclarecermos tal perspectiva, dizemos que a prudência não se refere apenas aos meios para realizar um fim da vontade, porque os meios também são fins. Assim, conforme Tomás, o fim não justifica os meios, porque o meio deve ser ordenado ao fim, e se o fim é o bem, também os meios deverão sê-lo. A tese de que o fim justifica o meio é contrária à perspectiva tomasiana, porque contradiz a reta razão que sempre tende ao bem. Com vistas à elucidação desse aspecto, apresentamos um exemplo sobre o roubo. Imaginemos que numa determinada situação de extrema doença, alguém necessite de um remédio, mas não tenha condições de comprá-lo. Tal pessoa opta pelo roubo do remédio; roubar não é justificado pelo motivo ou fim da saúde, porque é um mal e contra a reta razão. Um pouco diferente desse exemplo, cogitemos que uma determinada pessoa está morrendo de fome. Assim, furtar algumas maçãs do jardim do vizinho por causa da fome seria justificável? Dizemos que sim pelo fato de aliviar a fome e o sofrimento causado pela miséria.³⁵ Entretanto, recolher todas as maçãs do jardim do vizinho, ficando com algumas para si e vendendo o restante, não seria justificável.

Ressaltamos que nem todo *habitus* depende da vontade, a não ser pela sua utilidade consoante aos acidentes. E isso se aplica à ciência, à sabedoria, e à arte. Conforme Tomás de Aquino, o homem não é aperfeiçoado por esses *habitus* simplesmente para fazer uso deles, mas, para que o uso tenda ao bem. Podemos afirmar que Tomás defende que um homem é bom quando possui a boa vontade, que se define em relação ao intelecto prático que precede, assim como o intelecto especulativo, a vontade. Uma vez que o intelecto precede a vontade, sua perfeição consiste

³⁵ A partir deste exemplo, recordamos a célebre colocação de Agostinho, no livro das *Confissões*, em que ele confessa que, num determinado momento de sua vida, roubou peras do pomar de um vizinho e que isso lhe apeteceu. Mesmo assim, ao confessar, ele reconhece a sua falta.

em seu próprio ato que é a contemplação. Ao contrário, o ato do intelecto que segue a vontade consiste na aplicação das regras gerais, isto é, do conhecimento ao ato concreto, que é efetuação da vontade como boa vontade e, por esse motivo, a felicidade consiste no ato especulativo do intelecto. Por conseguinte, dizemos que a arte, a ciência, bem como a sabedoria, exceto a prudência, não determinam um homem como moralmente um bom homem, ainda que sejam *habitus* bons. Dependerá da boa vontade para que um homem seja um bom homem. Em contrapartida, um homem que possui a ciência não pode ser chamado de bom em absoluto, mas o poderá ser, por causa de sua capacidade intelectual. O intelecto especulativo se ordena a seu próprio ato, bem como a seu fim. A felicidade como último fim consiste num ato do intelecto especulativo, já que os atos desse se encontram mais próximos da felicidade como último fim, por modo de semelhança, assim como os *habitus* da sabedoria, ciência, arte e prudência.

2.2.8 As virtudes não são inatas ao ser humano

Compreendemos que, para Tomás de Aquino, existem virtudes no intelecto especulativo (razão, arte, sabedoria e ciência) e que o *habitus* dessas virtudes não aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, mas a parte intelectual. Elas podem ser chamadas de virtudes pelo fato de possibilitarem a boa obra do intelecto, por meio da vontade. Agora, discutiremos acerca do inatismo das virtudes no ser humano.

Conforme *De virt.*, q. 1, a. 8c, percebemos que a razão aperfeiçoa a virtude, sendo o princípio operativo que aperfeiçoa os atos humanos, potencializando-os, a fim de que, por isso, o homem possa adquirir o *habitus* da virtude. Na I-II, q. 63, a. 1, *sed contra*, Tomás apresenta em seu argumento, referente a essa questão, a ideia de que “o que existe no homem por natureza é a todos comum e não se perde pelo pecado,” de modo que “a virtude não existe em todos os homens e se perde pelo pecado”, o que corresponde a afirmar que as virtudes não estão no homem por natureza.

Tomás acrescenta que “alguns platônicos afirmaram que as ciências e as virtudes são inteiramente de origem intrínseca da alma, preexistindo naturalmente aí, de modo que pela disciplina e os exercícios, se eliminam os obstáculos que se opõem à alma pelo peso do corpo”.³⁶ Em *De virt.*, q. 1, a. 8, Tomás apresenta três opiniões acerca da questão “se as virtudes estão em nós por natureza”: 1) A partir da doutrina de Anaxágoras, em que todas as coisas estão em todas, de modo que também as virtudes estariam intrinsecamente nas coisas, por natureza; 2) Para Platão, as formas têm realidade por obra de algo totalmente extrínseco, pelo modo de participação das ideias, ou conforme Avicena, pelo modo de influxo das formas do intelecto agente, uma vez que a matéria possui apenas a recepção da forma; 3) Para Aristóteles, as formas estão em potência nas coisas materiais, preexistindo potencialmente em vista da realização pelo ato de um agente exterior. Conforme apresentamos, esta estrutura – baseada no binômio extrínseco-intrínseco – é posta ontologicamente. Assim, Tomás a aplica em relação à ciência e às virtudes, que, de acordo com Platão, estão em nós por natureza, sendo causadas por participação das formas separadas, de modo que o impedimento causado pela união da alma com o corpo deve ser removido pelo estudo, com relação às ciências, e pelos exercícios, com relação às virtudes. No entanto, a tese de que as virtudes estão em nós por natureza, considerando o que dissemos anteriormente – em relação a Anaxágoras (intrinsecamente nas coisas), a Platão (extrinsecamente, por participação) e a Avicena (pelo influxo das formas do intelecto agente) –, não se explica a estrutura dos atos humanos como bons atos, porque, para Platão, a alma humana deve fazer uma revirada completa da sensualidade, para, por exemplo, a participação na ideia de coragem. Segundo Avicena, a alma deve se preparar para receber, por exemplo, o influxo da coragem do intelecto agente. Assim, nem Platão, nem Avicena levam em consideração a situação concreta do agir, que relaciona a pessoa ao tempo, ao lugar, ou seja, às circunstâncias do agir. Por esse motivo, Tomás concorda com Aristóteles que reflete a situação concreta da ação, visto que as

³⁶ I-II, q. 63, a. 1c.

ciências e as virtudes estão no ser humano, inicialmente, por aptidão, incoativamente.

Entretanto, as virtudes não estão no homem por natureza, mas ele as adquire em consequência da repetição dos atos humanos bons.

Há uma consideração de Tomás de Aquino, relevante para nós, que nos indica que “a virtude é natural no homem, incoativamente” (*virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem*),³⁷ isto é, inicialmente, conforme a natureza específica, uma vez que na razão humana se encontram naturalmente alguns princípios conhecidos, tanto na ordem do saber, quanto na da ação. Referimo-nos, aqui, aos princípios das virtudes intelectuais e morais que existem em nós por aptidão natural, o que ocorre diversamente entre os homens, como por exemplo, quando alguém possui aptidão para a ciência, para a arte ou para a música. Conforme *De virt.*, q. 1, a. 8c, a aptidão para a perfeição de algo, bem como para uma forma em algum sujeito, se dá de dois modos: 1) De acordo com uma única potência passiva: assim como na matéria do ar existe aptidão para a forma do fogo; 2) Em relação à potência passiva e ativa simultaneamente: assim como em um corpo saudável há a aptidão para a saúde. De igual modo, os seres humanos possuem aptidão natural para a virtude, que se dá de modo diverso, visto que alguns podem ter naturalmente mais aptidão à virtude do que outros.

Ressaltamos que, conforme Tomás de Aquino, o fato de haver virtudes nos seres humanos, por natureza, se dá somente por incoação e aptidão, mas não conforme o estado de perfeição, visto que, para se atingir tal estado, faz-se necessária a repetição dos atos tendidos para o bem, exceto em se tratando das virtudes sobrenaturais que são dadas aos homens por Deus. Por outro lado, já apontamos a ideia de que adquirimos as virtudes morais pela repetição dos atos bons e, para tanto, faz-se necessário compreender que, nos seres humanos, a razão agirá para a consumação de toda a virtude, como um princípio operativo que aperfeiçoa os atos humanos, a fim de que esses sejam potencializados e tendam ao bem, pois

³⁷ I-II, q. 63, a. 1c.

somente desse modo é que se adquire uma virtude moral. Todavia, uma vez que os atos humanos tendam para um fim que não seja o bem, então, se evidenciará que tal fim não possibilitará a aquisição de uma virtude moral, mas dos vícios que a contrapõem. Isso porque o homem é senhor de seus atos e lhe caberá escolher eticamente o caminho a ser traçado: tender ao bem ou ao mal – ser virtuoso ou vicioso. Isso nos mostra mais uma vez que, ao almejar uma virtude, o ser humano só o fará quando seus atos o inclinarem para o bem conforme a razão, pois será por seu intermédio que se evidenciará a perfeição da virtude. Entretanto, para Tomás de Aquino, na razão do homem estão presentes certos primeiros princípios naturalmente conhecidos no âmbito especulativo (*in especulativis*) como, por exemplo, “o todo é maior que sua parte”, e, no âmbito da ação (*in operativis*), “o mal deve ser evitado”. Esses princípios originam as virtudes intelectuais e morais, além daqueles princípios que estão na vontade com relação ao apetite natural do bem, o que faz com que as virtudes morais ou intelectuais sejam distintas nos seres humanos e que esses desenvolvam aptidões naturais para obtê-las.

Na I-II, q. 90, a. 1c, Tomás explica a estrutura da razão prática, segundo a qual a lei natural formula o primeiro princípio dos atos humanos. A lei natural pertence essencialmente à razão e, por esse motivo, como primeiro princípio, ao fim último da vida humana, ou seja, à felicidade ou beatitude.³⁸ Uma vez que a razão se refere às inclinações naturais, ela retira daí o que apresenta à vontade como bem. As inclinações não representam um naturalismo ético. O que é bom não é da natureza, ou seja, efetuado pela natureza; ao contrário, é determinado pela razão humana, o que não significa que o bem seja uma coisa construída pela razão. Por esse motivo, dizemos que o apetite sensitivo (inclinação e reta razão) deve se reunir na decisão correta do agir; desse mesmo modo se comporta a razão teórica. Enquanto que, na razão especulativa, há algo que é naturalmente conhecido, ou seja, os primeiros princípios da razão teórica, o da não contradição, o princípio que diz que o todo é maior que suas partes,

³⁸ I-II, q. 90, a. 2c.

etc. Assim, em relação à razão prática, há primeiros princípios naturalmente conhecidos, ou seja, evitar o mal, não prejudicar ninguém injustamente e, em geral: “procurar o bem e evitar o mal” (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*).³⁹

Conforme o paralelismo entre razão prática e teórica, o verdadeiro e o falso, em relação à razão teórica, se identificam com o bom e mau, respectivamente. Para que a decisão ou eleição do ato seja boa, o apetite sensitivo deve ser reto e a reflexão deliberativa deve ser verdadeira. Conforme Aristóteles, o princípio da decisão que reúne a deliberação do apetite em relação ao fim concreto do agir é o ser humano⁴⁰. De seu lado, Tomás de Aquino salienta mais uma vez que o ser humano é princípio dos atos enquanto é senhor deles. No comentário à *Ethica Nicomachea*, Tomás diz claramente que tudo o que é ordenado a um fim, ou seja, ao fim último, não é determinado pela natureza, mas é tomado pela razão.⁴¹

2.2.9 A repetição dos atos humanos bons: um pressuposto da virtude moral

Após sua abordagem acerca do inatismo das virtudes nos seres humanos, visto que são adquiridas primeiramente por aptidão natural e por incoação, Tomás se propõe a discutir especificamente em *De virt.*, q. 1, a. 9, acerca da aquisição das virtudes pelos bons atos.

Compreendemos que os princípios das ações humanas são chamados *habitus*. Tais princípios implicam a ordenação ao ato, conforme nos apresenta Tomás de Aquino:

Ordenar-se ao ato pode convir ao *habitus* tanto pela sua própria razão, quanto pela razão do sujeito no qual este *habitus* se encontra. Quanto à razão de *habitus*, convém que a todo *habitus*, de certo modo, ser ordenado ao ato: é da

³⁹ I-II, q. 94, a. 2c. Ver também: *Sententia Libri Ethicorum*, V, 12. 1134 b 19 Editio Leonina XLVII – 2, p. 305; *Ibid.* VII, 3. 1147 a 24 Editio Leonina XLVII – 2, p. 392; J. H. J. SCHNEIDER: L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi. In: *Le portique: charme et séduction*. Numéro 12, 2^e semestre, 2003. Metz/ Strasbourg, 2003, p. 97-118.

⁴⁰ *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 a 11-31 e b 4-5.

⁴¹ *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 2. 1139 a 27 Editio Leonina XLVII/ 2, p. 337: “... ea autem quae sunt ad finem non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur”. Cf. I-II, q. 90, a. 2 ad 3.

razão de *habitus* implicar uma certa relação em ordem à natureza da coisa segundo o que convém ou o que não convém. Mas a natureza da coisa, que é o fim da geração, ordena-se ulteriormente a outro fim, que é ou a ação, ou algo feito, ao qual se chega pela ação. Por isso, o *habitus* não implica só ordenação à natureza da coisa, mas também, por consequência, à ação, enquanto é fim da natureza, ou conduz para o fim.⁴²

Uma vez que os atos humanos são ordenados para o reto agir, considerando o bom uso da razão, ocorre primeiramente o que podemos chamar de disposição, ou uma qualidade acidental da potência operativa, porém menos arraigada, o que possibilita sua remoção com mais facilidade. Todavia, essa disposição, que se distingue do *habitus*, ainda não significa a concretização da virtude propriamente dita, mas apenas um início necessário para sua efetivação. Trata-se de um *habitus* ainda incipiente, instável e incerto, com pouca facilidade para suprimir as debilidades humanas.

Em se tratando da repetição dos atos humanos bons, compreendemos que aí está um pressuposto para a aquisição da virtude. Segundo aquilo que já mencionamos introdutoriamente acerca da definição de virtude, bem como o modo pelo qual a adquirimos, podemos afirmar que quanto mais os atos humanos são inclinados para o reto agir, mais se evidencia a virtude. Essa perspectiva se comprova precisamente por intermédio da repetição dos atos interiores dos seres humanos. Nisso consiste o princípio da aquisição de uma virtude moral. Quanto mais os seres produzirem atos bons, mais virtuosos serão.

Podemos considerar duas zonas de ação humana, os atos interiores e exteriores. Para Tomás, um ato interior procede diretamente da razão prática e da vontade. Considerando tal pressuposto, compreende-se que, na visão tomasiana, esse é o princípio de toda ação propriamente humana. Em contrapartida, o ato exterior é a execução da ação para a sensibilidade e as forças corporais que comandam a vontade.⁴³

⁴² I-II, q. 49, a. 3c.

⁴³ S. Pinckaers, *Nouvelle RevueThéologique: La vertu est tout autrechosequ'unehabitude*. Tournai, 1960, vol. 82, p. 394.

Evidentemente, os atos humanos exteriores, ainda que possam colaborar na aquisição de uma virtude moral, não são suficientes para isso. Por outro lado, os atos humanos interiores (benevolência, alimentar a quem tem fome), diferentemente dos exteriores (fazer a comida), são aqueles que asseguram a origem e a aquisição da virtude.

Essa perspectiva é abordada, de igual modo, na I-II, q. 63, a. 2, em que, para Tomás, “a virtude aperfeiçoa o homem para o bem, quando a razão de bem é considerada em modo, espécie e medida.” O bem do homem deve ser considerado pela razão e pela lei divina, uma regra superior à qual a razão está submetida. Por esse motivo, uma vez que a virtude humana for ordenada pela regra da razão, podemos dizer que ela é causada pelos atos humanos, porquanto esses tenham a propensão para o bem, conforme a reta razão, e, desse modo, a adquirimos pela repetição dos bons atos, tal como nos indica Aristóteles, no livro II da *Ethica Nicomachea*: “as operações são as causas daquilo a que nos dedicamos pela virtude.”⁴⁴ Em Tomás de Aquino, a virtude é o último da potência que se aperfeiçoa a fim de realizar uma operação boa. Tal bem se apresenta, no homem, de modo diferente daquele que nas outras coisas, como por exemplo, o bem do cavalo ou da pedra, o que prova que, tanto o bem desses últimos, quanto o do homem, se entende de diversas maneiras. Nesse sentido, Aristóteles nos aponta, no livro III da *Política*, uma distinção quanto ao bem do homem enquanto homem e enquanto cidadão. No tocante ao bem do homem enquanto homem, a razão deve ser perfeita no conhecimento da verdade, de modo que os apetites inferiores (concupiscível e irascível) sejam regulados por ela; tal ação caracteriza o homem enquanto ser racional. Enquanto o homem é cidadão, seu bem também pode ser considerado, visto que esse bem deve ser comum (*bonum commune*) e ordenado aos outros concidadãos no âmbito citadino.⁴⁵ Aqui temos o princípio fundamental da política de que o bem comum é melhor que o

⁴⁴ *Eth. Nic.* II, 1 e 3 1103 a 31.

⁴⁵ *Política*, III, 2 1276 b 16; 1276 b 35.

bem de cada um (*bonum commune est melius quam bonum unius*). Sobre isso, Tomás de Aquino discorre na obra *De regno*.⁴⁶

Ao contrário, a virtude que dispõe o homem para o bem determinado pela lei divina não pode ser causada pelos atos humanos, mas somente pela ação divina, o que é o caso das virtudes infusas. É nesse sentido que Agostinho define a virtude como “uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que de nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós.”⁴⁷ Para Tomás de Aquino, a virtude adquirida não é um bem máximo, em absoluto, mas é um bem com relação aos bens humanos. Já a virtude infusa é um bem absoluto, de modo que, por ela, o ser humano se ordena a Deus, o sumo bem.⁴⁸ Considera-se que “se a virtude é adquirida por nós, mediante o nosso ato, é adquirida por um, ou por muitos atos”, o que indica que um ato não é suficiente.⁴⁹ Desse modo, quanto mais justa e eficaz for a ação do sujeito no tocante à repetição, mais rapidamente ele será capaz de adquirir a virtude. Em se tratando da ciência, ela é adquirida não só pelo ato da razão, mas também pela doutrina (ensino) que provém do outro, assim como na aquisição da virtude o homem é auxiliado pela correção e pela disciplina que, igualmente, provém de outros (ad 9).

Consideramos, assim, a teoria do intelecto possível (*intellectus possibilis*) como um princípio do modo passivo, que se reduz à perfeição pelo intelecto agente (*intellectus agens*).⁵⁰ A vontade movida pela razão move o apetite sensitivo que, por natureza, é apto a obedecer à razão. A aptidão da virtude que torna boa a ação do homem pode ser um *habitus* virtuoso repetido pelo homem. Assim, pode haver ato tanto na parte apetitiva quanto na parte intelectual. Na parte intelectual, conhecer o cognoscível é quase

⁴⁶ Jakob Hans Josef Schneider, *La filosofía Política em el De Regno de Tomás de Aquino*. Patristica et Mediaevalia, vol. XXIV, Buenos Aires, 2003, p. 3-27. Luis Alberto De Boni, *Tomás de Aquino entre a Urbe e o Orbe: O pensamento político de Santo Tomás no De regno*, em Marcos Roberto N. Costa e Luis A. De Boni (orgs). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004, p. 313-340.

⁴⁷ *De virt.*, q. 1, a. 2c.

⁴⁸ *De virt.*, q. 1, a. 9, arg. 7.

⁴⁹ *De virt.*, q. 1, a. 9, arg. 11. *Eth. Nic.*, 1. II, 4, 1105a 20.

⁵⁰ Sobre a teoria do *intellectus possibilis* e *intellectus agens*, cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 84-89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Uberlândia: EDUFU, 2006.

um *habitus*, o que afirmamos a respeito da ciência que é uma virtude intelectual. Na parte apetitiva, a ação da virtude consiste na inclinação ao apetecível, de formas distintas, como na inclinação das coisas naturais que tendem a um só ato, como, por exemplo, a pedra, que se inclina sempre para baixo, e o fogo, que se inclina sempre para cima. Desse modo, podemos dizer que o costume é uma segunda natureza, uma vez que se inclina, por um modo próprio da natureza, a uma só coisa. Entretanto, a faculdade apetitiva não tende a uma só coisa, a não ser que esteja determinada pela razão. Essa determinação se realiza quando a razão ordena, de modo deliberativo, o apetite sensitivo a um fim, em que a vontade afirma a última decisão, como por exemplo, quando alguém está inclinado a se alimentar não em relação a uma só coisa, mas várias, como comer doces ou carnes. Nesse aspecto, a razão deve determinar que comer carnes é mais saudável e, desse modo, a vontade deve decidir a favor disso para que o apetite “se alimentar” chegue a um só ato.

Segundo o livro II da *Ethica Nicomachea*, podemos dizer que “a virtude é um *habitus* eletivo determinado pela mente em certa espécie que o homem prudente determinará.”⁵¹ Por fim, dizemos que a boa vontade “torna o homem bom por excelência” (*simpliciter*) visto que, por seu intermédio, o homem faz uso de todas as outras potências, e a virtude, relacionada à parte apetitiva, torna bom quem a possui (ad 16). Assim, pelo fato de o homem não ser bom somente enquanto homem, mas também como cidadão e participante da comunidade celeste, Tomás nos indica que é necessária uma abordagem acerca das virtudes infusas.

2.2.10 A existência de algumas virtudes infusas no homem

A aquisição da virtude moral se dá pela repetição dos atos bons regulados pela reta razão. Todavia, existem algumas virtudes no homem que não são causadas conforme a perspectiva da repetição, já que sua causa é a graça divina. Aqui, nos referimos às virtudes infusas, as quais excedem

⁵¹ *Ethic. Nic.* II, 6. 1106 b 35; *Sententia Libri Ethicorum*, II, 6. 1106 b 36. Editio Leonina XLVII/ 1, p. 98 b.

a capacidade natural do homem enquanto homem. É nesse sentido que Tomás de Aquino investiga a questão das virtudes sobrenaturais, investigação que ultrapassa, em *De virt.*, q. 1, a. 10, os limites das questões filosóficas, partindo para uma abordagem que requer um suporte teológico, uma vez que o Aquinate discorre sobre a possibilidade de sua existência no homem.

O autor nos indica que, além das virtudes adquiridas pelos atos humanos, são necessárias, entre as virtudes existentes no homem, outras que são infundidas por Deus. Para Tomás, o ser humano possui um duplo bem, a saber, aquele proporcionado à sua natureza e outro que excede a sua capacidade. As virtudes intelectuais, bem como as morais, adquiridas pela repetição dos atos humanos bons, procedendo dos princípios naturais pre-existentes na natureza humana, cedem lugar às virtudes teológicas, de modo que os atos passam a ser ordenados ao fim sobrenatural, Deus, causa, nos seres humanos, das virtudes infusas.⁵² Tomás faz alusão à distinção entre *actus primus* e *actus secundus*. A alma, como princípio da vida, é um *actus primus*, ou primeira perfeição, aquilo que dá a vida ao corpo pela ação de Deus.⁵³ De igual modo, a última perfeição do homem (*actus secundus*) é a felicidade perfeita pela qual ele tende a descansar em Deus, adquirindo, distintamente da felicidade terrena, a beatitude da vida eterna. Parece-nos que Tomás apresenta a teoria de uma dupla felicidade (*duplex beatitudo*), a saber, a felicidade terrena e a felicidade eterna, que consiste no descanso em Deus, a chamada *visio Dei*.⁵⁴

Por esse motivo, se faz necessário que, assim como a alma racional, a primeira perfeição no homem, exceda a capacidade da matéria corporal, também a beatitude da vida eterna, que pode ser alcançada pelo homem, exceda a capacidade da natureza humana. De igual modo, conforme Tomás de Aquino, devem existir algumas perfeições do homem mediante as

⁵² I-II, q. 63, a. 3c.

⁵³ Acerca da distinção entre *actus primus* e *actus secundus*, cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 3, ad 25. Editio Leonina XXII/3, Roma, 1973, p. 801. Esta questão se intitula *De gratia*.

⁵⁴ I-II, q. 4, a. 5c. "... duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit".

quais ele se orienta ao fim sobrenatural; nesse sentido, o homem é perfeito, em relação ao fim, de dois modos: 1) Segundo a capacidade de sua natureza; 2) Segundo a perfeição sobrenatural, em que o homem é perfeito por excelência, diferentemente do primeiro modo, onde ele é perfeito de forma relativa. Tratam-se dos princípios sobrenaturais das operações, dados por Deus ao homem, ainda que, nesse, existam os princípios naturais, que lhe são necessários para que possa realizar prontamente as ações que se ordenam ao fim, a vida eterna. As virtudes infusas são a fé, a esperança e a caridade; Tomás nos aponta que, pela fé, o intelecto é iluminado pelo conhecimento das verdades sobrenaturais; pela caridade e esperança, a vontade adquire uma inclinação mediante o bem sobrenatural, o que não ocorre quando ela se ordena à inclinação natural, ainda que de modo adequado.

Em se tratando das virtudes infusas, podemos dizer que, em Tomás de Aquino, a fé é uma virtude que tem como objeto a verdade primeira, ou seja, Deus, de modo que nada está nela senão enquanto esteja ordenado para Deus. Por esse motivo, se diz que a fé é a primeira virtude infusa, enquanto *actus fidei est primus motus (mentis humanae) in Deum*, ou seja, o ato da fé, como a primeira virtude teologal, é o primeiro movimento da mente humana a Deus. Segundo Agostinho, citado por Tomás, Deus é honrado pela fé, esperança e caridade.⁵⁵ Com relação à esperança, dizemos que ela é uma virtude a partir do momento em que se considera a natureza de seu ato ordenado para Deus, visto que seu objeto formal é o auxílio divino por seu poder e piedade. No que tange à caridade, ela consiste em amar o bem por si mesmo, a fim de que nele o homem permaneça. E, se esse bem é o próprio Deus, ele infunde nos homens a virtude da caridade para que eles amem ao próximo como a si mesmos.

⁵⁵ *Expositio super librum Boethi De Trinitate* I, q. 3, a. 1c. e a. 2c. Agostinho, *Enchiridion* I c. 3, CCI XXXVI 49, 21, PL 40, 232 et c. 6, 233.

2.2.11 O aumento das virtudes infusas

Após investigar a existência das perfeições do homem mediante as quais ele se ordena ao fim sobrenatural, Tomás passa a discutir, em *De virt.*, q. 1, a. 11, acerca do aumento dessas virtudes. Compreendemos que as virtudes infusas aumentam no homem, do mesmo modo que as virtudes morais, mediante os atos repetidos pelos quais são causados. Isso não pode se dar de outra forma, a não ser por intermédio da ação de Deus que as causa. Por esse motivo, não podemos mensurar uma virtude infusa nem tampouco o momento em que os seres humanos as adquirem.

Tomás utiliza a analogia de forma e substância, com relação ao aumento das virtudes infusas. Para ele, a forma se diz ente não por ela mesma, mas pelo fato de que, por ela, algo vem a ser, de modo que o sujeito seja reduzido ao ato. Isso ocorre igualmente com relação ao aumento das qualidades. Por outro lado, o aumento da substância se dá uma vez que ela mesma é o sujeito do movimento que faz com uma quantidade menor se estenda a uma maior (movimento de aumento). De igual modo, em se tratando da virtude da caridade, ela aumenta por si mesma e nos seres humanos à medida que se torna arraigada, assim como se dá com as outras virtudes infusas (fé e esperança). Uma vez que o ser humano tem os seus atos potencializados e regulados pela reta razão, isso não significa que já tenha obtido uma virtude moral. Para tanto, faz-se necessário que o *habitus* seja inclinado para o bem, a fim de que a ação seja mais intensa e os atos potencializados atinjam a condição de ato, o que facilita o aumento da virtude. Assim, conforme a intensidade do ato bom do ser humano, a ação será perfeita e cada vez mais o *habitus* será aumentado. Quando algo é reduzido perfeitamente da pura potência ao ato perfeito da forma pela ação de um agente (*habitus*) podemos dizer que, gradativamente, sua intensidade aumentará. Tomás nos indica que isso se dá de duas maneiras: 1) Pela própria natureza da forma, visto que o que a aperfeiçoa é algo indivisível, tal como o número. O número binário ou ternário não se caracteriza conforme o mais e o menos, visto que não há mais ou menos

nas quantidades designadas pelos números, como por exemplo, dois ou três côvados e, com relação às figuras, triangular ou quadrangular, bem como nas proporções, dobro e triplo; 2) Pela relação da forma com o sujeito, pelo fato dela ser inerente a ele de modo indivisível, como no caso da brancura que não se diz mais ou menos, mas branco. Essa perspectiva não se aplica às virtudes infusas, pois essas não se intensificam ou diminuem, visto que sua natureza não consiste naquilo que é indivisível no tocante aos números, e tampouco elas dão o seu ser substancial ao sujeito, no caso das formas e substâncias que diminuem ou intensificam.

O ser humano adquire as virtudes infusas de modo meritório com relação aos atos, visto que são causadas por Deus. Não obstante, as virtudes infusas podem aumentar, a partir do momento em que estiverem profundamente anexadas ao homem, como por exemplo, a caridade que aumenta na vida presente. Segundo Tomás de Aquino, essa virtude aumenta porque possibilita ao ser humano tender a Deus a quem não se chega com passos corporais, mas com afetos da alma, para alcançar a bem-aventurança. A caridade opera essa aproximação entre o homem e Deus, unindo-o a ele em um caminho excelente. Por esse motivo, se diz que “é da razão da caridade da vida presente aumentar, visto que se assim não o fosse, cessaria o caminho.”⁵⁶ Todavia, essas virtudes podem diminuir no homem, caso ele não se esforce para adquiri-las. Esse esforço não se dá igualmente com relação à aquisição das virtudes morais, que requerem a repetição dos atos bons; trata-se de um esforço da alma humana que meritariamente obterá essas virtudes por intermédio da graça divina. Ressaltamos que, conforme Tomás de Aquino, as virtudes infusas não aumentam na alma por adição, porque em toda adição se acrescenta uma coisa a outra e, com relação à caridade, por exemplo, não se pode acrescentá-la a outra caridade – para que isso ocorresse, seria necessário pressupor uma distinção entre duas caridades.⁵⁷

⁵⁶ II-II, q. 24, a. 4c.

⁵⁷ II-II, q. 24, a. 5c.

As virtudes infusas só aumentam por intensidade nos seres humanos e não por adição. Falando de intensidade, nos referimos à categoria da qualidade, porque as virtudes sobrenaturais, ou infusas, não aumentam numericamente, o que, igualmente, pode ser dito a respeito das demais virtudes. Desse modo, aquele que age justamente, também agirá prudente, temperante e corajosamente; aumentar por intensidade, não significa aumentar por essência, porque a forma substancial que dá o ser, conforme Aristóteles, no VIII da *Metafísica*,⁵⁸ não admite intensificação ou diminuição, pois o ser enquanto ser não conhece o menos e o mais, bem como o tempo e o espaço e, tampouco, a relatividade quanto a outro ser.

A caridade como uma virtude infusa não aniquila a virtude da justiça, ao contrário, a pressupõe, o que se aplica a todas as virtudes infusas. É mister destacar, ainda, que as virtudes cardeais e as demais virtudes morais e intelectuais apresentadas, por Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, são independentes das virtudes infusas porque se referem a todos os seres humanos.

2.2.12 A distinção das virtudes

A abordagem tomasiana acerca do aumento das virtudes infusas nos seres humanos nos mostra que essas virtudes aumentam por intensificação e não por adição. Após esta investigação, Tomás discorre sobre o modo de distinção das virtudes.

Em *De virt.*, q. 1, a. 12, a perspectiva tomasiana, a respeito da distinção das virtudes, se apresenta de modo considerável. Para Tomás de Aquino, deve-se discernir o bem conforme as diversas razões formais, já que cada coisa se distingue conforme a espécie, o que também se dá em relação à virtude no homem. Em sua concepção, o homem é homem enquanto ser racional – e isso o difere dos outros animais –, de modo que se faz necessário que o bem do homem pertença à parte racional da alma. Considera-se que, com relação ao homem, a parte racional, ou intelectual,

⁵⁸ *Met.* VIII, 3. 1043 b 1-5.

compreende a parte cognoscitiva e a apetitiva; dizemos, igualmente, que a parte racional pertence ao apetite contido aí, bem como aquele que se encontra na parte sensitiva do homem (irascível e concupiscível). Desse modo, Tomás nos assegura que o bem do homem é o bem que concerne tanto à parte cognoscitiva, quanto à apetitiva, sendo que, nessa última, ele é atribuído formalmente; já com relação à parte intelectual, o bem lhe é atribuído materialmente. Não obstante isso, conhecer aquilo que é verdadeiro se refere a um bem da parte cognoscitiva, e, sob a razão de bem, isso pode se dar como parte apetitiva, já que o conhecimento da verdade se apresenta como algo apetecível.

É nesse sentido que compreendemos que as virtudes morais – prudência, justiça, temperança e coragem – se distinguem das intelectuais – sabedoria, ciência, intelecto, prudência e arte. As últimas aperfeiçoam a parte intelectual do homem, a fim de que ele conheça o que é verdadeiro, do mesmo modo que as virtudes morais aperfeiçoam a parte apetitiva, fazendo com que o homem deseje o bem. Em se tratando do bem no homem, esse convém mais à parte apetitiva do que a intelectual. Assim, verifica-se que, com relação ao nome, a virtude corresponda mais propriamente à parte apetitiva do que à parte intelectual, mesmo que a última se apresente como perfeição mais nobre que as virtudes morais, conforme nos indica Aristóteles, no livro VI da *Ética*.⁵⁹

Por conseguinte, o bem da parte apetitiva não se dá igualmente em todas as coisas humanas, sendo buscado em três classes da matéria: 1) Nas paixões do irascível, como por exemplo, a ira; 2) Nas paixões do concupiscível, como por exemplo, a luxúria; 3) Nas operações relativas às coisas exteriores concernentes ao uso próprio do homem, como, por exemplo, a compra ou venda de algo. Quando o bem do homem é buscado nas paixões, a razão não impera sobre ele e há uma tendência aos extremos. Do contrário, uma vez que as paixões do homem são inclinadas a impedir a realização do bem racional, o bem da virtude refreia os extremos retraindo-os, como no caso da temperança em relação às concupiscências.

⁵⁹ *Eth. Nic.*, VI, 2. 1139 a 15ss.; *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 2. 1139 a15, Edição Leonina XLVII/ 2, p. 335.

De igual modo, quando as paixões incitam no ser humano o vício da temeridade, a coragem será a virtude que a refreará, possibilitando a ação do bem da razão.

Embora evidenciemos essa perspectiva, faz-se necessário considerar a duplicidade do bem tanto na parte apetitiva quanto na parte intelectiva: o bem que é o fim último (*ultimus finis*) e o bem em razão do fim (*propter finem*), visto que, em se tratando da natureza, se distinguem. É necessário que o fim seja conhecido e desejado para que o homem se mova retamente em direção a ele. Desse modo, o desejo do fim requer duas coisas: 1) A confiança de obtê-lo, visto que, conforme Tomás, nenhum homem prudente se move ao que não tem condições de obter; 2) O amor do fim, já que não se pode desejar aquilo que não é amado.

Em relação às virtudes intelectuais especulativas – sabedoria, ciência e intelecto –, é por meio delas que o intelecto especulativo se aperfeiçoa com relação à verdade; essa pode ser considerada em si mesma ou por intermédio de outra verdade. Para Tomás de Aquino, quando a verdade é considerada por si mesma, ela se comporta como um princípio imediatamente perceptível pelo intelecto, ou *habitus* dos princípios.⁶⁰

Assim, as virtudes se distinguem conforme a *ratio formalis objecti*, a razão formal do objeto, e não segundo a *ratio materialis objecti*, a razão material do objeto. A *ratio formalis objecti* acerca da virtude é o bem, e, nesse sentido, as virtudes se distinguem conforme as diversas razões formais, como por exemplo, a virtude do intelecto (ciência) que investiga as coisas sob a perspectiva formal da verdade. A arte cria as coisas sob a perspectiva formal da utilidade envolvendo o modo verdadeiro de raciocinar. Assim, quando a vontade age conforme a reta razão, age, igualmente, sob a perspectiva formal do bem e, aqui, nos referimos às virtudes morais.

⁶⁰I-II, q. 57, a. 2c.

2.2.13 *Utrum virtus sit in medio* – A virtude como meio e fim para o ser humano

Após discutir sobre a distinção das virtudes intelectuais, morais e infusas, bem como sobre a duplicidade do bem como fim último na parte intelectual e apetitiva, em *De virt.*, q. 1, a. 13, o Aquinate nos indica uma resposta à questão se a virtude é um meio termo. Aristóteles já anunciara este axioma na *Ethica Nicomachea*, quando afirmara que a virtude é um justo meio entre um excesso e uma falta (μησότης). Nisso ela se opõe ao vício, que é um *habitus* mal, uma disposição para agir conforme o mal: o vício não pode ser outra coisa senão um imenso obstáculo para a concretização da virtude. De acordo com os escolásticos, a virtude não é a simples disposição, mas um *habitus* bem arraigado. O ser virtuoso não dispõe o sujeito a receber, mas a agir, de forma que a virtude não é um *habitus* passivo, mas ativo, isto é, que possibilita ao sujeito adquirir um estado de espírito habitual, semelhante a uma segunda natureza, capaz de torná-lo apto para novas atividades. Eis o motivo pelo qual se pode afirmar que a virtude é um *habitus* bom e operativo, já que o prêmio da virtude é a felicidade.

Uma vez que o ser humano esteja inclinado a agir em conformidade com a reta razão, desejando um bem que é o fim de suas ações, conclui-se que a virtude será o meio ou instrumento pelo qual se obterá este fim.

A virtude moral é um meio termo, conforme se pode constatar em Aristóteles, no livro II da *Ethica Nicomachea*.⁶¹ Igualmente, ela é o extremo (*eschaton*), ou o ótimo no agir, ou o verdadeiro alvo no agir; por esse motivo, afirma-se que a virtude é a perfeição do melhor para o ótimo. Aliás, no mesmo capítulo da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles esclarece o meio termo “em relação a nós”. Contra a tese de Platão discutida no diálogo *Mênon*, que a virtude seja um conhecimento, Aristóteles diz que o meio termo com relação ao objeto é uma proporção aritmética, como no caso de 6 entre 10 e 2, mas o meio termo em relação “a nós” não pode ser de

⁶¹ *Eth. Nic.*, II, 6, 1106b 36-1107a 2.

maneira idêntica. Esse meio termo não é o mesmo para todos, mas é o meio para os seres humanos. Em se tratando da excelência moral, a virtude como meio termo deve ser atingida como alvo, o que se dá através da razão, já que, nas diversas formas de deficiência moral, existe a falta e a superabundância daquilo que é conveniente, tanto nas ações, quanto nas emoções; mas à excelência moral convém o meio termo conforme ao bem e àquilo que é melhor.

As virtudes morais e intelectuais, no pensamento tomasiano, ainda que distintas, são um meio termo, pelo fato do bem da virtude moral consistir no ajustamento à medida da razão. Portanto, entre a superabundância e a falta, o meio é a igualdade ou a conformidade de uma virtude moral.

Pensadores antigos, tais como Sócrates, Platão e Aristóteles, discorreram acerca do tema da virtude a partir de considerações distintas. Em Sócrates, a virtude se configura como um *Bem*, que não é outra coisa, senão o Conhecimento, necessário para a aquisição da virtude (αρετή). Para Platão a virtude consiste no Conhecimento da Ideia da virtude correspondente, como por exemplo, da ideia de coragem, justiça, etc., do qual o ser humano participa por seu ato virtuoso, do bem transcendente. Em contrapartida, Aristóteles critica Platão, no livro I da *Ethica Nicomachea*, acerca da ideia do bem transcendente,⁶² afirmando que isso não pode ser um bem humano, um meio “para nós”. Por esse motivo, defende a tese de que a razão prática, visando o *Bem Imanente* nas ações, regula a virtude, a fim de que sua efetivação seja perfeita, com o sujeito sendo inclinado a agir retamente. Nessa perspectiva, Tomás de Aquino sustenta que a razão prática, regulada pela lei natural, regula a virtude que culmina nas virtudes morais que estão para a ordem do valor, enquanto que a vontade tende a Deus em si mesmo, como fim último a ser alcançado e, simultaneamente, como chegada na Beatitude,⁶³ ordem da finalidade, por intermédio da lei

⁶² *Eth. Nic.* I, 6, 1096 a 11-1097 a 34; *Sententia Libri Ethicorum*, I, 6. 1096 a 11-1097 a 34, Editio Leonina XLVII/1, 22s.

⁶³ Ressaltamos que Tomás de Aquino reconhece uma *duplex beatitudo*, ou seja, uma beatitude terrena e outra celeste, refletindo a distinção de Aristóteles, no livro X da *Ethica Nicomachea*, entre a vida contemplativa e a vida ativa, isto é, política.

divina e da graça, a fim de que sejam efetivadas, na natureza humana, as virtudes sobrenaturais ou infusas.

Para Tomás de Aquino, as virtudes intelectuais, referentes às qualidades do intelecto, se desdobram em virtudes especulativas – a ciência, a sabedoria e a inteligência –, auxiliando o intelecto na pura especulação, bem como em virtudes práticas – tais como a arte e a prudência –, que auxiliam o intelecto na ordenação das obras a serem executadas. As virtudes morais, concernentes às qualidades da vontade, são chamadas também de cardeais, ou principais, nas quais se fundam a vida humana e a moral. São elas: a prudência, que dirige o entendimento prático em suas determinações; a justiça, que aperfeiçoa a vontade para dar a cada um aquilo que lhe corresponde; a coragem (fortaleza), que reforça o apetite irascível para tolerar o desagradável e empreender aquilo que se deve fazer apesar das dificuldades; e, por fim, a temperança, que põe ordem no uso das coisas prazerosas e agradáveis.⁶⁴

Quando a atividade do intelecto se refere a noções isentas de vinculação prática, como a atividade intelectual, nos referimos às virtudes especulativas, ou seja, aquelas que colaboram com o intelecto na pura investigação, como no caso da ciência, sabedoria e inteligência. Porém, se a atividade do intelecto se referir a verdades particulares que tendem a uma explicação prática, teremos as virtudes práticas, isto é, as qualidades que também favorecem o intelecto. Quanto às virtudes morais, nada mais são que as qualidades que dispõem a vontade a agir segundo a lei moral.

Cumpramos apresentar como as virtudes se distinguem, considerando suas partes específicas: 1) Subjetivas, quando nos referimos às virtudes no tocante ao gênero de sua espécie, sendo compostas em seu conjunto, como no caso da prudência, que se divide em individual, econômica e política, que, em suma, são um todo que remonta à própria prudência; 2) Integrais, se referem às virtudes que se aliam a uma virtude principal, ou que a integram; e, por fim, as 3) Potenciais, as que possuem, entre si, maiores caracteres de semelhança do que em relação a outras, no

⁶⁴ Antônio Royo Marin, *Teologia Moral para Seglares*. Vol. I, Madrid: BAC, 1934, p. 215-216.

que se refere ao grau de cada uma, como no caso da virtude da piedade que forma a parte potencial da virtude da justiça.

Evidencia-se, para nós, que parece haver uma acentuada intenção nas obras de Tomás de Aquino de reduzir o conteúdo da moral à exposição das virtudes. Assim, a ética tomasiana, é, de fato, é uma ética das virtudes. A vida moral, segundo Tomás de Aquino, configura-se a partir de uma estrutura organizacional conforme as virtudes morais, como se perceberá a seguir.

TABELA DE VIRTUDES CONFORME TOMÁS DE AQUINO.

PRUDÊNCIA	Partes subjetivas	Prudência teórica	própria.....	Solécia		
		Prudência imperativa	recebida.....	Docilidade		
	Integrais	Bem próprio.....	dos meios.....	Providência		
		Bem comum	das circunstâncias.....	Circunspeção		
	Potenciais	no conselho.....	no julgamento	dos obstáculos.....	Precaução	
				Bem próprio.....	Prudência pessoal	
JUSTIÇA	Partes subjetivas	devido à sociedade.....	devido à pessoa	Família.....	Prudência familiar	
				Estado.....	Prudência política	
	Integrais	cumprir o mandato.....	restituir	Promover	Autoridade.....	
				Defender.....	Privados.....	Civismo
	Potenciais	Dar menos do que o devido	a Deus.....	Ordinário.....	Prudência militar	
				extraordinário.....	Ebulia	
	Partes subjetivas	devido à pessoa	por autoridade.....	por privados.....	Sinesis	
					Justiça legal	
	Integrais	cumprir o mandato.....	restituir	Justiça distributiva	Justiça comutativa	
				Justiça constitutiva		
	Potenciais	Dar mais do que o devido	Devolver favores.....	Devolver injúrias.....	Justiça restitutiva	
					Justiça vindicativa	
FORTALEZA	Partes subjetivas.....	Integrais	resistir	a Deus.....	Religião	
				atacar	Aos pais.....	Piedade
	Potenciais	como as integrais embora para perigos menores	a Deus.....	aos grandes homens.....	Observância	
					Dizer a verdade	Promessas.....
	Partes subjetivas	na comida.....	na bebida.....	no sexo.....	Condução.....	Simplicidade
					Devolver favores.....	Gratidão
	Integrais	ódio ao que é torpe.....	amor ao que é honesto.....	na concupiscência.....	Castigo	
					Liberalidade	
	Potenciais	na ira.....	nos castigos.....	na afirmação.....	Afabilidade	
					Magnanimidade	
	Partes subjetivas	na concupiscência.....	na ira.....	nos castigos.....	Epiquéia	
					Magnificência	
Integrais	na afirmação.....	nos bens materiais.....	na afirmação.....	Abstinência		
				Modéstia		
Potenciais	nos bens materiais.....	na afirmação.....	nos bens materiais.....	Sobriedade		
				Moderação		

Fonte: Marciano Vidal (1986, p.682)

* Cf. II-II, q.128.

No que tange às virtudes intelectuais especulativas, a verdade será seu meio termo determinado pela razão, considerando as afirmações e negações opostas, conforme Tomás, ao se referir a Aristóteles, no livro II *De interpretatione*.⁶⁵ O exemplo, apontado por Tomás, referente à verdade, é que verdadeiro se diz de algo que é o que é de fato, de modo que o excesso será o que tornará algo falso, uma vez que se diz que algo é o que não é, o mesmo sendo dito a respeito do defeito, quando se diz que algo não é o que é.

A seguir, comentaremos os artigos da última questão da *Quaestio disputata De virtutibus*.

2.3 As virtudes cardeais

Em *De virt.*, q. 1, a. 13, percebemos que, para Tomás de Aquino, a virtude é o justo meio entre dois extremos. Nesse ponto, a investigação do autor passa a ser sobre as virtudes, com a seguinte referência: “se são quatro as virtudes cardeais ou principais, tais como a prudência, a justiça, a fortaleza (coragem) e temperança.”⁶⁶

Tomás inicia sua discussão apresentando o significado da palavra “cardeais”, que quer dizer dobradiça; com isso, dá a entender que virtudes cardeais são aquelas em que se funda a vida humana, propriamente ativa no que concerne ao exercício das virtudes morais. Para Tomás de Aquino, a razão do ato virtuoso inclui quatro condições: 1) A substância do ato seja modificada em si mesma, o que o torna bom; 2) O ato se relacione com o sujeito, aderindo firmemente a ele; 3) O ato esteja inclinado para o fim, sabendo-se que essas três condições são dirigidas pela razão; 4) O conhecimento que dirige a reta razão do agir que, juntamente com a retidão, a firmeza e a moderação, são requeridas em todos os atos virtuosos.

⁶⁵A referência que os tradutores das *Quaestiones disputatae De virtutibus*, intitulada como “As virtudes Morais”, nos está incorreta: Aristóteles, *Perihermeneias*, II, c.14, 241 b sq. O livro II *De interpretatione* não conhece um capítulo 14, nem a página do Bekker 241. Tomás pode se referir a II, 1. 19 b 14. Tomás de Aquino, *Expositio Libri Perhermenias*, II, 1-2 (19 b13-19). Editio Leonina I/1, Roma, 1989, p.83ss.

⁶⁶*De Virt.*, q. 5, a. 1.

No livro II da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles diz que não é suficiente à virtude que algumas coisas sejam justas ou moderadamente comparadas, o que pertence à modificação do ato.⁶⁷ Nesse sentido, Tomás indica que outras três condições são requeridas por parte da operação do ato: 1) Deve ser conhecido aquilo que pertence ao conhecimento que dirige; 2) Esta operação deve ser eleita e reeleita conforme o devido fim, que pertence à retidão do ato em ordem a algo extrínseco; 3) Uma condição que firmemente e de modo imutável adira à operação. Assim, o conhecimento que dirige a retidão, a firmeza, bem como a moderação, é requerido em todos os atos humanos virtuosos, já que é principal em algumas matérias e atos especiais.

Em se tratando do conhecimento prático, exigem-se três coisas que correspondem ao primeiro princípio da razão prática, ou seja, procurar o bem e evitar o mal: 1) O bom conselho, em que o homem se aperfeiçoa pela *εὐβουλία*; 2) O juízo sobre o aconselhado, de modo que na razão especulativa se encontra a invenção ou a investigação, bem como o juízo, visto que o intelecto prático ordena a fuga ou o prosseguimento, com relação à *synesis* diferente do intelecto especulativo; 3) Premeditar sobre o agir pertencente à razão prática, a qual se ordenam os dois primeiros requisitos, a fim de realizar bons juízos. Para Tomás de Aquino, a *synesis* implica um juízo reto não nas coisas de ordem especulativa, mas nas ações particulares, que também são objeto da prudência. Juntamente com a *synesis*, temos a *gnome*, que provoca perspicácia no julgamento das ações particulares. No entanto, elas devem ser julgadas segundo princípios mais elevados, o que será da ordem da *synesis*. A *gnome*, pois, é inferior à *synesis*, sendo responsável por fazer com que o julgamento seja percebido.⁶⁸

Essas virtudes têm razão de bem, visto que moderam os apetites da alma humana, a fim de que os atos sejam tendidos ao bem, conforme a

⁶⁷ *Eth. Nic. II, 3.*

⁶⁸ II-II, q. 51, a. 4c. *Eth. Nic.*, VI, 9. 1142 b 34 e 1143 a 1. Editio Leonina XLVII/2, p. 365. Os tradutores da versão do *De virtutibus*, não traduziram as palavras *synesis* e *gnome*, mas encontramos, na q. 1, a. 12 ad 26, uma tradução incorreta de *synesis*, como “inteligência”, e “bom conselho” para *eubulia*.

reta razão. Assim, podemos dizer que a moral tomasiana se funda sobre a razão, bem como sobre a vontade, considerando todo o agir humano.⁶⁹

No que concerne à justiça, se diz que o homem se adapta e é adequado, de um modo devido, aos outros, com os quais se comunica. Existem duas formas de justiça, segundo Aristóteles, quais sejam, a justiça distributiva, acerca da distribuição dos bens dentro de uma sociedade; e a justiça comutativa, acerca do comércio (compra e venda) e do direito penal. É pela justiça que o homem se comporta bem consigo e com o próximo, restituindo, a cada um, aquilo que lhe é devido. A temperança será aquela virtude que regula as concupiscências ou os deleites gerados no homem. O mesmo se diz da fortaleza, virtude na qual o homem se comporta com relação aos perigos da morte. Contudo, das quatro virtudes cardeais se diz que a prudência se encontra na razão prática, sendo uma virtude racional por essência, pois se dispõe a aperfeiçoar a razão. A prudência é considerada uma virtude tanto intelectual – em relação à arte –, quanto moral – em relação à vontade. E a vida humana é apontada como uma vida ativa e, nisso, consiste o exercício das virtudes morais. Conforme Tomás de Aquino, a virtude da prudência está na razão como a última instância do julgamento em relação ao fim, para que a vontade seja boa e o apetite seja reto e, conseqüentemente, o ato seja bom. Um sinal para isso é que, se podemos nos esquecer de um comportamento científico, como no caso da virtude da arte (fazer uma escultura), não o podemos em relação à virtude da prudência, enquanto juízo consciente na virtude da arte.⁷⁰ Tomás, igualmente, chama a isso de consciência (*synteresis*), enquanto *habitus* permanente dos primeiros princípios dos atos humanos.⁷¹ Nesse sentido, podemos concluir que as virtudes cardeais podem ser princípios do ato humano.

⁶⁹ I-II, q. 61, a. 2c.

⁷⁰ *Eth. Nic.* VI, 5, 1140 b 28ss. *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 5, 1140 b 4 - 1140 b 30. Editio Leonina XLVII/ 2, p. 347.

⁷¹ I-II, q. 94, a. 2. Há uma análise bastante precisa feita por Jakob Hans Josef Schneider, em seu artigo intitulado *Subjekt und Gewissen*, em Gerhard Krieger & Hans-Ludwig Ollig (orgs.), *Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjekt gedankens*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2001, pp. 179-203.

Podemos, agora, conferir o esquema de algumas virtudes com seus respectivos extremos, conforme nos apresenta Aristóteles no livro II da *Ethica Nicomachea*.⁷²

Vício por deficiência	Virtude	Vício por excesso
Covardia	Coragem	Temeridade
Insensibilidade	Temperança	Libertinagem
Avareza	Liberalidade	Esbanjamento
Vileza	Magnificência	Vulgaridade
Modéstia	Respeito Próprio	Vaidade
Moleza	Prudência	Ambição
Indiferença	Gentileza	Irascibilidade
Descrédito Próprio	Veracidade	Orgulho
Rusticidade	Agudeza de Espírito	Zombaria
Enfado	Amizade	Condescendência
Desavergonhado	Modéstia	Timidez
Malevolência	Justa Indignação	Inveja

2.3.1 A conexão das virtudes

Conforme Tomás de Aquino, percebemos que as virtudes cardeais são quatro e que, nelas, a vida humana se funda no tocante ao direcionamento dos atos humanos ao bem, regulados pela razão prática (prudência) por meio da repetição. Sendo assim, passaremos a discutir, sob a ótica tomasiana, a conexão entre essas virtudes.

A discussão, posta em *De virt.*, q. 5, a. 2, é acerca da conexão das virtudes de modo que aquele que possuir uma, possua todas as outras.⁷³ De início, uma questão nos interpela: o que há em comum entre todas as virtudes? Não hesitamos em responder que isso se deve ao fato de todas elas tenderem ao bem. Em *De virt.*, q. 5, a. 2, Tomás aprofunda tal afirmativa indicando-nos que podemos falar das virtudes considerando-as como perfeitas e imperfeitas, segundo três graus de virtude. Nesse sentido, as virtudes perfeitas são conexas, diferentemente das imperfeitas que não o são e que não tornam perfeitamente bom o homem e, tampouco, sua obra. As virtudes imperfeitas se referem às inclinações, como por exemplo, tocar

⁷²*Eth. Nic. II*, 2. 1104 a 10 a 1104b 2. Cf. SILVA [s/d].

⁷³I-II, q. 65, a. 1c.

uma música: aquele que executa uma música se habituou a fazê-lo e, por esse motivo, poderá tocá-la bem. Todavia, isso não significa que o executante seja de fato um excelente músico, mas o exercitar-se nisso poderá levá-lo a atingir um grau de perfeição da virtude de ser músico, vindo a sê-lo de modo ótimo, já que a virtude, na compreensão tomasiana, é a disposição do perfeito para o ótimo, conforme mencionamos (q. 1, a. 1). Constata-se, para nós, que, segundo Tomás, as virtudes imperfeitas existem sem a prudência e não alcançam a reta razão, como no exemplo citado, o que nos mostra que alguns possuem inclinações para obras virtuosas. Isso não significa que tais inclinações se dão igualmente para todos os seres humanos. Tais inclinações não possuem a razão e a natureza de virtude, pois, como nos assegura Agostinho,⁷⁴ nada usa mal a virtude, ainda que utilize nocivamente das inclinações desta natureza.

No que concerne ao segundo grau de virtude, podemos dizer que, de acordo com Tomás, ele corresponde aos seres humanos que dispõem da reta razão, no tocante à prudência, mas não alcançam Deus pela caridade, que é o terceiro grau de virtude. Por esse motivo, o argumento do Aquinate se baseia em que, no tocante ao segundo grau das virtudes, elas de algum modo são perfeitas, mas não de modo absoluto, visto que não alcançaram a regra primeira, ou o fim último, que é Deus; o que só é possível por intermédio do terceiro grau de virtude, a caridade.

A caridade, considerada por Tomás como o terceiro grau de virtude, é absolutamente perfeita, pois, juntamente com as demais virtudes que são conectadas a ela, tornam bom o ato humano, e isso de modo absoluto. Por conseguinte, as virtudes absolutamente perfeitas são conexas pela caridade. Já as virtudes relacionadas ao bem humano são conectadas à prudência, porque se considera que as virtudes morais não podem subsistir sem ela, e tampouco a prudência pode existir sem as demais virtudes morais, já que é a reta razão do seu agir, em relação aos princípios. Assim, os princípios do agir são considerados os fins, uma vez que, por eles, tal como nos assegura Tomás, evidencia-se a razão do agir.

⁷⁴ Agostinho, *Retractationes*, 1.1 c.9 n.4: PL 32, 597; BAC XL 674.

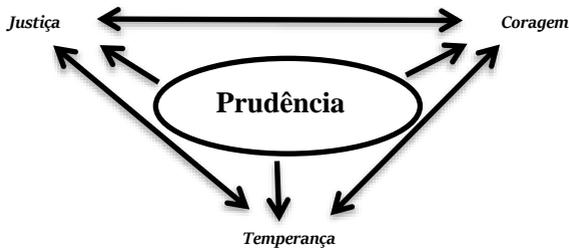
Encontra-se, no livro III, da *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles, a seguinte afirmação, tida para nós como aporte de nossa exposição acerca do fim a ser atingido pela virtude: “conforme cada um é, tal lhe parece o fim.”⁷⁵ O fim é para o virtuoso algo apetecível, visto que lhe causa um bem que é a própria virtude. De igual modo, ao vicioso é aprazível o vício, já que aí ele encontra seu deleite.

Segundo Aristóteles, a prudência consiste em o homem saber dirigir corretamente a vida. Dessa forma, essa virtude é “uma disposição prática, acompanhada da razão veraz, relativamente ao que é bom e mau para o homem.”⁷⁶ A prudência contribui para a deliberação dos fins do homem, indicando-lhe os meios idôneos. Isso faz com que ele alcance seus verdadeiros fins. De modo que a virtude será o principal ponto que conduzirá o homem ao seu verdadeiro objetivo, visto que os fins que se buscam são apreendidos pela virtude que dirige corretamente os atos da vontade.

Conforme o esquema abaixo, percebemos que as virtudes morais são conexas e que todas elas são dependentes da virtude da prudência, visto essa ser considerada sua genitora (*genitrix virtutum*), a que lhes dá sustentação, o mesmo se dizendo da caridade, já que ela abrange todas as virtudes, uma vez que todas se relacionam com o fim. Conforme o decoro da sabedoria e da bondade divina, para a caridade são infundidos simultaneamente os *habitus* de todas as virtudes. A esse respeito, encontramos em 1 Cor 13, 4: “a caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta.” A referência às virtudes absolutamente perfeitas, diz respeito às que estão conectadas pela caridade, pois nenhuma virtude se realiza perfeitamente sem ela.

⁷⁵ *Eth. Nic.*, III, 5 1114b1.

⁷⁶ *Eth. Nic.*, V, 1140b 4-6.



2.3.2 A igualdade das virtudes

Após investigar acerca da conexão das virtudes abordando a perspectiva da virtude da prudência como aquela que norteia todas as outras, Tomás de Aquino passa a discorrer sobre a igualdade das virtudes.

Em *De virt.*, q. 5, a. 3, Tomás indica que pode haver igualdade e desigualdade entre as virtudes, quanto às formas, aos movimentos, à ciência e à saúde. O movimento é desigual pelo fato de percorrer um espaço maior ou menor conforme ele se dá. De igual modo, a ciência pode ser maior em um sujeito, e menor em outro. Também a saúde pode ser igual ou desigual, pelo fato de se comportar mais ou menos firmemente mediante à doença. Concomitantemente, acerca da igualdade e da desigualdade das virtudes, Tomás sustenta que elas devem ser consideradas em si mesmas, em relação às suas diversas espécies, e que uma virtude perfeita e maior se ordena a um bem maior.

Conforme essa perspectiva, pode-se dizer que as virtudes teológicas são melhores que as outras, as morais e as intelectuais. Em contrapartida, afirma-se que na mesma espécie de virtude não se encontra uma desigualdade, como se pode encontrar na ciência, visto que não é da natureza da ciência que quem a possua conheça todas as suas conclusões, de modo que, em se tratando do conhecimento, temos o mais e o menos. A desigualdade de uma mesma espécie de virtude se dará a partir de sua perfeição ou quantidade, conforme a parte que se encontra no sujeito, bem como de suas condições individuais. Mas todos têm igualmente a mesma virtude, mesmo que isso não pareça ser da natureza da própria virtude, como por

exemplo, quando dizemos que tanto uma criança quanto um adulto podem ser corajosos. Aqui, a virtude da coragem enquanto coragem é a mesma para ambos, não havendo distinção nisso, mas há distinção quanto ao agir de modos diversos, considerando as condições individuais na pessoa que age, bem como o tempo, o lugar e as demais circunstâncias. Para Tomás de Aquino, em um só homem podem existir virtudes iguais, ou desiguais, segundo a quantidade ou a perfeição. Porém, de acordo com a quantidade ou perfeição de uma virtude, enquanto está no sujeito, todas as virtudes devem ser iguais, como de igual modo são conexas, visto que a igualdade é uma conexão na quantidade. Atentamos para o fato de que o contrário também é possível se, no sujeito, as virtudes forem desiguais e desconexas.

Podemos dizer que há uma igualdade entre uma mesma espécie de virtudes, pois com relação à prudência, compreendemos que ela é aquela que possui maior excelência dentre as demais virtudes pelo fato de moderá-las. A justiça é tida como aquela virtude pela qual o ser humano se comporta bem consigo e com os demais. Também a coragem se configura como a virtude pela qual os homens não se prendem aos perigos em vista do bem que lhes faz merecer esta virtude. No entanto, será em relação ao bem que os homens desprezarão os deleites da concupiscência através da virtude da temperança, como se evidencia, no texto tomasiano, no caso das classes sociais na Idade Média, a saber, agricultores, cavaleiros e reis. Para cada classe, a virtude da temperança é diferente: um agricultor tomar vinho na refeição, por exemplo, seria luxúria, mas tomar água seria modestia; já para um rei, tomar água na refeição não seria adequado, mas, sim, uma humilhação. Todavia, numa mesma espécie de virtude não é possível que haja desigualdade, como se encontra na espécie da ciência, visto que, quem a possui, não conhece todas as suas conclusões. É da natureza da virtude que quem a possui se comporte bem com relação a todas as outras virtudes.

A igualdade é uma conexão na quantidade. Por esse motivo, Tomás nos mostra que podem existir virtudes desiguais conforme as suas

diversas espécies. Em contrapartida, é necessário que todas as virtudes existentes no sujeito sejam iguais, o que reforça a ideia de que elas são conexas, conforme a inclinação da potência ao ato, principalmente quando nos referimos, por exemplo, às demais virtudes morais que são dependentes da virtude da prudência e, de igual modo, às demais virtudes infusas com relação à caridade.

2.3.3 A permanência das virtudes cardeais na pátria celeste

Compreendemos anteriormente que, segundo Tomás de Aquino, as virtudes são iguais no homem, mas também podem ser desiguais, em relação à quantidade e à qualidade. Em *De virt.*, q. 5, a. 4, a abordagem tomasiana nos indica que as virtudes cardeais permanecem na pátria celeste. O estado da pátria celeste é superior ao estado do plano terrestre, sendo, pois, perfeito. Assim, as virtudes morais, uma vez adquiridas, se ordenam para aperfeiçoar o homem no contexto civil, e não na pátria celeste, não permanecendo após a vida terrena, conforme disse Agostinho no *De Trinitate*.⁷⁷ Em contrapartida, Tomás nos mostra que as virtudes cardeais aperfeiçoam a criatura humana na vida presente em ordem da glória celeste.

Embora as virtudes cardeais aperfeiçoem os seres humanos na vida presente em vista da glória celeste⁷⁸, elas permanecem aí, ao contrário de algumas virtudes adquiridas pelos seres humanos, que, ainda que se ordenem somente para aperfeiçoá-los na vida civil, não os orientam à vida celeste e tampouco se fixam aí. Isso é considerável somente em relação aos atos desses seres, pois no que se refere ao *habitus* destas virtudes, Tomás assinala que se trata de um único, tanto para virtudes adquiridas na vida presente, quanto para aquelas adquiridas na glória celeste. Contudo, os atos que levam à aquisição dessas virtudes são distintos na vida presente e na glória celeste, visto que os considerados no plano terrestre competem

⁷⁷ Agostinho, *De Trinitate*, 1.14 c.9 n.12: PL 42, 1046; BAC V 792.

⁷⁸ *De Virt.*, q. 5, a. 4c.

àqueles que tendem, por meio da virtude, ao fim último e, na glória celeste, encontram-se os atos que competem aos que já, nele, descansam.

Conforme o que apresentamos anteriormente acerca dos atos humanos desordenados, considerando o impedimento da efetivação da virtude pelos vícios e pecados e, tendo abordado a perspectiva teológica do auxílio da graça divina que pressupõe a natureza humana decaída e corrompida pela desobediência, cumpre-nos, ainda, dizer que as virtudes morais são adquiridas por intermédio de grandes esforços da natureza humana, ainda que essa esteja pervertida. É como se necessitasse haver, por parte do ser humano, um anseio em alcançar um fim último. Resta-nos questionar: o que viria a ser este fim último, e qual seria a possibilidade de alcançá-lo? A natureza humana não foi criada por intermédio dos vícios e pecados. Tendo como aporte a perspectiva teológica, dizemos que toda a criação, antes de ser corrompida pela desobediência dos “primeiros viventes,”⁷⁹ se encontrava sem culpa ou viciada. Contudo, o mal estava presente desde os primórdios da criação, sendo capaz de dissuadi-los, de modo que pudessem desejar conhecer a realidade tal como o criador. A desobediência firma a culpa que gera os vícios e culmina na desordem. Assim, a natureza humana passa a conter a realidade pecaminosa, mas que não está fadada a ser viciosa. Em contrapartida, a perspectiva da virtude pode ser uma possibilidade para que a natureza humana possa se aperfeiçoar não insistindo nas más inclinações e nos extremos, mas na justa medida e excelência, por intermédio das virtudes infusas, ou teologais, dadas ao homem por Deus, o fim último, que instrui o ser humano pela lei e o auxilia pela graça.

As virtudes não são inatas à natureza humana. No livro II da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles nos indica que “certamente somos aptos por natureza para receber as virtudes, mas sua perfeição se dá pelo costume, ou seja, conduta.”⁸⁰ Em seu argumento contrário, referente à questão se as virtudes estão no homem por natureza, Tomás de Aquino nos que diz que

⁷⁹ A expressão “primeiros viventes” se refere às primeiras organizações humanas que, encontram, em Adão e Eva, uma síntese simbólica.

⁸⁰ *Eth., Nic., II*, 1. 1103 a 24-26. *Sententia libri Ethicorum I*, 2. (1103 a 14-1103 a 26), Editio Leonina XLVII/1, p. 77b.

“as coisas naturais não se perdem pelo pecado”,⁸¹ o que evidencia que as virtudes não são naturais.

Sublinhamos que, no último artigo da q. 5, de *Quaestio disputata De virtutibus*, Tomás aceita a interpretação das virtudes cardeais apresentadas por Agostinho, bem como a definição de virtude como complemento, conforme *De virt.*, q. 1, a. 2. Entretanto, para Tomás, a compreensão das virtudes está baseada na ética de Aristóteles que se caracteriza como uma ética das virtudes. Conforme a definição do objeto da ética apresentada por Aristóteles no livro I, da *Ethica Nicomachea*, a ética é definida como reflexão sobre o *ἦθος* – que significa caráter do ser humano,⁸² diferentemente de *ἔθος*, ou seja, costume.⁸³ O principal ponto defendido por Tomás é a formação do caráter do homem, que se torna bom pelos atos das virtudes. Nesse sentido, as virtudes, em relação ao bom caráter, permanecem na pátria celeste, de modo meritório, mas não os costumes, e a formação do caráter se dá pelo *habitus* da virtude do sujeito, o qual discutiremos a seguir.

2.4 Categorias de Hábito e *habitus*

A ideia de virtude ocupa uma posição central, não só na filosofia, como também na teologia moral de Tomás de Aquino. Há, portanto, uma tentativa de renovação da moral, a partir daquilo que essas ciências nos dizem acerca do estudo da virtude, algo que, parece-nos, está esquecido pela contemporaneidade; consideração reforçada pelo fato de que alguns teóricos da moral moderna não se apoiam na estrutura ética da virtude, assim como nos propõe Tomás, para discutir questões acerca da moral, julgando que tal estrutura é ultrapassada. Julgamos ser pertinente discutir esta questão posteriormente,⁸⁴ tentando demonstrar, a partir da análise

⁸¹*De virt.*, q. 1, 8, *sed contra*, 1.

⁸² *Eth. Nic.* I, 3. 1095 a 7; III, 2. 1111 b 6; VI, 2. 1139 a 1.

⁸³ *Eth. Nic.* II, 1. 1103 a 17.

⁸⁴ Cf. Capítulo 3.

da virtude conforme Tomás de Aquino, que esta estrutura não está ultrapassada, mas que ainda pode ser um paradigma importante para o estudo da ética e da moral.

Antes, é necessário compreendermos o que se entende por *habitus*, já que a definição tomasiana de virtude nos revela que a “virtude é um *habitus* operativo bom.”⁸⁵ Primeiramente, convém diferenciar hábito e *habitus*. O hábito pode ser classificado como costume; contudo, a virtude é definida como a “perfeição do poder operativo” (*De virt.* q. 1, a. 1). Em geral, esse mecanismo se forma por meio da repetição dos atos dos comportamentos e, portanto, no caso dos acontecimentos humanos, por meio do exercício. Assim, diferentemente do *hábito*, o *habitus* será o que melhor expressa, de acordo com Tomás de Aquino, a ideia propriamente dita de virtude.

A palavra deriva do grego (ἔξις), e foi analisada primeiramente por Aristóteles, e retomada por Tomás de Aquino, vindo a ser assumida como uma noção capital que o hábito não traduz efetivamente.

Compreendemos que *habitus* significa uma qualidade accidental da potência operativa, profundamente arraigada em si mesma e difícil, por esse motivo, de ser afastada de si. Ao introduzir-se profundamente na natureza, essa qualidade oferece mais facilidade para a execução de uma determinada ação, o que possibilita uma maior superação das dificuldades para quem é movido por um *habitus* bom.

Torrel⁸⁶ nos apresenta outra distinção acerca deste binômio: o *hábito* é um mecanismo fixo, uma rotina, e o *habitus* é, ao contrário, uma capacidade inventiva, que enraíza e se aperfeiçoa livremente em seu exercício.

Na *prima-secundae* da *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino discorre acerca do *habitus*, dedicando, a isso, seis questões. Naquilo que se refere à substância do *habitus*, encontramos em Tomás de Aquino a mesma ideia defendida por Aristóteles:

⁸⁵ A palavra foi introduzida na linguagem filosófica por Aristóteles (*Met.*, V, 20, 1022b), que a definiu como uma disposição para estar bem ou mal disposto em relação a alguma coisa, tanto em relação a si mesmo, quanto a outra coisa. Podemos conferir esta definição em I-II, q. 55, a. 1; *Sent.*, D. 27, a. 1; III, D. 23, q. 1, a. 3; II *Ethic.*, lect. 5.

⁸⁶Cf. TORREL, 2008, p. 318.

habitus é uma qualidade dificilmente removível”. O hábito se diz como se fosse uma 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 se 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 si mesma ou relativamente a outra, como esse modo de ter supõe alguma qualidade, então o hábito é uma qualidade. “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.⁸⁷

Em Tomás de Aquino, encontramos a ideia de que o *habitus* implica uma disposição em ordem à natureza da coisa, à ação ou ao fim da mesma, conforme alguém se dispõe bem ou mal para isso.⁸⁸ Entretanto, a disposição, assim como o *hábito*, é uma qualidade accidental da potência operativa menos arraigada, o que possibilita, com mais facilidade, sua remoção. A disposição é incerta e instável, oferecendo, portanto, pouca facilidade para a operação, o que faz com que se vençam poucas e pequenas dificuldades. Voltaremos a essa questão posteriormente, ao discorrermos sobre a aquisição das virtudes.

Os *hábitos* são causados por atos. Acerca disso, Tomás de Aquino nos assegura que:

Tudo aquilo que é influenciado e movido por algo distinto de si, recebe a disposição do ato do agente e, assim, os atos que são multiplicados, geram na potência passiva e movida, uma qualidade que se chama hábito. De igual modo, os hábitos das virtudes morais são causados nas potências apetitivas, enquanto movidas pela razão, bem como os hábitos das ciências são causados no intelecto, enquanto este é movido pelas proposições primeiras.⁸⁹

⁸⁷ I-II, q. 49, a. 1c; *De Virt.*, q. 1, a. 1, arg. 10; Apud. *Sed Cont.*, arg. 1.

⁸⁸ I-II, 49, a. 4c.

⁸⁹ I-II, q. 51, a. 2c.

Quanto ao *habitus*, podemos considerar que seu desenvolvimento é relativo à quantidade. Ao contrário do *hábito*, apresentado como um mecanismo fixo, incapaz de se renovar, o *habitus* denota uma verdadeira fonte de deleite naquilo que se refere à ação, expressando o desenvolvimento da natureza numa determinada direção.

De acordo com a perspectiva tomasiana, podemos considerar dois possíveis aumentos do *habitus*. Num primeiro momento, cogitamos sua característica quantitativa, por exemplo, quando um maestro percebe precisamente e com facilidade as notas musicais, o timbre de voz de cada membro do coro, e a sonoridade dos instrumentos a serem executados, o que, a partir de uma habilidade, lhe possibilita conduzir perfeita e harmonicamente a sua orquestra, ou quando um erudito aumenta o número de seus conhecimentos, destacando-se entre outros que ainda não desenvolveram suas habilidades para esse fim. Outro aumento se refere ao qualitativo, que se pode medir a partir de uma profundidade do enraizamento de um *habitus* no sujeito. De igual modo, percebe-se que a habilidade de uma artista, bem como a de um médico, ou o saber de um cientista será, por assim dizer, um *habitus*. Isso designará as qualidades próprias da inteligência ou da vontade. Um cientista, por exemplo, possui o *habitus* da inteligência que procede de sua própria capacidade de apreender as ideias, dominando-as progressivamente. Por fim, ele poderá ser efetivamente considerado sábio somente a partir do momento em que possuir seu *habitus*, desenvolvendo-o perfeitamente.

2.5 A noção de habilitação como pressuposto do *habitus*

A noção de habilitação é pressuposto do *habitus*, já que, em se tratando das virtudes, dizemos que elas são habilitações para bem agir. Conforme o que já apresentamos acerca da definição do *habitus*, compreendemos que ele se refere ao direcionamento dos atos humanos àquilo que lhes torna perfeitos.

Entretanto, a habilitação, tal como se apresenta, caracteriza o *habitus*, já que esse é uma disposição “difícil de ser removida”, estável,

tornando-se, no ser humano, uma segunda natureza, uma inclinação constante que se realiza a partir de uma ação. Todavia, é próprio da habilitação facilitar a ação, a fim de que seja realizada com vigor, uma vez que inclina os atos humanos tanto para o que é bom, quanto para o que é mal.

Em se tratando dos atos humanos, Tomás de Aquino nos assegura que quanto mais os atos são repetidos, mais penetram na alma consistentemente, possibilitando, ao ser humano, uma disposição inovadora (habilitação), de modo que o aumento intenso e gradativo, no ser humano, culmina no aperfeiçoamento.⁹⁰ Os atos humanos estão submetidos a normas de ação moral, considerando a natureza humana, naquilo que se refere às relações, bem como ao livre arbítrio. Porém, todos nascem imperfeitos e, de alguma forma, desejam buscar uma realização que possa suprir suas imperfeições, diferentemente das outras criaturas, tais como os animais que, por serem irracionais, estão submetidos ao determinismo, agindo instintivamente. Os homens agem livremente, uma vez que sua ação é voluntária. Todavia, suas ações são, por vezes, impensadas, o que os torna reféns de seus vícios. É preciso confrontar o agir, de acordo com as exigências da natureza, apresentadas pela razão, pois a razão ilumina e torna o ser humano capaz de realizar suas ações, direcionando-as para o bem. Logo, a perfeição dos atos depende da razão que regula e orienta as capacidades intelectuais e as faz expressar retamente o juízo moral, a fim de esclarecer a consciência.

Tal como essas ideias acerca dos atos humanos se apresentam na perspectiva tomasiana, podemos considerar que o valor moral de um ato humano depende primeiramente do objetivo a ser alcançado. O valor de uma ação poderá depender também de um determinado fim que se deseja. Isso pode tender para o bem ou para o mal, considerando as circunstâncias que modificam uma ação. Contudo, destacando que o homem não pode verdadeiramente desejar o mal, porque os atos humanos são ordenados ao último fim que é a felicidade, não se pode desconsiderar que os atos são

⁹⁰ I-II, q. 52, a. 2-3c.

atos humanos enquanto são realizados diante da diferença entre bem e mal.

2.6 *Que fizeste?: A má condução dos atos humanos como impedimento para a efetivação do *habitus* da virtude*

Para Tomás de Aquino, é possível que haja a diminuição do *habitus*, bem como seu desaparecimento, à medida que os atos humanos não forem regulados pelo juízo da razão. Isso se dá a partir do momento em que a ação for realizada por ignorância, por paixão ou por má escolha.⁹¹

Recorremos, seguindo o pensamento de Tomás, às Sagradas Escrituras para evidenciar nossa reflexão acerca desta questão: *Que fizeste?*⁹² Por vezes não encontramos uma resposta suficiente a fim de sanarmos esse questionamento, fundamentado nas origens da criação humana. Entretanto, essa perspectiva é teológica e ainda que nossa abordagem seja filosófica, compreendemos que, mantendo-nos próximos à reflexão tomasiana, não há nenhuma contradição no fato de nos apoiarmos em ambas as reflexões.

Ao analisarmos a questão, evidencia-se, para nós, a existência de um binômio (bem/mal) desde os primórdios da humanidade. Trata-se de uma desobediência do homem a Deus. Já não se compreende Deus como o criador, imutável e princípio de todas as coisas, mas o próprio homem, como um senhor de si mesmo, independente de seu criador que, direcionando seus atos para um fim contrário ao fim último, o bem, agindo como um ser vicioso, imergido no pecado.

Os atos desordenados não se conformam ao juízo prático da reta razão. Tais atos são denominados por Tomás como pecados,⁹³ vícios,

⁹¹ I-II, q. 53, a. 1c.

⁹² Gn 3, 13. Para maior aprofundamento na reflexão sobre o relato da queda adâmica, em uma perspectiva filosófica e literária, cf. SAMUDIO, Jonas Miguel Pires; PEREIRA, Kênia Maria Almeida. *Metamorfoses da serpente: do Gênesis a Carvalho Júnior*. In: CUNHA, Betina Ribeiro Rodrigues da (Org.). *Entre o mito, o sagrado e o poético: ecos de uma sinfonia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p.190-204.

⁹³ Esta abordagem é teológica e tem como causa uma vontade que se volta para um bem efêmero, e despreza a regra da razão e da lei divina.

também considerados como *habitus* maus causados pela vontade juntamente com as paixões mal direcionadas. De igual modo, o ser que incorre no pecado deseja um objeto desordenado que o atrai, levando-o ao afastamento do fim para o qual poderia se orientar.

Posto que intentamos compreender o motivo pelo qual os seres humanos tendem a direcionar frequentemente seus atos para um fim desordenado, não podemos considerar estas questões sem nos atermos ainda à ideia de lei natural e divina. A investigação acerca de tal ideia poderá elucidar o questionamento apresentado anteriormente.

Na perspectiva tomasiana, a lei natural está anexada à lei divina. Encontramos sua abordagem acerca disso em seu “Tratado sobre a Lei.”⁹⁴ A própria razão está submetida a uma norma superior, a lei natural (*Lex naturalis*).⁹⁵ No que se refere à lei positiva, Tomás de Aquino nos assegura que ela é certa regra e medida dos atos humanos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou a apartar-se da ação.

Devido à sua própria função, a lei só pode ser uma obra da razão. Com efeito, chamado a crescer e desenvolver-se livremente tendo em vista o seu fim (bem-aventurança), o homem deve dispor de um meio que lhe permita adaptar cada um de seus atos a esse objetivo que confere a esses mesmos atos o seu sentido. Ora, quem diz adaptação entre meio e fim diz atividade racional. Com efeito, é próprio da razão estabelecer uma tal relação. Devido ao fato de que o objeto da inteligência humana (chamada de razão em sua atividade discursiva), que é o conhecimento do universal e de sua percepção no interior das realidades concretas e particulares (processo de abstração), a razão humana pode estabelecer um vínculo entre um ato (ou um objeto desejado) e o ideal perseguido.⁹⁶

É próprio da lei natural ordenar ao bem comum. Disso, segue que a discussão acerca da razão como princípio dos atos humanos, apresentada por Tomás de Aquino, remonta a Aristóteles, uma vez que, para o filósofo,

⁹⁴ I-II, q. 90-108.

⁹⁵ F. Van Steenberghen, *O Tomismo*. Trad. J. M. da Cruz Pontes. 1ª ed. Lisboa: Gradiiva, 1990. p. 141.

⁹⁶ I-II, q. 90, a. 1c.

a razão se apresenta como o primeiro princípio dos atos humanos ordenando-os ao fim. Nesse sentido, faz-se necessário que a lei pertença maximamente a essa orientação.

O primeiro princípio no operar do qual trata a razão prática, é o fim último. O fim último da vida humana é a felicidade ou bem-aventurança. Portanto, é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança. Como toda parte se ordena ao todo como o imperfeito ao perfeito e cada homem é parte da comunidade perfeita, é necessário que a lei propriamente vise à ordem para a felicidade comum.⁹⁷

As criaturas racionais são dotadas de lei natural. Em Tomás de Aquino, percebemos que elas estão sujeitas à providência divina de modo mais excelente, evidenciando-se, assim, a inclinação natural ao devido ato e fim, através da participação na lei divina (*Lex divina*) impressa nessas criaturas.

A ideia de lei natural se reveste de um conteúdo diferente de acordo com a natureza dos seres que se submetem à divina providência (*Lex divina*). A partir da ideia de participação, pode ocorrer participação na lei eterna de duas maneiras: seja de maneira material, como uma impressão recebida do alto, e que exprime o pensamento e o querer divino.⁹⁸

Por serem espirituais e dotados de razão, os seres humanos participam da lei divina de modo formal, de acordo com a própria formalidade da lei, como fonte de regulação. Não obstante, os homens são chamados a ser como providentes de si mesmos em delegação da Providência divina. Isso se evidencia conforme aquilo que nos diz a antropologia cristã sobre o homem como imagem de Deus (*imago Dei*). O homem se configura a esta responsabilidade de imagem de Deus, assumindo, por sua razão e liberdade, a regulação ética de seus atos e, semelhante a uma participação

⁹⁷ I-II, q. 90, a. 2c.

⁹⁸ I-II, q. 91, a. 2c.

na luz divina (*lux divina*), se torna capaz de se orientar, discernindo o bem do mal.

A partir da abordagem apresentada, compreendemos que a lei natural deve ser subordinada à lei divina, pelo fato de os homens necessitarem dessa última, a fim de superarem fortemente as capacidades da natureza humana. Segundo a perspectiva tomasiana, a lei divina é a única possibilidade de realização humana e de cumprir do seu destino, a chegada ao fim último. A busca desse fim deve ser regulada por uma lei, introduzida no homem, para que ele vença as debilidades presentes na sua natureza por intermédio do pecado da desobediência.

O binômio lei natural e lei divina pode ser apresentado como fundamentação primordial para a compreensão dos atos humanos, uma vez que consideramos o axioma tomasiano “a graça pressupõe a natureza” (*gratia praesupponit naturam*). De igual modo, é necessário que a lei divina presuponha a lei natural (*lex divina praesupponat legem naturalem*).⁹⁹

Não obstante, para Tomás de Aquino, a natureza humana pode ser considerada a partir de sua integridade, em seus primórdios, antes do pecado,¹⁰⁰ bem como segundo seu estado de corrupção no qual se encontra após a desobediência. Nesse sentido, considera-se a necessidade da graça divina, como aporte à natureza humana.

A criatura humana foi criada por intermédio da graça divina.¹⁰¹ Todavia, nos diz Tomás de Aquino, que a partir de um estado de corrupção,

⁹⁹ I-II, q. 99, a. 2, ad 1.

¹⁰⁰ Segundo o *Dicionário de Termos Teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, Loyola, Paulus, 2011, p. 350, no grego, do Novo Testamento, temos a palavra pecado como *ἀμαρτία*. No hebraico, *ḥaṭṭā' t*. Em sentido teológico, pecado é um termo abrangente que se refere a uma conduta errada de um ser humano diante de Deus. Pode ser entendido como o desvio individual ou coletivo, na vontade e na atuação, da lei de Deus conhecida pelo pecador, uma vez que age livremente, em responsabilidade própria, ciente e com intenção má. O pecado causa uma perturbação fundamental na relação com Deus e nas relações humanas, de modo que o perdão do pecado pode ser concedida exclusivamente por Deus. O estado humano de dilaceração e alienação devido a seu sucumbimento ao pecado, testemunhado pela Bíblia como o drama humano, manifesta uma experiência fundamental da existência humana, na qual o pecado é experimentado como poder antidivino e anti-humano que ameaça constantemente destruir a vida. No *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, Paulus, 1993, p. 526, constatamos que outras definições de pecado orientam-se por Gn3, 1-7, o desejo de “querer ser como Deus” e determinam a natureza do pecado como “soberba” ou “desobediência”. Encontram-se, em outras definições, a determinação do estado de pecado como perda da graça santificante/ justificante ou como exclusão do Reino de Deus (DS 1544; DS 835; cf. *Drewermann*, vol. 1, pp 128ss).

¹⁰¹ I-II, q. 95, a. 1c.

o homem falha naquilo que lhe é possível pela natureza, a tal ponto que ela não pode mais, por suas forças naturais, realizar totalmente o bem infundido a ela. Contudo, o estado de corrupção, no qual a criatura humana se encontra, não é, de todo, um empecilho que possa lhe privar do bem natural, já que, nesse sentido, ela possui a necessidade de ser curada, retomando seu objetivo, isto é, agir bem, conforme a reta razão, alcançando o fim último, por auxílio da moção divina.

O pecado não corrompeu totalmente a natureza humana a ponto de privá-la de todo bem que lhe é natural. Mesmo neste estado de corrupção o homem pode ainda fazer, por sua potência natural, algum bem particular, como construir casas, plantar vinhas, e outros trabalhos do gênero. Mas ele não é capaz de realizar em sua totalidade o bem que lhe é conatural, sem alguma falha. Ele parece um enfermo que pode ainda executar sozinho alguns movimentos, mas não pode mover-se perfeitamente como alguém em boa saúde, enquanto não obtiver a cura com a ajuda da medicina.¹⁰²

2.7 A questão da virtude segundo Aristóteles: a felicidade como bem supremo

Apresentaremos uma síntese da questão da virtude em Aristóteles, a fim de contextualizarmos a *Quaestio disputata De virtutibus*, de Tomás de Aquino.

Para Aristóteles, o que constitui o verdadeiro sentido da vida é o fim último, o bem supremo, que os seres humanos devem alcançar. No decorrer da história do pensamento, existiram várias concepções acerca da felicidade, a saber, as que o viam como o prazer, a posse de bens, a vida e, até mesmo, o conhecimento. Platão aborda o tema da felicidade, *εὐδαιμονία*,¹⁰³ visando superar todas as oposições existentes que circundavam o conceito. Para tanto, faz uso de uma fundamentação metafísica,

¹⁰² I-II, q. 109, a. 2c.

¹⁰³ Platão, in *Diálogos: Banquete* 180 b; *A República*, VII, 256 e. Conforme Orlando Vilela, na obra *Tomás de Aquino, Opera Omnia* (1984, p. 61, nota 11), o primeiro autor a usar este termo, em sentido ético, foi Demócrito de Abdera (420 A. C.).

que servirá como aporte para a análise sobre o domínio coletivo da *polis*. Nesse ponto a *εὐδαιμονία* se tornará sinônimo de *εὐνομία*, ou “Bom Governo”: a *polis* que contém todas as boas leis. Nesse sentido, somente uma cidade bem governada é próspera e feliz, como Aristóteles elaborou na sua obra *Política*.

A moral clássica é uma moral centrada na *εὐδαιμονία*, ao passo que a moderna é uma moral centrada no dever.¹⁰⁴ Entretanto, consideramos, segundo Bourke, que tais morais não são opostas¹⁰⁵. Será na perspectiva da *εὐδαιμονία* que consistirá o fim e o bem do homem. De acordo com Maritain, “a moral socrática não é a arte de bem viver *tendo em vista* alcançar a felicidade, e sim a arte de ser *feliz* porque se vive bem.”¹⁰⁶ Disso, compreendemos que a *εὐδαιμονία* é intrínseca ao homem, consistindo em fazer o bem, o que equivale a se conduzir bem e, conseqüentemente, a conhecer bem.

Na *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles, a felicidade é definida quando se encontra a atividade própria do homem. É próprio do homem possuir atividades da alma conforme a razão,¹⁰⁷ o que prova que sua felicidade está no exercício racional. Visto que os homens não esperam as reflexões da filosofia moral, bem como as teorias éticas, para viverem ou agirem, é a própria razão que os impulsiona à ação. Por isso, os homens devem possuir um modo próprio de agir e, ademais, de agir bem, conforme uma “razão intuitiva” ou a “inteligência imediata dos princípios.”¹⁰⁸

Conforme Maritain, Aristóteles faz da sabedoria, cujo objeto é divino, a parte principal da felicidade que se almeja, enquanto bem supremo.¹⁰⁹ Desse modo, “propor ao homem apenas o que é humano é desejar sua desgraça, pois o homem, pela parte melhor de si mesmo, que é o intelecto,

¹⁰⁴ VILELA, 1984, p.61.

¹⁰⁵ BOURKE, 1970, p.7-8.

¹⁰⁶ MARITAIN, 1970, p.29, destaques nossos.

¹⁰⁷ *Eth. Nic.*, VII, 13. 1153 b 14-16. *Sententia Libri Ethicorum* VII, 13. (1153 b 7-1154 a 7), Editio Leonina XLVII/2, p. 432a.

¹⁰⁸ *Eth. Nic.*, VI, 6. 1141 a 1-9. *Sententia Libri Ethicorum* VI, 5, (1140 b 31-1141 a 12), Editio Leonina XLVII/2, p. 348.

¹⁰⁹ MARITAIN, 1964, p.55

é chamado a qualquer coisa de melhor do que uma vida puramente humana.” Por conseguinte, deve-se considerar que é necessário, além de viver uma vida puramente humana, uma vida direcionada para o divino.

Segundo Aristóteles, três espécies de bem constituem a felicidade, a saber: 1) A sabedoria, que se revela como posse do espírito, essencialmente contemplativa, constituindo uma atividade imanente de repouso e fruição – o sábio por sua vez, usufrui de uma vida perfeita, que é antes de tudo teórica;¹¹⁰ 2) A virtude que é, evidentemente, uma parte integrante da realização plena da natureza humana, o justo meio que modera os extremos; 3) O prazer aparece como a terceira espécie de felicidade e resultado necessário que acompanha o ato realizado pelos seres humanos, relacionado à alegria e à juventude. Para Aristóteles, o homem não pode viver sem uma dose de alegria ou deleite. Nisso consiste a recompensa natural de uma vida virtuosa. Quem faz o bem sem prazer não age corretamente.¹¹¹ Desse modo, a vida e o prazer parecem indissolúvelmente unidos, assim como o prazer torna as atividades perfeitas e torna, portanto, a vida perfeita.

A ideia de bem na perspectiva aristotélica se identifica com a de felicidade. O bem é a finalidade de toda e qualquer ação ou propósito, realizado pelos homens: ele é a felicidade, só atingível pela ação. Ainda que existam vários fins, conforme Aristóteles, considera-se que nem todos os fins são absolutos, a não ser o bem supremo, o qual se deve buscar absolutamente. Eis o ponto máximo da felicidade, que é apontada como a atividade perfeita da virtude.

Em suas diferentes ações, o homem sempre tende para um dos fins concretos. Esses fins se configuram como bens. Por esse motivo, os fins e os bens a que o homem aspira existem em função de um fim último ou bem supremo. Conforme Aristóteles, todos os homens, sem distinção, consideram que esse fim seja a felicidade. Convém esclarecer, ainda, que o

¹¹⁰ O termo teórico é um adjetivo que corresponde à especulação. Se diz daquilo que é puramente cognitivo, opondo-se ao prático; o que não é redutivo à experiência, opondo-se ao empírico.

¹¹¹ *Eth. Nic.*, X, 4. 1175 a 20. *Sententia Libri Ethicorum*, X, 6 (1174 b 14-1175 a 5), Editio Leonina XLVII/2, p. 570b.

filósofo não nos indica que devemos tender à felicidade, ainda que a aspiração a ela seja um dado da natureza que existe no homem de modo necessário; tender, ou não, a ela será sempre uma decisão humana livre.

Capítulo 3

Tomás de Aquino: um pensador atual

Ao aprofundarmos o estudo da história da filosofia medieval, percebemos que ela traz, em seu conteúdo, aspectos fundamentais para compreendermos o pensamento de autores da Idade Média. Destacamos, dentre tais autores, Tomás de Aquino que, indiscutivelmente, marcou a história do pensamento filosófico e teológico ocidental, deixando seu legado reflexivo também pertinente para o contexto contemporâneo. Objetivamos discorrer, nesse capítulo, acerca de alguns pontos que atestam a relevância de Tomás de Aquino para a atualidade.

3.1 Atualidade de Tomás de Aquino no pensamento contemporâneo

O período escolástico teve seu apogeu a partir do século XIII – chamado de *O século de ouro* –, visto que, aí, os pensamentos filosófico e teológico se difundiram enormemente, aprimorando-se nas Universidades por meio de grandes intelectuais, como Pedro Abelardo, Boaventura, Alberto Magno, Duns Scoto e Tomás de Aquino. Em relação a esse último, cuja reflexão nos importa, destacamos que seu pensamento se fundamentava, antes de tudo, numa ideia de verdade que, conforme sabemos, o inquietava; por essa verdade, e a essa verdade, ensinava, servia, pregava e vivia. Na perspectiva religiosa elaborou a mensagem cristã do século XIII a partir do pensamento aristotélico, considerando os clássicos, tais como Platão, os padres gregos e latinos e Agostinho. Tomás de Aquino também

comentou grandes pensadores, em especial Aristóteles, redescobrimo-o e dando-lhe uma leitura em perspectiva inovadora.

Não se tratava apenas de difundir uma verdade a partir das resoluções das questões discutidas em sua época. O que lhe interessava, e a uma gama de pensadores do mesmo período, era que a verdade se identificava a Deus, e, dessa identificação, emergia o convite à configuração e ao seguimento, sob o signo da fé aproximada da razão.

Na maioria das obras tomasianas, verificamos a presença dos autores clássicos, como Agostinho e Aristóteles, talvez, pelo fato de serem autoridades incontestáveis para o pensamento filosófico e teológico. Assim, ao mencioná-los, Tomás, além de os exaltar, a fim de evidenciar sua relevância, testifica seu pensamento e o apresenta de modo sistemático. As grandes obras tomasianas sintetizam a reflexão filosófica e teológica da alta Idade Média. Nesse sentido, é possível encontrar, em tempos contemporâneos, a consistência de sua filosofia, sobretudo, no tocante à ética e à moral. Por esse motivo, ressaltamos nossa compreensão de que a ética tomasiana é uma ética das virtudes, pelo fato de que, além de seu pensamento acerca disso estar apoiado em grandes sistemas filosóficos oriundos da tradição, ele articula a ética a partir do agir conforme uma finalidade – é, pois, uma ética teleológica centrada no agir virtuoso.

Partindo disso, sublinhamos que, na contemporaneidade, o pensamento ético tomasiano pode ser tomado em consideração para discussões; certamente, a estrutura elaborativa dessa ética é menos pertinente do que seu conteúdo, ou mais, do que sua proposta: que os atos humanos sejam considerados teleologicamente – não em relação a um fim transcendente –, mas de modo a que o ato não seja vivido como fim de si mesmo. E, ademais, que a virtude possa ser vislumbrada como um conceito menos religioso e mais próximo da vivência dos grupos humanos, sejam quais forem suas configurações.

Não obstante, alguns adeptos desse pensamento, tais como os tomistas, parecem abordá-lo com ideias infundadas, não preservando o pensamento primordial próprio de Tomás de Aquino. Trata-se, aqui, do

neo-tomismo, isto é, um movimento posterior ao tomismo, pertencente à modernidade e à contemporaneidade, que discorre acerca de alguns temas tomasianos, pretensiosamente com interpretações que estão longe de ser estritamente do Aquinate; além disso, incorrem em leituras que reforçam um caráter unilateralmente vinculado à tradição católica. Em contrapartida, a perspectiva tomasiana preza por um retorno às fontes, pela leitura dos textos e consequente interpretação tendo em vista a realidade social. Em nosso estudo, destacamos que a perspectiva tomasiana aproxima-se mais de nosso objetivo: demonstrar a pertinência da ética tomasiana para o contemporâneo.

Há algumas razões pelas quais podemos indicar a atualidade do pensamento tomasiano, especialmente em se tratando da possibilidade de tal pensamento ser relevante na contribuição das respostas, que ainda são insuficientes, a algumas questões postas em nossa época, sobretudo, no âmbito ético e moral, educacional, bem como filosófico ou teológico. O que norteia o pensamento ético de Tomás de Aquino é a questão da virtude e, isso, do ponto de vista dos princípios naturais que todos nós possuímos, a saber, “procurar o bem e evitar o mal.” Trata-se da perspectiva do bem enquanto fim último que impulsiona à aquisição das virtudes. Entretanto, se somos senhores de nossos próprios atos e, se na perspectiva tomasiana, eles devem ser orientados conforme a reta razão, então, não podemos desconsiderar o fato de que a razão prática (prudência) é a virtude que regula e orienta nossas capacidades intelectuais, nos possibilitando a boa escolha, de modo que ao expressarmos retamente nosso juízo moral, estamos realizando a prática das virtudes.

Isso posto, questionamos: na sociedade contemporânea, marcada por um império do tecnocentrismo – impulsionado pelo, e imbricado ao, capitalismo –, é possível se pensar na pertinência das virtudes, uma vez que, na definição tomasiana, elas são vistas como “justo meio para nós,” e, atualmente, o “para nós” tem sido substituído vertiginosamente pelo instrumental técnico – em múltiplas modalidades –, além de que o “justo meio” é desconhecido pelo sistema que tem no lucro a palavra de ordem?

Certamente, a resposta não é fácil; talvez, nem seja possível. Considerando os limites de uma pesquisa em nível de mestrado, percebemos que tal questão merece ser, por nós, aprofundada, talvez, em estudos posteriores. Contudo, aqui, nos propomos a apontar um caminho de resposta.

Vislumbramos, inicialmente, dois caminhos: um que sugere um retorno às fontes tomasianas, sublinhando sua perspectiva antropológica – mais que estrutural –, para que, assim, se chegue àquilo que consideramos nosso segundo encaminhamento, a saber, a compreensão da ética tomasiana como uma proposta ampla, posta a par de outras, e não como um corpo de reflexão destinado a um grupo de exceção. Desenvolveremos tais aspectos nos tópicos seguintes.

3.2 A relevância dos escritos tomasianos: uma possível contribuição frente às questões contemporâneas

A partir dos inúmeros escritos tomasianos, podemos encontrar caminhos para algumas questões próprias da contemporaneidade. Tais escritos foram compilados conforme o contexto de sua época e possuem uma estrutura contextualizada. Referimo-nos, por exemplo, às *Sumas*, às *Quaestiones disputatae*, e aos inúmeros tratados filosóficos e teológicos, discutidos e elaborados pelo Aquinate, a saber: *Summa Theologiae*; *Summa Contra Gentiles*; *Scriptum super Sententiis*; *Quaestiones Disputatae (De veritate; De potentia; De anima; De malo; De ente et essentia; De regimine principum; De virtutibus, quaestio 1 e 5, ponto principal de nossa discussão); Quaestiones de quolibet; Opuscula (philosophica; theologica; polemica pro mendicantibus); Censurae; Rescripta; Liber de sortibus; De regno; Responsiones; Commentaria (In Aristotelem – Expositio libri Peryermeneias; Expositio libri Posteriorum Analyticorum; In libros physicorum; In libros De caelo et mundo; In libros De generatione et corruptione; Sententia super Meteora; Sententia libri De anima; Sententia libri De sensu et sensato; Sententia libri Ethicorum; Tabula Ethicorum; Sententia libri Politicorum; Sententia libri Metaphysicae); In neoplatônicos (Super librum*

De causis; Super De divinis nominibus); In Boethium (Expositio libri De ebdomadibus; Super De Trinitate); Commentaria (Biblica; Philosophica; Theologica); Catena aurea; Collationes et Sermones; Documenta; Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi; Opera litúrgica; Preces; Carmina; Concordantiae.

Julgamos pertinente discorrer acerca de algumas dessas obras tomasianas. A *Summa Theologiae* é conhecida como uma das obras mais difundidas de Tomás de Aquino, comparando-se a uma catedral gótica, pelo fato de sua sólida estrutura e os argumentos e questões que a compõem serem alicerçados sob a égide da fé e da razão. Essa obra, assim como a *Summa Contra Gentiles*, se caracteriza como uma compilação feita pelo próprio Tomás de Aquino, escrita, como se lê no prólogo, pela “ordem da disciplina” (*ordo disciplinae*).¹ Dizemos *summa* definindo uma obra que apresenta o conjunto de um domínio de conhecimento, organizando sistematicamente as questões desse campo de estudo, tendo em vista a exposição das questões aos discentes, a quem se destina, e não aos docentes.²

De modo geral, o conteúdo desta obra trata da doutrina cristã, como um modo de proceder com relação à mesma e, mais precisamente de Deus, já que se intitula como *Summa Theologiae*, além de outras questões no tocante à Filosofia, sobremaneira em referência à metafísica, à antropologia, à ética e à moral.

No que concerne à estrutura, se divide em três partes, denominadas em latim como *prima pars* (I ou I^a) primeira parte; *secunda pars* (II ou II^a) segunda parte, que se divide em duas partes (*prima-secundae* (I-II ou I^aII^{ae}) primeira parte da segunda parte e *secunda-secundae* (II-II ou II^aII^{ae}) segunda parte da segunda parte) e *tertia pars* (III ou III^a terceira parte), divididas em questões e direcionadas primeiramente ao estudo de Deus em si mesmo e como origem; de Deus como realização completa e acabada

¹ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montreal; Paris: Institut d'Études Médiévales; J. Vrin, 1950, p. 76. Apud NASCIMENTO, 2011, p.63.

² NASCIMENTO, 2011, p.63

de tudo, ou seja, como a felicidade que todos buscam, principalmente em se tratando dos seres humanos; de Deus como caminho para a felicidade, encarnado em Jesus Cristo, considerando os sacramentos, que prolongam no tempo e no espaço a encarnação, bem como a vida imortal a que se chega, por meio dele, na ressurreição, considerando a ideia de três pessoas e um único Deus (I, q. 1-43)³ e o Deus criador; os anjos; a obra dos seis dias; o homem em si mesmo; a origem do homem; o governo divino (I, q. 44-119). A *prima-secundae* trata das questões referentes à bem-aventurança; os atos humanos e as paixões da alma (I-II, q. 1-48); os hábitos e as virtudes; os dons do Espírito Santo; os vícios e os pecados; a pedagogia divina da lei; a lei antiga e a lei nova, bem como a da graça (I-II, q. 49-114). Concomitantemente, a *secunda-secundae*, a maior entre as demais partes, aborda questões como a fé; a esperança; a caridade; a prudência (II-II, q. 1-56); a justiça; a religião; as virtudes sociais (II-II, q. 57-122); a força (coragem); a temperança; os carismas a serviço da Revelação; a vida humana (II-II, q. 123-189). Quanto à *tertia pars*, temos primeiramente a questão acerca do mistério da encarnação (III, q. 1-59) e dos sacramentos da fé: o batismo; a confirmação; a eucaristia e a penitência (III, q. 60-90). Ressaltamos que Tomás de Aquino não completou a terceira parte dessa obra, por ter morrido antes de sua conclusão e, por esse motivo, seus secretários a completaram. Assim, dizemos que a terceira parte da *Summa Theologiae*, ainda que componha o corpo da obra em geral, deve ser tida como um complemento.⁴

Intentamos discurrir sucintamente acerca da *quaestio disputata De veritate*, que segue a mesma estrutura das demais *quaestiones disputatae*, e nos apresenta em seu contexto uma coleção de questões acerca da verdade, às quais, Tomás de Aquino discutiu e disputou no período em que mais se dedicou ao magistério, entre 1256-1259, na Universidade de Paris.

³ NASCIMENTO, 2011, p. 64-65.

⁴ J. H. J. Schneider, *Die Summa Theologiae des Thomas von Aquin (1225-74) und das christliche Weltbild des Mittelalters*. In: Leonhard, J.-F., Ludwig, H.-W., Schwarze, D. & Stra ner, E.. (Org.). *Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen*. 1ed. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, v. 1/1, p.649-664.

Essa obra contempla, ao todo, 29 questões independentes; quanto à sua divisão, considerando o período de escrita e disputa de cada questão, podemos dizer que as questões de 1 a 7 abordam temas acerca da verdade propriamente dita; do conhecimento de Deus; das ideias divinas; do *verbum*; da providência divina; da predestinação e o “livro da vida”, datadas do ano de 1256-1257. De igual modo, as questões de 8 a 20, que consideram temas sobre a sabedoria angélica; a comunicação angélica; a mente como imagem da Trindade; o ensino; a profecia como sabedoria; o êxtase; a fé; a razão superior e a inferior; a sindérese; a consciência; o conhecimento de Adão no Paraíso; o conhecimento da alma depois da morte e o conhecimento de Cristo nesta vida, escritas e disputadas entre 1257-1258. Por fim, temos as questões de 21 a 29, que dizem respeito à bondade; o desejo do bem e a vontade; a vontade de Deus; o livre-arbítrio; o apetite dos sentidos; as paixões humanas; a graça; a justificação do pecador e a graça da alma de Cristo, escritas e discutidas no ano de 1258-1259.⁵

Não julgamos pertinente abordar a questão da verdade conforme Tomás de Aquino, recorrendo extensivamente sobre a obra *De veritate*. A análise tomasiana nos mostra a verdade como sendo “aquilo pela qual se mostra o que é”,⁶ e, desse modo, como o fundamento e a aspiração da existência humana.⁷ Consideramos a pertinência da verdade, para tratar da relevância da ética das virtudes no contexto contemporâneo, pois ela se propõe como um parâmetro para a decisão humana no cotidiano, conforme a prudência como a virtude que regula as ações. Assim, a verdade, como consideração daquilo que é, aproximada da prudência, é, por nós, apresentada como o horizonte em que há a possibilidade concreta de decisão de acordo com aquilo que as circunstâncias apresentam: assim, “aquilo que é”, sofre uma modalização enquanto conceito metafísico, pois a contingência passa a lhe ser fundamental frente à decisão que é tomada no aqui e agora do sujeito.

⁵ LAUAND, 2002, p.15-16.

⁶ *De verit.* q. 1, a. 1c.

⁷ SPROVIERO, 2002, p.81.

Compreendemos que, em *De veritate*, Tomás discorre acerca da questão da verdade, considerando conceitualmente a verdade propriamente dita, bem como a verdade como o *verbo*, a partir de uma perspectiva teológica, em que alude à predicação divina. É certo que, no contexto contemporâneo, não consideramos a palavra verdade como sendo um predicativo divino, mas como aquilo que, em sentido estrito, é aquilo que é e que não pode ser falso. A verdade, em tempos atuais, é lida em sentido que denota relatividade, talvez como fruto da diminuição da força do pensamento que se articulava a ideais absolutos – em tempos de individualismo – e da conseqüente sobrelevação da técnica.

A concepção de verdade, apresentada por Tomás, a mostra como sem contradições, de modo que se busca revelar a essência das coisas tal como elas são. Para ele, todas as coisas, visíveis ou invisíveis, podem ser verdadeiras, visto que a verdade vai além daquilo que é visível, como por exemplo, uma pedra no fundo mar: ainda que não se veja, pode ser verdadeira. Entretanto, o fato dela não ser visualizada, não significa uma inverdade, pois, ainda que se considere isso, ela não deixará de ser pedra; igualmente em se tratando do ar, do qual necessitamos: dizemos que se trata de uma realidade invisível e, portanto, não palpável, havendo, aí, uma verdade pelo fato de cientificamente ser comprovado que ele se constitui por uma mistura de gases, tais como o nitrogênio, o oxigênio, os gases nobres e gás carbônico. Assim, em Tomás de Aquino, a verdade está nas coisas e, igualmente no intelecto humano: estar nas coisas, em nossa leitura, já significa que há aspecto contingencial na verdade, visto que é próprio das coisas serem contingentes. Nas palavras de Tomás,

o conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assimilação diz-se causa do conhecimento: por exemplo, a vista capacitada para a cor conhece a cor. A primeira consideração quanto a ente e intelecto é, pois, que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro. Isto é, pois aquilo que o verdadeiro acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou a adequação da coisa e do intelecto a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim pois a entidade da

coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade.⁸

Aproximadas, a verdade, que tem como efeito o conhecimento, e a virtude, sublinhamos que as virtudes morais podem ser consideradas como pressupostos para a vida, pois, formalmente ou não, todo o agir humano deve passar pelo processo educativo que considera a vida do outro. A verdade do agir humano, nesse sentido, terá como medida a presença e a inter-relação com a vida do outro.

Tomás concebe o conhecimento de dois modos, a saber: “quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía, o que se chama de descoberta; e, de outro, quando recebe ajuda de fora, este modo se chama ensino.”⁹ Ressaltamos que Tomás de Aquino dá precedência ao conhecimento especulativo; assim, o conhecimento como descoberta se dá no momento em que a razão, por si mesma, aplica princípios universais e evidentes a determinadas matérias e, a partir disso, tirar as conclusões particulares. Já o conhecimento por ensino acontece quando o processo natural da razão passa de princípios universais para as conclusões particulares, mediante a ajuda de um intermediário, o mestre, que provoca o discípulo através de sinais e de outros instrumentos, a fim de que chegue ao conhecimento daquilo que antes desconhecia.

Somente o que tem o conhecimento em ato, como no caso do mestre, é que está em condições de desenvolver o potencial em seus discípulos. Portanto, para Tomás de Aquino, é imprescindível que o mestre se prepare e tenha o domínio de seu conteúdo, a fim de que possa, com eficácia, transmiti-lo. A educação não era considerada somente no contexto ensino-aprendizagem (mestre/ discípulo), mas abrangia toda a sociedade medieval, e se tratava de uma educação para a vida cidadina. Assim, educar para o conhecimento é uma arte dos virtuosos.

⁸ *De verit.* q. 1, a.1c.

⁹ *De mag.* q.1, a.1c.

Nessa orientação, sublinhamos que, em contexto atual, a educação também possui o elemento de formação para a vida em sociedade, evidentemente que com os desafios que lhe são próprios. Os escritos de Tomás de Aquino nos ensinam acerca da necessidade de formar o homem para que reflita sobre sua ação, tendo em vista o bem comum. De igual modo, pode-se dizer que a importância da educação na perspectiva tomasiana reside justamente na relevância deste processo para o desenvolvimento individual e coletivo. É certo que não destacamos a estrutura pedagógica, segundo Tomás de Aquino, que tem como aporte as *quaestiones disputatae*; mais importe que isso, é a sua proposta: educar para a vida em comum, considerando a responsabilidade do sujeito sobre o agir moral, que se dá em circunstâncias determinadas e que não podem ser objeto de juízo antes de sua realização.

Com efeito, Tomás compreende que a Filosofia, a partir do termo *sophia*, corresponde ao domínio na conduta da vida e, para Platão, bem como para Sócrates, isso era considerado uma “arte de governar a si mesmo e a cidade segundo as normas da justiça e da prudência”.¹⁰ Um sábio é capaz de conduzir sua vida, pelo fato de já ter adquirido em ato a virtude da sabedoria, já que, antes, possuía apenas uma disposição para isso, o que não poderia ser chamado propriamente de virtude.

No contexto do estudo filosófico e teológico tomasiano, podemos indicar duas sabedorias, ou duas ciências supremas, a saber, uma de ordem natural e outra de ordem sobrenatural. Há, portanto, uma distinção e uma coincidência entre ambas, em se tratando daquilo que as sustenta. A Filosofia é iluminada pela razão (*lumen rationis*), considerando as verdades por seu intermédio e, conseqüentemente, a Teologia, o é pela fé (*lumen fidei*), em função das verdades reveladas. Ressaltamos que para Tomás de Aquino, estas ciências não se contrapõem, mas se harmonizam, ainda que a Filosofia esteja subordinada à Teologia. No entanto, a coincidência se dá pelo fato de haver, entre ambas, uma origem comum que é a sabedoria

¹⁰ GARDEIL, 2013, p. 293.

divina, a única capaz de sustentá-las. Assim, compreendemos que a Teologia exerce uma influência positiva sob a Filosofia.

Até aqui, trilhamos o caminho de investigação dos conceitos de verdade e conhecimento que, mediatizados pela perspectiva tomasiana da virtude, apresentam-se como possibilidades de contribuição para a ética contemporânea. Partindo disso, discutiremos, no tópico seguinte, a relevância da ética das virtudes de Tomás de Aquino ser retomada no contexto contemporânea como um paradigma ético em diálogo com outros que se apresentam.

3.3 Por uma ética das virtudes

Dentre as inúmeras obras discutidas por Tomás de Aquino, destacamos *Sententia libri Ethicorum*, no qual ele elabora um comentário à *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles. A obra aristotélica se divide em 10 livros, que contemplam questões acerca do bem que o ser humano deve almejar, como fim de suas ações, visto que é a isso que ele tende, consistindo na vivência das virtudes morais e da felicidade, considerada por Aristóteles como a melhor atividade a ser desenvolvida pelos homens.

Na *Sententia libri Ethicorum*, Tomás se mantém fiel ao pensamento aristotélico ao comentar sua *Ethica Nicomachea*, com reflexões que reforcem o caráter original da obra de Aristóteles. Ressaltamos que não há uma tradução portuguesa deste comentário tomasiano; a tradução do original em latim foi feita pela Editio Leonina, com dois volumes, datando do ano de 1969, trazendo, primeiramente, em sua estrutura, o texto aristotélico, seguido do comentário de Tomás. A obra trata exclusivamente de questões éticas discutidas na obra aristotélica e, embora seja um comentário, evidencia-se o modo com que Tomás discorre sobre as mesmas, desenvolvendo-as concatenadamente.

Quando dizemos que a ética tomasiana é uma ética das virtudes, consideramos que a ideia que Tomás possui de ética e virtude é a apresentada por Aristóteles, conforme se percebe na *Sententia libri Ethicorum*.

No contexto atual, quando nos referimos conceitualmente à ideia de ética, percebemos que esta palavra está em voga somente nos momentos em os homens se reportam a ela para exigirem seus direitos, ou quando sentem que sua moral está sendo ofendida. Parece que a palavra tem se referido mais àquilo que ofende ao sujeito, do que à sua responsabilidade diante de seus atos.

Estaria a ética em crise nos tempos atuais? Não sabemos ao certo. Se considerarmos uma análise acerca dos atos humanos, constataremos que a crise talvez, possa consistir no fato de que muitos não sabem conduzir seus atos conforme o reto juízo da razão – na perspectiva de Tomás. Diríamos certamente, que os valores morais estão em crise e não a ética, visto que essa não se modifica, em se tratando de seu princípio: “fazer o bem e evitar o mal”, mas os atos humanos que são instáveis e, isso por inúmeros motivos.

Podemos considerar várias perspectivas éticas,¹¹ como por exemplo, a ética religiosa, ou ética da santidade, em que a contemplação se torna ação e a mística se torna Ética. Assim, Deus é tido como bom, de modo que os atos humanos devem ser realizados conforme sua ordem, e, já que Deus é bom, então pressupõem-se que os seres humanos também o sejam e que se orientem em direção ao seu criador.

Para os estóicos, a ética consistia em cultivar a virtude da tranquilidade (ataraxia), que só se alcançava mediante à imperturbabilidade, desconsiderando as paixões da alma que lhes impedia de serem virtuosos. Concomitantemente, a ética epicurista, era considerada uma ética do prazer, de modo que a verdadeira felicidade consistia na satisfação dos prazeres naturais ou essenciais, como o vestir, alimentar-se, fazer amizades, ter uma boa habitação, filosofar. Já os prazeres naturais não essenciais, tais como o sexo, as sofisticações, etc, poderiam ser vivenciados moderadamente, diferente dos prazeres nem naturais, nem essenciais, que deveriam ser completamente evitados, tais como o dinheiro em demasia, o poder, a fama, etc.

¹¹ Para o que segue a respeito de perspectivas éticas, cf.: MARCHIONNI, 2008, p. 96-200.

A abordagem ética de Baruch Spinoza se desenvolve a partir de alguns aspectos acerca da ontologia, de Deus em si mesmo – tomados não em perspectiva religiosa –, do mundo como substância ou natureza, do intelecto, das paixões, da natureza dos afetos. E realiza tal investigação ao modo dos geômetras, que tratam dos triângulos, dos círculos, superfícies, etc. Sob a ótica spinozista, todas as paixões humanas, tidas por ele como elementos do cosmo, devem ser dirigidas e melhoradas.

Para Immanuel Kant, a ética é considerada uma ética do dever, na perspectiva do imperativo categórico (deves, faça, podes). Seu pensamento filosófico e ético se baseia na categoria dos princípios primeiros, a saber: 1) O que posso saber (conhecimento) em se tratando da razão pura; 2) O que devo fazer (ética) em se tratando do agir – razão prática (imperativo categórico); 3) O que posso esperar (religião); 4) O que é, afinal, o homem (antropologia).

A ética nietzscheniana é uma ética niilista, em contraposição à ética religiosa, visto que essa enfraquece os homens, e os leva ao fracasso. Para Nietzsche, a vontade do homem deve ser completamente autônoma no tocante às decisões, já que fora, dela, existe apenas o nada. Nisto consiste o exercício da ética: como vontade inovadora, a fim de que os valores morais sejam refeitos. Assim, a ética é sinônimo de força, uma vez que os homens agem autonomamente conforme a vontade.

Após termos discorrido acerca das propostas éticas de alguns filósofos, apresentamos uma leitura da perspectiva tomasiana, o realizamos com vistas a destacar que, em nosso caminho reflexivo de consideração da pertinência da ética das virtudes para a contemporaneidade, a compreensão de Tomás de Aquino é sugerida como uma proposta em relação de paridade com outras.

A ética das virtudes, segundo Tomás de Aquino, pode ser considerada como uma ética da liberdade. Visto que, ao nos referirmos à ideia de virtude, afirmamos seu significado como habilitações para o bem agir; o que, em outras palavras, se refere à vida humana que se orienta em suas

escolhas, responsabilmente, a um fim, seja esse o bem do outro, seja o seu próprio bem, seja, ainda, o bem ecológico.

Uma questão nos interpela quando intentamos compreender o que poderia ter levado Tomás de Aquino a escrever uma obra acerca das virtudes. Atento ao seu tempo, às suas controvérsias e aos seus conflitos, discorreu acerca da ética, em paralelo a outras questões, na *Summa Theologiae*. A referida obra traz partes de alguns assuntos tratados em outras obras de Tomás, considerando seus comentários a alguns escritos aristotélicos, de modo que muitos pensadores consideram I-II, q.49-67 e II-II, q. 1-57 como um comentário da ética de Aristóteles, o que coloca Tomás de Aquino como um autor que se situa na primeira recepção do ocidente cristão à ética aristotélica.

Além disso, ele cumpriu um importante papel na difusão, entre as Universidades da Europa, do tema principal da ética aristotélica, a virtude, sem deixar de fazer, é certo, acréscimos conforme sua proposta.

Cabe, nesse ponto de nossa reflexão, apresentar que, em se tratando do estudo das virtudes, nem todos os autores consideram a pertinência tomasiana. À guisa de exemplo, destacamos que Alasdair MacIntyre, numa importante obra¹² que analisa as virtudes, partindo de Aristóteles, perpassando pela concepção de vontade nietzscheana, pelo utilitarismo, esboça uma leitura da contemporaneidade enquanto, nessa, se desconsidera a virtude como elemento ético. Afirma o autor que, no contemporâneo, a virtude em sentido aristotélico tem razões de ser plausível.

Contudo, destacamos que MacIntyre, em sua obra *After Virtues*, não retoma, seja apresentando, seja questionando, a perspectiva de Tomás de Aquino que, como vimos, realiza um comentário acerca da ética aristotélica com pertinência filosófica. Isso nos soa, a propósito, como uma contradição, visto que a obra tomasiana, uma ética das virtudes baseada em Aristóteles, não se fundamenta, tão somente, numa noção religiosa; pelo contrário, é notável, para a contemporaneidade, que a perspectiva tomasiana seja apresentada como uma possível ética a ser discutida e vivida.

¹² MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2ª ed. United States: University of Notre Dame Press, 1984.

Defendemos a ideia de que a ética das virtudes na perspectiva tomasiana pode ser relevante em nosso tempo, ainda que não desconsiderando suas limitações. E isso porque ao estabelecer uma ética das virtudes, tendo como base Aristóteles, Tomás de Aquino não o fez como um sistema fechado, mas aberto, visto que pautado na liberdade das ações humanas. Nisso se sustenta nossa discussão acerca da relevância da ética tomasiana das virtudes no contexto contemporâneo.

Considerações finais

O objetivo de nosso estudo foi, a partir de análise das obras de Tomás de Aquino (século XIII) *Quaestiones disputatae de virtutibus* (q.1 e q.5) e *Summa Theologiae* (da I-II, q.55-67), demonstrar a relevância da ética das virtudes para a contemporaneidade. Para tanto, consideramos, concomitantemente, aspectos históricos e conceituais acerca da virtude.

Tomás de Aquino, realizando um estudo minucioso sobre as virtudes, demonstra que elas aperfeiçoam o ser humano, para siga suas inclinações naturais. Disso, conclui-se que a perspectiva antropológica de Tomás, que segue a aristotélica, é a de que todo homem tende naturalmente à felicidade como fim último. Para a isso, a vida virtuosa aparece como forma de efetivação desse desejo íntimo.

O tema da virtude, conforme a proposta de Tomás de Aquino, é importante para a história da ética ocidental, mas não apenas como uma informação ou curiosidade acadêmica. Antes, a reflexão de Aquino é possível de ser vivenciada em nosso contexto contemporâneo. A respeito dessa perspectiva situamos nossa investigação.

Isso posto, passamos a apresentar e discorrer a respeito dos caminhos e dificuldades enfrentados no decorrer de nossa pesquisa.

No primeiro capítulo, intitulado “Tomás de Aquino e sua obra: aspectos históricos”, investigamos o contexto histórico do século XIII, dando destaque para: a organização e estrutura de ensino (*quaestio*); as origens da Escolástica; um breve histórico biográfico sobre Tomás de Aquino; apresentação das obras investigadas, em seu contexto de produção, literário e conceitual, e paralelos; edições e traduções das obras.

Nesse primeiro momento, destacamos que a principal tradução utilizada, a de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, apresenta alguns equívocos no

texto e nas notas; para saná-los, foi-nos necessário a recorrência ao texto latino, o que nos exigiu maiores esforços.

No segundo capítulo, que tem o título “*Quaestiones disputatae de virtutibus*: análise das q.1 e q.5”, analisamos a obra *Quaestiones disputatae de virtutibus*, em especial os 36 artigos das q.1 e q.5, paralelamente a algumas questões da *Summa Theologiae* (da I-II, q.55-67), tendo o enfoque no conceito de virtude, nosso primeiro objetivo de pesquisa. Foram igualmente importantes, nesta investigação, textos de Aristóteles – lidos no texto latino –, bem como o comentário de Tomás *Sententia libri Ethicorum*, da Editio Leonina, encontrados no site *Corpus Thomisticum*.¹

Nesta análise da obra, percebemos que os artigos das questões referentes ao tema da virtude são apresentados de modo interligado, forma que seguimos em nossa exposição. Contudo, na *Summa Theologiae* tais temas são tratados com mais clareza; ainda assim, optamos por analisá-los seguindo a obra *Quaestiones disputatae De virtutibus*.

Tendo em vista a investigação realizada, propomos uma conceitualização de ética, conforme Tomás, que nos serviu de norte para o desenvolvimento do terceiro capítulo: “a ética tomasiana é uma ética teleológica centrada no agir virtuoso, que tem como horizonte a liberdade exercida nas circunstâncias de decisão.”

Partindo disso, no terceiro capítulo, que conta com o título “Tomás de Aquino: um pensador atual”, nos deparamos com o segundo objetivo de nossa pesquisa, o de destacar a relevância de Tomás para o pensamento ético contemporâneo. Nesse capítulo, enfrentamos a questão que, consideramos, foi o desafio de nossa pesquisa de mestrado, a saber: “na sociedade contemporânea, marcada por um império do tecnocentrismo – impulsionado pelo, e imbricado ao, capitalismo –, é possível se pensar na pertinência das virtudes, uma vez que, na definição tomasiana, elas são vistas como “justo meio para nós,” e, atualmente, o “para nós” tem sido substituído vertiginosamente pelo instrumental técnico – em múltiplas

¹ Cf. www.corpusthomicum.org

modalidades –, além de que o “justo meio” é desconhecido pelo sistema que tem no lucro a palavra de ordem?”

Conforme desenvolvido, não nos é possível encontrar uma resposta para a questão. E, talvez, nosso objetivo ao refletir sobre a obra tomasiana, em sua proposta de ética, não fosse, de fato, apresentar respostas como se as questões fossem pré-dadas, ou, ainda, simplistas. Nosso desafio, parecidos, foi apontar caminhos em que a ética das virtudes pudesse ser considerada como proposta de vivência ética em sociedade.

Nesse sentido, dois foram os caminhos por nós apresentados. O primeiro, um retorno às fontes tomasianas. Nosso intuito, aqui, é o de desvincular Tomás de Aquino de uma leitura colmatada ao espectro religioso, e considerá-lo em sua contribuição filosófica.

Para tanto, voltamos nossa reflexão para a articulação entre virtude e verdade, por considerar a necessidade de que haja um parâmetro para o agir ético. Este parâmetro é aqui definido como verdade que regula a prudência, a razão prática requerida para o reto agir. Tomamos a noção de verdade na perspectiva tomasiana que a situa contingencialmente, como consideração daquilo que é, por nós, apresentada como o horizonte em que há a possibilidade concreta de decisão de acordo com aquilo que as circunstâncias apresentam. Assim, a verdade como “aquilo que é”, sofre uma modalização enquanto conceito metafísico, pois a contingência passa a lhe ser fundamental frente à decisão que é tomada no aqui e agora do sujeito.

Disso, passamos a considerar a ética tomasiana das virtudes relacionada ao conhecimento do bem, que se visa como fim último, e ao aspecto de formação humana que se requer para o viver em sociedade. A verdade do agir humano, assim, terá como medida a presença e a inter-relação do sujeito com a vida do outro, e as práticas educacionais poderão encontrar, na virtude, um modo de se configurarem. Nisso, destacamos o caráter do conhecimento como prática virtuosa que pode ser objeto formativo, amplo e criativo, para o ser humano, tendo em vista a liberdade.

Tendo apresentado tais propostas, sugerimos o segundo caminho em relação à relevância da ética tomasiana das virtudes para o contemporâneo: a possibilidade da ética das virtudes ser considerada como uma proposta ética em relação a outras, de modo que não seja, necessária e estritamente, tomada de forma isolada, mas que diálogos com outras perspectivas éticas sejam realizados.

Nesse sentido, destacamos que nem todos os autores que refletem a ética das virtudes levam em conta a reflexão de Tomás de Aquino; muitos se restringem à exposição da ética aristotélica, não pesando a importância das leituras e interpretações realizadas por Tomás. Para nós, o Aquinate retomou a ética de Aristóteles realizando uma importante leitura responsável pela difusão da obra do filósofo no ocidente. Ademais, tal leitura não foi simples retomada, antes, uma proposta ética possível de ser considerada, menos em seu construto estrutural, e mais em seu sentido antropológico.

Sabemos que, não obstante nosso esforço investigativo, muitas questões ficaram em aberto. E talvez isso seja norte para pesquisar ulteriores, em nível de doutorado, visto ser esse um horizonte aberto de pesquisa, e nosso desejo.

Referências

Obras de Aristóteles:

Eth. Nic.: Ética a Nicômaco. Trad. Mário da Gama Kury, 3ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

Fis.: Física. Trad. Guillermo R. de Echandían. Planeta de Agostini, 1995. Disponível em: <http://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/fisica_de_aristoteles.pdf>. Acesso em: 31. Out. 2011.

Met.: Metafísica. Trad. Marcelo Perine. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2001.

Politica: Política. Trad. Nestor Silveira Chaves, 2ed. São Paulo: Edipro, 2009.

Obras de Tomás de Aquino:

I-II, q.55-67: Suma Teológica: I-II q.55-67. Coord. geral das traduções de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2005.

I, q.84-89: Suma de Teologia, I q.84-89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

De mag.: Sobre o ensino. Os sete pecados capitais. 2ed. Trad. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Thomas von Aquin, *Über den Lehrer. De magistro*, (Questiones disputatae de veritate, Quaestio XI e Summa Theologiae Pars I, quaestio 117, articulus 1), hrsg. Übers. Und comment. Por G. Jüssen, G. Krieger und J. H. J. Schneider, lat.-dt., Hamburg, Felix Meiner, 1988.

De verit.: Verdade e conhecimento. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

De virt.: As virtudes morais. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.

Sententia libri Ethicorum: Sententia libri Ethicorum. Editio Leonina, XLVII/1 e 2, Paris/Roma 1969.

Opúsculos y Cuestiones selectas Edición bilingüe. IV y V. Madrid: BAC, 2008, vol. IV, pp. 335-360 e vol.V, pp. 447-617.

Expositio super librum Boethi De Trinitate. Kommentar zum Trinitätstrakt des Boethius I, latim-alemão, trad. e introd. Por Peter Hoffmann em colaboração com Hermann Schrödter, Herders Bibliothek des Mittelalters, vol. 3/1, Freiburg, Basel, Wien, Herder-Verlag, 2006.

Expositio Libri Peryermenias, Editio Leonina I/1, Roma, 1989, p.83ss.

Corpus Thomisticum (site): www.corpusthomicum.org

Demais obras (Edições e Traduções em PT):

AGOSTINHO, *Confissões* Liv. X, cap. 14 n.22. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Victor Civita, 1984.

AGOSTINHO, *Retractationes*, BAC XL 674. Disponível em: <http://bibliotecacatolicadigital.org/TESORO/Agustin/Rsan%02oagustin%02o-%04o%02oescritos%02ovarios%02o2002.pdf>>. Acesso em 12 out. 2013.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, ed. bilingue. Madrid: BAC, V, 1968. Introdução e notas de Luis Arias.

ALENCAR, Flávio Lemos. Resenha a: TOMÁS DE AQUINO. *As Virtudes Morais*. Questões Disputadas sobre a Virtude. Edição e Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Editora Ecclesiae, 2012. 236 páginas. In: *Aquinate*. Instituto Aquinate. n. 19 (2012), p. 86-87. Disponível em: < http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Resenhas/19/H%02oRes%02o19%02o2pp%02o86-87.pdf>. Acesso em 15 nov. 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

- BOURKE, V. J. *Histoire de la morale*. Trad. J. Mignon, Paris, 1970.
- DE BONI, Luis Alberto. Apresentação. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ed. Trad. Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. p.IX-XIV.
- DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Ulysses, 2010.
- DE BONI, Luis Alberto. Tomás de Aquino entre a Urbe e o Orbe: O pensamento político de Santo Tomás no “De regno”. In: COSTA, Marcos Roberto N.; DE BONI, Luis A. (Orgs). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 313-340.
- DICIONÁRIO de Termos Teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento. São Paulo: Loyola, Paulus, 2011.
- DICIONÁRIO de Conceitos Fundamentais de Teologia. São Paulo: Paulus, 1993.
- GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino*: Psicologia, Metafísica, 1ed. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub; Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GRABMANN, Martin Grabmann Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Trad. Francisco Lage Pessoa. In : TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ed. Trad. Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. p.XIX-LXVI.
- LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”). In: TOMÁS DE AQUINO, *Verdade e conhecimento (De veritate)*. Trad. Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.1-80.
- MARCHIONNI, Antônio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARITAIN, Jacques. *A Filosofia Moral: Exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Trad. Alceu Amoroso Lima; Rio de Janeiro: Agir, 1964.

MATOS, Henrique Cristiano José. Introdução à História da Igreja. Belo Horizonte: O Luta-dor, 1997. p. 270.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011 (Col. Como ler filosofia).

PLATÃO, Banquete. In: *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5ed. Nova Cultural: São Paulo, 1991 (Col. Os Pensadores).

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Al-Farabi e o Aristotelismo na Idade Média Latina. O “De scientiis,” de Al-Farabi, em: STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens. De Agostinho a Vico*, Festschrift para Luis Alberto De Boni. 1ª ed. Porto Alegre: PUCRS, 2004, vol. 1, p. 391-408.

SILVA, Cláudio Henrique. Virtudes e vícios em Aristóteles e Tomás de Aquino: Oposição e Prudência. In: *Boletim do CPA*, Campinas, n.5/6, jan/dez 1998. Disponível em: <<http://venus.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletimo5/08silva.pdf>>. Acesso em 02 fev. 2014.

SPROVIERO, Mario Bruno. A verdade e a evidência – estudo introdutório. In: TOMÁS DE AQUINO, *Verdade e conhecimento (De veritate)*. Trad. Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.81-131.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

TORREL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual*. Trad. J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008.

TOCCO, Guilherme de. Vida de Santo Tomás de Aquino, cap. 8, em *Fontes de vida de Santo Tomás de Aquino* (Toulouse, D. Prümmer, 1911), fasc. 2.

VIDAL, Marciano, *Moral de Atitudes*. Vol. I. Trad. Pe. Ivo Montanhese. 3ed. Aparecida: San-tuário, 1986.

VILELA, Orlando, *Tomás de Aquino, Opera Omnia*. Belo Horizonte: Fundação Mariana Re-sende Costa, PUC-MG, 1984.

Demais obras (Outros idiomas):

ALLARD, Maxime. Préface. SAINT THOMAS D'AQUIN. *Les cinq questions disputées sur les vertus. De virtutibus*. Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/questionsdisputeesvertus.htm#_Toc203811316>. Acesso em 03 set. 2013.

CELESTIN. Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs au XIII^{ème} et au XIV^{ème} siècle*, Bibliolife: França, 2009, p 15-140;

Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. Henricus Dénifle e Émile Chatelain, 4 vols., Paris 1891-1899.

Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. Henricus Dénifle e E. Chatelain, 4 vols., Paris 1891-1899, vol. I, n. 42; Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen, em: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, op. cit, pp. 63-121, 66sq..

DOD, B. D., Aristoteles Latinus, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edd. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, Cambridge, Univ. Press, 1982 (1988), pp. 45-79.

GLORIEUX, Paul . In: *Répertoire des Maîtres em Théologie de Paris au XIII^{esiècle}*, 2 vols. "Études de philosophie médiévale 17 et 18", Paris, 1933.

GLORIEUX, Paul. *Répertoire I*, pp. 34-8). *Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*. Édition critique, introduction et notes (Studies and Texts, 127: Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1996) VII, 298 pp.

GLORIEUX, Paul. "l'enseignement au Moyen Âge. Techniques es méthodes en usage à la Falculté de Théologie de Paris au XIII^{ème} siècle", Paris, J. Vrin, 1968, pp. 93 e 97-99.

GOODWIN, Robert, *On the Virtues in General*. In his *Selected Writings of St. Thomas Aquinas: The Principles of Nature, On Being and Essence, On the Virtues in General, On Free Choice*. The Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, p. 75-113.

GARDEIL, Henri-Dominique, *Iniciação à São Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica*, São Paulo: Paulus, 2013, Edição original: *Initiation à la Philolophie de Saint Thomas d'Aquin: Psychologie, Metaphysique*, Paris, 2007, p. 171ss.

HOENEN, Maarten J.F.M., Jakob H.J. Schneider e Georg Wieland, *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden, New York Köln, E. J. Brill, 1995.

JORDAN, Mark D., *Theology and Philosophy*, em: *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. By Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1993, pp. 232-251.

LEFF, Gordon, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Londres, 1968.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2^a ed. United States: University of Notre Dame Press, 1984.

MANDONNET, P. O.P. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Seconde édition revue et corrigée. Fribourg (Suisse): Imprimerie de l'oeuvre de Saint-Paul, 1910, pp. 129-130.

MANDONTET, Pierre-Marie, O. P., *Cronologie des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin*. Separata da Revue thomiste, Tolosa, 1918, p. 3-10.

GRABMANN, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Münster Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949, pp. 301-309.

GRABMANN, M., *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, em *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, publicados por Cl. Baumker, t. XVII, fasc. 5-6, Münster, 1916. M. de Wulf, *op. cit.* p. 223-237.

HOUSER, R. E., trans. *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Mediaeval Sources of Translation, 39. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004.

MARIN, Antônio Royo, *Teologia Moral para Seglares*. Vol. I, BAC: Madrid, 1934.

MCINERNY, Ralph, *Disputed Questions on Virtue: Quaestio disputata de virtutibus in communi; Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 1998.

MCINERNY, Ralph, *Ethics*, *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. By Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1993, pp. 196-216.

- PINCKAERS, S., *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, em *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai, vol. 82, p. 387-403.
- POCINO, W., *Roccasecca pátria di San Tommaso d'Aquino*. Documentazione storico-bibliografica, Roma, 1974.
- PRÜMMER, D. M. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrate*, 2: *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillaume de Tocco* (*Revue Thomiste*, Saint Maximin (Var), 1931, p. 77.
- REID, John Patrick, trans. *On the Virtues (in General)*. Providence, RI: Providence College Press, 1951.
- SCANDONE, F., "*La vita , la famiglia e la pátria di S. Tommaso*", dans *San Tommaso d'Aquino O.P.*, *Miscellanea storico-artistica*, Roma, 1924, pp. 1-110.
- SCHEEBEN, Johannes. *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. I, Friburgo, 1874.
- SCHEEBEN, H. c. (ed.) *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum autore Iordano de Saxonia*, ed. *Monumenta Historica Sancti Patris Nostri Dominici*, Romae, 1935.
- SCHNEIDER, J. H. J., Al-Farabi, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominicus Gundissalinus*, lat.-dt., übersetzt und eingeleitet, *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters*, vol. 9, Freiburg/Basel/Wien, Herder-Verlag, 2006.
- SCHNEIDER, J. H. J., *Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen*, em: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, op. cit, pp. 63-121, 66sq
- SCHNEIDER, J. H. J., *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*. In: *Le portique: charme et séduction*. Numéro 12, 2^e semestre, 2003. Metz/ Strasbourg, 2003, p. 97-118.
- SCHNEIDER, J. H. J., *La filosofía Política em el De Regno de Tomás de Aquino*. *Patrística et Mediaevalia*, vol. XXIV, Buenos Aires, 2003, p. 3-27.

SCHNEIDER, J. H. J., *Subjekt und Gewissen*, em; Gerhard Krieger & Hans-Ludwig Ollig (orgs.), *Fluchtpunkt Subjekt.Facetten und Chancen des Subjektgedankens*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2001, pp. 179-203.

SCHNEIDER, J. H. J., Die Summa Theologiae des Thomas von Aquin (1225-74) und das christliche Weltbild des Mittelalters. In: Leonhard, J.-F., Ludwig, H.-W., Schwarze, D. & Stra ner, E.. (Org.). *Medien wissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen*.1ed.Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, v. 1/1, p. 649-664.

TORREL, Jean-Pierre, *La pratique pastorale d'un théologien du XIII^{ème} siècle, Thomas d'Aquin prédicateur*. *Revue Thomiste*, 82, 1982, pp. 213-245.

UEBERWEG/HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vol. II, Bernhard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 12^a edição, Basel, Benno Schwabe Verlag, 1951, pp. 343-351.

VERGER, J., art. "Baccalarius", *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, München, Artemis, 1980, p. 1323.

WIELAND, Georg, The reception and interpretation of Aristotle's *Ethics*, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg and Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982, pp. 655-672.

WIELAND, Georg, Happiness: The perfection of man, em: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg and Eleonore Stump, Cambridge, University Press, 1982, pp. 673-686.

WULF, Maurice de., *Histoire de la philosophie médiévale*, 5^a ed., t, I, Lovaina, 1924, p. 220-256.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org