

**FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS  
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**EDGAR JUNIO SANTOS**

**AS VIRTUDES MORAIS COMO PRINCÍPIO DE UMA VIDA ÉTICA SEGUNDO  
TOMÁS DE AQUINO**

Anápolis  
2020

EDGAR JUNIO SANTOS

**AS VIRTUDES MORAIS COMO PRINCÍPIO DE UMA VIDA ÉTICA SEGUNDO  
TOMÁS DE AQUINO**

Monografia apresentada a Faculdade Católica de Anápolis para a conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia, sob a orientação da professora Dra. Eliana Curado Fleury.

Anápolis  
2020



Aos meus leitores, Humberto Feliciano da Silva e Daniel Junior de Oliveira, a minha mãe, Maria de Fátima, In memoriam a meu pai Jainivaldo Germano, minha irmã, Tetielica, a minha sobrinha, todos meus familiares, amigos, ao corpo docente da Faculdade Católica de Anápolis, meus irmãos de seminário que me apoiaram, formadores, professores e colegas de turma, minha orientadora, Dra. Eliana Curado.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço,

a Deus, pelo dom da vida, pela graça de concluir a Licenciatura em Filosofia, a qual me ensinou muito sobre a estrutura humana em todos os âmbitos, a qual também fortaleceu a minha fé e expandiu minha forma de pensar o mundo e pensar o problema do homem.

À Arquidiocese de Goiânia que apostou na minha formação, na pessoa do bispo Dom Washington Cruz, CP.

Ao meu pároco, padre Márcio Celestino, que me deu apoio deste o início da minha caminhada acadêmica.

Em especial aos meus pais, que dedicaram boa parte de sua vida a me ajudar a conquistar meus objetivos, sendo eles a principal base familiar de todo meu desenvolvimento humano e social, a todos os meus familiares que me ajudaram direto ou indiretamente. A irmã Simone, e ao convento das irmãs de Belém que sempre rezaram por mim. Aos meus irmãos de turma que me ajudaram a crescer e melhorar como ser humano.

Aos padres formadores que no tempo de seminário me encaminharam para os caminhos de discernimento vocacional, para que assim, eu crescesse na minha resposta a Deus. Aos professores, pela dedicação ao ensino.

A minha orientadora, Dra. Eliana Curado, que me orientou com muita prudência e de forma justa. Ao leitor do meu texto, professor Ms. Daniel Junior de Oliveira, e ao meu padrinho e leitor Humberto Feliciano da Silva, a professora de Metodologia do Estudo e Iniciação Científica, Maria Aparecida Sumã Pedrosa Carneiro, ao professor de português Carlos, a todo corpo docente da Faculdade Católica de Anápolis, em especial ao Prof. Ms. Tobias Dias Goulão a Prof. Magda de Souza Moreira, Procuradora Institucional da Faculdade Católica de Anápolis e a secretaria geral Nelinalva Gomes Vieira. Aos padres, Alcimar e Marcos Amário que me apoiaram na caminhada acadêmica. Agradeço em especial, a minha Mãe e intercessora, Maria Santíssima, que tem caminhado junto comigo e me levado a contemplar seu filho mais de perto na pessoa dos irmãos, nos desafios e afazeres do dia a dia.

*A humildade é o primeiro degrau para a sabedoria.*

*Tomás de Aquino.*

## RESUMO

A ética Tomista tem finalidade de dispor princípios racionais que ajudem o ser humano ordenar suas ações conforme a razão. Viver uma vida virtuosa é saber harmonizar a escolha livre com a finalidade de bem. Assim, Tomás formulou um caminho que tem como base as virtudes morais, prudência, justiça, fortaleza e temperança, as quais podem ajudar o homem a viver uma vida virtuosa e alcançar a felicidade. Para Aquino, a prudência é uma virtude intelectual, por sua sede ser a razão, e moral por seu conhecimento ser colocado em prática no agir. Já a justiça é aquela que tem como matéria própria os atos referentes aos outros. Seu principal ato é ordenar a vontade humana a dar a cada um o que lhe é direito. A fortaleza é a virtude que dispõe o agir com firmeza diante ações que tendem a afastar o ser humano de seu estado racional. Sua finalidade é proteger a vontade do ser humano para que ele não recue diante de um bem da razão por medo de um mal físico. E a Temperança é a virtude que tem por finalidade moderar as concupiscências e os prazeres dos atos humanos.

**Palavras chaves:** Ética; Virtude; Prudência; Justiça; Fortaleza; Temperança.

## RIASSUNTO

L'etica tomista ha scopo di avere principi razionali che aiutano il genere umano le vostre azioni come la ragione. Vivere una buona vita è sapere armonizzare la scelta a scopo di bene. Tomás ha fatto un percorso che si basa sulla virtudes morais, prudenza, giustizia, forza e temperanza, che può aiutare l'uomo a vivere una vita virtuosa e raggiungere la felicità. Per Tommaso d'Aquino, la prudenza è una virtù intellettuale, per la sua sede sia la ragione, e morale per la sua conoscenza essere messo in pratica in azione. La giustizia, tuttavia, è quella che ha come materia stessa atti relativi ad altri. Il suo principale atto è sorta la volontà umana di dare a ciascuno ciò che è giusto. La forza è la virtù che deve agire con fermezza sulle scorte che tendono ad allontanare l'essere umano dal suo stato razionale. Il suo scopo è quello di proteggere la volontà dell'essere umano in modo che non si ritira prima di una buona ragione per paura di un male fisico. E Temperanza è la virtù che mira a moderare i desideri ei piaceri atti umani.

Parole chiave: Etica; Virtù; Prudenza; Giustizia; Forza; Temperanza.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2 A FILOSOFIA TOMISTA, E OS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DE SUA ÉTICA</b> ...	15
2.1 CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA PURA NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO .....	15
2.2 O CONHECER E A CONCEPÇÃO DE HOMEM PARA TOMÁS.....	18
2.3 CONEXÃO ENTRE HÁBITOS E VIRTUDES .....	21
2.4 DISTINÇÃO ENTRE VIRTUDES MORAIS E INTELLECTUAIS .....	25
<b>3 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA</b> .....	32
3.1 PRUDÊNCIA, A PRIMEIRA ENTRE AS VIRTUDES MORAIS .....	32
3.2 CONCEITOS PRINCIPAIS DA PRUDÊNCIA .....	35
3.3 PARTES CONSTITUTIVAS DA PRUDÊNCIA .....	37
3.4 DISTINÇÃO DE ARTE E PRUDÊNCIA .....	41
3.5 OS PRINCIPAIS VÍCIOS OPOSTOS À PRUDÊNCIA .....	42
<b>4 A VIRTUDE DA JUSTIÇA</b> .....	46
4.1 A JUSTIÇA EM SI MESMA .....	46
4.2 DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E COMUTATIVA .....	48
4.3 ATOS JUSTOS OU INJUSTOS CONTRA PESSOAS.....	51
4.4 A COTUMÉLIA.....	54
4.5 PARTES INTEGRANTES DA JUSTIÇA .....	55
4.6 AS PARTES POTÊNCIAS DA JUSTIÇA .....	55
<b>5 A FORTALEZA E A TEMPERANÇA NA ÉTICA TOMISTA</b> .....	59
5.1 A FORTALEZA EM SI MESMA.....	59
5.2 AS PARTES DA FORTALEZA .....	61
5.3 ATOS E PARTES DA FORTALEZA, E SEUS VÍCIOS OPOSTOS .....	61
5.4 A TEMPERANÇA .....	65
4.5 VÍCIOS OPOSTOS A TEMPERANÇA .....	66
4.6 AS PARTES DA TEMPERANÇA .....	67
4.7 A TEMPERANÇA PARTE POR PARTE .....	68
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	75

**REFERÊNCIAS** ..... 76

## 1 INTRODUÇÃO

O referente trabalho tem como finalidade investigar a estrutura das virtudes morais segundo a ética de Tomás de Aquino. Tais virtudes são: a prudência, a principal de todas as virtudes, a temperança, justiça e a fortaleza. Estas têm seu fundamento nos bons hábitos. Este trabalho também irá demonstrar que as virtudes morais têm como finalidade, levar o homem a viver a “mediania” em suas ações e escolhas, em vista da bem-aventurança. Isto é, o núcleo central deste trabalho é apresentar os principais conceitos de cada virtude moral como meio ou caminho para se viver uma vida ética.

Neste sentido, verá que para o Tomás, viver uma vida virtuosa é saber harmonizar a escolha livre da vontade sempre com a finalidade de um bem racional. É o sujeito ter autocontrole sobre os próprios instintos, é ter uma vida regida pela ação racional e não instintiva. Assim, o principal problema tratado neste trabalho é a investigação das virtudes morais por si mesmas, e com isso tentar enxergar através destes princípios dados por Tomás de Aquino na descrição de cada das virtudes morais um caminho ou um meio que pode auxiliar na vivência de uma vida pautada em valores sempre vigentes.

Deste modo, o objetivo central do trabalho é compreender como é formado a estrutura das virtudes morais, conhecer a estrutura de cada uma delas, e esclarecer a distinção de cada uma delas. Assim, tendo em vista que, ao referir-se a questão ética, temos, não só um arcabouço de concepções filosóficas presentes na tradição, como também suas consequências e desenvolvimentos na contemporaneidade, lidamos com uma pluralidade de compreensões a respeito dos conceitos fundamentais desta questão. A marca pressuposta para tratar tal questão, apesar da diversidade de concepções éticas, é o do homem como ser racional, que no exercício dessa dimensão busca realizar-se a si mesmo.

Por isso, é possível afirmar que ao trabalhar a questão ética, especificamente, tendo em vista as virtudes morais como meio para realização da natureza humana, estamos colocando a questão a acerca do homem, em relação ao sentido de sua existência, numa posição central.

Na sociedade atual, na qual, aparentemente, a questão ética faria elevado sentido, por conta de haver nas disposições individuais e sociais a busca por um bem estar ou até mesmo uma felicidade capaz de suprimir todas as necessidades humanas no que diz respeito a suas intemperes, pode-se perceber que acontece a relativização ou banalização dessa questão. Isso ocorre a partir de interpretações que falham em algum aspecto conceitual das teorias éticas, seja quanto ao bem objetivo, ou quanto ao alcance do conhecimento racional frente às situações particulares do homem, ou qualquer outro aspecto trabalhado na ética.

Daí a importância de buscar compreender a questão ética a partir de Tomás de Aquino. Muito mais que proceder meramente com termos técnicos do Filósofo, a prerrogativa está no rigor intelectual, na estrutura clara e distinta de expor as ideias e objeções, que, por seu aspecto realista e profundo, consegue atingir nossos tempos com um nível de compreensão acessível e não contraditório a todos que fazem uso da razão. Tomás inspira segurança para os que procuram agir segundo o bem e os verdadeiros valores, em suas obras, escreveu sobre quase todos os temas que envolvem a estrutura humana e sua orientação para o Fim Supremo, o qual chamou de Deus.

Deste modo, o tipo de pesquisa que será realizado para elaboração deste trabalho será revisão Bibliográfica. Será revisado como obra principal o tratado sobre as virtudes morais de Tomás de Aquino. Assim, será estudado e revisado o livro IV da Suma Teológica, questão 55 a 67, que trata da definição de hábito e sua relação com as virtudes. O livro V, que trata sobre a prudência, das questões 47 a 56. O livro VI, que trata da virtude da justiça, da questão 57 a 80. E por fim o livro VII, que diz o que é a virtude da Fortaleza nas questões 123 a 140. E ainda no livro VII, sobre a virtude da Temperança, nas questões, 141 a 170. Além das obras do autor, o trabalho será complementado por leituras de comentadores. A forma de análise e construção do tema é pelo método hipotético-dedutivo.

Tomás de Aquino nasceu em Rocca Secca entre 1224 e 1225, é italiano por parte de pai, Londolfo, o qual era conde de Aquino, e normando por parte de Mãe, Teodora. Entre 1230 e 1239 foi educado no mosteiro de Montecassino, logo depois estudou artes liberais em Nápoles, e em 1244 ingressou na ordem dominicana, enfrentando assim a rejeição de sua família por sua escolha. Sendo capturado pelos próprios familiares a caminho de Paris ficou no cárcere por diversos meses. Após conseguir liberdade, Tomás retoma sua viagem a Paris onde por grande hipótese teve como mestre São Alberto Magno entre 1245 a 1248. Em 1257 conseguiu o título de mestre, podendo assim ensinar teologia. Tomás lecionou teologia na corte de Urbano IV e Clemente IV, em sua estadia na Itália conheceu através de Guilherme de Moerbeke, que traduzia as obras em grego para ele, as obras de Aristóteles e outros filósofos gregos.

No que se segue, estudaremos primeiramente alguns pressupostos teóricos da ética tomista, como a justificação de uma filosofia pura em seu pensamento, a forma de conhecimento do homem e o conceito de homem para o Aquinate, em seguida verá a distinção das virtudes morais, sendo elas a virtude da prudência, a justiça, e pôr fim a fortaleza e temperança.

Em seu pensamento ético, Tomás compreende o homem de maneira integral, isto é, todas as dimensões humanas são consideradas, desde o que ele é no mais profundo do ser até

sua externalidade e operação sensível. A moral Tomista tem como ponto de partida a realidade mesma do ser homem, a sua disposição natural, a qual visa um fim, e em vista deste, sua disposição natural o inclina a realizar, em suas ações, bons hábitos, através de meios aptos julgados pela razão, os quais conduzirá o homem a finalidade própria de seu ser, a felicidade.

Os fundamentos da ética Tomista são as potências da alma, as quais são intrínsecas ao agir humano. Cada uma possui seu objeto e objetivo próprio que inclina o sujeito a realizá-las. A ética Tomista aborda justamente o movimento destas inclinações e desejos naturais que o homem possui mediante cada potencialidade. Assim, a finalidade desta é orientar as ações do homem conforme sua potência superior e conformá-las sempre a reta razão do agir.

Neste sentido, o papel fundamental das virtudes, que são bons hábitos, é ordenar as potências da alma para seu fim natural. Portanto, há uma estreita relação entre potências da alma e virtudes, pois sobre cada tipo de potência existe uma virtude específica que orienta aquela ao seu verdadeiro fim.

Para Tomás, o homem age mediante objetos sensíveis e inteligíveis, e viverá moralmente bem se seguir as virtudes naturais da razão. Deste modo, mesmo que o homem possua apetites, paixões, e se assemelhe aos animais, sua racionalidade pode e deve governar todas suas potencialidades e guiá-las para seu fim natural.

O Aquinate, concebe continuidade e harmonia entre a potência racional e a potência sensitiva, e nega qualquer tipo de dualidade ao ser homem, pois, em sua concepção metafísica a alma é a forma do corpo, e forma uma unidade.

Portanto, para o filósofo, o agir humano possui uma base metafísica. Isto é, toda a ação humana é movida por um valor absoluto que sustenta suas ações. Contudo, diante da problemática ética instaurada em nosso tempo, muitos negam este princípio absoluto e se baseiam em princípios voluntaristas e não racionais para orientar suas ações. Por isso, é preciso voltar a Tomás.

No que versa sobre a virtude da prudência, para Aquino, ela é guia de todas as outras, e, por isso, é chamada “mãe das virtudes”. Verá que a prudência é, ao mesmo tempo, uma virtude intelectual, por sua natureza, e moral porque atua no âmbito prático do agir humano. Ela que reside na razão prática, e consiste na reta razão de agir e se desenvolve nas ações humanas. A prudência é a origem de todas as virtudes morais, uma vez que, só é justo, corajoso e temperado se é prudente. Serão abordadas também as principais partes constitutivas da prudência, sendo elas: as partes integrantes; subjetivas; e potenciais. E os principais vícios opostos ao seu agir moral, sendo o principal, a luxúria, que dificulta, por sua busca incessante pelo prazer sexual e pelos prazeres do corpo em geral, o ser humano fazer um julgamento

racional diante suas escolhas e ações. A luxúria abre uma fenda na liberdade humana, fazendo assim que o sujeito fique dependente dos próprios prazeres do corpo.

Investigará também sobre a virtude da justiça, a qual tem como matéria própria os atos referentes aos outros. Sendo assim, seu verdadeiro e principal ato dar a cada um o que lhe é direito. Verá que a definição de justiça distributiva, a qual cabe ordenar a distribuição justa de um sujeito a outro, ou dos bens do estado ao cidadão, e comutativa, que tem a finalidade de ordenar o ato justo de troca de um sujeito para outro. Verá quais são os principais atos justos ou injustos que podem ser aplicados a uma pessoa. Veremos também os vícios principais que se opõem a virtude da justiça, sendo um dos principais a contumélia, que significa ignorar a honra dos outros ou dar a conhecer aos outros aquilo que é uma realidade privada de alguém. Verá as virtudes sociais ligadas a justiça, as quais são referentes a relação de um sujeito a outro.

Por fim, investigaremos sobre a virtude da fortaleza e temperança. Veremos que os atos principais da primeira, fortaleza, é ordenar a ação do homem dando-lhe disposição para se comportar de acordo com princípios racionais mediante ações que o afastam da racionalidade. Vera também suas principais partes; o martírio, a magnanimidade a magnificência, a paciência e a perseverança. E os principais vícios, como a vanglória, presunção, a parcimônia, etc.

Ao que se refere a segunda, temperança, verá que ela tem por finalidade moderar e ocupar-se de modo prioritário com as paixões referentes aos bens sensíveis, sendo eles, os desejos e os prazeres, e como consequência destes a tristeza vinda da ausência dos mesmos. Verse-a também seus principais vícios opostos, insensibilidade, intemperança, gula, ira. Como investigaremos também as virtudes anexas temperança, isto é, suas virtudes secundárias, como; a vergonha, honestidade, continência, virgindade, modéstia, mansidão.

## 2 A FILOSOFIA TOMISTA, E OS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS DE SUA ÉTICA

Neste capítulo, veremos uma justificativa que se pode ter uma filosofia pura no pensamento de Tomás, sua concepção de conhecimento e de homem. E nos dois tópicos finais a relação de hábitos e virtudes e a distinção das virtudes morais em si mesmas.

### 2.1 CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA PURA NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Segundo Veiga, o ser humano sempre deseja ser feliz, mas o problema que surge diante desta realidade é a pergunta: o que nos torna felizes? Deste modo, a investigação que faremos neste trabalho das virtudes morais conforme a ética Tomista, tem como proposta fazer uma interpretação sobre a felicidade natural, como resposta ao problema levantado, com base no caminho dado por Tomás em sua concepção ética da vivência das virtudes.<sup>1</sup>

Um dos principais fundamentos da proposta ética de Tomás de Aquino é a vivência da racionalidade, a qual uma vez vivida bem, já outorga ao homem viver a felicidade. Contudo, a felicidade última para o Aquinate consiste na visão beatífica de Deus, argumento que tem como base os princípios cristãos que o Doutor Angélico seguia e acreditava. Assim, segundo Veiga, para que a posição cristã de Tomás seja compreendida em uma sociedade que não contenha ou não acredite em seus pressupostos religiosos, é importante fortalecer primeiramente os pressupostos racionais para que assim aja um melhor diálogo com a proposta ético-filosófica do Aquinate.<sup>2</sup>

Neste sentido, Veiga citando Finnis, afirma que existe uma divisão interna no pensamento de Tomás que possibilita um discurso de proposições que não sejam exclusivamente teológicas, ou religiosas, proposições apenas de ordem racional sem nenhuma base de fé. De acordo, com o autor, o próprio Tomás destaca esta divisão no início da *Suma Contra os Gentios*, no que diz respeito às proposições derivadas de uma racionalidade que se dirige a Deus, tanto pela estrita natureza, quanto pela revelação religiosa.<sup>3</sup>

No entanto, segundo o autor, ao que se refere à teoria ética do Aquinate, este ao ler Aristóteles, não o leu como um grego ou romano, que poderiam colocar algo a mais na felicidade Aristotélica, como se colocasse um elemento a mais em sua filosofia. Mais diferentemente disto, o Angélico motivado pela fé, entendeu e defendeu que na filosofia

---

<sup>1</sup> VEIGA, Bernardo. *A ética das Virtudes Segundo Santo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiae, 2017, p.11.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem. p.12.

Aristotélica existia um bom meio para se chegar à finalidade última do homem que é a visão sobrenatural de Deus, o bem supremo, a *eudaimonia*. Assim, o que o Aquinate fez ao formular sua teoria ética foi inserir alguns princípios teológicos na filosofia Aristotélica para assim encaminha-la melhor para sua proposta filosófica Cristã<sup>4</sup>. Segundo Elders, Aquino afirma várias vezes que a felicidade que a filosofia de Aristóteles propõe é imperfeita, e diante isto entendeu que a felicidade última e real do homem consiste na visão beatífica de Deus.<sup>5</sup>

Desse modo, a filosofia de Tomás está unida com seus princípios de fé. Contudo, estes princípios ou conclusões advindas de sua crença não modificam o seu discurso filosófico, mas apenas diferenciam seu modo de raciocínio. Isto é, seu modo de pensar demonstra que os princípios de sua filosofia independem da sua teologia enquanto fundamento racional autônomo, e que suas conclusões filosóficas não contradizem sua fé.<sup>6</sup>

Os princípios da filosofia são independentes da Teologia, pois os princípios da Filosofia são as verdades primeiras cuja evidência se impõe por si mesma a inteligência, enquanto os princípios da Teologia são as verdades reveladas por Deus. Os princípios da Filosofia bastam-se a si mesmos e não derivam dos princípios da Teologia. Igualmente a luz pela qual a Filosofia conheceu seu objeto é independente da Teologia, sendo esta luz a luz da razão, que vale por si mesma. Eis por que a filosofia não é dirigida positivamente pela Teologia, e não necessita da Teologia para defesa de seus princípios (ao passo que defende os princípios das outras ciências). Embora seja submetida aos controle exterior e á regulação negativa da Teologia, desenvolve-se de maneira autônoma no seu domínio.<sup>7</sup>

Segundo Veiga, à distinção feita por Maritain ajuda a entender o limite da interferência da Teologia revelada á Tomás no campo de sua filosofia, pois a influência dos princípios teológicos revelados a Aquino só interfere em suas conclusões filosóficas de modo negativo. Isto é, não que suas conclusões teológicas sejam totalmente negativas para se negar toda sua filosofia, mas apenas para negar conclusões filosóficas que sejam contraditórias a verdade.<sup>8</sup>

Contudo, está negatividade também pode ser entendida como positiva do ponto de vista daqueles que aderem a fé como meio de evitar equívocos e assim esclarecer algumas conclusões que, por sua natureza filosófica limitada, são por vezes obscuras e incertas. Ou seja, sem se meter no campo da reflexão filosófica, para aqueles que creem, a teologia como sabedoria suprema tem o direito de julgar ás conclusões da filosofia se estas forem contrárias aos dados concretos da verdade de fé. Mas esse poder de julgar os pressupostos filosóficos por vezes

<sup>4</sup> VEIGA, Bernardo. A ética das Virtudes Segundo Santo Tomás de Aquino. Campinas: Ecclesiae, 2017, p.30.

<sup>5</sup> ELDERS, Leo J. A Ética de Santo Tomas de Aquino. Revista Aquinate n° 6, 2008, p. 62. Disponível em: <[www.aquinate.net/artigos](http://www.aquinate.net/artigos)>. Acesso em: 10. ago .2017.

<sup>6</sup> VEIGA, op. cit., 2017, p.30.

<sup>7</sup> MARITAIN, Jacques. Introdução geral à filosofia, 1987. In: VEIGA, 2017, p.31.

<sup>8</sup> Loc. cit.

incertos deixam de pertencer a Teologia se os argumentos filosóficos abandonam a relação com os dados revelados, isto é, se são aceitos e entendidos apenas no âmbito racional.<sup>9</sup>

A filosofia de Santo Tomás é independente nela mesma de qualquer dado da fé e depende dos seus próprios princípios e estruturas na experiência e razão. É uma filosofia, contudo, que, enquanto permanece absolutamente distinta dela [da Teologia], está inda em vital comunicação com a sabedoria superior da teologia e a contemplação.<sup>10</sup>

Por isso, segundo o autor, Maritain também defende que mesmo que a filosofia Tomista contenha elementos de inspiração Cristã, ela não é uma filosofia por estes elementos provindos do Cristianismo ou de uma revelação, mas porque é primeiramente um discurso racional.<sup>11</sup>

Após esta distinção, segundo o autor, já se começa a enxergar uma resposta para uma possível filosofia pura em Tomás. Isto é, mesmo que a Teologia seja vista como superior e reduza o discurso racional como inferior, ainda pode-se dizer que a filosofia Tomista é válida como pura porque possui algo legítimo por ser uma ciência que busca as verdades racionais. Ou seja, sua filosofia se torna verdadeira na medida em que pode ser criticada e melhorada, enquanto ela se aproxima da verdade racional.<sup>12</sup> Assim, pode-se dizer que, mesmo que alguém não tenha fé poderia entender as proposições da filosofia Tomista, na medida que este entenda tais princípios como racionais e válidos e aceite a limitação da posição negativa<sup>13</sup> da teologia.<sup>14</sup>

Em outras palavras, segundo Veiga, qualquer um é livre para não acreditar no pensamento completo de Tomás, isto é, em sua filosofia e teologia, por certa autonomia da razão natural, e acreditar apenas nos princípios de sua filosofia. Porque não há uma continuidade direta entre filosofia e teologia no pensamento do Aquinate como se estes fossem conhecimentos derivados um do outro, mas há um espaço entre o território de cada um dos modos de conhecer. Contudo, este espaço, ou ‘abismo’, pode ser quebrado com um salto de fé, o que abriria assim uma adesão aos princípios teológicos como verdades últimas.<sup>15</sup>

Neste sentido, de acordo com o autor, da mesma forma que se pode afirmar e extrair uma filosofia pura no pensamento de Aquino, pode-se também afirmar que seu pensamento

<sup>9</sup> MARITAIN, Jacques. Introdução geral à filosofia, 1987. In: VEIGA, 2017, p.31.

<sup>10</sup> Maritain, 1931 apud Veiga, 2017, p.33.

<sup>11</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino. p.32.

<sup>12</sup> VEIGA, op. cit., p.32.

<sup>13</sup> Veiga, citando Mondin, diz que Tomás não considera a fé como um objeto que esmaga e mata a razão, mas como uma ajuda providencial para ajudar a conhecer com mais facilidade e clareza as verdades que estão sobre as responsabilidades, e para tornar essas mais acessíveis as verdades sobrenaturais que ultrapassam sua capacidade. (VEIGA, 2017, p.33.)

<sup>14</sup> Loc. cit.

<sup>15</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino. p.33.

ético não se reduz ao âmbito teológico, isto é, que seu pensamento não é somente uma teologia moral, mas também uma filosofia moral. E também que o pensamento moral de Tomás não é uma mera repetição do pensamento Aristotélico, mas um diálogo que tem como base tanto a filosofia do Estagirita como suas próprias noções Cristãs.<sup>16</sup>

Assim, segundo Elders, Aquino tinha como preciosos os textos éticos de Aristóteles, isto é, tinha-os não meramente como as concepções de Aristóteles, mas como ‘a’ filosofia moral.<sup>17</sup> Neste sentido, segundo o autor, a concepção Aristotélica do universo físico, será substituída por Tomás pela contemplação do mundo como criação de Deus e pela alegria da verdade revelada por Deus. Assim, além de ser possível construir uma ética filosófica tendo como base às questões da segunda parte da suma teológica, o texto irá permanecer teológico, pois também está ordenado a uma visão da vida sobrenatural do homem.<sup>18</sup>

Assim segundo Gardeil, mesmo que exista apenas uma sabedoria suprema, a de Deus, pode também existir duas ordens desta sabedoria do ponto de vista das criaturas, a ordem natural e sobrenatural. Deste modo, reconhece no homem duas ciências supremas que correspondentes as duas anteriores, a sabedoria natural e sobrenatural. Assim, o que distingue as estas duas sabedorias é a sua luz, sendo a da filosofia a luz da razão e a luz da fé que guia a teologia. Deste modo, a filosofia considera seus princípios próprios enquanto podem ser acessados pela razão e a teologia enquanto revelados. Disto resulta que tendo sua luz e seus princípios próprios a filosofia é uma ciência autônoma<sup>19</sup>, a qual busca a causa das coisas primeiras e por isso pode ser chamada de sabedoria.<sup>20</sup>

## 2.2 O CONHECER E A CONCEPÇÃO DE HOMEM PARA TOMÁS

Segundo Gardeil, para Aquino, o homem é um ser subsistente composto de alma e corpo, que tem a racionalidade como uma distinção específica do gênero animal. No homem, sua característica intelectual se une ao corpo como forma, isso permite definir o homem como animal racional. Sua racionalidade é executada através da potência da alma, o intelecto, o que

<sup>16</sup> VEIGA, op. cit., p.13.

<sup>17</sup> Elders, Leo J. A Ética de Santo Tomas de Aquino. Revista Aquinate n° 6, 2008, p. 62. Disponível em: <[www.aquinate.net/artigos](http://www.aquinate.net/artigos)> Acesso em: 10.ago.2017.

<sup>18</sup> Ibidem. p. 63.

<sup>19</sup> Mesmo a filosofia tendo seus princípios próprios ela permanece inferior a teologia, porque ela só alcança a Deus indiretamente através das criaturas. Sobretudo porque a luz da razão é inferior a luz da fé. (GARDEIL, Henri-Dominique. Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino. Paulus. 2013. p.58)

<sup>20</sup> Ibidem. p.57-58.

deixa claro sendo o homem único portador desta faculdade é próprio do existir humano entender.<sup>21</sup>

Segundo o autor, Tomás defendia que o conhecimento não pode ser adquirido de modo inato, pois o homem não pode conhecer naturalmente a priori. Desta forma, o Angélico defendia o posicionamento Aristotélico de que a alma humana não possui nenhum tipo de conhecimento natural, e ao mesmo tempo defendia que nada se pode conhecer por iniciativa própria. Chegando assim a conclusão que a alma possui a capacidade de conhecer todas as coisas pela potência passiva, o intelecto passivo, e com a potência ativa de conhecimento, o intelecto ativo.<sup>22</sup>

Contudo, segundo o autor para Aquino, o conhecimento não é somente uma faculdade do intelecto, pois tal desempenho do intelecto, em certo sentido, depende também do corpo, pois a alma não pode conhecer nada por sua própria natureza se não estiver unida ao corpo, por isso ela conhece através de representações das imagens sensíveis captadas de início pelos sentidos. Assim, tudo que está no intelecto humano deve passar pelos sentidos, e a partir disto o intelecto abstrai as formas inteligíveis, conhecendo assim a natureza daquilo que aprende. Neste sentido, do ponto de vista da natureza, se por acaso um homem nascesse sem os cinco sentidos externos, este não poderia conhecer nada por conta própria, deste modo, o conhecimento de realidades suprassensíveis, como Deus<sup>23</sup>, só pode ser adquirido através da análises de seus efeitos perceptíveis.<sup>24</sup>

A importância de compreender como o homem conhece é importante porque às virtudes morais, de modo especial a prudência, que é uma virtude moral e intelectual, tem como matéria guia do seu agir tudo aquilo que o homem pode conhecer. Assim, apenas através do conhecimento que se pode dar sentido a um agir racional, isto é, sem conhecimento não existiria virtude.

Em sua concepção do que é o homem, Tomás compreende que a essência humana provém do ser perfeito e absoluto, Deus. Assim, tudo que existe é bom, pois todos os seres participam da bondade absoluta, do Ser supremo, Deus. Neste sentido, o Angélico defende a concepção positiva de que o homem é bom por natureza, um ser dotado de natureza racional, e

---

<sup>21</sup> GARDEIL, Henri-Dominique. Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino. Paulus. 2013. p.20.

<sup>22</sup> Loc. cit.

<sup>23</sup> Veiga diz que partindo das coisas sensíveis, o nosso intelecto é levado ao conhecimento divino de modo a conhecer que Deus é, e também é levado ao conhecimento de outras realidades que possam ser atribuídas ao primeiro princípio. Há portanto, alguns atributos inteligíveis de Deus acessíveis a razão humana; outros porém, que totalmente excedem a capacidade desta mesma razão. (Veiga, 2017, p.26)

<sup>24</sup> Ibidem. p.21.

por ser racional pode por sua liberdade fazer suas próprias escolhas sem nenhuma interferência dos impulsos.<sup>25</sup>

Assim, segundo Reale e Antiseri, a vontade no ser humano é para Aquino um apetite intelectual, este deve ser sempre guiado pela razão. Razão para o doutor Angélico se divide em razão teórica que tem como objeto próprio o conhecer, e razão prática que tem como objeto o agir através do que conheceu. O movimento dialético da razão prática do homem tem início no conhecimento do bem universal pela razão teórica. Isto é, o bem é o objeto da inclinação intelectual do sujeito inteligível. Uma vez que a razão conhece esse bem, ela mesma orienta à vontade para o sentido e realização de seu fim, dando assim origem ao movimento dialético da própria razão prática.<sup>26</sup> Contudo é a vontade que faz com que a escolha seja efetivada.<sup>27</sup>

Segundo os autores, em sua concepção filosófica, Aquino defende que o homem sempre se dirige para um fim, com esta premissa ele quer afirmar que existe no homem um *habitus* natural que apreende o conhecimento, que também há no homem uma disposição ou *habitus* natural, a *sindérese*, que o leva a entender os princípios que guiam as boas ações.<sup>28</sup>

Segundo Faitanin e Veiga, a consciência, portanto, é continuação da *sindérese*. Vale reforçar que a *sindérese* e a consciência são dois elementos principais da ética tomista, elas antecedem a virtude da prudência, que é a virtude do bem agir no pensamento Tomista. Pois é por esses dois movimentos intelectivos, sinergia e consciência que o homem é levado a agir conforme o bem. A *sindérese* é tida, para Aquino, como um *habitus* infuso no homem o qual o predispõe para o agir bem e moral, e a consciência é a faculdade que analisa a ação, se ela é ou não reta. A função da consciência é obrigar o sujeito a fazer o bem, mesmo que ela erre.<sup>29</sup> Também em sua *suma* Aquino reconhece outras funções<sup>30</sup> da consciência como reconhecer o que foi feito, etc.

Segundo Reale e Antiseri, as boas ações não seguem apenas a consciência, pois está é subordinada também a uma lei interna, razão de bem, que guia o agir moral humano, por isso em sua teoria ética Aquino formulou três formas de lei; a eterna, a natural, e a humana. A primeira diz respeito ao plano racional de Deus que ordena todas as coisas para seu fim. Sendo o homem um ser racional ele participa dessa lei eterna. Já a lei natural tem seu núcleo em

---

<sup>25</sup> REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, Antiguidade e Idade Média. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990, p.566.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> REALE e ANTISERI, 1990, p.566.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> FAITANIN, Paulo e VEIGA, Bernardo. *A sindérese e a consciência*. Questões disputadas sobre a verdade. Campinas- SP. Ecclesiae, 2015. p. 14-15.

<sup>30</sup> Se o leitor desejar aprofundar no tema, pode consultar a *Suma teológica*, I parte, q.79, a.12.

buscar o bem e evitar o mal. E a lei humana é relacionada aos valores sociais.<sup>31</sup> Todas estas fazem parte de sua teoria ética, uma complementa a outra.

No entanto, mais do que especificar bem e mal, Aquino enxerga que a lei natural é um modelo prático o qual o homem deve seguir, o que conseqüentemente resultaria na vontade e ações humanas conforme o modelo dado pela lei natural e moral. Isto é, a lei natural diz respeito àquilo que o homem deve fazer racionalmente.<sup>32</sup>

### 2.3 CONEXÃO ENTRE HÁBITOS E VIRTUDES

Segundo Aquino, virtude se diz, certa perfeição da potência, ou força e capacidade humana que atingiu o ponto mais alto de sua eficácia. Contudo, é o *habitus* que predispõe a perfeição da potência como também a força e a capacidade que o homem virtuoso adere no exercício de suas capacidades especificamente humanas, tornando-o assim bom. Assim, a virtude é um hábito pelo qual se age bem. Afirmção que se aplica tanto às virtudes intelectuais e morais, como a todas as outras virtudes que Aquino descreve, e também a tudo aquilo que habilita o homem a fazer o uso correto de sua liberdade e a ordenar seus amores para o caminho da bem-aventurança.

Segundo Aquino, sendo a virtude sinal de certa perfeição da potência, o fim desta potência só pode ser o ato virtuoso. Assim, a potência só é perfeita por ordem e determinação ao seu fim, o ato. No entanto, existem potências que já são determinadas por si mesmas para seu ato, como as potências naturais ativas, que por si só já se chamam virtudes. Mas também existem as potências racionais<sup>33</sup> no homem, que não são determinadas a um só ato, mas a muitas coisas, estas se determinam aos atos pelos hábitos, por isso, as virtudes humanas são construídas pelos hábitos.<sup>34</sup>

Neste sentido, segundo Aquino, existe potência para existir e potência para agir, e a perfeição seja de uma ou de outra chama-se virtude. No entanto somente as potências próprias da alma, os racionais, são exclusivas do homem. Por isso, as virtudes humanas não podem

---

<sup>31</sup> REALE e ANTISERI, 1990, p.566.

<sup>32</sup> Loc. cit.

<sup>33</sup> Aquino esclarece que onde há diferença de potências há diferença de hábitos, e não ao contrário. Isso deixa claro que uma virtude pode pertencer a diversas potências, desde que exista em uma de modo principal e se amplie por difusão ou disposição. O fato de um *habitus* estar posto em uma só potência não se fecha dos outros, não se encerra em si mesmo. O sujeito não é fragmentado em diversos hábitos, ao contrário, e por sua prática que constrói sua própria unidade. (STh., I-II, q.56, a.2, resp.)

<sup>34</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Editora Loyola. São Paulo. 2005. I-II, q.55, a.1, resp.

pertencer ao corpo, mas exclusivamente ao que é próprio da alma<sup>35</sup>. Isso deixa claro que as virtudes humanas não requerem uma ordenação para o existir, mas para o agir. Assim é próprio da razão<sup>36</sup> da virtude ser um hábito operativo.<sup>37</sup>

Neste sentido afirma Aquino que

a virtude é que faz a operação ser ordenada. Por essa razão, ela é em si mesma uma disposição ordenada da alma, no sentido que as potências da alma se ordenam de certo modo, entre si e em relação as coisas exteriores. Portanto, a virtude, enquanto disposição conveniente da alma, assemelha-se á saúde e a beleza, que são disposições devidas do corpo. Isso porém não exclui que a virtude seja também um princípio de operação.<sup>38</sup>

Assim, sendo a virtude humana um hábito de ação, deve ela ser um hábito com razão de bem. Mas o fato da virtude ser definida como hábitos bons, não exclui a possibilidade de existir virtudes que tendam para o mal, as quais podem existir pelo excesso de algo, ou pela falta de uma regra racional.<sup>39</sup>

Como a virtude torna bom quem a possui e boa suas obras, os hábitos bons se chamam virtude porque torna boa a ação de quem os possui. Contudo, para o hábito agir bem, e assim formar a virtude, este se submete sempre a um sujeito absoluto que o comanda, à vontade, ou alguma potência movida pela vontade.<sup>40</sup>

Neste sentido, os *Habitus* não se caracterizam por disposições anexas ao determinismo de um único tipo de agir. Isto é, não pode existir *habitus* no mundo físico ou astral, muito menos nós vegetais ou animais e nem na vida vegetativa do homem, como em sua necessidade de respirar ou de se alimentar, mas só existe *habitus* nas disposições naturais do homem, as quais não são reguladas pelo instinto ou por outros determinismos.

Assim o que interessa para o estudo da moral Tomista são os *habitus* que qualificam o homem em seu bem agir. Por que, pelo *habitus*, o ser humano tem em mãos o domínio da ação, o que lhe encaminha para a bem-aventurança ou o afasta dela.<sup>41</sup> Neste sentido, a palavra hábito

<sup>35</sup> Segundo Aquino pode-se provar por três motivos que a virtude pertence a potência da alma. Primeiro, pela própria razão da virtude que implica perfeição de uma potência, segundo, pelo fato da virtude ser um hábito ativo, procedendo toda ação da alma por meio de uma potência, e por último, pelo fato da virtude ser uma disposição para o ótimo, sendo o ótimo uma ação de uma coisa ou resultado precedido pela potência. Portanto, a virtude humana está na potência da alma como em seu sujeito. (STh, I-II, q, 56, a.1)

<sup>36</sup> Para Aquino a razão ou a mente é o sujeito próprio da virtude humana. A definição de razão para Tomás é diferente dos racionalismos dos últimos séculos, para ele razão engloba tudo o que diferencia o homem do animal, a inteligência, a vontade que Aristóteles chamou desejo-refletido. (STh, I-II, q, 56, a.1)

<sup>37</sup> STh., I-II, q.55, a.2, resp.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> STh., I-II, q.55, a.4, resp.

<sup>40</sup> STh., I-II, q.56, a.3, resp.

<sup>41</sup> Aquino, *Suma Teológica*. I-II, Introdução.

vem do verbo latino *habere*, e deriva-se em dois sentidos: aquele que tem algo em si mesmo, ou em relação com outro.<sup>42</sup> O hábito é uma certa perfeição do que tem e do que é tido.

Em outras palavras, nomeia-se hábito aquela disposição<sup>43</sup> pela qual o sujeito se dispõe por bem ou mal em relação consigo mesma ou com outras coisas.<sup>44</sup> É de acordo com os hábitos que o seres humanos se comportam em relação as paixões, que podem ser boas ou más. Quando o hábito está em harmonia com a natureza humana este tem a razão de bem, e quando está em desarmonia tem a razão de mal. Portanto, um *habitus* moralmente bom é um modo de ser e agir que concorde com a natureza humana.<sup>45</sup>

No hábito, há quatro espécies ou qualidades, e a diferença que há entre elas é que algumas são naturais: existem sempre e por natureza no sujeito. Outras são ocasionais: causadas a partir de fora e podem perder-se com facilidade ou dificuldade. A qualidade sinaliza um certo modo da substância. Assim, “o que determina a potência da matéria em seu ser substancial se chama qualidade, que é diferente da substância, e o que determina a potência do sujeito em seu ser accidental se chama qualidade accidental, que também é uma certa diferença”.<sup>46</sup>

À medida que a disposição origina uma ação, nenhum hábito existe no corpo humano como em seu sujeito, pois as ações corporais originam-se de uma qualidade natural do corpo ou da alma que o move. No que se refere às ações propriamente da natureza do corpo<sup>47</sup> estas não se dispõem a nenhum hábito, pois já são determinadas. Ao contrário, se considerar a disposição do sujeito em conexão a sua forma, neste caso pode existir uma disposição habitual no corpo. A base da disposição do hábito existente no corpo se dá no princípio antropológico formulado por Aquino, o hilemorfismo<sup>48</sup>, conceito que expressa que a alma e o corpo constituem uma só e mesma realidade, uma unidade complexa, um ‘conjunto’.<sup>49</sup>

Neste sentido, segundo o Doutor Angélico, existem *habitus* no ser humano que são naturais, prontos para agir e outros adquiridos por uma disposição natural. Todavia todos estão

<sup>42</sup> STh., I-II, 2005. q.49. a.1, resp.

<sup>43</sup> Disposição supõe uma ordem que se distingue em partes, e se dão de três formas: de acordo com o lugar, a potência e a espécie. As de lugar são as disposições do corpo. As potências aquelas disposições que ainda estão imperfeitas, ou em preparação, ou em fase inicial. E as espécies são às disposições perfeitas, que se chamam hábitos. (STh., I-II, q.49. a.1, resp.)

<sup>44</sup> STh., I-II, 2005. q.49. a.1, resp.

<sup>45</sup> STh., I-II, q.49, a.2, resp.

<sup>46</sup> STh., I-II, q.49, a.2, resp.

<sup>47</sup> O hábito enquanto é ordenado para a natureza não pode existir na alma, porque a alma em si mesma é a forma. Assim um hábito ou uma disposição só pode existir no corpo ordenado para a alma, e não na alma ordenada para o corpo. Isto é, o hábito é anterior a potência pois esse requer uma disposição para a natureza. STh., I-II, q.50, a.3, resp.

<sup>48</sup> Tomás trata especificamente o tema referente a este conceito na Suma Teológica I parte nas questões 75 e 76. Contudo não cabe neste trabalho a investigação completa de tal tema pela delimitação do referente trabalho, assim apenas mencionei tal dado tão importante da doutrina do Aquinate.

<sup>49</sup> STh., I-II, q.50, a.1, resp.

presentes no homem em consonância com sua natureza específica. A outra distinção dos *habitus* deve ser feita, onde se encontram o impulso da natureza e a interferência exterior do mundo nos homens.

Neste sentido, Aquino conclui que ninguém pode causar um hábito em si mesmo, por ato próprio, o que resultaria em ser o sujeito o seu próprio movente e o movido, ou ativo e passivo. Assim, o sujeito só tem em si mesmo o princípio ativo do ato para se gerar o hábito: a escolha.<sup>50</sup> Em outras palavras, há em todo hábito um elemento passivo: razão de bem que é apresentada ao intelecto do sujeito, que busca ajustar as ações humanas. E um elemento ativo: à vontade, a escolha livre, o sujeito que age por si mesmo e não forçado. Assim, os hábitos das virtudes morais são gerados nas potências apetitivas, enquanto são movidos pela razão.<sup>51</sup>

Neste sentido, segundo Aquino, o hábito não é gerado por um só ato de bem, mas por diversos.<sup>52</sup> Desta forma, segundo Aquino, existem duas formas dos hábitos serem gerados, pelos que o ser humano se dispõe a superar a capacidade natural humana, tendo o dom da graça de Deus como auxílio, a qual que é infundida no homem e o capacita a levar o seu desejo até uma bem-aventurança além de suas capacidades naturais. E pelos *habitus* dados à própria natureza humana, capacitando-a a agir por si mesma. Contudo, mesmo o homem possua a capacidade natural, o movimento para sua realização é infundido por Deus através dos carismas, que podem ser concedidos a uns e a outros não.<sup>53</sup>

Neste sentido, a formação e o desenvolvimento dos hábitos descritos pelo Aquinate acontecem de acordo com participação do sujeito na sua execução, pois seu crescimento e de ordem qualitativa. Assim, na medida que o sujeito dedica esforço para sua formação, o hábito pode aumentar e ser mais forte ou diminuir conforme o pouco esforço. Ou seja, quanto maior for a participação do sujeito em seu desenvolvimento, maior a disposição e capacidade para o bem agir, melhor o sujeito terá aplicado os meios intelectuais e morais as suas ações.<sup>54</sup>

Neste sentido, o hábito da virtude moral capacita o homem a escolher o justo meio diante das suas atividades e paixões. E quando não se usa destes hábitos para ordenar estes fins, a virtude desaparece ou diminui. Da mesma forma acontece com os hábitos intelectuais. É por meio deles que o homem é capacitado a julgar o que surge na imaginação. Neste sentido, se

---

<sup>50</sup> STh., I-II, q.51, a.2, resp.

<sup>51</sup> STh., I-II, q.51, a.2, resp.

<sup>52</sup> STh., I-II, q. 51, a.3, resp.

<sup>53</sup> STh., I-II, q. 51, a.4, resp.

<sup>54</sup> STh., I-II, q. 52, a2, resp.

alguém deixa de exercê-lo de acordo com seu fim, conseqüentemente surgirão imaginações estranhas que se não forem orientadas podem levar o hábito intelectual a desaparecer.<sup>55</sup>

Aquino afirma que,

é a não utilização de um desses *habitus* pelo sujeito que causa o seu debilitamento ou sua perda, em particular porque essa carência deixa o campo livre às influências de disposições contrárias. Note-se que o *habitus* torna o sujeito pronto a julgar com correção em matérias morais e intelectuais. Sendo o *habitus* uma qualidade, enriquece o sujeito como uma segunda natureza que lhe permite conhecer e julgar por “conaturalidade”; de tal modo, afirma Aristóteles, que o homem virtuoso é o melhor juiz em matéria de moralidade. Ele escreve: “o virtuoso emite, sobre cada um dos ramos da atividade moral, um juízo reto e, em cada um, uma coisa lhe parece ser o que ela na verdade é. Cada estado habitual possui seus objetos próprios, que são para ele belos e agradáveis, e a característica que distingue o virtuoso melhor que qualquer outro é sem dúvida a sua aptidão para ver o verdadeiro em cada um dos ramos da atividade, dos quais ele é, por assim dizer, a regra e a natureza.”<sup>56</sup>

Portanto, segundo Aquino, o hábito pode distinguir-se de duas formas, conforme a harmonia e desarmonia com a natureza racional, podendo assim ser um bom hábito ou um mau hábito. Dito de outro modo, uns se dispõem conforme a natureza inferior e outros conforme a natureza superior. Isto é, o bom hábito é aquele que age de acordo com a natureza racional, e o mau age com atos que não convém com a natureza, chamados na linguagem moral de vícios. Estes só encontram consonância com a natureza inferior, ou seja, natureza mais animal que racional. Da mesma forma a virtude humana que se dispõe aos atos convenientes a natureza humana se distingue da virtude divina ou heroica que se dispõe a atos de uma natureza superior.<sup>57</sup>

#### 2.4 DISTINÇÃO ENTRE VIRTUDES MORAIS E INTELECTUAIS

Segundo Aquino, para que a questão da distinção das virtudes morais e intelectuais fiquem claras é preciso primeiramente entender o significado do conceito costume, assim poderá saber o que é virtude moral. Primeiramente a palavra latina “*mos*” tem dois sentidos, sendo costume ou uma inclinação natural, ou quase natural para determinadas ações. Com efeito, estes dois sentidos dados pelo termo latino não se diferenciam, mas se distinguem conforme o termo grego, pois *ethos* que em latim quer dizer *mos*, às vezes possui sua primeira letra longa e escrita com a letra grega ‘η’, outras vezes curta e escrita com ‘ε’. Portanto, virtude

<sup>55</sup> STh., I-II, q. 53, a.3, resp.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> STh., I-II, q. 54, a.3, resp.

moral deriva de *mos* com significado de inclinação natural, ou quase natural para determinadas ações. Significado que é bem próximo ao de costume, pois o costume transforma-se em natureza e gera uma inclinação que se assemelha a natural.<sup>58</sup>

Neste sentido, para o Aquinate, a inclinação para o ato convém propriamente à virtude apetitiva, porque é ela que move todas as potências a agir. Assim, nem toda virtude se diz moral, mas apenas as que estão na faculdade apetitiva, pois mover e agir são características próprias da parte apetitiva do ser humano, o que infere que só as virtudes que pertencem à parte apetitiva podem fazer uma escolha reta, pois escolher é ato da parte apetitiva<sup>59</sup>. Neste sentido, as virtudes morais são vivenciadas na afetividade humana mediante seus desejos, aversões, tristeza, motivações e prazeres. A afetividade, um a vez que é inteligente e sensível, “coloca em movimento” as outras partes do agir e permite assim o homem a realizar-se.<sup>60</sup>

Assim, para Tomás, o primeiro princípio de todas as ações humanas é a razão, e qualquer outro princípio a obedece de alguma forma, embora de maneiras diferentes. Algumas ações a obedecem totalmente, sem nenhuma resistência, já outras com resistência. Neste sentido, como a virtude moral está na parte apetitiva, para se agir bem é necessário que não só a razão esteja disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas que a potência apetitiva também esteja disposta pelo hábito da virtude moral. Assim, como o apetite se diferencia da razão, da mesma forma se distingue a virtude moral da intelectual.<sup>61</sup>

Assim, segundo o Aquinate, os atos humanos têm dois princípios, intelecto<sup>62</sup> ou razão, e apetite, os quais são os dois motores do homem. No entanto, é preciso que a virtude humana aperfeiçoe um destes princípios. Neste sentido, se for uma virtude que aperfeiçoe o intelecto especulativo ou prático para o bem, esta virtude será intelectual, e se aperfeiçoar a potência apetitiva será virtude moral, logo toda virtude humana pode ser moral ou intelectual.<sup>63</sup>

Com feito, a virtude moral pode existir sem certas virtudes intelectuais, tais como a sabedoria a ciência e a arte. Mas não podem existir sem o intelecto e a prudência, pois ela é ao mesmo tempo intelectual e moral. Ou seja, sem a virtude da prudência não pode existir

---

<sup>58</sup> STh., I-II, q.58, a.1, resp.

<sup>59</sup> Escolha quer dizer fazer intencionalmente o fim desejado. Ação que as virtudes morais possibilitam, uma vez que estas são *habitus* da afetividade. (STh, I-II, q.58, a.1)

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> STh., I-II, q.58, a.2, resp.

<sup>62</sup> Para Aquino o intelecto é a faculdade que apreende as coisas que tem a finalidade de bem, e a razão é faculdade que coloca em prática aquilo que é apreendido como bem pelo intelecto nas ações humanas. (STh, I parte q.79, a.8) Caso o leitor queira se aprofundar nesta distinção de intelecto e razão, Tomas trata tal tema na Suma Teológica I parte, questão 79, artigos de 1 a 13.

<sup>63</sup> STh., I-II, q.58, a.3, resp.

verdadeiramente nenhuma virtude moral, sendo ela o hábito que faz as escolhas certas e apresenta assim as outras a razão de bem que devem seguir e realizar.<sup>64</sup>

Assim a boa escolha exige-se duas coisas, que exista certa intenção ao fim, que é papel da virtude moral, pois está inclina a potência apetitiva para o bem de acordo com a razão que é o fim correto. Segundo, que se use corretamente os meios intelectivos para a execução do ato virtuoso, o que é possível apenas a razão. Isto é, o papel da razão é saber aconselhar, julgar e decidir bem, o que é também próprio da virtude da prudência ou de virtudes a ela ligadas. Portanto, a virtude moral não pode existir sem a virtude da prudência. E conseqüentemente também não pode existir virtude moral sem o intelecto, pois é dele que são retirados os princípios naturais evidentes, seja de ordem especulativa ou de ordem prática.<sup>65</sup>

Portanto, deve-se dizer que a inclinação natural, nas coisas privadas de razão, é sem escolha e, por isso, não requer necessariamente, a razão. A inclinação da virtude moral, ao contrário, é com escolha e, por causa disso, precisa, para sua própria perfeição, que a razão seja aperfeiçoada pela virtude intelectual. Deve-se dizer que no homem virtuoso, não é necessário que o uso da razão seja vigente sob todos os aspectos, mas só em relação com o que ele deve fazer virtuosamente. E assim o uso da razão é vigente em todos os virtuosos.<sup>66</sup>

Segundo o Doutro Angélico, as virtudes morais são de espécies diversas, sendo elas hábitos da parte apetitiva.<sup>67</sup> Assim, a finalidade das virtudes morais é de ordenar dois fatores específicos do ser humano, suas ações e suas paixões. As relações destas qualidades humanas com as virtudes morais se dão de duas formas: produzindo seus efeitos, obras boas, como também certo prazer ou tristeza, as paixões, e com a matéria a qual elas se relacionam. Por existir assim mais de um modo de relação das virtudes morais com as qualidades humanas é necessário existir outras virtudes morais que se refiram às ações, paixões, e a matéria específica própria de cada uma.<sup>68</sup>

Neste sentido, a justiça e suas partes tratam propriamente às ações humanas como matéria própria. Considerando o bem e o mal como disposições afetivas boas ou más produzidas no ser humano, devem as virtudes da temperança, fortaleza e outras do tipo que se remetem a este tipo de operação cuidar destas disposições interiores chamadas paixões da alma.<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> STh., I-II, q.58, a.4, resp.

<sup>65</sup> STh., I-II, q.58, a.4, resp.

<sup>66</sup> STh., I-II, q.58, a.4, resp.

<sup>67</sup> STh., I-II, q.60, a.1, resp.

<sup>68</sup> STh., I-II, q.60, a.2, resp.

<sup>69</sup> Ibidem.

Assim, todas as virtudes morais que se dizem respeito às ações unificam-se em uma razão geral de justiça. Seu fundamento é o que é de direito ao outro. Contudo, as virtudes morais se diferenciam por razões especiais, mas todas as virtudes que dizem respeito às ações participam de certa forma da razão de justiça.<sup>70</sup>

Aquino citando Aristóteles, diz que existem muitas virtudes morais que dizem respeito às paixões<sup>71</sup>, tais como a fortaleza, a temperança, liberdade, magnificência, magnanimidade, a mansidão, a amizade, a verdade e a justiça. Elas se diferenciam conforme a diversidade de matérias, ou de paixões, ou dos diversos objetos que cada uma se relaciona.<sup>72</sup>

Investigaremos a seguir de modo geral tanto as quatro virtudes cardeais, prudência, justiça, fortaleza, temperança, como as outras que são relacionadas a elas. Para Aquino, é sobre estas quatro virtudes principais, nomeadas por ele como morais ou cardeais, que circulam todas as outras. A designação de virtudes morais, ou cardeais, o filósofo herdou de Cícero, de Santo Ambrósio, de Santo Agostinho e de São Gregório. Para ele, as virtudes morais quando levadas à perfeição capacitam o homem a agir com todo o seu ser e conforme a sua natureza racional. Elas proporcionam de uma vez só o bem da obra cumprida, *bonum operis*, como também o do sujeito que age, *bonum operantis*.<sup>73</sup>

Já as virtudes da inteligência e da arte, para o Angélico apenas tornam moralmente bom o sujeito. Elas são imperfeitas no que se diz respeito a realização do homem, falta a elas reparar o apetite, o que fazem as virtudes morais.<sup>74</sup>

Neste sentido, a moral do doutor Angélico funda-se sobre a capacidade da razão sobre o agir, sobre a autoridade da inteligência e de sua afetividade sobre a ordenação da vontade, e sobre as ações humana ordenadas para o bem. E tendo estes conceitos como base de sua moral Aquino formula uma distinção das virtudes morais, na qual define uma hierarquia das virtudes. Nesta hierarquização das virtudes, ele parte da importância da razão na orientação do agir, o que é uma qualidade e função da virtude da prudência que tem sua sede na razão, por isso ele a qualifica como a primeira na hierarquia das virtudes morais.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> STh., I-II, q.60, a.3, resp.

<sup>71</sup> Não se pode afirmar que exista apenas uma virtude moral para todas as paixões, pois existem paixões que participam de diferentes potências. Algumas pertencem ao apetite irascível e outras ao concupiscível. Sobre as paixões do apetite irascível não competem a uma mesma ordem, mas ordenam-se a fins diversos, por exemplo, a audácia e temor ordenam-se a um perigo grave, a esperança e desespero a um bem árduo, a ira a superar algo que causou dano. Por este motivo diferentes virtudes buscam ajustar estas paixões como a temperança ordena; as paixões concupiscíveis, a fortaleza; os temores e audácias, a magnanimidade; a esperança e desespero, a mansidão a ira. (STh., I-II, q.60, a.4)

<sup>72</sup> STh., I-II, q.60, a.5, resp.

<sup>73</sup> STh., I-II, q.61, a.1, resp.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> STh., I-II, q.61, a.2, resp.

Já no que se refere à ordem da razão em relação com alguma coisa, como às ações justas, se terá como a virtude guia a justiça. Quando se diz respeito às paixões, é preciso que exista duas virtudes para ordenação destas, a virtude da temperança e a fortaleza, as quais têm como objetivo próprio ordenar as paixões quando estas afastam o ser humano da regra da razão. Por exemplo, a fortaleza atua mais especificamente sobre situações como o medo do perigo e do sofrimento, pois diante destas duas realidades se faz sempre necessário afirmar confiantemente o que é racional. Já a temperança é a justa medida aplicada as paixões concupiscíveis.<sup>76</sup>

Desta forma, para o Aquinate, o sujeito das quatro virtudes morais são: o racional por essência, que a prudência aperfeiçoa, o racional por participação que se divide em três; a vontade, sujeito da justiça, o apetite concupiscível, sujeito da temperança, e o irascível, sujeito da fortaleza.<sup>77</sup>

Assim, podemos considerar de duas maneiras essas quatro virtudes. Primeiro, quanto às razões formais comuns. Neste sentido são chamadas principais comuns todas as virtudes, no sentido que toda virtude que faz o bem de acordo com a razão será chamada prudência, e toda virtude que faz o bem do que é devido e reto nas ações será chamada justiça, e toda virtude que coíbe as paixões e as reprime, será chamada temperança, e toda virtude que dá firmeza interior contra qualquer paixão, será chamada fortaleza. É assim que muitos falam destas virtudes, não só os teólogos como também os filósofos e desse modo às demais virtudes estão englobadas nelas. E com isso se desfazem todas as objeções.<sup>78</sup>

Assim, além da descrição das quatro virtudes como morais ou cardeais, estas também podem ser entendidas como principais em comparação com as outras. Isto é, por sua precedência da matéria em que atuam. Desta forma tem o nome de prudência a que é superior, justiça a que se refere as ações divididas igualmente, temperança a que refreia os desejos do tato, inclusive Aquino considera muito difícil ter o domínio sobre os desejos, e fortaleza que concede força ao ser humano nos momentos de perigo e morte.<sup>79</sup>

Segundo o Aquinate, ainda existem alguns que compreendem estas virtudes por características e condições gerais nelas encontradas. A esse olhar a virtude da prudência é o discernimento apropriado de alguns atos e matérias. A justiça é a honestidade do espírito pela qual se realiza o que se deve em qualquer circunstância. A temperança é a disposição do espírito que coloca medida em todo tipo de paixão e de atividade, para que o ser humano não exceda os limites permitidos. E a fortaleza é a disposição da alma que fortalece no que é racional, fortifica

---

<sup>76</sup> STh., I-II, q.61, a.2, resp.

<sup>77</sup> STh., I-II, q.61, a.2, resp.

<sup>78</sup> STh., I-II, q.61, a.3, resp.

<sup>79</sup> STh., I-II, q.61, a.3, resp.

a razão contra todos os ataques das paixões desordenadas e das dificuldades do homem em suas ações.

Com efeito, mesmo tendo as virtudes morais estas distinções entre si, não existe entre elas diferença de hábitos virtuosos, precisamente entre a justiça, a temperança e a fortaleza, pois toda virtude moral é um hábito bom. A característica específica de uma reforça o ato de todas as outras. Ou seja, existe entre elas uma união intrínseca, ao ponto de que todas precisam de uma firmeza para não serem abaladas no que que é contrário a elas. Por exemplo, a firmeza é uma característica da fortaleza dada às outras. Deste modo, segue a relação de todas entre si, o que não exclui também a característica singular de cada uma delas.

Pelo fato de serem virtudes cabe a elas estarem ordenadas para o bem pela reta razão, que é característica da justiça. E sendo a virtude moral participante da razão, cabe a elas a observação à moderação da razão, para não ultrapassar os limites, o que é característica da temperança. Já o discernimento é característica da prudência, princípios que caracterizam sua diferenciação singular entre as outras três virtudes. Por este motivo, a prudência é a única virtude distinta das outras três. Ou seja, as outras não são ao mesmo tempo distintas ente si, pois uma única e mesma virtude é ao mesmo tempo, hábito, virtude e virtude moral.<sup>80</sup>

Portanto, as virtudes não se formam no homem apenas por seu próprio esforço, é preciso que a alma siga algo, um ser que é modelo, para que possa nascer nela à virtude. Esse algo, esse ser, é Deus. Assim para Aquino se o seguimos seremos virtuosos e viveremos bem. Neste sentido, em sua concepção filosófica-Metafísica-Cristã, deve existir antes em Deus o modelo de virtude humana, como existe nele a razão de todas as coisas. Com efeito, a virtude humana pode ser considerada como existente em Deus. Assim fala-se de virtudes exemplares, de maneira que a própria mente divina se chama, em Deus, prudência. Já a temperança chama-se conversão da intenção divina para si mesmo, como em nós seres humanos chama-se temperança a adequação do apetite concupiscível a razão; a fortaleza, em Deus, é sua imutabilidade e a justiça é o cumprimento da lei eterna em suas obras.<sup>81</sup>

Neste sentido, algumas virtudes são virtudes daqueles que buscam se assemelhar ao divino, que são as virtudes purificadoras, neste caso, a prudência é a virtude que despreza todas as coisas mundanas, pois volta-se totalmente apenas para a contemplação das coisas divinas e assim ordena para Deus todos os anseios da alma. A temperança conduz o homem a esquecer, o que é naturalmente possível, as reivindicações do corpo. A fortaleza levará a alma a não temer

---

<sup>80</sup> STh., I-II, q.61, a.4, resp.

<sup>81</sup> STh., I-II, q.61, a.5, resp.

com a separação do corpo nem com o acesso ao mundo superior. E a justiça fará a alma seguir o caminho almejado e proposto.<sup>82</sup>

De outro modo, há também virtudes daqueles que já conseguiram alcançar a semelhança divina, as quais Aquino denomina virtudes da alma já purificada. A esta altura, a prudência só aponta para as coisas celestes, a temperança já desconsidera os desejos terrenos, a fortaleza desconhece as paixões e a justiça se assemelha de uma vez por todas ao pensamento divino tentando imita-lo. Estas virtudes, segundo Aquino, só atribuímos aos santos ou à pessoas que nesta vida já alcançaram o ápice da perfeição.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> STh., I-II, q.61, a.5, resp.

<sup>83</sup> Loc. cit.

### 3 A VIRTUDE DA PRUDÊNCIA

Em suma, o que se pretende neste capítulo é fazer um recorte das principais características ético-filosóficas da virtude da prudência tendo por modelo a sistematização feita por Tomás em sua *Suma Teológica*, e também através de escritos de seus comentadores. A seguir será visto, que a prudência é definida por Aquino de três formas, ou distinções: atos principais, espécies e sentido de prudência. O texto também abordará as principais distinções das partes da prudência, sendo elas; as partes integrantes, as subjetivas e as potenciais. Por fim se verá os principais vícios opostos à prudência.

#### 3.1 PRUDÊNCIA, A PRIMEIRA ENTRE AS VIRTUDES MORAIS

Segundo Veiga, na ética Tomista, a prudência é uma virtude moral e intelectual, a principal entre as virtudes cardeais, pois ao mesmo tempo em que ela age no campo prático, sua natureza é de âmbito intelectual e consiste em bem determinar. Sua particularidade consiste nestas duas características distintas, que estão ordenadas por uma certa unidade em sua natureza, isto é, por ser propriamente intelectual e também voltada para o agir.<sup>84</sup>

Segundo Aquino, esta unidade entre ser intelectual e moral, nenhuma outra virtude possui.<sup>85</sup> Nesse sentido, a prudência se diferencia das virtudes morais por sua razão formal distintiva das potências, sendo elas, potência intelectual, sujeito da prudência, e a potência apetitiva, sujeito da virtude moral.<sup>86</sup> Häring, afirma que a virtude da prudência é vislumbrada desde a antiguidade. Segundo o autor, para os gregos o ponto mais alto da virtude procedia da prudência. Possuir a virtude da prudência significava para os intelectuais helênicos a mais completa definição de virtude.<sup>87</sup>

Para Aquino, a sede da prudência está na razão prática, e consiste na reta razão de agir, e se desenvolve na experiência. Contudo, ela não tem a função de determinar os fins para a ação, mas de escolher os caminhos adequados para o agir virtuoso. Caminhos que devem conduzir o homem a realizar uma ação que alcance o meio termo moral.<sup>88</sup> Veiga destaca que os atos principais da virtude da prudência são definidos de três formas: deliberar, que é papel da

<sup>84</sup> VEIGA, Bernardo. A prudência na filosofia de Tomás de Aquino. Revista Aquinate, n.27, 2015, p.75. Disponível em: <[www.aquinate.net/artigos](http://www.aquinate.net/artigos)>. Acesso em: 10. ago .2017.

<sup>85</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Edições Loyola. São Paulo. 2005. I-II. q.47, a.4. resp.

<sup>86</sup> STh., I-II, q.47, a.5. resp.

<sup>87</sup> HÄRING, Bernhard. A lei de Cristo. Teologia Moral. Vol. I. 2ª edição. Editora Herder. São Paulo. 1964. p. 609.

<sup>88</sup> Loc. cit.

investigação, o julgamento sobre o que é deliberado, e o comando sobre o julgado, que é seu ato principal, pois está ação se aproxima do agir prático. No entanto, o agir prudente não visa apenas um bem pessoal, mas também o bem comum.<sup>89</sup>

Por isso, segundo Pieper, a prudência é a primeira na hierarquização das virtudes morais. Ela ocupa o primeiro lugar na escala formada pelos escolásticos sobre as virtudes. E considerada origem das outras virtudes, a que oferece as informações intelectuais de base para o agir de todas as outras virtudes morais, justiça, fortaleza e temperança. Dizer que ela é origem das outras virtudes morais significa dizer que, é prudente apenas quem é justo, corajoso e temperado, e que o homem bom só o é em virtude da sua prudência. Desse modo, segundo o autor, pode-se afirmar que a prudência é a origem, a raiz, a “mãe”, o padrão, o fio de prumo, o piloto, a forma primordial de todas as outras virtudes morais. Ela opera em todas as outras e as encaminha para sua verdadeira essência, o bem. Assim todas as outras participam dela, e somente por esta participação que são virtudes.<sup>90</sup>

Segundo Piper, no pensamento do homem de hoje parece estar incluso que a virtude da prudência é um pressuposto a menos, e não um revestimento do bem. Neste sentido, a afirmação de que, o que é bom é prudente, ecoa como algo absurdo, ou se tolera este enunciado como uma fórmula de utilitarismo superficial. Assim, o conceito generalizado de prudência é entendido como uma busca de auto conservação pessoal e de uma autovalorização si mesmo, sendo que, nenhuma destas duas características se encontram verdadeiramente no homem íntegro e prudente.<sup>91</sup>

Segundo Pieper, na compreensão do homem de hoje o entendimento de bem e prudência dissipam-se em vez de se apresentarem unificadas. Neste sentido, não existe boa ação que não possa ser imprudente, e não há má ação que não possa ser prudente. Assim, a mentira e a covardia podem ser consideradas prudentes, e imprudentes a sinceridade e a dedicação corajosa. Ao contrário disto, a doutrina Clássica Cristã, afirma que o homem é ao mesmo tempo prudente e bom, e que a prudência o auxilia no domínio de suas ações conforme a razão de bem. Deste modo, não existe justiça e fortaleza que possam ser contrárias a virtude da prudência. Da mesma forma, aquele que é injusto é antes de tudo imprudente. Portanto, toda virtude é necessariamente prudente.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> VEIGA, Bernardo. A prudência na filosofia de Tomás de Aquino. Revista Aquinate, n.27, 2015, p.75. Disponível em: <[www.aquinate.net/artigos](http://www.aquinate.net/artigos)>. Acesso em: 10. ago .2017.

<sup>90</sup> Pieper, Josef. Virtudes Fundamentais. Coleção Éfeso. 1960. p.11.

<sup>91</sup> Ibidem. p.12.

<sup>92</sup> Ibidem. p. 13-14.

A virtude é uma capacidade perfeita do homem enquanto pessoa espiritual; a justiça, a fortaleza e a temperança só atingem a capacidade do homem total e, portanto, a sua perfeição quando se fundamentam na prudência, isto é, acima de tudo, na capacidade perfeita de se decidir retamente. Só através desta perfeita capacidade de decisão é que as instintivas propensões para o bem se elavam na liberdade espiritual do homem, da qual promanam atos verdadeiramente humanos. Só a prudência aperfeiçoa as práticas naturais instintivas, as naturalmente boas disposições, transformando-as em virtude autêntica, quer dizer, no modo de ser autenticamente humano da perfeita capacidade.<sup>93</sup>

Segundo Piper, o bem essencial do homem, seu verdadeiro ser humano, habita no fato de que é “a razão é que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade”, isto é, a verdade que modela e informa anteriormente o seu querer e sua ação. De acordo com ele, neste princípio se resume toda a doutrina de Tomás sobre a prudência, e nele se torna claro o sentido fundamental de todos os outros sentidos e ideias anteriormente ditos sobre a virtude da prudência e sua primazia. Isto é, “todas as leis e regras morais se podem reduzir a uma só coisa: a verdade”.<sup>94</sup>

No entanto, segundo o autor, razão para o Doutor Angélico significa aquilo que aperfeiçoa o conhecimento da verdade, visão da realidade, receptividade do real. Verdade significa; descoberta e revelação da realidade, seja ela natural ou sobrenatural.<sup>95</sup> No entanto, para o autor, dizer que a razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade, significa: capacidade de compressão que o espírito humano tem enquanto orienta-se para a ação por meio da descoberta da realidade natural e sobrenatural. Neste sentido, a prudência tem uma primazia, porque ela orienta o querer e o agir humano para a verdade, é ela que orienta o querer e o agir humano para a realidade objetiva. Assim, quem é bom o é por ser prudente, e quem é prudente está em harmonia com a realidade.<sup>96</sup>

Assim, segundo Pieper, “fica claro que não basta ter boa intenção ou a boa opinião para ser bom, mas que a realização do bem pressupõe a conformidade do agir com a situação real. Sendo a consequência disto uma clara objetividade sobre as realidades concretas”. Deste modo, as decisões prudentes, sobre as quais os atos livres se realizam, tem duas fontes, os princípios universais e os particulares sobre os quais se orientam o agir moral.<sup>97</sup>

Assim, segundo ele, o objetivo da prudência, sendo ela uma virtude intelectual é atualizar os princípios universais. Apenas por esta atualização do conhecimento humano se abre a possibilidade para à decisão prudente. Contudo, o caráter próprio da prudência é se comprometer no campo dos meios e dos caminhos e das realidades concretas. Portanto, existe

---

<sup>93</sup> Pieper, Josef. Virtudes Fundamentais, p. 15.

<sup>94</sup> Ibidem. p.17.

<sup>95</sup> Loc. cit.

<sup>96</sup> Pieper, Josef. Virtudes Fundamentais, p. 18.

<sup>97</sup> Ibidem. p. 19- 20.

uma união viva entre o senso moral e a prudência, o que se designa comumente com o nome de consciência.<sup>98</sup>

Segundo Pieper, mediante a fala da consciência moral no agir, se encontra o caráter determinante da essência do bem. Por isso, o ser humano deve amar e realizar o bem em todas suas ações, pois é esta à ideia que exprime o conteúdo da consciência moral, exprime também o fim último de todo o agir humano. E sendo a prudência a justa constituição da razão prática, ela se apresenta assim com uma dupla face, sendo ela cognoscitiva e volitiva. Ela está ao mesmo tempo voltada para a inteligência do real, e para a determinação do querer e do agir. Assim, a prudência não se esgota no conhecer ou no estar bem informado. Mas ao contrário, a sua ação, e realização se dá na transformação do conhecimento da realidade em decisão prudente. Este processo de transformação do conhecimento verdadeiro em decisão prudente se dá por três etapas: reflexão, juízo e decisão.<sup>99</sup>

A prudência é, portanto, como forma fundamental e “mãe” de todas a virtude humana, o traço específico do nosso espírito, que aplica á realização do bem ao conhecimento da realidade. Ela encerra a humildade da compreensão silenciosa, simples; a fidelidade da memória; a arte de saber ouvir; a lúcida serenidade da confusão. Prudência significa a ponderação hesitante, o filtro, por assim dizer, da reflexão, e significa ao mesmo tempo a coragem que se arrisca na decisão irreversível. Significa sobriedade, retidão, abertura e simplicidade do ser, para lá de todas as complicações e de todas as vantagens que a tática produz.<sup>100</sup>

No entanto, segundo o Aquinate, a razão não se guia por si mesma, ela precisa de uma virtude intelectual que a aperfeiçoe e assim possa agir bem na relação com os meios racionais. E é a virtude da prudência que permite este ordenamento. Por este motivo ela é necessária para se viver bem.<sup>101</sup>

### 3.2 CONCEITOS PRINCIPAIS DA PRUDÊNCIA

Segundo Aquino, ser prudente significa fazer um juízo premeditado do que se vai fazer, é ser perspicaz, ver o desfecho dos casos inacabados antes mesmo de serem finalizados. Neste sentido, para o Aquinate, a prudência pertence à potência cognoscitiva da alma, e não a sensitiva, pois por meio da potência sensitiva se reconhecem apenas as coisas captadas pelos sentidos. Mas pela potência cognoscitiva, sendo parte desta a memória, pode-se conhecer o

<sup>98</sup> Loc, cit.

<sup>99</sup> Pieper, Josef. *Virtudes Fundamentais*. p. 21-22.

<sup>100</sup> Ibidem. p. 33.

<sup>101</sup> STh., I-II, q.57, a.5, resp.

futuro a partir das coisas presentes ou passadas, e pertencendo o conhecer a razão, entende-se que sua sede é na razão.<sup>102</sup>

Neste sentido, para Aquino, o sujeito prudente é aquele que sabe aconselhar-se bem diante às ações práticas. O indivíduo prudente é sábio a respeito das coisas humanas, embora não portador de uma sabedoria absoluta. Assim, cabe à virtude da prudência aplicar a reta razão às situações que necessitam de um conselho, ou seja, naquelas as quais, não têm um meio determinado para chegar ao bom objetivo.<sup>103</sup>

Assim, para o Aquinate, é próprio do sujeito prudente não só conhecer a realidade, mas também aplicar o bom conselho para que as ações sejam efetivadas e alcancem o seu fim. Segundo Aquino, a finalidade da prudência, estando ela na razão, e se distinguindo das outras virtudes intelectuais, é ter contato com diversos materiais e objetos, sendo seu principal objeto o que deve ser feito, o que é próprio do agir moral de todo ser humano. Assim, a prudência tem como objeto às coisas contingentes, e as virtudes intelectuais como a sabedoria, a ciência, e o intelecto tem como objeto as coisas necessárias.<sup>104</sup>

Deste modo, para o doutor Angélico, sendo o fim das virtudes morais o bem, o bem da alma humana também consiste em estar de acordo com a razão. Neste sentido, é necessário que os fins das virtudes morais preexistam a razão. Por este motivo, cabe à prudência lidar justamente com os conhecimentos que preexistem aos atos morais, sendo eles naturais, científicos e os da razão prática que se referem aos fins das virtudes morais, pois a função das virtudes morais, sendo a principal delas a prudência, é aplicar os princípios universais às conclusões particulares para aquilo que se deve fazer. Por esta razão, não cabe à prudência estabelecer o fim das virtudes morais, mas somente dispor os meios.<sup>105</sup>

Neste sentido, às virtudes morais como fortaleza e a temperança só se realizam integralmente graças à intervenção da prudência, pois mesmo estas tendo em si mesmas um certo ‘justo termo’ que é parte intrínseca de sua natureza, estas só podem encontrar o meio-termo adequado graças a prudência.<sup>106</sup>

Assim, para Tomás, a prudência tem como fim a reta orientação do que deve ser feito. Assim, nesta virtude distinguem-se três principais atos: o deliberar, o julgar e o comandar. O comandar é o ato principal da razão prática e também da prudência. O ato de comandar

---

<sup>102</sup> STh., I-II, q.47, a.1. resp.

<sup>103</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>104</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>105</sup> STh., I-II, q.47, a.6. resp.

<sup>106</sup> Ibidem. a.7.resp.

compreende o bem a ser feito e ao mal a ser evitado.<sup>107</sup> Aquino, citando Agostinho, diz: “compete à prudência montar guarda e vigiar com maior cuidado para que não sejamos enganados por uma má convicção que se insinua pouco a pouco”.<sup>108</sup>

O doutor Angélico afirma que, na prática da prudência o sujeito não deve apenas buscar o bem particular por suas ações, mas também o bem comum, pois aquele que busca apenas bem particular está agindo contra a virtude da caridade, a qual não procura a vantagem própria ou interesse particular, mas o bem comum. Neste mesmo sentido, a reta razão julga que o bem comum é maior que o bem particular.<sup>109</sup>

Segundo Aquino, a virtude da prudência se divide também em espécies, visando cada espécie uma finalidade particular, sendo elas; a prudência que visa o bem comum, a qual se chama política, a prudência ordenada ao bem próprio, outra que é ordenada ao bem comum ou da família, e última, a prudência política, que é ordenada ao bem comum da cidade ou nação.<sup>110</sup> Neste sentido fica claro que todos os homens sendo eles participantes da natureza racional possuem a virtude da prudência. Isto é, ela não é exclusiva para um ser humano que está em um grau superior ou inferior da sociedade, mas para todos.<sup>111</sup>

E ainda em seu tratado ético, Aquino define três sentidos de prudência: a prudência por falsa semelhança, a qual é representada por todo aquele que se dispõe a fazer o contrário do bem, isto é, a fazer ações visando um mal. O segundo sentido, a prudência é verdadeira, a qual encontra caminhos verdadeiros para um bem verdadeiro, contudo está pode ser ao mesmo tempo imperfeita. O terceiro sentido, a prudência verdadeira e perfeita, a qual decide, julga e comanda acertadamente em vista de um bem para toda vida. No entanto, estes três tipos de prudência são interligadas entre si, de modo que, quem possui uma possui todas.<sup>112</sup>

### 3.3 PARTES CONSTITUTIVAS DA PRUDÊNCIA

Para Aquino, as partes da prudência se dividem em integrantes, subjetivas e potenciais. As partes integrantes da prudência podem ser enumeradas em oito: razão, intelecto, circunspecção, a previdência, a docilidade, a precaução, a memória e a sagacidade. Assim, pertence cinco destas oito partes, a sua parte potencial cognoscitiva, sendo elas: memória, razão,

---

<sup>107</sup> Ibidem. a.8.resp.

<sup>108</sup> Ibidem. a.9. resp.

<sup>109</sup> STh., I-II, q.47, a.10. resp.

<sup>110</sup> Ibidem. a.10, a.11. resp.

<sup>111</sup> Ibidem. a.12. resp.

<sup>112</sup> STh., I-II, q.47, a.13.resp.

intelecto, docilidade e sagacidade, e a outras três; previdência, circunspecção e precaução pertencem a características da prudência enquanto ela é preceptiva aplicando o conhecimento á ação, isto é, pertencem apenas a sua parte integrante por si mesma, que significa elementos mais necessários para o ato mais perfeito.

Suas partes subjetivas são: a ciência de governar<sup>113</sup>, a política, a econômica, e a arte militar. Quando se refere às partes subjetivas, se refere às espécies mesma desta, e a suas partes em sentido próprio. Suas partes potenciais<sup>114</sup> são; a *eubulia*, a *synesis*, a *gnome*.<sup>115</sup> As partes potenciais de uma virtude são outras que estão ligadas a ela, estas são como que secundárias em relação a principal.

Desde modo, verá primeiramente sobre as partes potenciais. A primeira delas é a *eubolia*, a qual se ordena a bondade da deliberação. A *eubolia* é considerada uma virtude diferente da prudência em si mesma pela diversidade de fins dos atos que ela e a prudência em si mesmas lidam. Pois, a primeira faz o homem decidir bem, escolher, e deliberar, e a segunda, o faz comandar retamente o que foi escolhido o que é ato da prudência. Ou seja, a *eubolia* se dirige à prudência como virtude principal, pois sem ela a prudência não seria virtude, pois é ela que oferece às informações a prudência, ela é o filtro da prudência. Por isso, ela antecede a própria prudência.<sup>116</sup> Assim o que caracteriza a distinção destas são os atos da razão os quais podem ser diversos, isto é, não tendo em si mesmos a razão de bondade, podendo assim cada uma visar um fim, isto é, a *eubolia* escolhe sempre a finalidade de bem, já a prudência pode ter a finalidade de mal.

A *eubolia* se remete a bondade da deliberação, contudo ela é uma virtude diferente da prudência. O termo *eubolia* é formada de *eu*, que tem o significado de bem, e de *boulé*, que significa conselho ou deliberação, assim a união destes dois termos forma: o ato de bem deliberar ou de aconselhar bem.<sup>117</sup>

A segunda é a *synesis*, que é uma virtude adquirida ou ‘infundida’<sup>118</sup>, significa à virtude do bom conselho. A função específica da *synesis* como virtude especial é fazer um reto juízo,

---

<sup>113</sup> É próprio da virtude da prudência dirigir e comandar, no entanto, onde existe uma razão especial de direção e de comando nos atos humanos, existirá também ai uma razão especial de prudência. Por esse motivo, a prudência é uma virtude própria daquele que governa, deste modo, considera-se a ciência de governar uma espécie de prudência.<sup>113</sup> (STh., I-II, q.50, a.1)

<sup>114</sup> Nomeia-se partes potenciais porque estas são ordenadas a atos ou matérias secundárias, e também porque estas não possuem toda a potência de uma virtude principal. (STh, I-II, q. 48. a.ú)

<sup>115</sup> STh., I-II, q.48, a.ú. resp.

<sup>116</sup> Ibidem. a.2, resp.

<sup>117</sup> STh., I-II, q.51, a.1, resp.

<sup>118</sup> Infundida porque se remete também a um termo teológico, sendo ela também a virtude do bom conselho que é infundida no homem pelo espírito Santo.

isto é, sua função é orientar à potência cognoscitiva a escolher o bem, e para que esta aprenda as coisas como elas são em si mesmas na realidade. Existe uma certa diferença entre a *synesis* e os hábitos das virtudes morais, pois os hábitos morais emitem um julgamento bom e virtuoso sobre os fins, já a *synesis* ocupa-se dos meios para se chegar aos fins.<sup>119</sup> Deste modo, a função desta é fazer um reto juízo nas ações particulares as quais também são objeto da prudência. Em grego se diz *syneti*, sensato, ou *eusyneti*, homem de bom senso. Ou pode ser chamado ao contrário de *asyneti*, insensato, os que não possuem tal virtude, e escolhem meios maus.<sup>120</sup>

E por último a *gnome*, que tem a função de julgar os princípios mais elevados. Função que a faz ser vista como uma potência específica e mais elevada, aquela que julga o que está fora e além do juízo comum<sup>121</sup>, sendo ela possuidora de uma perspicácia incomum no julgamento<sup>122</sup>.

Deste modo, para cada parte específica do agir prudente tem-se uma virtude constitutiva, preceptiva e auxiliar da prudência, e a unidade de todas elas, ou seja a ação simultânea de todas, fazem acontecer os bons atos. Assim, mesmo que exista distinção entre elas, todas trabalham com a mesma finalidade, o bem agir.

Agora discorremos sobre as partes integrantes da prudência. A memória, é a primeira na ordem das partes integrantes cognoscitivas. Para Aquino, está ajuda o sujeito a retirar do passado argumentos para o futuro. Ela pode dispor juízos acertados para o futuro.<sup>123</sup> Assim, como a experiência pode resultar de diversas recordações, é adequado que a memória seja uma parte da prudência, pois, como se sabe ela ajuda a retirar do passado argumentos para o futuro, isto é, ela pode dispor juízos acertados conforme experiência passadas.

Para o Aquinate, o intelecto é outra virtude integrante cognoscitiva da prudência, dele provém todo conhecimento racional. Assim, sendo a prudência a reta razão<sup>124</sup> do que se deve fazer, é preciso que todo seu desenvolvimento proceda do conhecimento do intelecto.<sup>125</sup> É importante ressaltar que intelecto e razão não são potências diferentes, mas apenas possuem nome de atos diferentes.

---

<sup>119</sup> STh., I-II, q.51, a.3, resp.

<sup>120</sup> Loc. cit.

<sup>121</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>122</sup> STh, I-II, q.51, a.3. resp.

<sup>123</sup> STh., I-II, q.49, a.1. resp.

<sup>124</sup> A prudência procede também de um duplo intelecto. O primeiro é o que conhece as coisas universais e as potências intelectuais. Pois não se conhece apenas os princípios universais especulativos, mas também os práticos. O outro tipo de intelecto é o que conhece o extremo, algo primeiro, singular e contingente operável, como a menor proposição, a qual deve ser particular em um silogismo de prudência. (STh, q.49, a.2.)

<sup>125</sup> STh., I-II, q.49, a.2. resp.

De acordo com Aquino, a prudência refere-se também às ações particulares, mediante as quais a diversidade é quase infinita. Por isso, é necessário que o sujeito prudente seja instruído por outro, sobretudo pelos mais velhos, os quais já têm um juízo formado sobre os fins das ações. Essa qualidade de aceitar ser instruído Aquino nomeia docilidade, que significa dispor-se a receber bem uma instrução, sendo a docilidade também parte integrante da prudência. Deste modo, assim como a docilidade dispõe para bem acolher a reta opinião do outro, a sagacidade, que é outra parte integrante, dispõe o sujeito a adquirir a reta avaliação do que deve ser feito por si mesmo. A sagacidade é o habito pelo qual, de repente, descobre-se o que convém fazer ou não.<sup>126</sup>

Contudo, para que o sujeito saiba discernir o que é necessário para o agora, é necessário que saiba raciocinar bem. Por esse motivo Tomás define a razão, outra parte integrante cognoscitiva como parte da prudência, e também como se viu como está é também sua sede. Pois a razão, ao contrário da inteligência<sup>127</sup>, é um movimento do conhecido para o desconhecido. Ela é mais necessária para agir bem do que para pensar bem. Assim, o agir bem se converterá na virtude da sagacidade, a qual é uma outra virtude integrante da prudência.

Neste sentido, a função de raciocinar bem, de bem pensar, é relacionado com a função da providência<sup>128</sup>, que é a virtude que lança um olhar para aquelas coisas mais distantes do próprio raciocinar e pensar. Como por exemplo; um termo que deve ser colocado em prática nas ações presentes que ainda não tinha pensado. Assim, a característica de prever é parte constitutiva da prudência. Inclusive o próprio termo prudência deriva de providência.<sup>129</sup>

De acordo com o Aquinate, da mesma forma que cabe à providência examinar o que por si é conveniente ao fim, compete à circunspecção considerar o que convém ao fim conforme as circunstâncias. Estas duas virtudes são partes integrantes da prudência, e atuam no direcionamento correto de alguma coisa para o seu fim. Neste sentido, as circunstâncias se referem à prudência enquanto cabe a ela determiná-las. E é por esse motivo que a circunspecção é necessária ao sujeito prudente, pois ela compara o que é ordenado ao fim com as circunstâncias.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> Ibidem. a.4, resp.

<sup>127</sup> Deus é inteligente e não racional, porque Deus possui a potência intelectual de forma perfeita, por este motivo ele não necessita da razão, pois ele aprende a verdade por simples intuição, essa mesma forma de conhecer possuem os anjos. (STh., I-II, q.49, a.5)

<sup>128</sup> Providência vem do verbo latino *providere*, do qual surge o substantivo *providentia*, prever, prover. (STh., I-II, q.49, a.6)

<sup>129</sup> STh., I-II, q.49, a.6. resp.

<sup>130</sup> STh., I-II, q.49, a.7, resp.

Assim, segundo o Aquino, devido à grande multiplicidade de ações sobre as quais o bem é repetidamente bloqueado pelo mal, onde o mal se disfarça de bem, é necessário que a precaução seja parte integrante da prudência para escolher o bem e evitar os males. Assim, finalizamos suas partes integrantes.

No que se refere às partes subjetivas, ou também ditas por Aquino como espécies de prudência, que já forma citadas no fim do segundo tópico, se distinguem em três: a que visa o bem de si mesmo, outra que visa o bem da família ou doméstico, e outra para o bem da cidade, isto é, a prudência política, a qual pode ser considerada como a prudência que diz respeito aos governantes e superiores.<sup>131</sup>

Assim, entre as subjetivas, Aquino considera a mais perfeita, a prudência política, a qual se realiza mais perfeitamente naqueles homens que obedecem a seus superiores. Isto é, naquelas pessoas que possuem uma retidão para obedecer à ordem de seus superiores ou chefes. No pensamento de Aquino é pela retidão que está concedida aos homens que de alguma forma são subordinados que a ciência do governo é a mais perfeita espécie da prudência.<sup>132</sup>

Ao que equivale aos sentidos dados à prudência, também é descrito por Aquino em três formas: primeiro, a falsa prudência, que é aquela que escolhe os melhores meios para se atingir um fim mal. Segundo, a prudência que visa os meios bons para um fim bom, e terceiro, a prudência verdadeira e perfeita, a qual escolhe, julga e comanda em vista de um fim bom para a vida toda. Este último sentido de prudência não pode existir nas pessoas viciosas, mas os dois primeiros sentidos podem. Inclusive a prudência perfeita pode desaparecer pela corrupção das paixões que desviam seu verdadeiro juízo.<sup>133</sup>

### 3.4 DISTINÇÃO DE ARTE E PRUDÊNCIA

Segundo Aquino, a arte e a prudência se diferenciam porque a arte é a razão reta das coisas que podem ser feitas pelo ser humano. A arte é um ato que se efetua nas matérias exteriores, ou seja, começa no sujeito e termina no objeto, por exemplo; construir, cortar, etc. A arte está predisposta e tem sua finalidade nas coisas exteriores. Já a prudência é um ato que começa e termina no próprio agente, por exemplo; ver, querer.

<sup>131</sup> Häring, Bernhard. *A lei de Cristo*. p. 609.

<sup>132</sup> STh., I-II, q.50, a.2, resp.

<sup>133</sup> VEIGA, Bernardo. *A prudência na filosofia de Tomás de Aquino*. Revista Aquinate, n.27, 2015, p.7. Disponível em: <[www.aquinate.net/artigos](http://www.aquinate.net/artigos)>. Acesso em: 10. ago. 2017.

Neste sentido, a prudência está predisposta e tem sua finalidade nos atos humanos, o que requer o exercício das potências e dos hábitos. A prudência é a razão reta do agir humano. Isto é, para se agir corretamente exige que o sujeito esteja bem disposto em relação aos fins, que se tenha um apetite reto, por esse motivo a prudência exige a virtude moral, pois está é que torna o apetite reto.<sup>134</sup>

### 3.5 OS PRINCIPAIS VÍCIOS OPOSTOS À PRUDÊNCIA

Vamos entender agora sobre os principais vícios que se opõem à prudência. Segundo Veiga, em primeiro lugar tem-se os vícios contrários a prudência pela escassez ou falta de prudência, os quais se encaixam justamente na imprudência. Segundo o autor, tem-se um vício especial contido na imprudência que Aquino nomeia de negligência, a qual é oposta a solícitude. Temos ainda os vícios que se apresentam com uma falsa aparência a prudência, os quais segundo o autor são um excesso ou abuso dos seus requisitos.<sup>135</sup>

Segundo o autor, para Aquino a imprudência é um vício quando alguém despreza a reta deliberação da razão. Ela pode ser também considerada conforme outras duas maneiras que existem de se considerar um vício: absolutamente, o que é comum a todos os vícios, ou propriamente como espécies dos vícios. No primeiro estilo, o vício pode ser considerado em dois sentidos; por essência, não sendo assim um vício geral, pois se ocupa mais integralmente com os vícios que se ligam a razão. Ou por participação, sendo assim um vício geral, sendo que todos os vícios possuem um ato imperfeito da razão.<sup>136</sup>

Neste sentido, não se esgota aqui os vícios opostos à prudência, podendo haver outros tais como a oposição as partes integrais da prudência, sendo: a falta de cautela e circunspeção que fazem parte da inconsideração. A imprevisão, defeitos de inteligência, defeitos de razão e sagacidade, os quais estão na negligência ou inconstância. A negligência e representada pela falta de solícitude devida para realizar boas ações, seja por omissão, ou por falta das circunstâncias necessárias. Ela é considerada como imprudente por ser um vício que afeta a eleição que pertence a prudência.

Outro vício é a astúcia que é praticada quando o sujeito usa de meios falsos ou aparentes com a verdade para atingir determinado fim. E outros dois vícios correlatos a astúcia são, o dolo

---

<sup>134</sup> STh., I-II, q.51, a.4.

<sup>135</sup> Veiga, Bernardo. *A ética das virtudes Segundo Tomás de Aquino*. p. 114.

<sup>136</sup> Loc. cit.

que é a pratica de ações ou linguagens astuciosas para determinado fim, e a fraude que é a prática de ações falsas.<sup>137</sup>

Neste sentido, segundo Veiga, Aquino também considera que um dos vícios que mais cooperam para que reine a imprudência é a luxúria, pois o foco principal dela é a atração pelo prazer sexual, o qual absorve a alma, o qual dificulta o ser humano a julgar com um reto comando por meio de uma virtude intelectual como a prudência.<sup>138</sup>

Häring também afirma que, segundo Aquino, a impureza, ou a busca incessante pelo prazer sensual, qualifica-se como o principal motivo das formas mais graves de uma tal imprudência.<sup>139</sup> Assim, nada obscurece tanto a capacidade de julgar, como também nenhum outro vicio impossibilita de forma tão intensa uma necessária disposição que o ser humano deve ter para o desprendimento das realidades sensíveis como a escravidão da sexualidade.

Segundo Häring, todos os princípios descritos por Aquino sobre as faltas e vícios contrários a prudência são exemplos clássicos de uma apurada observação psicológica e testemunho de um apurado espírito de discernimento. Neste sentido, segundo o autor, o termo imprudência significa primeiramente uma simples ausência ou privação, ou algo puramente negativo ou privativo. Assim, o imprudente não visa um fim mal, ou pelo menos não o faz guiado por um princípio. Mas lhe falta a capacidade de descobrir um ato adaptado ao verdadeiro fim que deve ser procurado. Pode-se dizer que morreu a prudência neste, ou que suas disposições naturais são imperfeitas ou mal utilizadas. Por esse motivo o imprudente tende a perder as boas ocasiões e acumular omissões.<sup>140</sup>

Segundo autor, não é possível cometer a imprudência somente pela simples ausência da virtude positiva, mas também por uma atitude negativa. Não porque um ser humano vise o mau como fim em si, mas pelo fato de poder cometer um erro culpável na escolha dos meios. Desta forma desencadeia uma falta contra a prudência. Os motivos, portanto, podem ser diversos, seja por ignorância culpável, negligência, atordoamento ou indecisão.<sup>141</sup> Ou pode ser, conforme afirma Pieper, são também outras muitas formas de imprudência os diversos modos de imperfeição na transformação do conhecimento verdadeiro em decisão prudente.

Neste sentido, segundo Piper, para Tomás, o instinto sexual não é um mal necessário, mas um bem. Para ele na semente humana existe algo divino. Neste sentido, para Aquino é natural que comer e beber, de forma moderada, como também a satisfação sexual e o prazer

---

<sup>137</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes Segundo Tomás de Aquino. p.116.

<sup>138</sup> Ibidem. p. 115.

<sup>139</sup> Häring, Bernhard. A lei de Cristo. Teologia Moral. Vol. I. 2ª edição. Editora Herder. São Paulo. 1964. p. 641.

<sup>140</sup> Ibidem. p. 640.

<sup>141</sup> Ibidem.

que acompanha todos estas ações do corpo são boas por pertencerem também a criação, a criação perfeita do homem, o qual é um ser privilegiado em vista das outras criaturas. Assim, o sentido íntimo da força sexual, que gera a perpetuação da espécie, e o aumento do Reino de Deus, não é apenas um bem, mas um bem superior. E também o sentido reprodutivo da força sexual não é o único sentido da sexualidade, nem mesmo a multiplicação da prole é o único sentido do matrimônio, mas tudo contribui para a plena realização existencial humana.

Assim, a essência da castidade, da castidade enquanto virtude, está em realizar no âmbito da força sexual, a ordenação da razão. Como por outro lado, a essência da luxúria está na violação da ordenação da razão. Razão como já vimos significa: relação com a realidade, ou, aquilo que corresponde com a realidade, e também a potencialidade que compreende a realidade. Assim, mediante este alcance racional que o homem pode ter da realidade pelo conhecimento, tudo aquilo que ele exagera fere o que é natural, e tudo que fere a o âmbito natural é excesso e entra assim para a luxúria, seja como foi dito o comer o beber, e o sexo que vise só o prazer pelo prazer.

Häring ainda descreve que segundo Aquino a avareza, a paixão pelo dinheiro e pelo poder são fontes envenenadas da prudência da carne. Estas não se extinguem pela existência da sensualidade, ou pela fineza do julgamento da razão, mas fazem que este trabalhe a serviço da injustiça. E em última instância, a última inimiga da prudência é a astúcia, que busca caminhar rumo ao objetivo por caminhos obscuros.<sup>142</sup>

Contudo, segundo Veiga, ainda existe alguns outros vícios que se opõem a prudência, por certa semelhança com ela. Ao total são quatro: a prudência da carne, a qual se dá quando o sujeito tem como foco os bens carnis como fim último de sua vida. Este modo de prudência visa o excesso de gosto pelas coisas temporais, ou seja, visa os bens materiais como fim e se empenha por eles e tem medo de perdê-los, o que faz o sujeito ser mais preocupado com o futuro e deixar de viver bem o presente, isso tudo implica dependência dos bens materiais. É salutar ressaltar que, segundo Veiga, quando Aquino fala da prudência da carne ele se aproxima de uma visão mais cristã, mais ao mesmo tempo não nega a noção de prudência de Aristóteles.

Outro modo de imprudência é o esquecimento, o qual pode prejudicar apenas ao conhecimento. No entanto, não pensemos que isso seja demasiado pouco, porque pelo esquecimento pode-se perder uma arte de agir bem, ou uma ciência, pois estas residem na razão. Nesse sentido, mesmo que a prudência não consista exclusivamente ao conhecimento, mas também à vontade, seu ato principal é comandar, aplicar o conhecimento ao desejo e a ação, ela

---

<sup>142</sup> Häring, Bernhard. A lei de Cristo. Teologia Moral. p. 642.

não pode ser perdida diretamente pelo esquecimento. Contudo, o esquecimento pode afetar a prudência na medida em que ela passa ao ato de comandar por meio de um conhecimento, o qual pode desaparecer pelo esquecimento.<sup>143</sup>

Portanto, uma total destruição da virtude da prudência, o que conseqüentemente abre espaço para o reinado do vício da imprudência no sentido mais completo, provém do abandono do verdadeiro fim. Pode até possuir prudência, mais visando um fim mau. Isso resulta em colocar a experiência e os conhecimentos adquiridos a serviço de um fim enganoso.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> STh., I-II, q.47, a.16. resp.

<sup>144</sup> Häring, Bernhard. A lei de Cristo. Teologia Moral. p. 641.

## 4 A VIRTUDE DA JUSTIÇA

O objetivo deste capítulo é apresentar de modo geral a definição de justiça que Aquino traz em sua *suma teológica*. Assim, o estudo propriamente dito da Justiça se dará a partir do entendimento desta enquanto espécie, sendo: justiça distributiva e comunitária, em seguida se verá suas partes integrantes, e por fim investigará as principais virtudes anexas à justiça, isto é, as que dizem respeito as suas partes potencias. Desde modo, resumidamente tentará descrever e conceituar as partes de tal virtude, para assim identificar a influência que esta virtude gera não só no âmbito pessoal, mas também no social.

Neste sentido, Segundo Veiga, a justiça é a virtude a que Aquino dedicou especial atenção. Por esse motivo, segundo o autor, Aquino faz uma descrição detalhada da virtude em si, e suas partes secundárias.<sup>145</sup> Neste sentido, uma das funções primordiais da Justiça é orientar e ordenar as ações humanas, seja na relação entre pessoas, ou da vida social em geral. A justiça busca a execução dos direitos e a promoção do bem comum. Ela ocupa um lugar primordial no conjunto das virtudes morais, portanto ela orienta todas as ações visando sempre um valor último, o qual se vincula ao domínio das paixões como uma condição precedente e uma exigência constante.<sup>146</sup>

A justiça se destaca com as qualidades mais célebres, que conduzem aos deveres éticos mais precisos, tais como a clareza na busca de normas e medidas em relação com a verdade, com a realidade das coisas, das ações, das relações e das situações. Ela busca estabelecer e a dar a “cada um o que lhe é devido” correspondendo assim ao respeito severo do direito rigorosamente determinado. A justiça busca criar ou refazer a verdadeira “igualdade” que deriva da própria natureza das trocas ou da subdivisão adequada de bens e dos postos entre os membros da sociedade.<sup>147</sup>

### 4.1 A JUSTIÇA EM SI MESMA

Segundo Aquino, a matéria própria da Justiça são os atos referentes aos outros. Neste sentido, um verdadeiro ato de justiça conforme sua matéria própria e seu objeto se dá quando se diz: “dar a cada um o que lhe é direito”, pois é justo apenas aquele que guarda o direito. Mas, independentemente de qual seja à matéria a qual se aplique, só será um ato virtuoso se for

---

<sup>145</sup> Veiga, Bernardo. *A Ética das virtudes segundo Tomás de Aquino*. p. 117.

<sup>146</sup> STh., II-II. Introdução. p. 43.

<sup>147</sup> Ibidem.

voluntário, estável e firme. Assim, para a realização de um ato virtuoso é necessárias três ações: primeiro; que se faça com conhecimento, segundo; que a escolha seja orientada para um fim devido, e terceiro; que seja realizado com firmeza inabalável.

A primeira condição está inclusa na segunda, pois o que é feito por ignorância é involuntário. Desta forma, na definição de Justiça é mostrado primeiramente à vontade para mostrar que o ato de Justiça deve ser voluntário, incluindo sucessivamente a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Deste modo, Aquino define que: “a Justiça é o *habitus* pelo qual com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito”.<sup>148</sup>

Contudo, segundo Aquino, o nome Justiça provoca igualdade. Em seu próprio conceito está contido que Justiça proporciona relação com outros. O ato de justiça provém do todo de um sujeito e não meramente de suas faculdades, ou partes. O ato de justiça exige a diferença entre pessoas, isto é, ela só é colocada na prática de um homem para outro.<sup>149</sup>

O campo mesmo da justiça é, na verdade, a vida em comum. Se eu procuro indagar da realização da justiça devo dirigir os olhos a vida da comunidade, a família, a exploração industrial, a organização política do povo. Quase se poderia dizer que o sujeito da justiça e a própria “comunidade”, embora, como é natural, só a pessoa singular, portanto o indivíduo, possa ser justo em sentido estrito.<sup>150</sup>

Neste sentido, afirma Aquino que toda virtude humana torna bons os atos humanos e o próprio ser humano em si, qualidade que também é característica da justiça. Assim, da mesma forma que os atos humanos se tornam bons ao atingirem a retidão da razão, da mesma forma a justiça torna bons os atos humanos, pois sua função também é dar retidão e tornar bons os atos humanos, pois é por causa dos atos justos que o homem é chamado bom, pois na virtude da justiça concentra-se o máximo esplendor da virtude moral.<sup>151</sup>

Aquino diz que não cabe à justiça direcionar o conhecimento, pois o homem não é justo por conhecer alguma coisa, pois sua sede não é na inteligência ou a razão, que são potências do conhecer, e são partes da natureza da prudência. Contudo, o sujeito pode ser tido como justo por agir de forma reta. Isto é, a justiça define-se pelo ato da vontade. Assim, é necessário que a vontade tenha sua sede em uma faculdade apetitiva. Contudo, existe uma dupla potência apetitiva, a vontade que se encontra na razão, e o apetite sensível, o qual segue a percepção dos sentidos e se divide em irascível e concupiscível. Assim, o ato de dar a cada um o que lhe é

<sup>148</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. Edições Loyola. São Paulo. 2005. II-II, q.58, a. 1. resp.

<sup>149</sup> Ibidem, a. 2.

<sup>150</sup> Pieper, Josef. *Virtudes Fundamentais*. p. 103.

<sup>151</sup> Ibidem. a.3.

devido provém da vontade, e não do sensível, pois esta faculdade não considera a relação com as outras coisas, o que é ato próprio da razão.<sup>152</sup>

Aquino defende que a virtude da justiça pode ser concebida em dois sentidos: em relação a outro em sentido particular, ou com outros em sentido geral. Desta forma, o bem de cada virtude, quer se dirija a si mesmo em particular ou se dirija a outras pessoas no geral, se refere sempre ao bem comum. Assim, os atos de todas as virtudes podem pertencer a justiça enquanto está se orienta ao bem comum, neste sentido ela pode ser considerada uma virtude geral para todos os tipos de relações existentes em uma sociedade.<sup>153</sup>

Mas além desta virtude legal<sup>154</sup> que ordene o homem ao bem comum, é necessário que exista outras virtudes que digam respeito aos bens particulares, seja eles referentes ao eu individual ou há outra pessoa, estas virtudes podem ser a temperança e a fortaleza, e da mesma forma é preciso que exista a justiça particular que direcione as relações com outras pessoas singulares.<sup>155</sup>

Uma vez que a justiça tem como objeto as relações com outros ela não compreende em si toda a matéria da virtude moral<sup>156</sup>, mas apenas as ações e coisas exteriores que compreendem a relação de um sujeito com outro.<sup>157</sup> Sendo a matéria da justiça a ação exterior, o ato justo deve ter por si próprio uma quantidade devida para com o outro. Por este motivo o meio termo da virtude da justiça se dá na igualdade de proporção da realidade exterior com a pessoa exterior. Assim, a justiça compreende um meio-termo real e prático nas relações.<sup>158</sup>

## 4.2 DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E COMUTATIVA

Aquino define a justiça em duas espécies ou formas de ser; a comutativa<sup>159</sup> e a distributiva, as quais de modo particular se referem à aplicação do ato justo na relação de uma

<sup>152</sup> STh., II-II, q.58, a.4. resp.

<sup>153</sup> STh., II-II, q.58, a.5. resp. Distinção do conceito de virtude geral, art. 6, q.58.

<sup>154</sup> Quando Aquino trata de virtude legal ele expressa que o valor desta ultrapassa o valor de todas as outras virtudes morais, porque o bem comum tem precedência sobre o bem particular a uma pessoa. Aquino ainda destaca outras duas razões para justificar a precedência da justiça; por ela ter sua sede na parte mais nobre da alma, no apetite racional, a vontade, enquanto as outras virtudes morais têm sua sede no apetite sensível. O segundo motivo é porque as outras virtudes morais são estimadas por exercerem o bem no homem virtuoso, ao passo que a justiça é grandiosa pelo bem que o homem virtuoso exerce aos outros. (STh, q. 58. a.12)

<sup>155</sup> Ibidem. a.7.

<sup>156</sup> Tudo o que pode ser colocado de forma reta pela razão é matéria de uma virtude moral. A razão pode retificar as paixões interiores da alma, quando as ações exteriores. STh. q.58.a.8.

<sup>157</sup> STh., III-II, q.58, a.8. resp.

<sup>158</sup> STh., II-II, q.58. a.10. resp.

<sup>159</sup> Na justiça comutativa se dá algo a outra pessoa por ter recebido desta algo em troca, como na compra ou venda. (STh., II-II, q.61. a.2)

pessoa a outra. Segundo Aquino, quando a relação de ambos os sujeitos é orientada pela justiça comutativa, visa-se o intercâmbio ou a troca mútua e justa entre duas pessoas. E quando é guiada pela justiça distributiva, refere-se à relação de um eu singular ao todo, isto é, distribuição a todos de forma proporcional e comum.<sup>160</sup> Assim, segundo o Angélico, o meio-termo da justiça distributiva deve ser proporcionalmente concebido: dar a cada um a correta medida do que lhe convém.<sup>161</sup>

Como justo distributivo consiste na proporcionalidade geométrica, assim o injusto distributivo, ao contrário, vincula-se a definição oposta, a saber, é o sujeito que está a desconsiderar a proporcionalidade entendida deste modo. Ao contrário na justiça comutativa, a proporcionalidade é a aritmética, aquela que observa as relações e determina divisões pela igualdade quantitativa, e não pelas proporções, como ocorre na proporcionalidade geométrica.<sup>162</sup>

Neste sentido, para o Angélico, a aplicação do meio termo, ou a mediania, o tratar todas as ações de modo equilibrado, é o ápice da perfeição de todas as virtudes morais. Pode-se dizer que o meio termo da justiça se dá pela realidade à qual ela se aplica, isto é, pode haver diferença na aplicação do meio termo conforme as diversas realidades a qual ela se aplica. Porém, segundo Aquino, pode-se dizer que a igualdade<sup>163</sup> é a forma geral da justiça, seja ela distributiva<sup>164</sup> ou comutativa.<sup>165</sup>

Deste modo, entende-se que a justiça opera de forma distributiva ou comutativa. Contudo, sua operação exige alguns dados exteriores, tais como coisas<sup>166</sup>, pessoas<sup>167</sup>, ou até mesmo obras<sup>168</sup>. Deste modo, a justiça, seja ela comutativa ou distributiva, opera sobre a mesma matéria quando aquilo a que ela se aplica é uma ação externa. Mas se a matéria á qual ela se aplica for atos dirigidos a pessoas, a coisas, ou a obras, sua matéria será então diversa.<sup>169</sup>

<sup>160</sup> STh., II-II, q.61, a.1. resp.

<sup>161</sup> AQUINO, Santo Tomás de. Da Justiça. Tradução: Tiago Tondinelli. Vide Editorial. Campinas. 2012. p. 43.

<sup>162</sup> Ibidem. p. 52-53.

<sup>163</sup> Aquino trata o termo Igualdade não como quantidade, mas como proporção, como “proporcionalidade geométrica

<sup>164</sup> O meio termo neste forma da justiça se dá não por uma igualdade de coisa a coisa, mas conforme a proporção das coisas ás pessoas. Por exemplo, se alguém é superior a outro conforme uma hierarquia, seja ela qual for, o que pessoa que é superior ganhará materialmente será de maior valor ao que é dado a outra que é inferior. (STh., II-II, q.61, a.2)

<sup>165</sup> STh., II-II, q.61, a.2. resp.

<sup>166</sup> Coisas: quando alguém retira ou devolve algo que é de outra pessoa. (STh, q.61. a.3)

<sup>167</sup> Pessoa: quando alguém é difamado por outro, quando alguém é ferido ou insultado, ou também quando se trata com respeito. (STh., II-II, q.61, a.3)

<sup>168</sup> Obras: quando alguém realiza algum serviço. (STh., II-II, q.6, a.3)

<sup>169</sup> STh., II-II, q.61, a.3. resp.

Segundo o Angélico, a justiça se aplica também como contrapartida, isto é, aos casos que exigem compensação adequada para aquele que sofreu danos mediante alguma ação. Este modo de justiça se aplica as injúrias causadas ao próximo. Assim, a compensação entre quem fere e o ferido é baseada primeiramente na igualdade, isto é, recebo punição conforme a proporcionalidade do ato causado. Contudo, nem sempre a igualdade é cumprida, pois pode ser que alguém sofra alguma punição acima da proporcionalidade da culpa. Mas a contrapartida é uma norma adequada para a justiça comutativa, isto é, dou e recebo na mesma proporção. Ao mesmo tempo a contrapartida não pode ser norma da justiça distributiva, pois esse modo não considera a igualdade e a proporcionalidade do ato de fazer e receber.<sup>170</sup>

Assim, para entender melhor a contrapartida, cabe entender o ato de restituição, o qual é ato causado pela própria contrapartida. Deste modo, para Aquino, restituição não é nada mais nada menos que restabelecer alguém a posse de algo que é seu. Assim, a restituição visa também a igualdade da justiça, isto é, compensar o que foi retirado com outra coisa.<sup>171</sup> Restituir, de forma geral, significa, entregar a coisa mesma que foi injustamente retirada<sup>172</sup> do outro, assim a reposição instaura igualdade<sup>173</sup>.

Neste sentido, segundo o Aquinate, é necessário também que se restitua aqueles de quem recebemos algo. Assim, quando se recebe um bem, tem-se a obrigação de restituir quem concedeu o bem, contudo, apenas enquanto estiver em posse do bem adquirido. E para aquele que tem mais do que é seu, deve ser tirado o que não é seu e dado a quem precisa, para isso é exigido o princípio de justiça comutativa, a igualdade.<sup>174</sup>

Assim, para o filósofo, todo aquele que é causa de um ato injusto é obrigado a restituir quem foi prejudicado. Essa atividade, como já foi dito, pode acontecer de duas maneiras: direta ou indiretamente. Diretamente; quando se impede alguém de conseguir algo, o que envolve três ações: primeira, mover alguém a fazer algo por mando, ou conselho, consentindo com a situação, elogiando, ou prestando qualquer outro tipo de auxílio. Indiretamente; obrigando alguém a fazer algo, participando do furto de algo, tornando-se cúmplice do malfeitor principal.

Segundo Aquino, cinco destes casos exigem restituição: primeiro: mandar, sendo o mandante o principal autor do mal, por isso é o primeiro a restituir. Segundo: consentir, terceiro;

---

<sup>170</sup> STh., II-II, q.61, a.4. resp.

<sup>171</sup> STh., II-II, q.62, a.1. resp.

<sup>172</sup> Retirar algo de alguém é o primeiro modo de dano causado a alguém, e um segundo modo de dano é o de impedir que alguém consiga algo que queria. STh. q.62. a.4.

<sup>173</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>174</sup> Ibidem. a.6. resp.

receptar, quarto; participar, quinto; está obrigado a restituir quem não se opõe a um mal quando deveria fazê-lo. Nos outros casos nem sempre tem-se a obrigação de restituir.<sup>175</sup>

Para Aquino, a discriminação das pessoas também se opõe à justiça distributiva. Pois cabe a igualdade da justiça distributiva dar às diferentes pessoas atribuições diversas conforme a proporção da dignidade de cada pessoa. Levando isso em conta, quando alguém falha com aquilo que lhe é confiado, não se faz discriminação da pessoa, mas da causa.<sup>176</sup>

Portanto, como diz Pieper, de acordo com todos os princípios morais dados pela virtude da justiça para às relações mutuas, se perguntássemos para Tomás, quando é que verdadeiramente reina a justiça numa comunidade? Sua resposta seria mais ou menos assim:

numa comunidade, num estado, reina a justiça quando as três relações de base, as três estruturas fundamentais da vida comunitária estejam justamente em ordem: primeiro a relação de cada um com cada um, depois a relação do todo social com cada um e em terceiro lugar a relação de cada um com o todo social. Estas três relações como que constituem o alicerce da justiça, de acordo com a forma de ordenação correspondente: a justiça de permuta, comutativa, que ordena a relação de cada ente social com seu semelhante; a justiça de distribuição, distributiva, que ordena a relação da comunidade enquanto tal com cada um dos seus membros; e a justiça legal, geral, que ordena a relação dos membros com o todo social.<sup>177</sup>

#### 4.3 ATOS JUSTOS OU INJUSTOS CONTRA PESSOAS

Se abordará agora temas relevantes da justiça na obra de Aquino aplicados a pessoas de modo particular. Aquino inicia seu discurso a partir da justificativa da ordem natural dos seres vivos, isto é, entre os seres vivos é natural que o homem crie os animais, mas estes devem servir para a utilidade do homem, do mais perfeito ao mais imperfeito. Com isso Aquino quer expressar a subordinação que há entre as partes, que são exemplificados pelos animais, e o todo que é a comunidade. Assim, as partes sempre existem para o todo.

Conforme esta lógica Aquino concebe em sua ética que o ser humano particular está para toda a sociedade, assim como a parte está para o todo. Com este argumento ele justifica que, se um homem se torna perigoso para a comunidade e, com sua existência ameaça corrompê-la é “louvável e salutar” que se mate este homem para a preservação do bem comum

---

<sup>175</sup> STh., II-II, q.62, a.7. resp.

<sup>176</sup> STh., II-II, q.63, a.1. resp.

<sup>177</sup> Pieper, Josef. *Virtudes Fundamentais*.p. 105.

da sociedade<sup>178</sup>. Pois nesta situação, o “eu” individual é parte de um todo, e é subordinado a um bem comum.<sup>179</sup>

Contudo, Aquino também considera o homem em si mesmo como criatura de um ser absoluto, e mesmo que o homem seja pecador, ou que sua natureza seja corrompida pelo mal, este homem ainda provém e é sustentado pelo ser supremo, por isso ainda se deve amar este homem. Aqui Tomás quer exemplificar de modo geral o homem virtuoso, justo, o qual promove o bem comum. Em última instância trata-se do homem cuja sua vida é objeto inviolável.<sup>180</sup>

Neste ponto da ética tomista se destaca um elemento positivo, o elemento da dignidade essencial do homem, que é “existir para si” como parte singular, mas que tem uma responsabilidade no uso de sua liberdade no meio social e com o bem comum que deve prevalecer em todas as suas relações.

Outro tema relevante tratado no conteúdo ético da justiça é o suicídio, tema bem vigente em nossa sociedade. É lícito matar-se a si mesmo? Para Aquino é totalmente ilícito, e para justificar sua opinião ele formula três razões: primeira; todo ser deve naturalmente amar-se a si mesmo, por este motivo que se busca a conservação da própria existência, o que é uma tendência natural. Segundo; porque o ser individual é também parte do todo, e matando-se a si mesmo comete injustiça contra a comunidade. Terceiro; a vida sempre é dom do ser absoluto, criador da vida e da morte. Assim, o homem sempre é dependente da essência do seu próprio criador, e se este priva-se a si mesmo da vida, está indo contra seu próprio criador.<sup>181</sup>

Neste sentido, o ser humano que se defende da morte pode causar dois efeitos: a conservação da própria vida, ou a morte de quem tenta tirá-la se sua vida é colocada em risco em uma situação de morte que envolve terceiros. Assim, para o Angélico, é lícito que cada um busque conservar sua própria vida e conservar sua existência, dentro das possibilidades que encontra. Contudo, mesmo que busque prevenir a própria vida, alguém pode agir de forma ilícita se agir para defendê-la usando de uma violência não necessária para a situação presente.

Deste modo, exige-se a reação moderada para defender sua própria vida em uma situação de morte, isto é, o ato justo que deve vigorar nesta situação é “repelir a força pela

---

<sup>178</sup> Essa é a concepção de justiça social que era vigente na época de Tomás de Aquino, sabe-se que a Igreja naquele tempo matava em nome de Deus para se promover a paz e a ordem social. A política naquela época era totalmente ligada à Igreja. Contudo, os tempos hoje são outros, e as penas civis são autônomas das regras e princípios religiosos. Neste sentido, os princípios de punição daquela época é válido ainda hoje, mais sabemos que são aplicado de outras formas pelo estado.

<sup>179</sup> STh., II-II, q.64, a.2. resp.

<sup>180</sup> STh., II-II, q.64, a.6. resp.

<sup>181</sup> STh., II-II, q.64, a.5. resp.

força”.<sup>182</sup> Assim, entende-se que a morte de outro para defender a própria não deve ser a finalidade ou intenção de quem defende sua própria vida mas uma consequência da legítima defesa, o que seria uma causa que age fora da intenção do agente. Assim esta ação não é nem intencional nem voluntária.<sup>183</sup>

Em relação à amputação, vigora também ao ato justo relacionado ao comunitarismo, isto é, Aquino argumenta que um ser humano não pode se mutilar, nem ser mutilado por outros, porque os mesmos membros que fazem parte de um todo do corpo, o qual cabe ao sujeito singular cuidar, os mesmos pertencem a um todo comunitário e devem servir também ao bem comum. Neste sentido, seria injustiça contra a sociedade amputar qualquer parte do corpo, pois este não serve apenas a si mesmo, mas também ao “eu social”. Em relação a este ato, tem a exceção das pessoas doentes, isto é, se um membro do corpo de um sujeito está contaminado, é lícito amputar para privar a saúde do corpo todo, mas com o consentimento do paciente, pois cada um é responsável por sua própria saúde.<sup>184</sup>

Neste sentido, Aquino defende que toda ação justa voltada para uma pessoa é em vista de seu bem, e de um bem comum comunitário. Como por exemplo, a educação dos filhos, estes devem ser punidos de forma justa para o bem próprio e social. Contudo, a universalização destas práticas pedagógicas são marcadas por contingências e limites históricos.<sup>185</sup>

Da mesma forma, em vista de um bem pessoal e comum deve ser tratado eventualidades como a prisão de um sujeito, a qual só é lícita e justa se visa a conservação da integralidade do corpo do sujeito preso. O que requer meios necessários para a manutenção dos sentidos, isto é, não pode haver espancamento e violência contra a pessoa e contar o movimento dos membros. Ou seja, tudo que vá contar estas regras de encarceramento é ilícito, mas se é em conformidade com a justiça, como forma de punição e prevenção, é lícito.<sup>186</sup>

Ao que se refere ao furto, Aquino fundamenta um argumento para essa problemática ética do argumento de que as coisas exteriores ao homem podem ser vistas de dois modos; por sua própria natureza, a qual não está sujeita ao poder humano, mas apenas ao poder do seu criador, o qual todas as coisas obedecem. E em vista de seu uso, o qual o homem possui domínio natural. Assim, pela razão humana, e pela vontade, o ser humano pode usa-las para a finalidade a qual foram feitas. Neste sentido, os seres menos perfeitos existem para os mais perfeitos.

---

<sup>182</sup> Ibidem, a.7. resp.

<sup>183</sup> Ibidem, a. 8. resp.

<sup>184</sup> STh., II-II, q. 65, a. 1. resp.

<sup>185</sup> STh., II-II, q.65, a.2. resp.

<sup>186</sup> Ibidem. a.3. resp.

Assim, o Aquinate argumenta que a posse das coisas exteriores é natural ao homem.<sup>187</sup> Neste sentido, segundo o filósofo é lícito que o homem possua bens como próprios, os quais são necessários à vida humana, mas ao mesmo tempo, estes bens devem ser colocadas também em benefício comum.<sup>188</sup> Assim, segundo o Angélico, o furto<sup>189</sup> se define como usurpação do que é do outro de modo natural, pois este ato visa possuir algo que é de posse alheia, o que não é racional e entra na mesma ordem de amputar algo que pertence a um todo de outro.<sup>190</sup> Assim, o furto e a rapina são vícios opostos à justiça pelo dano que este ato causa aos outros.<sup>191</sup>

#### 4.4 A COTUMÉLIA

Segundo Aquino a contumélia corresponde à desonra de uma pessoa, e se dá de dois modos: ignorando a honra de alguém, e dando ao conhecer aos outros aquilo que desonra alguém. Assim, o meio pelo qual a contumélia ocorre é pelas palavras proferidas. Assim, é considerado cotumelioso, quem está disposto a proferir palavras que ofendem, o que é uma injustiça contra a dignidade da pessoa.<sup>192</sup>

Neste sentido, segundo o filósofo, é necessário ter paciência para suportar tanto as ações injustas quanto as palavras de desonra que ofendem.<sup>193</sup> A cotumélia é bem próxima da finalidade da ira, a qual tem como ato principal a vingança. Assim, o meio mais acessível para alguém que busca se vingar pelo ato da ira é proferir palavras de desonra contra outro. Por esse motivo, um dos meios mais fáceis do surgimento da contumélia é pela ira.<sup>194</sup>

Assim, para Aquino, por uma ação injusta tem algumas formas gerais de prejudicar alguém; pela rapina<sup>195</sup>, ou qualquer modo de violência, ou as ocultas, pelo furto ou por agressão; ou por palavras, em público que é a finalidade da cotumélia, ou em segredo pela difamação.<sup>196</sup> Neste sentido, a murmuração e a difamação tem a mesma matéria e a mesma forma ou maneira de agir, pois nos dois casos fala-se mal do próximo as ocultas.<sup>197</sup> Assim, a cotumélia, destrói a

---

<sup>187</sup> STh., II-II, q. 66, a.1. resp.

<sup>188</sup> STh., II-II, q. 66, a.2. resp.

<sup>189</sup> Existe o furto involuntário por ignorância, e pela violência, a rapina. (STh., II-II, q.66, a.9.)

<sup>190</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>191</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>192</sup> STh., II-II, q.72, a.1. resp.

<sup>193</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>194</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>195</sup> A rapina é o ato de violência e coação. A coação é o ato de obrigar alguém a fazer algo contra a sua própria vontade. Contudo este direito só é dado as autoridades civis. (STh., q.66. a.8.)

<sup>196</sup> STh., II-II, q.73, a.1. resp.

<sup>197</sup> STh., II-II, q.74, a.1. resp.

honra. E a difamação<sup>198</sup>, a reputação de alguém. E a murmuração contra outrem tem a finalidade de arruinar a amizade com alguém. Já o zombador quer envergonhar sua vítima, sendo a zombaria diferente de todas as outras.<sup>199</sup> Contudo, todos estes vícios tem a finalidade de injustiça, não sendo nenhum deles dignos de serem praticados para aquelas pessoas que buscam viver virtuosamente.

#### 4.5 PARTES INTEGRANTES DA JUSTIÇA

São partes integrantes da justiça o sentido especial de justiça e o geral. Para Aquino, a finalidade de toda virtude é fazer o bem e evitar o mal. Com isso, Aquino quer destacar que na justiça a uma razão especial de bem, tanto ao que se refere a lei divina, isto é, a agir conforme a essência de Deus, quanto a lei humana, agir conforme a razão. Assim, mediante as duas leis a justiça é considerada como especial porque há uma razão de bem em si mesma como dívida aos atos relacionadas ao próximo. Neste sentido, cabe a justiça especial fazer o bem devido ao próximo e evitar o mal, ou seja, evitar aquilo que prejudica o outro.

Quando Aquino trata de justiça de modo geral, diz que sua finalidade é sempre fazer o bem enquanto é devido a sociedade ou a Deus. Assim, as duas partes da justiça, isto é, parte especial e geral, são como que partes integrantes da justiça, sendo que tanto uma quanto a outra são exigidas para aperfeiçoar o ato de justiça.<sup>200</sup> Contudo, a justiça pode deixar de ser feita pela transgressão dos limites morais fixados<sup>201</sup>, ou pela omissão, que consiste em deixar de praticar o bem devido.<sup>202</sup> Assim, para Aquino o bem devido é o objeto próprio da justiça, tanto da justiça legal ou da justiça especial, pois os dois modos dizem respeito a relação com outros.

#### 4.6 AS PARTES POTÊNCIAS DA JUSTIÇA

Segundo o Angélico, para se considerar virtudes anexas a uma principal é necessário que estas tenham algo em comum com a principal, e que lhes falte na natureza alguma característica que a principal tem e elas não. Assim, como a justiça se refere aos outros, todas

---

<sup>198</sup> Aquino define que amaldiçoar é o mesmo que falar mal. Isso se dá de três formas: primeira; sobre a forma de enunciação, segunda; o que é dito sempre busca causar alguma reação com o que é dito, terceiro; dizer algo expressa o desejo de que se realize tudo o que está sendo dito. ( STh., II-II, q.76, a.1.)

<sup>199</sup> STh., II-II, q.75, a.1. resp.

<sup>200</sup> STh., II-II, q.79, a.1.

<sup>201</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>202</sup> Ibidem. a.3. resp.

as virtudes que tem a mesma finalidade podem ser conexas a ela, porque é da natureza da justiça dar a cada um o que é direito de modo igual. No entanto, existem virtudes que consiste em dar ao outro o que é devido mas não de forma igual.<sup>203</sup>

Segundo Veiga, sobre às partes potencias<sup>204</sup> da justiça Aquino enumera uma serie de virtudes anexas a ela. Assim, segundo ele, estas podem ser divididas em três grupos, conforme uma ordem decrescente que se baseia no princípio de dar cada um o que lhe é devido. No primeiro grupo, existe um debito que nunca será preenchido, mas apenas amenizado, pois não é possível retribuir em igualdade absoluta. As virtudes que ocupam este primeiro grupo são: a que se refere<sup>205</sup> a Deus, a virtude da religião<sup>206</sup>; aos pais da pátria, a piedade; as pessoas constituídas em alta dignidade, o respeito; dos servos ao seu senhor, a dulia; e a que se refere as autoridades, a obediência.<sup>207</sup>

Segundo o autor, no segundo grupo de virtudes potenciais da justiça, existem três virtudes que exigem honestidade como certa obrigação moral: uma que consiste em revelar a um outra pessoa o que ela realmente é, seja por palavras ou atos, isto é, a virtude da veracidade; outra que cabe reconhecer o que o outro fez, a gratidão; outra para reparar a injustiça sofrida, punição ou vingança.<sup>208</sup>

O terceiro grupo são das virtudes que conferem honestidade e perfeição nas relações entre as pessoas: sendo elas a amizade ou afabilidade e a liberalidade. E nas páginas finais do tratado sobre a justiça, Tomás dá destaque a uma virtude que é representada como o ápice da justiça, a virtude da equidade ou *epiqueia*, sendo está a forma mais perfeita da virtude.<sup>209</sup>

Segundo Veiga, os atos da religião se dão de duas formas, um interior, quando pelo espírito se une a Deus, e outro exterior, quando por um sinal corpóreo se ordena aos atos

---

<sup>203</sup> STh., II-II, q.80, a.ú.

<sup>204</sup> Deixo claro ao leitor que a investigação sobre as partes potenciais da justiça não terá texto explicativo de todas as virtudes anexas a está, as quais se dividem em dois grandes grupos: a religião e as virtudes sociais. Contudo, se abordará a definição de cada uma delas. O motivo para tal redução textual é o tamanho do conteúdo que elas abrangem, que parte da questão 81 á 122 da II –II parte da Suma Teológica. Assim, o desenvolvimento de todas elas neste trabalho excederia a quantidade de páginas autorizadas pela instituição para o desenvolvimento do mesmo.

<sup>205</sup> Cabe à religião prestar culto a Deus pelo motivo de que Ele é o princípio da criação e governa todas as coisas. (STh., q.81, a.3.)

<sup>206</sup> Para Tomás a religião é uma virtude, cabe a ela dar o que é devido a Deus, prestando-lhe culto como fim. (STh., II-II, q.81, a.2) No entanto, a virtude da religião não tem Deus como objeto, como as virtudes teologais, mais como fim de suas ações. (STh., II-II, q. 81, a.5) Por este motivo ele pode ser compreendido dentro de uma filosofia moral. Mas segundo Veiga, existe uma tensão em dizer que ela é unicamente filosófica, pois ela não se dirige a Deus apenas por ele ser o motor do universo, mas também por ser o criador de todas as coisas como afirma a questão 81, artigo 3 da II-II parte de sua Suma. (Veiga, Bernardo. 2017. p. 137)

<sup>207</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Santo Tomás. p. 136.

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> Ibidem. p. 137.

interiores da união.<sup>210</sup> Os interiores são dois: a devoção<sup>211</sup> e a oração<sup>212</sup>, e os exteriores são seis: adoração<sup>213</sup>, sacrifício<sup>214</sup>, voto<sup>215</sup>, juramento, adjuração<sup>216</sup> e louvor.<sup>217</sup>

Os vícios opostos à religião são: a manifestação errônea e reverência divina, e a superstição, também os que se opõem a religião por desprezo e pela irreligiosidade.<sup>218</sup> Os vícios opostos a religião conforme a falta pela irreligiosidade, ou pelo desprezo ou irreverência a Deus ou as coisas divinas. Em relação a Deus são dois: a tentação e o perjúrio. Em relação às coisas divinas: o sacrilégio e a simonia<sup>219</sup>. E assim finalizam os vícios e virtudes sobre a religião.<sup>220</sup>

São virtudes anexas à justiça, as quais se referem às ações devidas ao próximo, e que Aquino nomeia virtudes sociais: a piedade, que consiste em prestar homenagem e respeito aos pais, e também aos governantes da pátria, aos consanguíneos<sup>221</sup>, e a todos os cidadãos, portanto o respeito<sup>222</sup> está inserido na piedade. A obediência, que consiste no ato de submissão a outro em função de hierarquia. Sendo seu vício oposto a desobediência<sup>223</sup>. A gratidão, que consiste no ato de agradecer aos benfeitores. Sendo seu vício oposto a ingratidão<sup>224</sup>.

Temos também a vingança, sendo está uma boa disposição, e não uma disposição má como estamos acostumados a entender o termo. O termo atual que conhecemos vem do latim *vindicatio*, que significa castigar. Neste sentido, a disposição que Veiga quer destacar no pensamento de Aquino, e a boa disposição daquele que com um ato de vingança com reta intenção prevê corrigir, de modo justo, um erro praticado por um ato injusto de outrem. Este ato de correção é ao mesmo tempo um ato da ira, a qual tomas vai discorrer nas questões sobre as paixões da alma. Assim, a vingança aqui é diferente da crueldade, que visa o excesso de violência na aplicação da punição<sup>225</sup>.

---

<sup>210</sup> Ibidem. p. 138.

<sup>211</sup> A devoção é o ato da religião. (STh., II-II, q.82, a.2) E consiste em dedicar a Deus. (STh., II-II, q.82, a.1)

<sup>212</sup> A oração é um ato da razão. (STh., II-II, q.83, a.3) E visa que se faça o que Deus dispôs a ser realizado por sua providência. (STh., II-II, q.83, a.2)

<sup>213</sup> Consiste em uma veneração especial a Deus. (STh., II-II, q.84, a.1)

<sup>214</sup> Todos devem fazer sacrifícios exteriores sensíveis e interiores. (STh., II-II, q.85, a.4) Conforme a virtude do sacrifício contida na religião. (STh., II-II, q.85, a.3)

<sup>215</sup> Voto religioso, consiste em fazer uma promessa conforme uma vontade deliberada a Deus. (STh., II-II, q.88, a.1)

<sup>216</sup> Consiste em invocar o nome divino. (STh., II-II, q.90, a.1)

<sup>217</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Santo Tomás. p. 138.

<sup>218</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Santo Tomás. p. 142.

<sup>219</sup> Consiste na compra ou venda de um bem espiritual ou um bem anexo a ele. (STh., II-II, q.100, a.1. a.4)

<sup>220</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Santo Tomás. p. 145.

<sup>221</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Santo Tomás. p. 147.

<sup>222</sup> O respeito se divide em duas partes constituintes: a *dulia*, que é o respeito e a honra aos superiores, e a obediência, que é o ato de obedecer a ordem dos superiores. (Veiga, Bernardo. 2017, p.148)

<sup>223</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Santo Tomás. p. 149.

<sup>224</sup> Ibidem. p. 150.

<sup>225</sup> Ibidem.

Tem-se ainda, a virtude da verdade ou veracidade. A qual tem a finalidade de deixar transparente nas palavras o que é verdadeiro. Seu vício oposto é a mentira, a simulação, a hipocrisia, a jactância e a ironia. Desde modo, segundo Veiga, dentro das virtudes sociais, Aquino diferencia ainda as virtudes do trato com as pessoas, sendo elas, a amizade ou afabilidade, a qual consiste em ordenar o sujeito a uma ordenação harmônica no convívio comum, tanto nas palavras ou ações. Seu vício contrário é a adulação, que consiste em procurar sempre agradar o outro visando um ganho.<sup>226</sup>

Por fim, tem-se a virtude sobre o uso do dinheiro, a liberalidade, que consiste em usar bem o dinheiro e tudo que pode ser adquirido por ele. Esta virtude visa também o apego moderado aos bens exteriores. Sendo seu ato principal dar o dinheiro a outros conforme suas necessidades, o que requer acesso de seus próprios interesses. Seus vícios opostos são: a avareza<sup>227</sup>, que visa o apego excessivo ao dinheiro, e a prodigalidade, a qual é o ato contrário da avareza, isto é, ela consistem em se preocupar menos com a riqueza, em dar em excesso, e na pouca preocupação com acumulação de bens necessários.<sup>228</sup> Assim finalizamos a investigação sobre as virtudes anexas à justiça e também o estudo das partes potenciais da justiça em si mesma.

---

<sup>226</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Santo Tomás. p. 153.

<sup>227</sup> São filhas da avareza: dureza de coração: não ter misericórdia dos miseráveis; inquietação: preocupação e cuidados supérfluos; violência: ação forçosa contra a vontade de outro; falácia: dolo por palavras; perjúrio: dolo por palavras sobre juramento; fraude: dolo por uma ação que afeta as coisas; traição: dolo por ação que afeta as pessoas. (Veiga, Bernardo, 2017, p. 155)

<sup>228</sup> Ibidem. p. 153-154.

## 5 A FORTALEZA E A TEMPERANÇA NA ÉTICA TOMISTA

O que se pretende neste capítulo é investigar os principais termos constituintes da virtude da fortaleza e da temperança na visão ética de Tomás de Aquino. No que corresponde à fortaleza veremos sua definição como virtude, suas partes, seus atos principais, e os vícios contrários a ela. Quanto à temperança, seu estudo tem a mesma sequência da fortaleza, isto é, veremos sua definição por si mesma, suas partes, e os vícios opostos a ela.

### 5.1 A FORTALEZA EM SI MESMA

Para Aquino, a fortaleza é uma virtude cardeal, a qual consiste em agir com firmeza.<sup>229</sup> Ela é a terceira na ordem hierárquica das virtudes morais<sup>230</sup>. Atua na ação do homem dando-lhe disposição para se comportar de acordo com a razão. É aquela virtude que atua para eliminar as dificuldades ou impedimentos que vem ao encontro da vontade afastando-a da racionalidade.<sup>231</sup> Deste modo, cabe à virtude da fortaleza remover o impedimento que priva a verdade de seguir a razão.<sup>232</sup> Isto é, cabe à fortaleza, proteger a vontade do ser humano para que ele não recue diante de um bem da razão por medo de um mal físico.<sup>233</sup> Assim, o fim último de quem pratica os atos de fortaleza é a bem-aventurança, que em última instancia é o próprio Deus.<sup>234</sup>

Neste sentido, a fortaleza como virtude tem seus objetos determinados para seu agir, sendo eles, dispor ao homem a uma certa firmeza de alma. A fortaleza, assim como toda virtude, deve dispor o homem a agir de forma firme e inabalável. Contudo, além da fortaleza ter esta qualidade característica de todas as outras, ela também é uma virtude especial, por ter sua matéria determinada, isto é, ela afasta o homem das mais terríveis dificuldades, em especial das mais graves. Assim, Tomás, citando Cícero, diz que a fortaleza é a aceitação consciente dos perigos e a capacidade de suportar os perigos contra a vida.<sup>235</sup> Assim, o temor, é uma atividade contrária ao ato de fortaleza, pois seu ato principal é o medo, e o medo contradiz a fortaleza.<sup>236</sup>

<sup>229</sup> Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, II-II, edições Loyola. São Paulo. 2005. q.123, a.11.

<sup>230</sup> *Ibidem*. a.12.

<sup>231</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.1. resp.

<sup>232</sup> *Ibidem*. a.3. resp.

<sup>233</sup> *Ibidem*. a.4. resp.

<sup>234</sup> *Ibidem*. a.7. resp.

<sup>235</sup> *Ibidem*. a.2. resp.

<sup>236</sup> *STh.*, II-II, q.125, a.2.

Assim, para o angélico, da mesma forma que o medo é contrário à fortaleza por excesso de temor, isto é, por temer aquilo que não deveria, do mesmo modo a intrepidez é contrária a fortaleza por falta de medo, isto é, por não temer o que é necessário temer.<sup>237</sup>

Deste modo, segundo o Angélico, a fortaleza atua principalmente sobre situações difíceis, ou movimentos que pertence ao sentimento de medo. Assim, o medo das coisas difíceis é seu objeto principal, pois este impede a vontade de seguir a razão.<sup>238</sup> Porém não basta apenas reprimir ou resistir o medo, mas avançar perante ele, superar os obstáculos, exterminar as dificuldades. Contudo, estas ações requerem que o sujeito possua audácia a qual impulsiona o sujeito a enfrentar as dificuldades. Assim, possuir fortaleza significa também ser audacioso, pois a fortaleza suscita a audácia, isto é, a razão de audácia consiste em reprimir o medo e dispor a coragem.<sup>239</sup> Contudo, o ato principal da fortaleza é resistir, ser imóvel diante as situações de perigo, o que é muito mais que agredir.<sup>240</sup>

Deste modo, para o Aquinate, é atividade da fortaleza aderir de forma sólida o bem racional contra qualquer espécie de mal, pois nenhum mal físico é igualado a razão de bem. Assim, entre todos os males físicos, para Aquino, o maior é a morte, a qual elimina todos os bens corporais. Por isso, o objeto próprio da fortaleza é o medo do perigo de morte.<sup>241</sup> Assim, a função principal da fortaleza é firmar a razão humana contra os maiores<sup>242</sup> perigos de morte.<sup>243</sup> Neste sentido, o prazer que o sujeito virtuoso encontra nos atos de fortaleza, não é o prazer físico mas o psíquico, o qual é produzido pela apreensão da alma, resultado das ações virtuosas.<sup>244</sup>

Neste sentido, segundo a filósofo, na ação da fortaleza deve-se considerar dois elementos: primeiro, que o sujeito forte elege, por escolha, prever os perigos que podem surgir, com a finalidade de resistir a estes com mais facilidade. Segundo, o objeto da fortaleza é principalmente os casos repentinos, pois os hábitos da fortaleza se manifestam principalmente

---

<sup>237</sup> STh., II-II, q. 126, a.2. resp.

<sup>238</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>239</sup> Ibidem. resp.

<sup>240</sup> Ibidem. a.6. resp.

<sup>241</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>242</sup> Para Tomás, os perigos de morte oriundos da doença, das tempestades, dos mares, dos assaltos dos bandidos e outras coisas do tipo, não parecem ameaçar diretamente um indivíduo que procura um bem, mas os perigos que provêm da guerra ameaçam diretamente o homem por ele estar buscando realizar um bem, tal como é o caso dos soldados que lutam por uma causa x. (STh., q.123, a.5)

<sup>243</sup> Ibidem. a.5. resp.

<sup>244</sup> Ibidem. a. 8. resp.

nos perigos repentinos.<sup>245</sup> Assim, o forte em suas reações usa em seu ato uma ira contida e não uma ira imoderada para combater estes perigos que aparecem do nada.<sup>246</sup>

## 5.2 AS PARTES DA FORTALEZA

Segundo Aquino, como já vimos nos capítulos anteriores, uma virtude pode ter três espécies de partes: subjetivas, integrantes e potenciais. No entanto, no que se refere a virtude da fortaleza enquanto especial, por ter um objeto específico, não se pode atribuir a ela as partes subjetivas, uma vez que ela não se divide em várias virtudes diferentes. A ela, portanto, pode ser atribuída apenas as partes integrantes e potenciais. As integrantes porque estas são partes que ajudam na execução do ato de fortaleza. Potenciais, porque tal como a virtude da fortaleza, a qual observa situações difíceis, perigo de morte, as outras virtudes também as observam em relação a situações menos difíceis. Deste modo, pode se considerar como partes integrantes da fortaleza a magnificência, a magnanimidade que se iguala a confiança, a paciência, e a perseverança.<sup>247</sup>

Como se viu, o campo descrito por Aquino, o qual a virtude da fortaleza atua é bem “pobre”, contudo, Aquino não há considera como menos complexa que as outras por não atribuir a ela partes subjetivas. Neste sentido, sua importância se baseia no fato dela moderar os temores e audácias, movimentos que o ser humano lida o tempo todo, e por isso recorre a ela sempre e a todo tempo. Outro motivo de sua importância, se deve ao fato das outras virtudes cardeais precisarem também das características da fortaleza, pois é ela que desempenha o papel de equilibrar a vida moral.<sup>248</sup>

## 5.3 ATOS E PARTES DA FORTALEZA, E SEUS VÍCIOS OPOSTOS

Neste tópico investigaremos o martírio, a magnanimidade a magnificência, a paciência e a perseverança. Para início de descrição, é necessário entender que para Tomás, o papel da virtude é conservar as pessoas no bem racional, na verdade, objeto próprio da razão, e na justiça, sendo está seu efeito. Neste sentido, sendo o martírio uma virtude e ato da fortaleza, pertence ao seu ato virtuoso manter a pessoa que sofre o martírio na verdade e na justiça contra a

---

<sup>245</sup> STh., II-II, q.126, a. 9. resp.

<sup>246</sup> Ibidem. a.10. resp.

<sup>247</sup> STh., II-II, q.128, artigo único.

<sup>248</sup> Ibidem.

violência dos malfeitores.<sup>249</sup> Assim tem a fortaleza a mesma finalidade do martírio, sendo ela uma virtude que confirma o homem no bem diante dos perigos de morte. Assim, é evidente que o martírio compre a mesma finalidade que a fortaleza.<sup>250</sup>

Porém, segundo Aquino, o ato do martírio na concepção Cristã se dá com a condição de que o sujeito que sofre o martírio não abandone a fé nem a justiça por causa dos perigos que ameaçam sua vida.<sup>251</sup> Esta atitude de enfrentar corajosamente o martírio, se torna na concepção cristã o ato mais perfeito de virtude na vida de uma pessoa, porque a base deste ato está na caridade, que é a prática de mais alta perfeição da vida cristã,<sup>252</sup> pois chama-se de mártir aquele que é testemunha da fé cristã. Fé que convoca o sujeito a desprezar o mundo visíveis pelas realidades invisíveis<sup>253</sup>. É a realidade invisível que representa a última instância é o fim último do homem, o estágio perfeito da felicidade. Assim, ser mártir significa testemunho da verdade, porque dão a vida não por uma verdade comum, mas por uma verdade última encarnada, Cristo. Portanto, a fé é a causa do martírio.<sup>254</sup>

Para Aquino, a magnanimidade é a virtude que estabelece a medida da razão nas grandes honras,<sup>255</sup> pois sendo ela uma virtude especial, é sua função estabelecer a medida da razão numa determinada matéria, sendo sua matéria especial às honras.<sup>256</sup> Ela que tem seu objeto comum com a fortaleza, isto é, ela busca assim como a fortaleza confirmar a alma em algo árduo,<sup>257</sup> para se confirmar este algo exige-se o ato de confiança, por isso a confiança e relacionada com a magnanimidade. Assim, magnanimidade significa uma alma que tende a grandeza.<sup>258</sup>

Deste modo, o objeto próprio da magnanimidade são as honras, enquanto estas têm razão de serem grandes e difíceis. Assim, confere o título a um sujeito de magnânimo por causa das coisas que são grandes de modo absoluto, do mesmo modo que se chama alguém de forte pelas coisas que lhe são absolutamente difíceis.<sup>259</sup> Pois, sendo a virtude uma certa perfeição, está perfeição deve ser entendida como uma potência elevada a sua perfeição máxima. Isto é, a perfeição da potência não deve ser avaliada por uma atividade qualquer, mas por uma atividade que contenha grandeza e dificuldade.<sup>260</sup> Contudo, a disposição que a magnanimidade prepara

---

<sup>249</sup> STh., II-II, q.124, a.1. resp.

<sup>250</sup> STh., II-II, q.124, a.2. resp.

<sup>251</sup> Ibidem.

<sup>252</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>253</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>254</sup> Ibidem. a.5. resp.

<sup>255</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>256</sup> STh., II-II, q.129, a.4. resp.

<sup>257</sup> Ibidem. a.5. resp.

<sup>258</sup> Ibidem. a.1. resp.

<sup>259</sup> Ibidem.

<sup>260</sup> Ibidem. a.2. resp.

para o sujeito lidar com as coisas grandes é conforme a capacidade de cada um, ou seja, ela busca o meio-termo, assim como toda virtude.

Para o Aquinate, os vícios que se opõem a magnanimidade são: a presunção, a ambição, a vanglória e a pusilanimidade. Segundo ele, a presunção se opõe a magnanimidade pelo excesso dos limites que o próprio sujeito sabe que possui para exercer algo<sup>261</sup>. A ambição, se opõe pelo desordenado ao ordenado.<sup>262</sup> A vanglória se opõe pelo desejo desordenado de gloriar-se a si mesmo.<sup>263</sup> São filhas da vanglória<sup>264</sup>: a jactância<sup>265</sup>, a ânsia de novidades<sup>266</sup>, a hipocrisia<sup>267</sup>, a teimosia<sup>268</sup>, a discórdia<sup>269</sup>, a disputa<sup>270</sup> e a desobediência<sup>271</sup>. No que se diz respeito a pusilanimidade, está se opõe a magnificência<sup>272</sup> por seu ato ser a recusa a dispor-se ao que é proporcional a ela, isto é, ao que está abaixo da capacidade da pessoa.<sup>273</sup>

Verá agora a magnificência e seus vícios opostos. Segundo Aquino, o termo magnificência tem sua origem no termo agir grandemente.<sup>274</sup> Para ele esta é uma virtude especial, apenas enquanto busca fazer algo em quantidade, valor e dignidade.<sup>275</sup> Sua matéria própria pode ser: as despesas que o magnificente tem para fazer ou para realizar uma grande obra. O magnificente administra o dinheiro necessário para estas grandes despesas, e esta ação exige que ele tenha o amor ao dinheiro e saiba assim moderar os gastos para que as grandes despesas não sejam impedidas.<sup>276</sup>

Neste sentido, segundo o Aquinate, a magnificência enquanto virtude não pode ser parte subjetiva da fortaleza, pois estas duas virtudes não possuem a mesma matéria. Assim, ela pode ser parte da fortaleza enquanto é considerada virtude secundária. Assim, esta como virtude secundária tem em comum com a fortaleza o tender para algo difícil. Porém ela é inferior a fortaleza, pois este tender a algo difícil de uma e outra é diferente, isto é, o tender ao difícil da fortaleza se referem aos perigos que ameaçam as pessoas a morte, já o tender a algo difícil da

---

<sup>261</sup> STh., II-II, q.130, a.2. resp.

<sup>262</sup> STh., II-II, q.131, a.2. resp.

<sup>263</sup> STh., II-II, q.132. a.2. resp.

<sup>264</sup> Ibidem. a.5. resp.

<sup>265</sup> Manifestação em excesso da própria excelência por palavras.

<sup>266</sup> Manifestação de atos verdadeiros por desejo de buscar admiração e reconhecimento.

<sup>267</sup> Manifestação falsa sobre si.

<sup>268</sup> Obstinação pela própria opinião.

<sup>269</sup> Obstinação em manter a sua vontade sem concordar com os outros.

<sup>270</sup> Brigar com gestos e gritos.

<sup>271</sup> Não desejar executar de forma alguma a ordem de um superior.

<sup>272</sup> STh., II-II, q.133, a.2. resp.

<sup>273</sup> Ibidem.a.1. resp.

<sup>274</sup> STh., II-II, q.134, a.1. resp.

<sup>275</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>276</sup> Ibidem. a.3. resp.

magnificência diz respeito às dificuldades econômicas. Mas ainda assim, ela é parte da fortaleza.<sup>277</sup>

Segundo o Aquinate o vício oposto a magnificência é a parcimônia, a qual consiste em ser deficiente na proporção justa que deve existir entre as despesas e a obra. Sendo seu ato próprio gastar menos com aquilo que a dignidade da obra requer.<sup>278</sup> Por isso, são consideradas parcimoniosas aquelas pessoas que tendem a agir de modo pequeno, que visão em primeiro lugar a redução de gastos, que é o contrário do magnificente que visaria primeiro o tamanho da obra e sua importância. O parcimonioso acaba gastando o máximo com uma causa mínima, e assim ele se situa abaixo da proporção que a razão estabelece entre as despesas e o empreendimento, e é esta deficiência que diz respeito à razão e o que causa vício.<sup>279</sup>

No que se refere à paciência, para Tomás, esta é a virtude que protege o bem da razão contra a tristeza.<sup>280</sup> Ela é considerada parte potencial da fortaleza, pois é ligada a ela como virtude principal.<sup>281</sup> Contudo, a paciência não é a mais importante entre as virtudes morais, pois são mais importantes apenas aquelas que ordenam o homem para o bem. Assim, a paciência é inferior às virtudes teologais, como também às morais, prudência, justiça, temperança e fortaleza, as quais direcionam o homem diretamente para o bem, e removem maiores obstáculos.<sup>282</sup> Portanto, a finalidade da paciência enquanto virtude é o ato de caridade, isto é, ela suporta todos os desafios, as dificuldades em relação ao convívio com os outros em vista de um bem supremo.<sup>283</sup>

Para terminar as partes da fortaleza cabe entendermos sobre a perseverança. Para Aquino ela é uma virtude especial assim como a temperança e fortaleza, pois ela tem também por finalidade resistir demoradamente sobre as coisas difíceis.<sup>284</sup> Ela é considerada também como parte da fortaleza, pois está ligada a ela como secundária.<sup>285</sup> A perseverança é considerada como virtude pelos hábitos de perseverar por uma escolha livre da vontade, ou como virtude infusa que tem a necessidade da graça habitual dada por Deus para ser colocada em ato.<sup>286</sup> Assim, ter perseverança e constância estão intrinsecamente ligadas, porém cada uma com sua finalidade, sendo a da constância perseverar de forma firme no bem em relação ao

---

<sup>277</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>278</sup> STh., II-II, q.135, a.2.resp.

<sup>279</sup> STh., II-II, q.135, a.1. resp.

<sup>280</sup> STh., II-II, q.136, a.1. resp.

<sup>281</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>282</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>283</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>284</sup> STh., II-II, q.137, a.1. resp.

<sup>285</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>286</sup> Ibidem. a.4. resp.

obstáculos externos, enquanto que a perseverança persiste no bem contra as dificuldades de longa duração.<sup>287</sup>

Os vícios opostos à perseverança são, a moleza, que é o ato de se afastar do bem, por não suportar trabalhos e dificuldades executadas por muito tempo. O mole é aquele sujeito que sede pela pressão, pelas tristezas e pela falta de gozos.<sup>288</sup> E também a teimosia, isto é, o insistir em algo que não condiz com a verdade ou buscar demais realizar algo que não compete ao sujeito, ato que passa do meio termo requerido pela perseverança.<sup>289</sup>

Portanto, segundo Piper,

a fortaleza pressupõe, em certo sentido, que o homem tema o mal; a sua essência não está em não experimentar qualquer sensação de medo, mas em não se deixar dominar por ele ao ponto de chegar a abster-se de realizar o bem. Quem avança para um perigo, mesmo que seja por amor ao bem, sem medir as consequências, seja por impulso otimista, “nada de mal me acontece”, ou por uma confiança ilimitada nas suas forças naturais e capacidade de luta, esse não possui só por isso a virtude da fortaleza.<sup>290</sup>

#### 5.4 A TEMPERANÇA

Este tópico investigará a temperança por si mesma, e em seguida seus vícios opostos. Para Aquino a temperança é uma virtude. A qual tem a mesma finalidade de todas as outras que estudamos, isto é, ordenar ou inclinar o homem ao bem.<sup>291</sup> Ela é uma virtude cardeal, ou principal,<sup>292</sup> e não é considerada maior que a justiça e temperança ou a prudência<sup>293</sup>, pois sua finalidade é moderar as concupiscências e os prazeres individualmente.<sup>294</sup>

Ela pode ser entendida de dois modos: primeiro como uma virtude comum, não sendo assim especial, mas geral. Neste primeiro sentido, isto é, geral, significa moderação ou ordenamento colocado pela razão sobre as paixões humanas, ato que é comum a todas as virtudes morais. Com tudo, seu significado se deferência da virtude de fortaleza, mesmo que elas sejam consideradas comuns, pois a temperança tem a finalidade de afastar o homem do que

<sup>287</sup> STh., II-II, q. 137, a.3. resp.

<sup>288</sup> STh., II-II, q.138, a.1. resp.

<sup>289</sup> Ibidem. a. 2. resp.

<sup>290</sup> Piper, Josef. As virtudes fundamentais. 1960. p.187-188.

<sup>291</sup> STh., II-II, q.141, a.1. resp.

<sup>292</sup> Ibidem. a.7. resp.

<sup>293</sup> Na descrição de todas as virtudes morais tem um artigo que se refere a maior excelência, ou importância de cada uma. Contudo, a respostas que define a hierarquia de todas e cada uma das virtudes dada por Tomás é sempre a mesma. Assim, Tomás declara que a justiça e a fortaleza são mais importantes que a fortaleza porque estão mais ligadas ao bem da multidão, e a prudência é superior a todas elas por ser ao mesmo tempo cardeal e intelectual.

<sup>294</sup> Ibidem. a.8.resp.

é irracional, já a fortaleza, por exemplo, tem a finalidade de dar suporte para o homem enfrentar o que o afasta do bem da razão.<sup>295</sup>

“Segundo Piper, o fim da temperança é a ordem interior do homem, o equilíbrio interno, donde, e só dali, flui toda aquela quietude da alma. Temperança significa: realização da ordem e do equilíbrio de si próprio”.<sup>296</sup>

Assim, para o Angélico, a temperança tem por finalidade moderar e ocupar-se de modo prioritário com as paixões referentes aos bens sensíveis, sendo eles, os desejos e os prazeres, e como consequência destes a tristeza vinda da ausência dos mesmos.<sup>297</sup> Ou seja, ela se ocupa dos prazeres e desejos máximos do homem, ou com os desejos mais intensos, aqueles que são das atividades naturais dos seres vivos para a conservação da própria espécie ou vida humana. Isto é, o comer, o beber, a atividade sexual, etc. Estas atividades todas derivam dos sentidos do tato, e são o objeto próprio da temperança.<sup>298</sup>

Em segundo lugar, a temperança e a intemperança que é seu principal vício oposto, lidam diretamente com os prazeres do gosto, do olfato e da vista, na medida que estas atividades contribuem para aumentar o uso correto das funções do próprio tato.<sup>299</sup> Por isso, segundo Tomás, a temperança coordena as necessidades da vida, é ela que avalia as coisas prazerosas e delibera a utilização destas conforme as necessidades de cada um.<sup>300</sup>

#### 4.5 VÍCIOS OPOSTOS A TEMPERANÇA

Para o Aquinate tudo que é contrário à ordem natural é vício. Neste sentido, veremos neste tópico os principais vícios opostos a temperança. Para o Angélico a insensibilidade é um vício contrário a temperança, pois leva o sujeito a desprezar o que é necessário a conservação da natureza<sup>301</sup>, o que é contrário assim a ordem natural.<sup>302</sup> Deste modo, é sempre necessário que o sujeito seja subordinado ao controle de sua razão, para que suas ações não sejam infantis, isto

---

<sup>295</sup> STh., II-II, q.141, a. 2. resp.

<sup>296</sup> Piper. Josef. *As virtudes fundamentais*. p. 215.

<sup>297</sup> STh., II-II, q.141, a. 3. Resp.

<sup>298</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>299</sup> Ibidem. a.5. resp.

<sup>300</sup> Ibidem. a.6. resp.

<sup>301</sup> Contudo, Tomás deixa claro que existem exceções, tais como os diversos tipos de abstinências, isto é, atos de abster-se de algo que leva o sujeito a privar-se do comer, do beber, da atividade sexual, para alcançar um êxito maior em sua atividade física. Por exemplo; os soldados em guerra, os atletas, os penitentes para recuperar o bem da alma, e aqueles que almejam se dedicar apenas ao serviço de Deus se abstém principalmente dos prazeres carnisais. (STh., II-II, q.142, a.1. resp.)

<sup>302</sup> STh., II-II, q.142, a.1. resp.

é, para que o sujeito não seja entregue as suas próprias vontades.<sup>303</sup> Mas a uma vontade que atue de forma harmônica com a racionalidade.

Deste modo, para Aquino a intemperança é um dos vícios mais graves, mais grave inclusive que a timidez, pois o objetivo desta é evitar os perigos da morte, já o da intemperança é o desordenamento na busca pelos prazeres, cujo fim não leva em consideração a conservação da vida, mas apenas a realização dos prazeres naturais do corpo.<sup>304</sup> Neste sentido, o Angélico reforça que são dois motivos maiores para a intemperança ser o vícios mais reprovado, primeiro, porque é contra a própria dignidade humana, sendo sua finalidade apenas os prazeres do corpo. E porque ela ofusca o brilho e a beleza natural do homem de onde provém a grandeza de todas as outras virtudes.<sup>305</sup>

#### 4.6 AS PARTES DA TEMPERANÇA

Segundo Tomás, como vimos na descrição das virtudes anteriores, uma virtude pode ter três partes, integrantes, subjetivas e potenciais. As partes integrantes são as condições necessárias a existência de uma virtude. Assim, na temperança existem duas partes integrantes, a vergonha e a honestidade. Já as partes subjetivas de uma virtude são suas espécies, as quais são distintas em cada virtude moral conforme a matéria ou objeto próprio que cada uma lida. No caso da temperança, seu objeto próprio é o comando racional dos prazeres do corpo, os quais se distinguem em duas formas; os que visam a alimentação, entre estes tem-se a abstinência, que tem como objeto próprio a comida, e a sobriedade, que tem como objeto a bebida. Entre outros, como a castidade que tem por objeto o prazer da união carnal, e o pudor que tem como objeto os toques trocados por um casal.<sup>306</sup>

Por fim, para Aquino as partes potenciais de uma virtude são virtudes secundárias da virtude principal, as quais desempenham o papel de modelar os atos humanos conforme o próprio fim da virtude principal. Deste modo, para o Angélico, as partes potenciais da temperança são quaisquer virtudes que tenha como fim modelar os prazeres do tato. Ou em outras palavras, qualquer virtude que regule os desejos, podem ser consideradas associadas ou partes da temperança. O controle dos desejos se dá por três categorias; nos movimentos anteriores da alma, nos movimentos e nos atos exteriores do corpo, nas coisas exteriores.<sup>307</sup>

---

<sup>303</sup> STh., II-II, q.142, a.2. resp.

<sup>304</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>305</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>306</sup> STh., II-II, q.143, artigo único. resp.

<sup>307</sup> Ibidem.

Mas além dos movimentos que se referem aos prazeres do corpo, que são ordenados pela temperança, ainda existem três movimentos interiores do homem, que são direcionados a um objeto; o movimento da vontade, que pode ser movido pela paixão, o qual é ordenado pela virtude da continência; segundo movimento, a esperança seguida pela audácia, a qual é controlada pela humildade. E o terceiro movimento, o da ira que tende para a vingança, e é controlada pela mansidão ou clemência.<sup>308</sup>

No que se refere aos movimentos e atos do corpo, segundo Aquino, tem-se a modéstia que os refreia e modera. Modelação que acontece em três etapas, discernir o que vai fazer, ser decente, e terceiro, fazer distinção e ser austero com as pessoas com quem se relaciona, isto é, ser simples.<sup>309</sup>

#### 4.7 A TEMPERANÇA PARTE POR PARTE

Se investigará agora, resumidamente, parte por parte da temperança. Iniciemos com as partes integrantes, vergonha e honestidade. Para Aquino tudo que se opõe a perfeição, mesmo que seja com a finalidade de bem, não tem razão de virtude. Neste sentido, à vergonha se opõe a perfeição, porque teme as coisas vergonhosas e desonestas, por isso, a vergonha não é uma virtude, por lhe faltar tal perfeição exigida para uma virtude. Contudo, num sentido comum considera-se virtude tudo aquilo que é bom e louvável ao que se refere à ordenação das paixões e ações humanas. Assim, neste sentido comum, a vergonha pode ser considerada virtude.<sup>310</sup>

De forma geral, a vergonha pode ter como objeto o evitar a desonestidade, que tem como consequência a desonra e a censura, e a culpa, ou o medo de reprovação dos outros, e ainda vergonha de fazer coisas desonestas.<sup>311</sup> Assim, o vergonhoso busca evitar ser visto principalmente pelas pessoas que conhecem o seu dia a dia.<sup>312</sup>

No que se refere a honestidade, para Aquino, ela não é uma virtude propriamente dita, mas se parece com uma virtude, por conservar no homem a sua dignidade e honra.<sup>313</sup> O sujeito honesto, para Aquino, tem em si uma estreita ligação com o beleza espiritual, isto é, com uma beleza intelectual.<sup>314</sup> Neste sentido, a honestidade é por essa qualidade especial, ser intelectual,

<sup>308</sup> STh., II-II, q.143, artigo único. resp.

<sup>309</sup> Ibidem.

<sup>310</sup> STh., II-II, q.144, a.1. resp.

<sup>311</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>312</sup> Ibidem. a. 3. resp.

<sup>313</sup> STh., II-II, q. 145, a.1. resp.

<sup>314</sup> Ibidem.a.2. resp.

considerada como parte integrante da temperança.<sup>315</sup> Assim, o honesto é dotado de tal qualidade por estar de acordo com a racionalidade. Assim, a finalidade do honesto é a mesma do virtuoso, ser racional, gozar da felicidade.<sup>316</sup>

Vamos discorrer agora sobre as partes subjetivas da temperança, primeiramente veremos as que se referem aos prazeres do comer, e depois a parte que se refere aos prazeres sexuais. Iniciemos com a abstinência. Está para Aquino, pode ser entendida de dois modos, no de simples privação de alimentos, o que não tem sentido de virtude, ou enquanto regulada pela razão o que precisa da predisposição do hábito ou ato virtuoso.<sup>317</sup> Portanto para o Angélico, a abstinência<sup>318</sup> é uma virtude especial porque regula o racionalidade conforme o bem racional, não permitindo assim a paixão comandar as ações humanas.<sup>319</sup>

Para Tomás, um dos atos principais<sup>320</sup> da abstinência é o jejum<sup>321</sup>, o qual ordena a razão a um bem honesto. O jejum pode ser praticado por três fins; para conter os desejos da carne, para elevação da alma às coisas sublimes, e para pagar os pecados.<sup>322</sup>

No que se refere ao desordenamento na atividade de comer, para o Aquinate, a gula, é o principal ato deste desordenamento, a qual se encaixa na intemperança. Este vício consiste segundo o Doutor Angélico no desejo desordenado e imoderado do comer e do beber<sup>323</sup>, o que afasta assim o homem da ordem racional.<sup>324</sup> Contudo, são cinco as filhas da gula, sendo elas; a primeira, o embotamento intelectual, que significa, a lerdeza e dificuldade para a aquisição do conhecimento; segundo, a alegria tola, alegria sem sentido, sem razão; terceiro, a loquacidade; falar demais sem controle e de modo supérfluo; quarto, a palhaçada, não conseguir dominar nem as palavras nem os gestos interiores e o uso de palavrões ou palavras de desonra; quinta, a imundice, que provém do modo de comer sem modos, o que gera sujeira no corpo.<sup>325</sup>

No entanto, o Angélico, descreve em seguida algumas virtudes que regulam todos estes atos desordenados da gula. Tal como virtude da sobriedade, a qual regula os prazeres das bebidas que embriagam, sendo as bebidas seu objeto próprio. Neste sentido, a palavra

---

<sup>315</sup> STh., II-II, q.145, a.4. resp.

<sup>316</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>317</sup> STh., II-II, q.146, a.1. resp.

<sup>318</sup> Ibidem.

<sup>319</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>320</sup> STh., II-II, q.147, a.2. resp.

<sup>321</sup> O Jejum aqui é visto por Tomás numa ótica teológica, espiritual, e como preceito da Igreja, por isso é apenas mencionado, pois não é relevante para uma visão filosófica.

<sup>322</sup> STh., II-II, q. 147, a.1. resp.

<sup>323</sup> STh., q.148, a.1. resp.

<sup>324</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>325</sup> Ibidem. a.6. resp.

sobriedade significa medida, e é considerado sóbrio, apenas quem respeita esta medida.<sup>326</sup> Assim, a virtude da sobriedade é uma virtude especial por ter como objeto às bebidas que afetam a racionalidade humana.<sup>327</sup> Contudo, para Tomás, não é totalmente ilícito beber, uma vez que este ato seja realizado moderadamente. Assim, é sempre bom ser vigilante para que o excesso ou ingestão de bebidas não ultrapassem da medida e cause escândalo aos outros.<sup>328</sup>

Neste sentido, para ele, a sobriedade é sempre necessária para todas as pessoas, principalmente para os jovens, pois estes estão na ápice da força e podem assim extrapolar o uso de suas forças nos atos imoderados, caindo assim nos vícios do prazer da carne.<sup>329</sup> Da mesma forma, a sobriedade é necessária aos mais velhos, pois ela deve manter estes sóbrios para que saibam ensinar racionalmente e de modo equilibrado os mais novos.<sup>330</sup>

No que se segue, veremos sobre a virtude da castidade, suas partes e seus vícios opostos. Para o Aquinate, a castidade é uma virtude,<sup>331</sup> uma virtude especial por ter como matéria própria, os prazeres venéreos e as concupiscências. E uma virtude geral de modo metafórico, sentido que se refere tanto aos prazeres referentes a união carnal que é sua matéria própria, e também aos prazeres da luxúria em geral, que é seu vício oposto, e aos vícios de espécies espirituais, que seria uma espécie de fornicação espiritual.<sup>332</sup> Assim, a castidade é uma virtude distinta da abstinência, a qual se ocupa dos prazeres do comer.<sup>333</sup>

Deste modo, faz parte da castidade a virtude do pudor, ou “vergonha”, pois é próprio desta virtude ocupar-se com aquilo que causa vergonha aos homens quando se expõem, e dentro destas coisas está a preservação do corpo e os atos sexuais, os quais requerem pudor dentro e fora do ato conjugal. Assim, o pudor serve a castidade. Pois priva o sujeito de expor a dignidade do seu corpo.<sup>334</sup>

Neste sentido, a virgindade é uma virtude especial, e tem ligação com a castidade, da mesma forma que tem relação a magnificência com a liberalidade. Pois, um dos atos que dão forma à castidade é a abstenção do prazer sexual. E sendo o elemento material da virgindade a integridade física<sup>335</sup>, rechaçando qualquer experiência de prazer, ela serve com este ato a castidade. Assim, aquele que é virgem preserva sua castidade e se priva dos prazeres do

---

<sup>326</sup> STh., II-II, q.149, a.1. resp.

<sup>327</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>328</sup> STh., II-II, q.149, a.3. resp.

<sup>329</sup> Ibidem. a.4.

<sup>330</sup> Ibidem.

<sup>331</sup> STh., II-II, q.151, a.1. resp.

<sup>332</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>333</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>334</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>335</sup> STh., II-II, q.152, a.1. resp.

corpo.<sup>336</sup> Deste modo, para Aquino, a virgindade é voltada para ordenar o bem da alma a contemplação das coisas espirituais, enquanto o matrimônio é voltado para o bem do corpo, da multiplicação do gênero humano. Assim, a virgindade por preservar o sujeito de qualquer violação do corpo é mais excelente que o ato conjugal,<sup>337</sup> mas não é por si mesma a maior das virtudes.<sup>338</sup>

Para o Aquinate, um vício totalmente contrário à preservação do corpo, da racionalidade, da medida do comer e do beber, é o vício da luxúria. Contudo, seu objeto principal são os prazeres sexuais.<sup>339</sup> Assim, são filhas da luxúria: a cegueira mental, que significa, impedimento de ver certo fim racional como bem; a precipitação, que é o impedimento da boa deliberação dos meios para atingir o fim; a irreflexão, que significa, impedimento de julgar o que se deve fazer; a inconstância, que significa, impedimento de cumprir o preceito racional do que se deve fazer; o egoísmo, que significa, busca do prazer de forma desordenada; ódio a Deus, que significa, aversão a Deus por vetar o prazer desejado; o afeto da vida presente, que significa, apego ao prazer nesta vida; e a desesperança da vida futura, que significa, fadiga e não preocupação com os prazeres do espírito.<sup>340</sup> Já as espécies da luxúria<sup>341</sup> são seis, sendo elas: a simples fornicção<sup>342</sup>, adultério<sup>343</sup>, incesto<sup>344</sup>, estupro<sup>345</sup>, rapto<sup>346</sup>, vício contra a natureza<sup>347</sup>.

Posteriormente, Aquino, descreve sobre a continência, para ele, esta é uma virtude que tem como objeto próprio os prazeres e desejos do tato.<sup>348</sup> Ela que tem sua sede na vontade, pois seu principal ato é a escolha.<sup>349</sup> É uma virtude que pode ser conhecida de dois modos, primeiro, como uma abstenção do prazer sexual, sendo neste sentido comparada a virgindade. Ou pode ser compreendida como resistência as paixões mais fortes, porém não atingindo, neste segundo modo, a razão e a perfeição de uma virtude moral no sentido puro do termo, porque lhe falta algo, mais pode ser considerada como virtude no sentido amplo do termo, isto é, como geradora

---

<sup>336</sup> STh., II-II, q.152, a.3. resp.

<sup>337</sup> STh., II-II, q.152, a.4. resp.

<sup>338</sup> Ibidem. a.5.resp.

<sup>339</sup> STh., II-II, q.153, a.1resp.

<sup>340</sup> Ibidem. a.5. resp.

<sup>341</sup> STh., II-II, q.154, a.1. resp.

<sup>342</sup> Ato sexual que não acontece entre cônjuges. (STh., II-II, q.154, a.2)

<sup>343</sup> Infidelidade conjugal. (STh., II-II, q.154, a.8)

<sup>344</sup> Ato sexual entre parentes. (STh., II-II, q.154, a.9)

<sup>345</sup> Ato sexual com violência, sem o consentimento de uma das partes. (STh., II-II, q.154, a.6)

<sup>346</sup> Retirar uma mulher da casa dos pais para ter relação sexual com ela. (STh., II-II, q.154, a.7)

<sup>347</sup> Atos, no âmbito sexual, contrários a possibilidade de procriação, atos sexuais com animais de natureza irracional. (STh., II-II, q.154, a.11)

<sup>348</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>349</sup> Ibidem. a.3. resp.

de um ato bom.<sup>350</sup> Portanto, ela não é mais perfeita que a temperança, mas inferior a sua perfeição.<sup>351</sup>

Para o Angélico, o oposto da continência é o vício da incontinência, sendo ela definida, pelo Aquinate, como fraqueza da alma,<sup>352</sup> isto é, a não resistência racional aos desejos e paixões. Assim, existem dois modos de descrever o vício da incontinência, primeiro, como a paixão que vence a razão, sendo este modo pior que a ira, pois o movimento da concupiscência aqui gerado é pior<sup>353</sup>. Segundo, porque o vício da incontinência leva o sujeito a praticar um mal que afasta o sujeito mesmo de sua própria racionalidade, causando assim ações que podem prejudicar o próximo.<sup>354</sup>

Veremos agora a clemência<sup>355</sup> e a mansidão, e a relação destas com a ira e a temperança. Para Aquino, a clemência tem como objetivo amenizar os castigos suscitados pelo ímpeto da ira, já a mansidão refreia diretamente o ímpeto da ira gerado no sujeito mesmo, colaborando assim com a clemência e produzindo as duas o mesmo efeito no sujeito. Contudo, elas são virtudes diferentes, pois a clemência pega leve com os castigos e penas que seriam aplicados, e a mansidão modera o próprio impulso da ira gerado no sujeito.<sup>356</sup> Porém para Aquino, elas são virtudes,<sup>357</sup> e tanto uma como a outra se ligam a temperança como virtude principal. Isto é, são partes da temperança porque imitam atos referentes aos da própria temperança.<sup>358</sup> Assim, estas possuem excelência tal como as virtudes morais principais, pois estas também orientam o homem ao bem.<sup>359</sup>

No que se refere a ira em sentido próprio, para Aquino, ela é uma paixão do apetite sensitivo. E também um vício capital.<sup>360</sup> Dela provém o nome de potência irascível. Sua finalidade própria, como já mencionado, é o desejo de punição que pode ser bom ou mau. Pode ser mau porque o ato de punir pode ser aplicado de forma excessiva. Contudo, se a punição é aplicada de modo justo se torna um ato louvável.<sup>361</sup> Neste sentido, são filhas da ira, quando o

---

<sup>350</sup> STh., II-II, q.155, a.1. resp.

<sup>351</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>352</sup> STh., II-II, q.156, a.1. resp.

<sup>353</sup> O movimento da ira é por “vingança” de alguma injúria cometida, mais este movimento participa da razão. Assim, o irado tem em mente que é justo o seu ato de punição contra a pessoa que lhe causou algum mal. A ira atua as claras, a incontinência nas escuras. Assim, a incontinência é pior que a ira porque lesa a razão, ao passo que a ira é mais uma reação visceral movida pela razão de punição como um bem. (STh., q.156, a.4)

<sup>354</sup> Ibidem.

<sup>355</sup> A crueldade é o vício que se opõe diretamente a Clemência. (STh., q.159, a.1)

<sup>356</sup> STh., II-II, q.157, a.1. resp.

<sup>357</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>358</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>359</sup> Ibidem. a.4. resp.

<sup>360</sup> STh., II-II, q.158, a.6. resp.

<sup>361</sup> STh., II-II, q.158, a.1. resp.

sujeito age de forma desordenada: a indignação, que é considerar indigno quem nos ofende; a arrogância, se munir de várias forma de vingança; a gritaria, palavrões e palavras desordenadas; a injúria, opor-se ao próximo com palavras ofensivas; blasfêmia, opor-se a Deus com palavras ofensivas; e a rixa, mal causado ao próximo por ira.<sup>362</sup>

Uma outra virtude que é parte da temperança e a modéstia,<sup>363</sup> para Aquino, seu objeto próprio são as ações interiores e exteriores.<sup>364</sup> Veremos a seguir suas espécies e partes. A primeira espécie da modéstia modera os atos interiores, para que estes não aspirem coisas muito elevadas. Ato que tem o nome de humildade, a qual é uma virtude.<sup>365</sup> O sujeito humilde conhece suas próprias limitações e não se preocupa em desejar coisas grandes, mas deseja sempre as coisas simples.<sup>366</sup> Portanto, depois das virtudes teologais, das intelectuais, e depois da justiça vem a humildade como superior a todas as outras.<sup>367</sup>

O vício contrário a humildade é a soberba, para o Angélico, este é um vício que tem como objeto próprio o desejo da excelência<sup>368</sup> e sua sede é o irascível<sup>369</sup>. Para o Aquinate, este vício é considerado o pior vício e a fonte de todos os vícios<sup>370</sup>, pois se opõe diretamente a excelência de Deus.<sup>371</sup>

Ao que se refere as partes ou espécies da modéstia, tanto ela individualmente, como suas partes são virtudes correlatas da temperança. Neste sentido, para Aquino, a estudiosidade, é tanto parte potencial da temperança,<sup>372</sup> como virtude secundária da modéstia, pois sua matéria própria é o desejo e o empenho de obter conhecimento.<sup>373</sup> Seu vício oposto é a curiosidade, que consiste no desejo desordenado do conhecimento. Pois o conhecimento da verdade pode ser não só ordenado para o bem, mas também para um mal. Por exemplo, pode ser ordenado para o desejo malicioso de algo. Ou pode ser vício quando um sujeito prioriza um estudo por julgá-lo mais importante que outro. Ou quando se busca verdades acima da capacidade humana.<sup>374</sup> E também quando se tem curiosidade da vida dos outras para depois difama-las.<sup>375</sup>

---

<sup>362</sup> STh., II-II, q.158, a.7. resp.

<sup>363</sup> STh., II-II, q.160. a.1. resp.

<sup>364</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>365</sup> STh., II-II, q.161. a.1. resp.

<sup>366</sup> Ibidem. a.2. resp.

<sup>367</sup> Ibidem. a.5. resp.

<sup>368</sup> STh., II-II, q.162, a.2. resp.

<sup>369</sup> Ibidem. a.3. resp.

<sup>370</sup> Ibidem. a.8. resp.

<sup>371</sup> Ibidem. a.6. resp.

<sup>372</sup> STh., II-II, q.166, a.2. resp.

<sup>373</sup> Ibidem. a.1. resp.

<sup>374</sup> STh., II-II, q.167, a.1. resp.

<sup>375</sup> Ibidem. a.2. resp.

E por fim, uma outra parte da modéstia é a moderação nos atos exteriores.<sup>376</sup> Segundo Veiga, para Aquino, a modéstia se divide em dois aspectos, primeiro, em relação ao costume que se vive, neste sentido é bom que o sujeito se vista conforme o costume local. Segundo, por ter um desejo desordenado de cuidado com a aparência, o que segundo o autor se manifesta de três modos: por buscar destaque social chamando atenção no modo de se vestir, segundo, pela exposição do corpo como atrativo sexual, e terceiro, pela preocupação excessiva com as roupas.<sup>377</sup> Finalizamos assim a investigação da fortaleza e temperança na ética tomista.

---

<sup>376</sup> STh., II-II, q.168, a.1. resp.

<sup>377</sup> Veiga, Bernardo. A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino. Ecclesiae. 2017. p. 190-191.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Prudência é uma virtude intelectual e age diretamente sobre a razão, seu objetivo primordial é buscar caminhos que orientem o homem para escolher sempre o que é coerente com a verdade das coisas. Seu objeto de ação é a reta razão do agir, pois é próprio desta virtude “dar bons conselhos”. A prudência é a virtude mais necessária para a vida humana, pois para viver bem é preciso ter boas ações, e para agir bem não basta apenas a mera realização de atividades, mas a *praxis* correta com vista ao seu fim bom, o que significa não agir de acordo com os impulsos ou paixões, mas escolher pelo uso da razão reta o que se orienta para o bem. Neste itinerário, a prudência é a virtude que abre caminhos para que o homem aja racionalmente. Sua relação com as outras virtudes morais dizem respeito ao ordenamento destas as ações concretas e oferecer clareza do passado e do presente e possibilidade do futuro, do bem e do mal, do excesso ou da falta, para que estas tenham meios objetivos de fazerem um juízo correto no agir.

A Fortaleza tem como principal objeto de ação a dificuldade atual e o medo. Ela impulsiona o homem a agir racionalmente quando o medo ou as dificuldades irracionais tentam intervir em suas ações racionais. Esta é a virtude que coloca consistência na vontade frente ao apetite sensitivo concupiscível.

Os principais objetos de ação da temperança são os desejos desordenados, e os vícios em geral, principalmente os que dizem respeito aos prazeres e desejos naturais do ser humano. Esta virtude tem a finalidade de conduzir o homem a não se escravizar mediante suas próprias necessidades naturais, abrindo assim caminhos racionais que orientem a ação humana a agir de modo moderado mediante seus desejos. Portanto, a virtude da temperança não existe sem a virtude da prudência, pois é da falta de prudência que nascem os vícios imoderados.

A Justiça busca nos orientar a cumprir os meios pré-estabelecidos, para assim todos terem o direito e acesso aos bens que são de suma importância para a manutenção de sua vida. A virtude da justiça consiste em dar a cada um o que lhe convém. O ato de olhar para a necessidade do outro é sempre voluntário, por isso a Justiça é a mais alta das virtudes. A justiça, diferente das outras virtudes morais, contém o máximo de grandeza, por ser uma virtude que busca sempre o bem do outro, o bem comum. Esta, não tem por objeto as paixões como tem a virtude da temperança e fortaleza, mas seu ato principal é a ação exterior mediante as necessidades das pessoas que o indivíduo convive.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. I. Volume II. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica I-II. Volume IV. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica II-II. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica II-II. Volume VI. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

ELDERS, Leo J. A Ética de Santo Tomas de Aquino. Revista Aquinate n° 6, 2008,  
Disponível em: <[www.aquinate.net/artigos](http://www.aquinate.net/artigos)> Acesso em: 10. ago .2017.

FAITANIN, Paulo e Veiga Bernardo. A sindérese e a consciência. Questões disputadas sobre a verdade. Campinas- SP. Ecclesiae, 2015.

GARDEIL, Henri-Dominique. Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino. Paulus. 2013.

HÄRING, Bernhard. A lei de Cristo. Teologia Moral. V. 1, 2. ed. São Paulo: Editora Herder, 1964.

PIEPER, Josef. As Virtudes Fundamentais. Coleção Éfeso. 1960.

REALE, Giovanni, ANTISERI Dario. História da Filosofia: Antiguidade e idade média, vol. I, 3° edição, Editora Paulus, São Paulo,1990.

VEIGA, Bernardo. A ética das Virtudes Segundo Tomás de Aquino. Ecclesiae. Campinas, SP. 2017.

VEIGA, Bernardo. A prudência na filosofia de Tomás de Aquino. Revista Aquinate, n.27, 2015. Disponível em: <[www.aquinate.net/artigos](http://www.aquinate.net/artigos)> Acesso em: 10. ago. 2017.