

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

ADIELSON CAVALCANTE

VIRTUDE
PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA E AGOSTINIANA

ANÁPOLIS - GO

2021

ADIELSON CAVALCANTE

VIRTUDE
PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA E AGOSTINIANA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob a orientação do Prof. Ms. Tobias Dias Goulão.

ANÁPOLIS - GO

2021

RESUMO

A virtude sempre fez parte da vida humana, por isso, desde a Grécia Antiga grandes filósofos se dedicam a discutir o problema. Nesse sentido, este trabalho objetiva fazer análise da perspectiva Aristotélica e Agostiniana sobre a virtude. A partir de Sócrates, a virtude assume um sentido ético, embora na sociedade ateniense predomine o sentido social e político e, nesse aspecto, a virtude expressa a qualidade ou a excelência de algo ou de alguém. Com Platão, a virtude se apresenta como perfeição da alma, como um conhecimento suficientemente claro do verdadeiro bem, de modo que a alma atraída para esse bem, é capaz de se submeter completamente ao corpo. Já Aristóteles, confia acima de tudo, nas virtudes éticas adquiridas, por uma boa educação, que direcione o cidadão para o bem. No grego de Aristóteles *eudaimonia* evoca a atividade bem-sucedida que, sem dúvida, é acompanhada por um sentimento de plenitude, mas não se reduz a ele. Da tradição platônica e estoíca, Agostinho recebe a idéia da unidade da virtude e de sua estrutura quadripartite. Ele concebe a virtude como a força da alma capaz de governar o corpo. Quando o corpo é governado por uma alma virtuosa, ele é melhor governado. Certamente o bem soberano do homem será o que torna a sua alma excelente, mesmo que chamemos o homem de corpo. Esta virtude, a alma não a encontra em si mesma, senão já seria sábia e não precisaria tornar-se sábia. Nossa pesquisa se estrutura nas próprias obras dos autores (*La République, Ethique à Nicomaque, Les Confessions, Le libre arbitre*), assim como em comentadores do tema em questão.

Palavras-chave: Aristóteles, Agostinho, *eudaimonia*, *télos*, verdade, Ética a Nicômaco.

Résumé

La vertu a toujours fait partie de la vie humaine; depuis la Grèce Ancienne, des grands philosophes se dédient à discuter sur ce sujet. Ainsi, ce présent travail trouve son objectif dans l'analyse de la perspective Aristotélicienne et Augustinienne de la vertu. A partir de Socrate la vertu assume un sens éthique même si dans la société athénienne prédomine le sens social et politique, et dans cet aspect la vertu exprime la qualité ou l'excellence de quelque chose ou de quelqu'un. Selon Platon la vertu se présente comme la perfection de l'âme, comme une connaissance suffisamment claire du bien véritable, d'une telle façon que l'âme attirée à ce bien est capable de se soumettre complètement au corps. Pour Aristote il faut plutôt confier en des vertus éthiques acquises en vue d'une bonne éducation que puisse diriger la personne au bien. Aristote traduit le mot bonheur (du terme grec *eudaimonia*) comme quelque chose qui évoque l'activité bien réussie, laquelle est certainement accompagnée d'un sentiment de plénitude, mais sans être réduite à cela. De la tradition platonicienne et stoïque, Augustin reçoit l'idée de l'unité de la vertu et de son structure quadripartite. Il conçoit la vertu comme la force de l'âme capable de gouverner le corps. Quand le corps est gouverné par une âme vertueuse, cela veut dire qu'il est bien gouverné. Certainement le bien suprême de l'homme sera ce qui rend son âme excellente, même s'il est appelé par corps. Cette vertu, l'âme ne la trouve pas en elle même, car si c'était ainsi, l'âme serait déjà savante et n'aurait plus besoin d'en devenir. Cette recherche prend sa base dans les ouvrages des auteurs (*La République*, *Éthique à Nicomaque*, *Les Confessions*, *Le Libre Arbitre*) ainsi que sur les commentateurs du sujet en question.

Mots-clés: Aristote, Augustin, *eudaimonia*, télos, vérité, *Éthique à Nicomaque*.

SUMÁRIO

Introdução	6
2. Conceito de virtude na filosofia clássica	7
2.1 O ensinamento de Sócrates	8
2.2 Concepção platônica de virtude	9
3. Perspectiva Aristotélica	11
3.1 Unificação das virtudes	14
4. Perspectiva agostiniana.....	16
4.1 Análise agostiniana das quatro virtudes cardeais	20
Considerações finais	22
Bibliografia.....	24

Introdução

O tema da virtude se insere dentro de uma das grandes áreas da filosofia. O presente trabalho tem por objetivo apresentar a perspectiva aristotélica e agostiniana das virtudes. Partindo do questionamento socrático-platônico, de como deve o homem viver, o que deve fazer para alcançar o bem, passando por Aristóteles, que desenvolve seu sistema ético, mostrando que o fim último do homem é a *eudaimonía*. Chegaremos em Agostinho, que torna possível apresentar a virtude como regra que deve ser usada, o que permite ao homem viver de maneira reta (*recte vivere*).

As virtudes têm uma forte presença entre nós como padrão normativo, sobretudo como um critério para sabermos como devemos viver as nossas vidas. Ao longo da história da humanidade, podemos observar claramente sua marca. Na antiguidade clássica, as virtudes cardeais de prudência, temperança, fortaleza (coragem) e justiça eram consideradas centrais tanto para a felicidade dos indivíduos como para se alcançar o bem-comum na sociedade. No contexto medieval, as virtudes teologais de fé, esperança e caridade foram adicionadas às virtudes cardeais como padrão moral desejável de todo cristão.

Os Gregos haviam encarado a razão como fonte da sabedoria prática — a vida virtuosa era, para eles, inseparável da vida racional. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (cerca de 325 a.C.), começa por perguntar: “Em que consiste o bem para o homem?”. E a sua resposta é: “Uma atividade da alma em conformidade com a virtude”. Sócrates, Platão e muitos outros pensadores antigos também se questionam: “Que traços de caráter tornam alguém uma boa pessoa?”. Apesar disso, “as virtudes” desempenharam um papel central nas suas discussões. Agostinho apresenta a virtude como uma busca pela verdade. Em seu trabalho, a pesquisa e o resultado de sua pesquisa são inseparáveis. Por um lado, não há discurso objetivo e impessoal e, por outro, a experiência é tateada pela pesquisa. Agostinho consideraria tal separação impossível porque, a seus olhos, a verdade nunca é objeto de uma exposição ou representação. Ela é a iluminação, na qual as coisas nos aparecem. A verdade ilumina atraindo. Há diferentes desejos que correspondem a diferentes apreensões da verdade. Em vez de perguntar: “Que traços de caráter tornam uma pessoa boa?”, começa por perguntar: “Qual é a coisa certa a fazer?”.

2. Conceito de virtude na filosofia clássica

Na fonte da meditação grega, há a experiência da cidadania. O fato de estar adaptado à cidade, o que chamamos de civismo, corresponde aproximadamente ao que os homens da antiguidade chamavam de virtude ou justiça. Antes de estudar o tratado filosófico dessas noções, devemos examinar o que elas evocavam espontaneamente na língua e na cultura dos gregos.

Segundo alguns autores¹, a palavra *areté*² está relacionada ao verbo *arescein* (prazer), que é construída sobre a mesma raiz que a palavra “harmonia”; que evoca uma ideia de perfeição, de excelência, o que designa, de fato, todo ideal grego da antiguidade. A virtude é, antes de tudo, uma forma de excelência³. Além disso, de acordo com o utilização usual da língua grega, a palavra virtude é usada para evocar qualquer forma de perfeição⁴. A virtude de uma coisa, de um animal, de um ser humano; é a perfeição que esperamos desta coisa, deste animal, deste ser humano. No entanto, para um grego antigo, o mais importante era ser um bom cidadão - aquele que seria capaz de assumir responsabilidades na pólis grega⁵. De tal homem, os gregos costumavam expressar sua estima dizendo que ele é “*kalòs kai kagathós*”⁶ (belo e bom). A beleza na Grécia antiga apresentava uma forma física e moral. Ser *kalòs* é agir de maneira nobre, honesta de acordo com as leis da cidade. *Agathós* (bom), não no sentido de compaixão, mas sim, no sentido de performance; como se fala de um bom cavalo ou de um bom matemático. O homem belo e bom, corresponde a um homem de valor, isto é, capaz de

¹ *Areté*, é um termo que significa força, capacidade, aptidão, excelência corporal, intelectual, psíquica, moral, política e artística, virtude, qualidade, mérito, perfeição, nobreza, valor que faz do indivíduo um excelente cidadão, [...] Refere-se, pois, aos traços de caráter que destacam positivamente um indivíduo diante dos demais, a uma qualidade presente no homem, aquilo que constitui um ideal de excelência para os membros da *pólis* e, portanto, para todos os humanos, ideal a ser observado e perseguido na *paideia*, na formação, na educação do homem excelente, *áristos*, superlativo de *agathós*, bom. (COELHO, 2009, p. 216)

² É necessário primeiro reencontrar o que sugere as palavras gregas *areté* e *dikaioné*, que os latinos traduziram por *virtus* (virtude) e *justitia* (justiça), palavras que em nossa língua se tornaram virtude e justiça.

³ *Ethique à Nicomaque*, II, 1106a, p.15

⁴ *Ibidem*

⁵ Cidade perfeita e da formação no sentido da constituição do homem virtuoso, excelente.

⁶ Sócrates substitui *agathos* pelo *kalos*, duas qualidades que se encontram associadas à fórmula tradicional “*kalos kagathos*” que era comum para caracterizar um homem dotado de *areté*. (A expressão ocorre 4 vezes, duas vezes na boca de Anytos e duas vezes na de Sócrates, entre 92e4 e 93c7: 92e4, 92e7, 93a3, 93c7), e novamente naquele de Sócrates em 95a7, 96b2 e 96b5-6, sempre no sentido de “homem honesto”, de “gente boa”.

assumir responsabilidades importantes. Esta a qualidade que, por excelência, mereceu o nome de virtude aos olhos dos gregos.

2.1 O ensinamento de Sócrates

Se a virtude é o que faz um homem capaz de exercer responsabilidades e tornar-se tão digno de estima e honra, para tal, o homem deve saber falar e convencer. Logo, o professor de eloquência seria um professor de virtudes?

Dantes em Atenas, muitos jovens ambiciosos foram seduzidos pelos sofistas que se gabavam de ensinar a arte da persuasão. Esses retóricos afirmavam que com um pouco de talento poderíamos defender qualquer causa. E assim, chega-se a mostrar com tanta facilidade e persuasão, o que é útil ou prejudicial para a polis. Diante dos sofistas que jogam com a multiplicidade de aparências contraditórias, a filosofia busca a estabilidade do que é verdadeiramente bom, ensina Sócrates⁷.

Sócrates possuía um ensinamento pessoal, sobre a virtude, que deve ser distinguido daquele atribuído a ele por Platão, em seus diálogos⁸. Sócrates chamou a atenção de seus contemporâneos ensinando que a virtude é um saber. Por exemplo, a coragem é o conhecimento sobre o que é verdadeiramente digno de ser temido. Em uma luta, é verdadeiramente corajoso, não aquele que se lança de maneira precipitada, mas aquele que, sabendo que a desonra é um mal maior que a morte, está firmemente determinado a não se retirar diante do inimigo. Enquanto seus jovens ouvintes estimavam que é mais vantajoso cometer injustiça do que sofrê-la, dessa forma eles defendem uma opinião que vem à mente da maioria dos homens de todos os tempos e lugares. Sócrates afirma que, aqueles que assim raciocinam, não sabem o que é realmente vantajoso. Eles ignoram o verdadeiro bem e buscam o bem aparente.

⁷ A filosofia socrática parte da necessidade de o indivíduo cuidar de sua alma, daí a alusão à inscrição encontrada no templo em Delfos, o famoso conhece-te a ti mesmo [em grego: γνῶθι σεαυτόν (*gnōthi seauton*); em latim: *nosce te ipsum*], que significa que devemos cuidar de nossa alma, cultivá-la, o que é indubitavelmente mais importante do que bens materiais ou preocupações com a honra ou coisas semelhantes, pois é através de um processo de melhoria da alma, do conhecimento, que poderemos atingir a virtude e a sabedoria, que são as condições de possibilidade de todos os outros bens.

⁸ Esta distinção é claramente feita em “*La Grande Morale 1182a; 1183b; 1190b*”. Mesmo que a autenticidade aristotélica deste texto seja duvidosa, a informação que ele nos dá, sobre a diferença entre o pensamento de Sócrates que reduz a virtude ao conhecimento, e o pensamento mais nuançado de Platão, é preciosa. Encontramos uma confirmação do que é dito, na *Ética Nicômaco*, VI,13,3.

Essa afirmação está no centro do pensamento de Sócrates⁹, mas também de sua vida e de sua morte. Após sua injusta sentença à morte; ele poderia facilmente escapar e preservar sua vida.

Tudo foi preparado por seus amigos e seus discípulos, mas Sócrates se recusou a evitar sua condenação. Sofrendo, se submete uma injustiça, mas, ao fugir, comete também uma injustiça. Ao fugir, ele teria desprezado as leis da pólis, mesmo que tenha sido injustamente condenado, em nome dessas mesmas leis. Seria injusto, depois de ter se beneficiado, durante toda a sua vida, da proteção da lei; ele se permitisse rejeitá-la e evitar uma decisão tomada, de acordo com as mesmas leis. Assim, por sua morte, Sócrates confirmou qual era seu grande ensinamento, a saber, que é melhor sofrer injustiças do que cometê-las. (KOYRÉ, 1979)¹⁰

A partir de Sócrates, a virtude assume um sentido ético, embora na sociedade ateniense predomine o sentido social e político e, nesse aspecto, a virtude expressa a qualidade ou a excelência de algo ou de alguém como, por exemplo, a capacidade de liderar pessoas. Sócrates não seria o mestre de Platão, se esse ensinamento não tivesse sido uma regra de vida pessoal, que na linguagem moderna chamaríamos de atitude de alta virtude. Não nos esqueçamos que, o grego distingue o belo (que é digno de louvor, admirável, nobre) do bom (o que é útil, vantajado e desejável). A maioria dos atenienses, anteriormente, achava mais conveniente cometer injustiça do que sofrer-las¹¹. Mas, Sócrates avançou numa doutrina original e espantosa, quando disse que sofrer injustiça não é somente mais belo, mas, melhor do que cometê-la. Assumindo este ensinamento radical, Platão articularia o problema da justiça.

2.2 Concepção platônica de virtude

A virtude pode ser ensinada? Platão expôs esse conflito entre Sócrates e os sofistas. Especialmente em um diálogo chamado *Mênon*, um jovem ambicioso (o *Mênon* que deu seu nome ao diálogo) questiona Sócrates sobre esse ponto: “A virtude pode ser ensinada?”¹² Este diálogo formou em muitos aspectos a mentalidade grega antiga. Assim, um certo Ânito, futuro acusador de Sócrates e figura de certa expressão em Atenas, afirma, no *Mênon* de Platão, que os sofistas são pessoas nocivas à sociedade, embora confesse não conhecê-los bem e nunca ter

⁹ *La République, livre II*, p.51.

¹⁰ Alexandre Koyré, enfatiza que Sócrates não era apenas um ironista, ele possuía uma doutrina. Cf.: *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, p.16.

¹¹ *Górgias* 474c

¹² *Mênon* 70a

estudado com eles¹³. Ele acredita que a virtude é simplesmente o resultado da educação tradicional. O mesmo, não consegue vê o ponto comum da discussão entre Sócrates e Mênon, como também não vê a diferença entre Sócrates e os sofistas.

Sócrates levanta uma questão que nem Ânito nem Mênon podem responder, e que nem mesmo compreendem: “O que é virtude?” Sócrates não é um sofista, mas um filósofo, um amigo da sabedoria, um homem que não está satisfeito com a opinião corrente. Ele leva seus discípulos a um pensamento rigoroso.

Sócrates – E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? Parece-te ser isso possível? (PLATON. Mênon. p. 70a-71b).

Antes de saber se podemos ou não ensinar a virtude, devemos saber o que ela é. Ora, a descrição aproximada de pessoa virtuosa é insatisfatória. O filósofo deseja saber, exatamente, que qualidade é atribuída às pessoas virtuosas. Para ele, não é suficiente dizer que essas pessoas são belas e boas, mas devemos saber no que consiste o belo e o bom; além disso, devemos ser capazes de distinguir o verdadeiro bem do bem aparente.

Mênon – Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira? (PLATON. Mênon. p. 70a-71b).

Através deste, e de muitos outros diálogos, Platão fez seus leitores entenderem que, a virtude é o conhecimento do que seria realmente bom, que pressupõe um saber do verdadeiro bem. Mas, o que é este verdadeiro bem, e como conhecê-lo? Platão assume completamente as questões do bem, do justo e da virtude na República¹⁴.

A partir da descrição da cidade perfeita, Platão considerou a virtude do indivíduo e nos esclarece sobre o homem e a perfeição, a que ele pode tender. Ele organizou a cidade dividindo os cidadãos em três classes: os guardiões, os guerreiros e os artesãos. A cidade será justa, se guerreiros e artesãos estiverem sujeitos aos sábios guardiões¹⁵. Se transpormos

¹³ *Mênon* 90c

¹⁴ Esse diálogo, cujo título em grego é *Politéia*, tem como subtítulo, A Justiça

¹⁵ *La République*, livre IV, 427

este raciocínio para o plano do homem individual, entenderemos que ele é composto de uma parte racional (que corresponde à classe dos guardiões) e uma parte irracional. Nesta deve-se distinguir a agressividade (que corresponde à classe dos guerreiros) e a cobiça (que corresponde à classe dos artesãos). O homem torna-se justo, quando a parte racional é dotada de sabedoria e que ela governa a parte irracional. É o que acontece quando a cobiça é regulada pela temperança, e a agressão pela coragem.

Muitos comentaristas vêem aqui¹⁶, a origem da lista de quatro virtudes, que mais tarde serão chamadas de cardeais, a saber: Sabedoria (*sofia*), Coragem (*andréia*), Temperança (*sofrosine*), e Justiça (*dikaiosyne*). De fato, no texto grego, Platão sempre fala de virtude no singular; para ele, a virtude é uma só, mas se desdobra em quatro dimensões¹⁷. Sendo a virtude a perfeição da alma; ela se apresenta como um conhecimento suficientemente claro do verdadeiro bem, de modo que a alma atraída para esse bem, é capaz de se submeter completamente ao corpo.

3. Perspectiva Aristotélica

Seguindo Platão, que afirmava que toda alma busca o bem e age pelo bem¹⁸, Aristóteles concebe o bem como, aquilo que todas as coisas tendem¹⁹. O bem é apresentado como “*télos*”, palavra que geralmente traduzimos por *fim*, mas que o evitaremos traduzir desse modo, para não reduzir seu significado a um objetivo alcançado, isto é, algo que pode ser localizado no tempo. O *télos* de Aristóteles pode designar um objetivo localizado no tempo (a construção de um barco é o *télos* do artesão especialista em construção naval), mas também pode designar algo mais geral.

Aristóteles observa que, todos concordam que o *télos* da vida humana é *eudaimonia*. A tradução habitual dessa palavra para felicidade, nos proporciona um risco de nos enganar²⁰. A palavra felicidade evoca, em nossa língua, um sentimento passageiro de plenitude e alegria.

¹⁶ Clément d’Alexandrie, Hugues de Saint-Victor (1096-1141), Guillaume de Saint-Thierry (1085-1148)

¹⁷ *La République*, livre IV, 433 a-b-c

¹⁸ *Ibidem*, 505d

¹⁹ *Ethique à Nicomaque*, I, 1,1

²⁰ *Glück und Wohlwolen*, Stuttgart 1989, trad. fr. *Bonheur et bienveillance*, p. 18.

No grego de Aristóteles *eudaimonia* evoca a atividade bem-sucedida que, sem dúvida, é acompanhada por um sentimento de plenitude, mas não se reduz a ele. Ao questionar-se sobre bem, o *télos*, a *eudaimonia*, Aristóteles faz a si mesmo uma questão muito simples e universal: “como ter êxito na vida?”. Nosso autor acredita que, muitas pessoas vivem num erro: aqueles que consideram que ter sucesso na vida é buscar prazer ou riqueza. O verdadeiro sucesso, é encontrado na atividade da alma, de acordo com uma virtude realizada²¹. Dois tipos de atividades virtuosas são propostas ao homem. Uma, a mais elevada, consiste em dedicar-se às disciplinas especulativas²². A outra consiste em ter sucesso, no campo do que ele chama, de *práxis*. É a reflexão sobre este segundo tipo de vida, que é o principal objeto das obras de Aristóteles sobre ética e política.

A vida ética é, de fato, aquilo que um cidadão pode produzir, seja como governado, ou como governador, dentro da estrutura da cidade. Aristóteles como Platão, não separa a questão do comportamento individual do cidadão, da organização da vida social. Mas, ele se distanciou do fato, de que o projeto político de seu mestre não é apenas inatingível, mas também perigoso. A questão para o homem, não é especular sobre a cidade perfeita, mas sim, tentar ter êxito na vida numa cidade real.

A análise da *proairésis*, proposta por Aristóteles no terceiro livro da *Ética Nicômaco*, diz respeito tanto ao ato virtuoso, como ao ato vicioso. É apropriado perguntar de onde vem o caráter virtuoso do ato. Como vimos, para o homem virtuoso, o *télos* é fixado. Pela virtude, o homem é inclinado ao verdadeiro bem. No plano ético, a virtude é uma certa orientação do caráter, uma certa maneira de agir e reagir de acordo com as circunstâncias. Para Aristóteles o caráter (*éthos*) de uma pessoa depende dos costumes (*éthos*) e do ambiente em que ela foi educada. É claro, que neste ponto, Aristóteles se distancia de seu mestre Platão, e retorna a uma certa sabedoria popular. Para ser justo, corajoso, temperado, nada substitui uma boa educação, um ambiente favorável, bons exemplos, como também um certo treinamento. Enquanto Platão estima que, o conhecimento do verdadeiro bem vem primeiro, e determina o

²¹ *Ethique à Nicomaque*, I,13,1

²² O que o autor chama de *bios théorétikos*. A tradução dessa expressão como: **vida especulativa** parece correta. Consiste nas ciências teóricas da teologia, física e matemática. A vida especulativa não se confunde, com a vida espiritual, proposta por certas religiões como o cristianismo. Através de uma transposição consciente e controlada, que pudemos falar de uma vida contemplativa; tanto para a vida especulativa de Aristóteles, quanto para a vida monástica. Para evitar qualquer contradição, é necessário evitar traduzir, na linguagem atual, a teoria dos filósofos, pela palavra contemplação.

comportamento justo, corajoso e temperado²³; Aristóteles confia acima de tudo, nas virtudes éticas adquiridas, por uma boa educação, que direcione o cidadão para o bem²⁴. Nesta perspectiva, há interação entre o ponto de vista ético, e o ponto de vista político. Pela educação que a cidade concede aos jovens, ela moldará o caráter destes. Por outro lado, os jovens adequadamente educados, tenderão a buscar o bem comum. Para compreender melhor a essência da virtude, Aristóteles a coloca em relação a outras realidades, que podem ser encontradas na alma humana.

A virtude é mais estável que emoções e paixões²⁵. Pode, no entanto, ser adquirida e perdida; ela faz parte das coisas que procedemos, mas não daquelas, que nos constituem como seres humanos. Em grego, ter, no sentido de possuir, se diz: *echein*. Neste verbo é construído o substantivo *exi*; por isso que Aristóteles diz que, a virtude é uma *exis*. É muito difícil de encontrar uma palavra equivalente em português, para a tradução de *exis*. De fato, *habitus*, o equivalente em latim, nos deu à palavra portuguesa hábito. Mas é claro que, não seríamos fiéis ao pensamento grego, em dizer que, virtude é um hábito. Agir por hábito, é deixar-se guiar, sem realmente pensar sobre o que está fazendo ou agir sem propósito. A virtude, ao contrário, nos dá o conforto de agir decisiva e conscientemente²⁶. Na maioria das vezes, não traduzimos a palavra *habitus*, e dizemos que Aristóteles a definiu a virtude ética, como um *habitus* que inclina o homem ao bem. No entanto, essa inclinação não é suficiente para que a decisão seja boa, ela deve ser adaptada às circunstâncias. Em outras palavras, devemos agir de maneira inteligente. Para Aristóteles, a inteligência (*phronesis* que traduzimos como prudência) tem valor de virtude quando o homem se inclina para o bem, pela virtude ética. A prudência, como virtude da inteligência prática, tem um papel importante a desempenhar, permitindo que o homem tome boas decisões em todas as situações. Portanto, uma vez que toda virtude ética precisa de prudência, para o seu pleno desenvolvimento, é preciso admitir certa conexão de virtudes na e pela prudência. As virtudes éticas estão em nós por natureza²⁷, é pelo exercício que elas podem se desenvolver. Praticando atos de justiça de coragem e

²³ *La République*, II, 392 b, p. 76.

²⁴ *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1106a.

²⁵ *Ibidem*, 1106a

²⁶ *Ibidem*, 1106a26-31

²⁷ *Ethique à Nicomaque*, VI,13,1

temperança que nos tornamos justo, corajoso e temperante. Mas, como praticar tais atos, se não procedemos as virtudes em seu pleno desenvolvimento? E se a inteligência precisa das virtudes para conhecer o *télos*? Aristóteles confia a comunidade política, o cargo da formação e da ética dos cidadãos.

Dessa maneira poderíamos pensar que a ética aristotélica é, em última instância, uma ética de submissão à ordem estabelecida. Na verdade não é assim. O método filosófico de Aristóteles, fundado na observação e na indução permite-lhe comparar as cidades entre si. Aristóteles acredita que algumas constituições são melhores que outras. O critério que ele usa, para comparar as cidades, é o grau de virtude que essas constituições possibilitam aos cidadãos. A fim de que, a virtude humana alcance sua perfeição, convém que a cidade seja melhor possível. Uma cidade imperfeita poderá suscitar cidadãos zelosos, porém a virtude humana alcança sua perfeição apenas numa cidade bem governada, aquela governada pela melhor constituição. Assim, mesmo que a vida ética seja inseparável da vida política, é no entanto, em nome de um certo ideal ético que a política é julgada. Portanto, poderemos dizer que, existe uma primazia da ética sobre a política em Aristóteles.

3.1 Unificação das virtudes

Na *Ética à Nicômaco*, Aristóteles coloca várias vezes o problema da unificação das virtudes, porque deve contrastar uma certa inclinação para a desintegração que, escondida na maioria das vezes, poderia vir à luz em seu sistema de preceitos morais. Com efeito, a definição de felicidade como “atividade da alma de acordo com a virtude” ou como “ato de uma vida perfeita de acordo com a virtude perfeita” está ligada à ideia de que as virtudes são várias. Em primeiro lugar, a partir de sua relação com a razão, relação que é o critério de sua distinção (*diaphora*), as virtudes se dividem em duas espécies: algumas possuem razão no sentido próprio e outras apenas obedecem²⁸. Então, Aristóteles nos diz que essas duas grandes espécies se dividem, por sua vez, em várias partes menores, como inteligência e prudência, para as virtudes que possuem razão, e como coragem, justiça, temperança para as virtudes que obedecem à razão²⁹.

²⁸ *Ibidem*, 1103a1-4

²⁹ A lista de virtudes morais em EN é a seguinte: coragem, moderação, liberalidade, magnificência, grandeza de alma, virtude anônima de honras modestas, mansidão, veracidade, alegria, bondade, justiça.

Aparentemente, não está absolutamente claro que diferença Aristóteles estabelece entre as virtudes morais particulares, por um lado, e entre as virtudes intelectuais particulares, por outro. Ele chama as primeiras partes de virtude moral seguindo a terminologia do Protágoras de Platão (329c); além disso, em *Ética à Nicomâco* ele chama a análise de virtudes particulares uma aplicação *kath'hekasta*, (aos casos particulares) da definição geral de virtude³⁰. Nos livros III e IV, se apresenta sua pesquisa sobre a virtude, qual a sua natureza, com que tipos de objetos se relacionam e de que forma se relacionam. Ele concluirá que a virtude é um meio-termo feliz em relação a um determinado objeto.

A maioria dos filósofos gregos sustentam a tese da unidade das virtudes, sendo este um dos principais temas do Protágoras de Platão, onde os dois principais interlocutores do diálogo, Sócrates e Protágoras, concordam que as diferentes virtudes são coletivamente uma única coisa. O debate entre os dois transcorre apenas sobre o tipo de unidade que existe entre as virtudes e sobre sua relação com a episteme. Protágoras é a favor de uma unificação frágil, que permite uma independência relativa das virtudes, enquanto Sócrates é por uma unificação absoluta, apoiado sobre a tese de que a virtude moral é identificada com o conhecimento, episteme. As soluções propostas por Aristóteles para o problema da unificação das virtudes numa vida feliz, devem levar em conta os caminhos que ele mesmo fechou, a saber, os caminhos de unificação que ele declarou impraticáveis. Essas soluções, portanto, não devem buscar, como em Platão, estabelecer uma meta superior à prática da virtude, seja essa meta uma ideia, um indivíduo, ou um programa político ou moral; nem estabelecer uma virtude universal. A unificação terá que fluir da própria natureza da coisa, da virtude ou melhor, das diferentes virtudes tomadas em sua diferença individual e em sua natureza.

Como já sabemos, na definição de bem humano que encontramos na *Ética à Nicomâco*, “atividade da alma está de acordo com a virtude”; Aristóteles imediatamente coloca a questão da unificação das virtudes, “e, se houver várias virtudes, de acordo com as melhores e mais perfeitas”³¹. Segundo Aristóteles, há uma unificação das virtudes em diferentes níveis: há sobretudo formas regionais de unificação das virtudes no interior de duas espécies principais: as virtudes morais e as virtudes intelectuais; como existem formas universais de unificação das virtudes, de formas que vinculam as virtudes morais às virtudes

³⁰ *Ibidem*, 1107a29

³¹ *Ibidem*, 1198a17

intelectuais, e vice-versa. Aristóteles postula a unificação das virtudes no plano de uma perspectiva da psicologia moral, que é a perspectiva da Ética em geral; ele, portanto, abandona a perspectiva lógico-metafísica de Platão, que prefere unificar a noção do bem por meios metafísicos.

4. Perspectiva agostiniana

O pensamento de Agostinho pode ser compreendido como uma busca pela verdade. Sua busca deve ser entendida num sentido forte, como amor e desejo. Agostinho, quando escreve, expressa maravilhosamente esse desejo e esse amor e convida seu leitor a entrar em sua abordagem. Em seu trabalho, a pesquisa e o resultado de sua pesquisa são inseparáveis. Por um lado, não há discurso objetivo e impessoal e, por outro, a experiência é tateada pela pesquisa. Agostinho consideraria tal separação impossível porque, a seus olhos, a verdade nunca é objeto de uma exposição ou representação. Ela é a iluminação,³² na qual as coisas nos aparecem. Nas obras, ele confrontou seu posicionamento com os mais diversos panoramas filosóficos inerentes à sua época.

Todavia, conforme observa Burger:

Agostinho, não faz, nem tenta fazer, definições ontológicas acerca da vida feliz; ele concentra as suas investigações nas experiências resgatadas pela memória e na expectativa de um futuro composto a partir das elucidações da sua mente. A busca que Santo Agostinho faz é intimista e subjetiva, pois reconhece que a felicidade é entendida de maneira diferente por cada pessoa. (BURGER, 1948, p 240)

Para entrar no pensamento de Agostinho, é necessário um certo *assouplissement* de nossos hábitos intelectuais. Alguns pesquisadores, se sentem “bloqueados” com o pensamento de Agostinho porque, impregnados pela mentalidade científica contemporânea, identificam o verdadeiro e verificável. Vamos esclarecer este ponto, considerando a seguinte afirmação: “Em Paris, há uma torre de metal medindo mais de 300m”. Esta afirmação é obviamente verdadeira. Por que dizemos que é verdade? Porque é possível fazer tal verificação, basta ir a

³² Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 103-130 - A teoria da iluminação é um elemento fundamental não somente para a compreensão do problema da felicidade, mas também para a compreensão de toda sua obra. Ao argumentar que o conhecimento de Deus não vai depender exclusivamente da razão nem dos sentidos, e muito menos de ambos simultaneamente, o jovem Agostinho reconhece a existência de um limite epistemológico do conhecimento humano. Segue a isso que, para o homem conhecer a Deus, faz-se necessário que Ele supra essa nossa deficiência incluindo no caminho ao perfeito conhecimento da verdade as suas luzes.

Paris. Podemos então constatar que o enunciado é consistente, pois ele é conforme o que vemos. Mas toda afirmação verdadeira é verificável? Se dissermos: “É preciso pagar nossas dívidas”. Este enunciado parece verdadeiro. Entre as pessoas que concordam que essa afirmação é verdadeira poderiam se perguntar: “Por que essa afirmação parece verdadeira para nós? Todos não responderão da mesma maneira. Alguns dirão: “Nenhuma ordem social é possível se alguém não pagar suas dívidas”. Outros: “Eu quero pagar minhas dívidas, para ser bem considerado”. Ainda outros: “É um princípio que está na base da moralidade”. No ponto de partida, a afirmação é a mesma, mas o julgamento da verdade (o ato intelectual em que declaramos: “esta afirmação é verdadeira”) é diferente para cada pessoa, é uma intuição própria e nenhuma verificação objetiva. Faz-se, portanto, necessário distinguir julgamento como resultado, e julgamento como ato de espírito.

De fato, vemos que através de três atos diferentes, o mesmo resultado é alcançado. Porém, mais que o resultado, Agostinho está interessado no ato, essa experiência vital, peculiar a cada um de nós e portanto capaz de ser expressa: a fala não só permite transmitir aos outros um certo resultado, mas também, constata que os atos pelos quais julgamos são às vezes diferentes e às vezes idênticos. Se então, a verdade é aquilo pelo qual produzimos um julgamento justo, devemos comparar a verdade a uma iluminação que é uma em seu princípio, mas que é recebida de forma variada, por todos que foram iluminados.

A verdade ilumina atraindo³³. Há diferentes desejos que correspondem a diferentes apreensões da verdade. Nos três casos, a declaração “Devemos pagar nossas dívidas” é percebida como verdadeira, mas o desejo interior é diferente. Mesmo que o comportamento externo seja o mesmo, o movimento interno é diferente. Como explicar essa diversidade, se não a relacionar com a dos atos de julgamento e sua relação com a verdade? Agostinho diria que, a verdade não ilumina as três pessoas no mesmo grau. Para mostrar este pensamento de Agostinho, basta ler o relato que ele faz de sua conversão, que é atribuída a uma luz. Ele especifica que tal luz dissipa sua incerteza, como se quisesse enfatizar seu caráter intelectual.³⁴ Não é uma questão de conhecimento especulativo ou evidência científica, mas sim, de percepção intuitiva. Agostinho entende, a experiência de sua transformação, como o resultado de uma percepção da verdade, do que é a virtude. Percebendo-a como bela, boa e

³³ *Les confessions*, II, 10,5

³⁴ *Ibidem*, VIII,12

atraente, ele considera percebê-la como realmente ela é, na verdade. Mas é claro que essa percepção não pode ser pensada como a aquisição de conhecimento adicional, mas sim como uma intuição espiritual.

Na linha de sua própria experiência, Agostinho concebe a virtude como a força da alma capaz de governar o corpo. Quando o corpo é governado por uma alma virtuosa, ele é melhor governado, e mais honestamente e tanto mais excelente que ele, é a alma que o domina por uma lei justa, certamente o bem soberano do homem será o que torna a sua alma excelente, mesmo que chamemos o homem de corpo. Esta virtude, a alma não a encontra em si mesma, senão já seria sábia e não precisaria tornar-se sábia. Ao buscar a sabedoria e a virtude, a alma busca algo diferente de si mesma. A alma seria como um vitral, através do qual uma igreja recebe a luz do dia. O brilho é uma propriedade deste vitral, mas ainda depende do sol, sem o qual perderia esse caráter luminoso.

Da tradição platônica e estoica, Agostinho recebe a idéia da unidade da virtude e de sua estrutura quadripartite. No entanto, esta reaproximação não nos deve iludir. Agostinho usa o vocabulário dos filósofos para expressar uma experiência que não é deles. Em particular, a idéia que, a virtude está inteiramente situada na parte espiritual e permite que, essa parte espiritual domine o corpo (na qual Agostinho situa a sensibilidade, a cobiça e a agressão)³⁵.

O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se bem olhar, pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo seu fim, seguindo-se feliz. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois não se pode ver. (DOIGNON, 1986)

Certamente, este não é o pensamento de Aristóteles nem de Platão. Para estes dois últimos, a coragem e a temperança estão localizadas na agressão e na cobiça, e seu papel é

³⁵ Esclarecendo o tipo de verdade que Agostinho buscava, diz BURGER, J-D. **Saint Augustin**. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1948, p. 41: “O que Agostinho entendia pelo nome de Verdade era o conhecimento filosófico do mundo criado, de suas causas segundas e de sua causa primeira. Aplicando aos dons dos sentidos a faculdade de abstrair e de generalizar que compreende a razão, ele tinha a intenção de remontar as coisas criadas ao seu autor, do múltiplo ao uno. Era uma reconstrução do mundo pela razão que Agostinho queria ver. Obra da razão, a Filosofia, tal qual os antigos a praticavam, engajava a alma inteira. Ela era assim uma religião. Um caminho que leva ao conhecimento de Deus, causa primeira e final, é religioso no fundo. Foi bem assim que Agostinho entendeu quando leu o *Hortensius*”.

torná-las dóceis à razão³⁶. Agostinho, por outro lado, vê a coragem e a temperança como dinamismos espirituais que permitem ao homem resistir aos movimentos desordenados da agressão e da cobiça. De modo geral, a fé cristã leva Agostinho a afirmar a origem divina e transcendente da virtude. A partir desta origem transcendente, torna-se possível apresentar a virtude como regra que deve ser usada. É surpreendente ver que ele esclarece seu pensamento usando não apenas a metáfora da luz, mas também a da regra.³⁷

Reunindo as palavras iluminação, regra e virtude, Agostinho nos mostra que ele não concebe a regra como um regulamento escrito, uma receita externa à qual alguém teria de se submeter à toa. A regra (*regula*), é o que permite viver de maneira reta (*recte vivere*). A virtude, é uma regra porque permite que o homem viva em retidão. O homem caminha em linha reta, quando caminha em direção a um propósito que ele claramente percebe. Ele vive em retidão, porque se deixa guiar por uma realidade espiritual percebida interiormente. Para expressar em uma linguagem moderna, o que Agostinho quer dizer, pode-se falar em percepção dinamizadora. Como dissemos acima, nossas percepções podem ressoar em nós de muitas maneiras. Podemos perceber que um comportamento é moralmente correto, mas não temos o desejo de colocá-lo em prática. Podemos também percebê-lo como moralmente bom e sentir o desejo de colocá-lo em prática. Assim, entre aqueles que pagam suas dívidas, todos sentem que é um dever, mas alguns podem relutantemente cumpri-lo, e outros o fazem de bom grado. Seria um erro, pensar que todos têm a mesma percepção intelectual e diferem apenas no desejo. De fato, os desejos são diferentes porque as percepções, mesmo expressas de maneira semelhante, referem-se a diferentes atos vitais.

O fato de “pagar as dívidas”, é percebido por alguns como um comportamento que, em si, não tem nada atraente, mas que parece se conformar a uma prescrição externa, para outros, como algo de conformidade com as aspirações mais profundas de seu ser. Mas é, precisamente essa conformidade com as aspirações profundas, da natureza espiritual, que constitui a beleza de um comportamento. Por isso, é necessário afirmar que a primeira percepção é imperfeita, enquanto a segunda vê as coisas de acordo com a sua verdade. O mesmo comportamento será o objeto de duas percepções distintas: a primeira, superficial e não-dinamizante, e a segunda que, por ser energizante, é a fonte do comportamento virtuoso.

³⁶ *Ethique à Nicomaque*, III, 4, 1111, 13-15

³⁷ *Le libre arbitre*, II, 10, 29

A virtude é entendida, como a ferramenta que o trabalhador tem em mãos. Uma certa distância entre o homem e a virtude é colocada em evidencia: a virtude está disponível para o homem, cabe ao homem fazer uso dela. Para entender melhor este ponto, devemos saber que Agostinho distingue claramente as palavras *uti* (usar) e *frui* (fruir). “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado.”³⁸

Entre os bens colocado à disposição do homem, alguns são de tal natureza, que podem ser usados para o bem ou para o mal. Estes são os bens tangíveis, por um lado, e por outro lado, os intangíveis (inteligência e vontade). Quanto a virtude, ela é de outra ordem, pois não se pode fazer mau uso dela, certamente, quando alguém faz uso da virtude, age bem. Isso significa, em primeiro lugar, que a virtude é uma realidade da qual é aconselhável fazer uso; porém, nada nos obriga a usá-la. Em outras palavras, a virtude não exerce pressão sobre a liberdade humana, mas torna possível uma iniciativa livre no bem.

4.1 Análise agostiniana das quatro virtudes cardeais

Na análise de Agostinho sobre os conceitos das quatro virtudes cardeais, não encontraremos grandes mudanças quanto às concepções anteriores da tradição³⁹. O que diferencia esta análise da tradição é a afirmação de que através da boa vontade, conceito associado à vontade pode-se possuir tais virtudes. Na verdade, Agostino utiliza as definições anteriores a ele, mas em um novo contexto: A “prudência” pode ser caracterizada como o conhecimento das coisas que devem ser desejadas ou evitadas pelo sujeito⁴⁰. A “fortaleza” é a virtude que dá força para não sucumbir à perda daquelas coisas que não dependam do próprio sujeito, fazendo com que o sujeito virtuoso não se apegue às coisas passageiras, que não dependam dele para permanecerem em sua posse⁴¹. A “temperança” refreia o desejo àquelas coisas que devem ser evitadas para ter uma boa vontade, isto é, as “paixões”⁴². Por fim, a

³⁸ *Sur la doctrine chrétienne*, I,IV,4

³⁹ *Le libre arbitre* I, 13, 27

⁴⁰ *ibidem* (No contexto do De Libero Arbitrio Livro I nada deve ser mais desejado do que a boa vontade).

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Ibidem*

“justiça” (iustitia), que Agostinho define com uma clássica definição da antiguidade: dar a cada um o que é seu. O homem que possui a justiça, não faz mal a nenhum outro homem, pois dá a cada um o que é seu, ou seja, não o perturba.

Podemos notar que as definições sobre cada uma das quatro virtudes se assemelham às da antiga tradição. Mas a importância e a função de cada uma delas são mostradas na relação com o homem de boa vontade. Assim, quem possui a boa vontade deseja-a unicamente por ser o único bem que pode estar em seu poder. Aqui se encontra a diferença do pensamento de Agostinho: a virtude passa a depender da boa vontade.

Partindo, pois, do fato de que a virtude torna a alma perfeita, surge uma outra pergunta, o que a alma deve buscar para ser virtuosa? Segundo Agostinho só há três possibilidades: A alma mesma; A própria virtude; Outro objeto qualquer. A primeira possibilidade seria o maior dos equívocos, pois se a virtude subsistisse na alma, todas as pessoas seriam virtuosas, o que, claramente, não acontece. Agostinho também descarta a segunda possibilidade, apesar de não dar maiores explicações, nos sugere que a virtude não subsiste em si mesma. Falta-nos, pois, descobrir qual bem fora da alma deve ser buscado para se possuir a virtude. Teríamos duas possibilidades: o homem sábio ou Deus. Visto que o soberano bem do homem não pode ser retirado sem o consentimento da vontade, e que um homem sábio não pode, apesar de indicar o caminho para a virtude, obrigar alguém a ser virtuoso, pois, em última instância, depende do próprio sujeito querer ou não ser virtuoso, deve-se abandonar tal opção. Resta-nos Deus, identificado como o único bem que não pode ser perdido independentemente da vontade. Assim, o corpo tem a alma como soberano bem, que, por sua vez, tem a virtude como aquilo que lhe torna perfeita, e esta, então, é alcançada através da busca pelo soberano bem do homem, que é Deus. Aquele que busca a Deus vive “bem”, mas aquele que alcança a Deus vive “feliz”⁴³. Pela razão ficou estabelecida que o homem que quer possuir a vida feliz, necessita do amor e da posse do “soberano bem do homem”, identificado com Deus, bem que está além do homem e que não pode ser perdido independentemente da vontade. Em todo argumento Agostinho usou do argumento de razão, e se ele não viu necessidade de provar a existência de Deus foi porque seus adversários, os maniqueus, tal qual Agostinho, acreditavam em sua existência.

⁴³ *Ibidem*

Considerações finais

Ao longo do início da Idade Média, a concepção agostiniana de virtude permaneceu dominante. Mas com a redescoberta da filosofia de inspiração aristotélica, era necessário medir a diferença entre a concepção de Agostinho e a de Aristóteles. Alguns queriam reintroduzir a definição aristotélica de virtude e entendê-la como um habitus, uma qualidade da alma adquirida através da educação e do exercício. No século XIII, a questão da virtude apresentou-se como um confronto entre duas concepções: de um lado, uma concepção platônica, cristianizada por Agostinho, de outro, uma concepção aristotélica mais atenta ao esforço do homem, que da graça de Deus. A maioria dos estudiosos pensavam que os dois tipos de virtudes poderiam ser realmente justapostas: as virtudes adquiridas (aquelas que Aristóteles tinha em mente) e as virtudes infundidas (aquelas pensadas por santo Agostinho).

Tendo em vista os aspectos observados, lembremos que Aristóteles distingue as virtudes intelectuais, como prudência, e as virtudes éticas, como justiça, força e temperança, que dizem respeito à faculdade de desejar. Dentre essas virtudes éticas, algumas como a coragem e a temperança têm sua sede no apetite sensível (hoje falaríamos em desejo corporal e enfatizaríamos que este desejo é marcado em profundidade por certas estruturas psicológicas). Sem serem hábitos, no sentido pejorativo da palavra, as virtudes éticas são inclinações estáveis para o bem. Indicam o rumo a seguir e deixam à prudência determinar com maior precisão as decisões a serem tomadas. Graças a uma boa educação, o homem se torna justo, corajoso e moderado. Ele é então espontaneamente voltado para o bem e, em particular, para o bem da cidade. Resta-lhe tomar com prudência as decisões precisas que lhe permitirão viver bem no quadro da cidade, como também agir de forma adequada a nível político. Por outro lado, de acordo com Agostinho, todas as virtudes têm sua sede na alma. A alma, para Agostinho, é reduzida à parte espiritual do ser humano. A seus olhos, o que chamamos de apetite sensível não faz parte da alma, mas do corpo. A virtude permite que a alma domine o corpo e seus desejos. Assim, o papel de uma virtude ética como a temperança é suprimir as paixões ou controlá-las para permitir que o homem virtuoso possa fazer bom uso delas.

As contradições entre os dois pontos de vista passam despercebidas. Ao enfatizar a beleza da coragem, Aristóteles viu claramente a dimensão espiritual adequada dessa virtude

que permite ao homem resistir ao medo. Sua análise se assemelha muito àquela que Agostinho pode ter desenvolvido. Com as virtudes moderadoras, não é a mesma coisa. A tendência de dirigir o desejo corporal é uma coisa, o domínio da mente sobre o desejo corporal é outra. Na verdade, não podemos identificar a tendência descrita por Aristóteles, nem a uma simples submissão do corpo à alma, nem a um simples domínio da alma sobre o corpo. Tornar-se virtuoso é ser capaz de moderar as próprias paixões ou fortalecer-se contra elas. Isto não significa mudar seu temperamento, seu caráter ou sua emotividade. Cada um de nós, segundo a sua hereditariedade e, em certa medida, segundo a sua educação, é dotado de uma certa personalidade que se manifesta nas paixões suscitadas em nós por vários objetos. Diante de situações idênticas, duas personalidades distintas reagirão de maneira diferente e veremos nelas surgir paixões diferentes, como vimos no exemplo citado, fato de “pagar as dívidas”. A mesma dificuldade que estimulará a ousadia de um, provocará profundo desânimo no outro. A virtude intervém para controlar essas reações, seja moderando-as ou fortalecendo-se em relação a elas. Mas sua função não é mudar a personalidade. Assim, pela virtude, a paixão não é destruída. O ideal do homem virtuoso não é a impassibilidade perseguida por certas filosofias e certas religiões. Além disso, a paixão é por vezes um bom motor de ação: ser virtuoso é também poder deixar-se levar pela paixão, se a considerarmos desejável. O exemplo clássico aqui é a raiva: certa severidade costuma ser um bom serviço para os outros.

Bibliografia

- ALEXANDRE KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon*. Paris: Gallimard 1979.
- ANDRÉ COMTE SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus* P.U.F. Paris 1995.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, traduit par Jean Nicot*, Paris, 1997, II, 6
- AUGUSTIN, *De beata uita - La vie heureuse*. Introd., texte critique, trad., notes et tables par Jean DOIGNON, 1986.
- AUGUSTIN, San. Les Moeurs de l'Église Catholique et les Moeurs des Manichéens. In: Oeuvres de Saint Augustin. Introduction, traduction et notes de B. Roland-Gosselin. Paris: Desclée, De Brouwer et Cie, 1949, v.1, p. 134-367. Édition latine et française.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Traité du libre arbitre*, Traduction par abbé Defourny et abbé Raulx. Œuvres complètes de Saint Augustin, L. Guérin & Cie, 1864.
- AUGUSTIN, *Les confessions*, Traduction Nouvelle par L. MOREAU, Éditeur Ernest FLAMMARION, Paris, 1914.
- BURGER, J-D. *Saint Augustin. Neuchatel: Éditions de la Baconnière*, à Paris, 1948.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, op. cit., V, 1, Traduction par M. De GENOUDE, Éditeur Chez SAPIA, à Paris, 1839.
- ETIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, à Paris, 1987
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*, Édité par Marie-Madeleine Davy, à Paris, 1959.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis christianae fidei, dans PL, 176, col. 173-618*, à Paris, 1982.
- JEAN-MARIE AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, à Paris 1987.
- JEAN-LOUIS BRUGUÈS, *Dictionnaire de morale catholique*, à Tours, 1991.
- LAURENT SENTIS, «La lumière dont nous faisons usage», *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, tome 79, 1995.
- PASCAL IDE, *Construire sa personnalité*, à Paris 1989.
- PLATON, Œuvres complètes, VI-VII. *La République*, traduit par Émile Chambry, à Paris, 1959, IV, 427^e.
- SERVAIS PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Cerf, à Paris 1985.