

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
BACHAREL EM TEOLOGIA

ADIELSON CAVALCANTE

A VIRTUDE
NUMA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA, AGOSTINIANA
E TOMISTA

ANÁPOLIS - GO

2021

ADIELSON CAVALCANTE

A VIRTUDE
NUMA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA, AGOSTINIANA
E TOMISTA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do grau de Bacharel em Teologia, sob a orientação do Prof. Me. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior.

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.

No que diz respeito à virtude, Santo Tomás de Aquino, partindo de fontes múltiplas, a um pensamento coerente e matizado. A teologia moral alcança um equilíbrio surpreendente ao qual, entretanto, não é fácil permanecer sempre fiel. Em particular, a doutrina das virtudes morais infundidas. Por causa de sua sutileza, a distinção tomista entre virtudes morais infundidas e adquiridas muitas vezes será mal compreendida e marginalizada. Nossa pesquisa se estrutura nas próprias obras dos autores (*La République, Ethique à Nicomaque, Les Confessions, Le libre arbitre, Somme Théologique*), assim como em comentadores do tema em questão.

Palavras-chave: Virtudes, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, *eudaimonia*, *télos*, verdade, infundida, adquirida, moral.

RÉSUMÉE

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.

En ce qui concerne la vertu, Thomas d'Aquin est parvenu, en puisant à de multiples sources, à une pensée à la fois cohérente et nuancée. La théologie morale parvient, avec lui, à un équilibre étonnant auquel, toutefois, il n'est pas facile de toujours rester fidèle. En particulier, la doctrine relative aux vertus morales infuses n'est pas d'un accès facile. En raison de sa subtilité, la distinction thomiste entre les vertus morales infuses et acquises sera souvent incomprise et marginalisée. Cette recherche prend sa base dans les ouvrages des auteurs (*La République*, *Éthique à Nicomaque*, *Les Confessions*, *Le Libre Arbitre* et *Somme Théologique*) ainsi que sur les commentateurs du sujet en question.

Mots-clés: Vertus, Aristote, Augustin, Saint Thomas d'Aquin, *eudaimonia*, télos, vérité, infuse, acquise, moral.

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
5) De Santo Agostinho à Santo Tomás de Aquino.....	22
5.1 Virtude infusa e adquirida.....	24
5.2 A classificação das virtudes.....	28
5.3 As virtudes e as faculdades da alma.....	28
5.3.1 As paixões da alma.....	30
5.4 Modos de influência das virtudes.....	32
5.4.1 Como explicar a ação moderadora da virtude?.....	33
Considerações finais.....	37
Bibliografia.....	40

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 (*èthos*) 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*

5) De Santo Agostinho à Santo Tomás de Aquino

Ao longo da Alta Idade Média, a concepção agostiniana de virtude permaneceu dominante⁴⁴. Mas com a redescoberta da filosofia de inspiração aristotélica, foi 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*. Os teólogos agostinianos reagiram, e o mais famoso deles, Pierre Lombard. Este, recolheu várias expressões de Santo Agostinho para dar à virtude a seguinte definição: *bona qualitas mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur quam Deus solus in homine operatur*.⁴⁵ Por um lado, Aristóteles insiste no esforço humano, por outro, Pierre Lombard insiste na graça de Deus. A maioria dos teólogos pensava que uma conciliação era possível e que havia, de fato, dois tipos de virtudes: as virtudes adquiridas (aquelas que Aristóteles tinha em mente) e as virtudes infundidas (aquelas que Pierre Lombard tinha em mente). Mas coube a Santo Tomás de Aquino, não só conciliar os dois pontos de vista, como também repensar em profundidade a questão da virtude.

Enquanto Aristóteles desenvolveu uma ética pagã da felicidade, Santo Tomás avoca a filosofia aristotélica numa perspectiva cristã. Ele desenvolve sua ética na *Summa Theologica* a partir de dois pólos principais: a moralidade geral (I-II) e a moralidade concreta (II-II). Ora, é no cerne da moralidade concreta que ele coloca a “virtude”⁴⁶.

“Depois de estudar virtudes e vícios em geral e outros pontos relativos à moral, é necessário rever cada ponto em particular. Pois na moralidade, as generalidades são de pouca utilidade, devido ao fato de que a ação consiste em fatos particulares (...) Portanto, toda moral sendo conduzida ao estudo das virtudes, como todas as virtudes, por sua vez, devem ser reduzidas

⁴⁴ A expressão “virtudes cardeais” parece ter sido cunhada por Santo Ambrósio para designar o conjunto formado pela prudência, justiça, força e temperança. É a este conjunto que Agostinho se refere quando fala sobre a virtude. Assim, ele não apresenta fé, esperança e caridade como virtudes. Cf. Article «Vertu» *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, col 2744.

⁴⁵ Apud Pierre Lombard, *Liber Sententiarum*, 2 d. 27, 1. Outros lugares: S. Th., I-II, q. 55, a. 4; II Sent., D. 27, a. 2.

⁴⁶ Tomás divide as virtudes em três: (a) intelectuais, (b) morais e (c) teologais. A primeira aperfeiçoa a inteligência (o entendimento, a ciência, a sabedoria, a prudência – *recta ratio agibilium* – e a arte); a segunda aperfeiçoa a vontade, ou o apetite sensível, em busca do bem. Destas, quatro são cardeais (a prudência, que embora seja uma virtude intelectual dirige a vontade e a sensibilidade, determinado a eleição de meios para um fim, a justiça, a fortaleza, e a temperança). Por fim temos as virtudes teologais, as quais elevam nossas faculdades superiores, a inteligência e a vontade, adequando-s ao nosso fim sobrenatural, Deus. São elas: a caridade, a fé e a esperança. São sobrenaturais (e infusas).

a sete; as três teologais de que trataremos primeiro (q.1-46) e os quatro cardeais que examinaremos a seguir (q.47-170).”⁴⁷

Embora evoluindo na tradição aristotélica, Santo Tomás de Aquino, considera que a virtude humana é uma disposição habitual para realizar boas ações⁴⁸, e a virtude propriamente humana pertence à ordem do agir - não é uma predisposição inata determinada pela natureza. Ela “consiste no bom uso do livre arbítrio”⁴⁹. A virtude humana é “um hábito que aperfeiçoa o homem para fazê-lo agir bem”⁵⁰. A virtude é, portanto, um *habitus*, ou seja, uma facilidade para realizar certos atos, graças à prática frequente, pertencentes à ordem ética. Se agir é fruto do entendimento, temos uma virtude “intelectual, se a ação é o apetite da vontade, a virtude é “moral”.

Santo Tomás, portanto, organizou a vida moral com base nas três virtudes teológicas e nas quatro virtudes cardeais. As virtudes teológicas “aquelas pelas quais nos orientamos para Deus, princípio primeiro e fim último das coisas”⁵¹, seu objetivo é nos conduzir à bem-aventurança divina. A fé, a esperança e a caridade como frutos da graça⁵². No entanto, Santo Tomás insiste na transformação ontológica que elas realizam no homem: “Não são [graças] inatas, nem adquiridas pelo exercício humano, mas infundidas por um ato particular de Deus.”⁵³. No que diz respeito às quatro virtudes cardeais, São Tomás apresenta-as nesta ordem: Prudência; Justiça; Força; Temperança. Ele considera que cada uma dessas virtudes é determinada pela faculdade em que estão enraizadas, e pelo objeto particular a que se aplicam: a prudência ordena a razão prática, como arte do bom conselho e da boa orientação; a justiça ordena a vontade, e nos faz retribuir a cada um, de acordo com o que lhe é devido; a

⁴⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, II-II prologue, Tome 3*.

⁴⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, Ia IIae, q. 5, art. 1 et 2*.

⁴⁹ *Ibidem*, Ia IIae, q. 5, art. 1, sol. 2.

⁵⁰ *Ibidem*, I-II, q. 58, a. 3.

⁵¹ *Ibidem*, Ia IIae, q. 62.

⁵² Para Santo Tomás, a graça não pode ser concedida à própria natureza da coisa. É, portanto, em si uma qualidade: “visto que a graça está acima da natureza humana, não pode ser uma substância ou uma forma substancial; mas é uma forma acidental da alma”. (*Ibidem*, Ia IIae, q. 110 art. 2, sol. 2).

⁵³ “(...) são infundidos em nós somente por ele, e (...) são trazidos ao nosso conhecimento unicamente pela revelação divina da Sagrada Escritura”(THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, I a II ae, q. 62, art. 1*).

força governa as paixões do irascível; a temperança controla o apetite lascivo, em particular restringindo o desejo sensual por meio da castidade⁵⁴.

5.1 Virtude infusa e adquirida

A articulação dos dois modelos numa mesma teoria implica muitas dificuldades. Uma das mais interessantes, no âmbito da reflexão ética, pensamos ser a que diz respeito ao modo de aquisição ou causação da virtude. Quando Tomás discute se virtudes são causadas em nós por meio da reiteração de nossas ações, ele responde afirmativamente. Quando discute se algumas virtudes existem em nós por infusão, Tomás também responde que sim.⁵⁵ Tomás parece dizer um sim ao aristotelismo e outro sim ao cristianismo. O objeto imediato de nossa pesquisa são, portanto, as noções de virtude adquirida e de virtude infusa. Em Aristóteles, virtude designa excelência humana, adquirida pelo esforço do próprio homem, por meio de sua atividade. Ela é, também, o principal meio ou caminho para a felicidade. Para a tradição agostiniana, porta-voz do cristianismo que vai figurar num dos pólos da tensão crescente, no século XIII, entre filosofia e teologia, a virtude está intimamente ligada à graça, dela dependendo totalmente.

A noção geral, mesmo que superficial, de virtude adquirida é familiar ao leitor contemporâneo; já o caso da virtude infusa é diferente. No cenário cristão, quando se fala em *virtude infusa*, fala-se das virtudes específicas da fé, da esperança e da caridade, chamadas de virtudes teologais; das virtudes morais⁵⁶ infusas (prudência, justiça, coragem, temperança); e dos dons do Espírito Santo (estímulos e facilitadores das ações das virtudes infusas).

Não existe versão aristotélica para as virtudes teologais nem para os dons. Já no caso das virtudes morais infusas, os modelos coincidem, isto é, admite-se, ao menos textualmente, que haja *virtudes morais adquiridas* e *virtudes morais infusas*. Prudência, justiça, coragem e

⁵⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 56, a. 6, c.

⁵⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 63, a. 2 e a. 3. *De Virtutibus in communi*, a. 9 e a. 10. Semelhantemente, à pergunta sobre se existem habilidades (*habitus*) causadas por atos humanos, Tomás responde que sim. À pergunta sobre se existem habilidades infusas por Deus nos homens, Tomás também responde que sim. *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 51, a. 2 e a. 4.

⁵⁶ Embora se classifique a prudência como uma virtude intelectual em contraste com as virtudes morais da justiça, da coragem e da temperança, a expressão “virtudes morais infusas” é usada no contexto como abrangendo as quatro. Moral, aqui, emprega-se em contraste com teologal, como designando o domínio humano, terreno. Além disso, não estão excluídas da expressão “moral” as virtudes auxiliares das virtudes cardeais, como a paciência, a magnanimidade, a humildade etc.

temperança são virtudes historicamente associadas ao catálogo aristotélico, com raízes em Sócrates e Platão, mas também constam da lista de virtudes que são infusas por Deus junto com a caridade, segundo Santo Tomás. Ele retomou o tema agostiniano da luz. Embora mantendo a origem divina da ação iluminadora, insistindo no resultado dessa ação na alma humana. Este traço de luz divina no coração do homem, chama-se de “iluminação”, e introduz uma distinção capital entre a luz natural da razão e a luz da graça⁵⁷. Ambas vêm de Deus, mas a primeira está inserida, definitivamente, no homem, enquanto a segunda é suprimida pelo pecado mortal. A luz natural da razão, como o próprio nome sugere, faz parte da natureza humana e confere-lhe a dignidade de criatura espiritual:

“Assim como a luz natural da razão é alguma coisa que está acima das virtudes adquiridas, que se referem a essa mesma luz natural, do mesmo modo a luz da graça, que é a participação da natureza divina, é alguma coisa que está acima das virtudes infusas, que derivam dessa luz e a ela estão ordenadas. Eis porque o Apóstolo diz, em Efésios 5,8: Outrora éreis trevas, agora sois como luz no Senhor: andai como filhos da luz. Assim como as virtudes adquiridas aperfeiçoam o homem para que ande segundo a luz natural da razão, do mesmo modo as virtudes infusas para que ande segundo a luz da graça.”⁵⁸

Tal “luz” permanece no homem mesmo que ele seja um pecador. Permite-lhe conhecer os primeiros princípios tanto no campo teórico como no campo moral. Dessa luz deriva o que os estóicos, e Santo Tomás em seguida, chamam de germe das virtudes. Falando de “germes de virtude”, traduzimos três frases latinas usadas por Santo Tomás que se assemelham: *seminalia virtutum*⁵⁹, *seminaria virtutum*⁶⁰, *semina virtutum*⁶¹. A expressão *semina virtutum* parece provir de Cícero: “De fato, existem em nossas mentes os germes inatos das virtudes.”⁶² Tomás usa a mesma palavra, mas dá-lhe um significado cristão: pelos germes da virtude, o

⁵⁷ LAURENT Sentis, « La lumière dont nous faisons usage », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 79, 1995, p. 49

⁵⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 110, a. 3

⁵⁹ *Ibidem*, Ia IIae q51 a1

⁶⁰ *Ibidem*, IIa IIae q 63 a1

⁶¹ *Ibidem*, Ia IIae q63 a2 ad 3

⁶² *Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum* » (*Tusculanes*, III, 1)

homem mesmo pecador é encaminhado a Deus⁶³. Essa noção de “germe das virtudes” aporta uma correção muito importante a doutrina aristotélica. Para entender bem este ponto, é preciso saber que Aristóteles acreditava que antes do desenvolvimento, sob a influência da educação e do exercício, as virtudes éticas já existiam de acordo com a natureza. Ele assim distinguiu entre virtude natural e virtude propriamente dita, situada ambas no desejo, concebeu-as como orientações dadas a este desejo e conferiu preeminência a segunda⁶⁴.

Santo Tomás, fiel a Agostinho, parte de Aristóteles para situar os “germes das virtudes” morais na razão e por afirmar que essas sementes são mais nobres do que as virtudes adquiridas correspondentes⁶⁵, mas mantém uma ideia fundamental de Aristóteles, ao afirmar que a educação e o exercício podem enraizar as sementes de virtudes⁶⁶. O que Aristóteles concebe como uma virtude moral adquirida, é então entendido como um enraizamento no desejo humano de uma realidade espiritual, cuja origem é a luz natural da razão que vem de Deus. Santo Tomás repensa a teoria aristotélica, sem mutilá-la, dentro de um quadro agostiniano⁶⁷. Assim, graças a essa noção de germes das virtudes, torna-se possível retomar as análises de Aristóteles sobre a virtude ética, sem perder de vista três pontos, sobre os quais o filósofo não havia pensado, mas que são, no entanto, fundamentais para permanecer fiel à concepção agostiniana de virtude. Primeiro, a virtude adquirida por meio do esforço humano está relacionada em sua origem à influência divina. Em segundo lugar, a doutrina agostiniana sobre o uso da virtude torna-se válida para a virtude adquirida⁶⁸. Terceiro, a virtude adquirida pode e deve ser suplementada e aperfeiçoada por uma virtude infusa que, como ela, tem sua

⁶³ Assinalemos também um texto citado no décimo quinto argumento da controvertida questão, *De virtutibus* q1 a8, paralelo e ligeiramente anterior ao artigo citado da *Somme Théologique*. Neste argumento, Tomás, cita uma glosa da Carta aos Hebreus: "Deus quis semear em cada alma o princípio da sabedoria e do entendimento". Esta glosa se junta à tradução literal do Salmo 96: "Uma luz se semeia para o justo". Não parece que Tomás conhecesse este versículo desta forma, pelo menos ele não o cita.

⁶⁴ Isso é evidente em grego: a primeira é um *phusikè arètè*, e a segunda um *kuria arètè*. Cf *Ethique à Nicomaque* VI, 13, 2); Além disso, Aristóteles concedeu essa virtude natural não apenas às crianças, mas também aos animais. Cf. *Ethique à Nicomaque*, VI,13,1.

⁶⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* Ia IIae q. 63 a.2 e 3

⁶⁶ *Ibidem*, I-IIae q.52. - No que concerne o problema geral de crescimento dos hábitos. Ia IIae q.66 a1 e 2 - Para a aplicação ao caso particular de virtude.

⁶⁷ Este ponto é bem sublinhado por Otto Hermann Pesch, « *La théologie de la vertu et les vertus théologiques* » *Concilium* 211, 1987, p 105.

⁶⁸ É em virtude do adágio agostiniano segundo o qual ninguém faz mau uso da virtude, que Santo Tomás distingue a prudência das outras virtudes intelectuais enumeradas por Aristóteles em *Ethique à Nicomaque* VI, 3. A prudência é uma virtude propriamente dita (para simplificar) as demais são apenas em certo sentido (*secundum quid*). Ia IIae q56 a3.

origem em Deus, pode se enraizar e está disponível para o homem fazer uso dela. Santo Tomás reconhece no homem, mesmo privado da graça de Deus, uma certa capacidade de fazer um certo bem⁶⁹.

Quais são essas virtudes infundidas⁷⁰? Em primeiro lugar, é claro, estão as três virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. Santo Tomás acredita que, a cada virtude adquirida corresponde uma virtude infundida. Ambas, embora se assemelhem, mas não podem ser confundidas. Este é um dos pontos mais importantes de seu pensamento, e um dos mais difíceis de compreender e aceitar.⁷¹

Para mostrar essa diferença, Santo Tomás indica que a virtude moral adquirida é ordenada ao bem que se pode buscar à obter na cidade terrestre⁷², enquanto a virtude moral infundida é ordenada ao bem que se pode obter na cidade celeste. No entanto, o ato virtuoso não será o mesmo, dependendo se for visto da perspectiva da felicidade terrena ou da bem-aventurança eterna. A virtude adquirida capacita ao homem, que não está em estado de graça, a realizar boas ações⁷³; mas, em tal caso, a virtude permanece imperfeita e a ação não é perfeitamente boa. Por outro lado, o homem que recebeu a graça pode agir tendo em vista o

⁶⁹ “A virtude adquirida não é pura e simplesmente o bem máximo, mas o bem máximo dentro do gênero de bens humanos; contudo, a virtude infusa é pura e simplesmente o bem máximo, na medida em que o homem, por meio dela, é ordenado ao sumo bem, que é Deus.”

⁷⁰ O verbo “difundir” é dito em latim *infundere*. O participio “difundido” é dito em latim *infusus*. Entendemos por que chamamos de “virtudes infundidas” esses “aperfeiçoamentos” que Deus concede ao homem para conduzi-lo à vida eterna.

⁷¹ O texto de Tomás parece claro quanto a haver dois níveis – princípio e virtude – tanto na dinâmica natural do homem para a felicidade imperfeita, como na dinâmica sobrenatural. No primeiro, os primeiros princípios funcionam como causa eficiente das virtudes adquiridas. No segundo, no nível sobrenatural, o que Tomás chama de “princípios sobrenaturais mencionados” é o que causa “certas virtudes infusas”. Em favor da hipótese II, esses “princípios sobrenaturais” antes apresentados consistem muito provavelmente nas virtudes teológicas. Por outro lado, a que se referem as “certas virtudes infusas” não é tão claro determinar. O que se pode dizer é que não são a fé, a esperança e a caridade. Essas, como visto, são os princípios sobrenaturais que darão origem às virtudes. Mas não é certo, ao menos isso não está explícito no texto, ainda, que essas “certas virtudes infusas” sejam as chamadas *virtutes morais infusas*, isto é, a prudência, a justiça, a coragem e a temperança na sua versão infusa. Talvez sejam virtudes derivadas da fé, da esperança e da caridade, que mantenham com essas um vínculo de conteúdo e que não se confundem com as virtudes cardeais. Afirmar que a fé, a esperança e a caridade simplesmente não são virtudes, porque seriam, na verdade, somente os princípios a partir dos quais surgem, aí sim, as virtudes infusas propriamente ditas, pode, apesar de todos os indícios textuais próximos, soar forte demais. Isso porque, em muitas outras e relevantes partes da obra de Santo Tomás, ocorre o tratamento explícito da fé, da esperança e da caridade como três virtudes. A *Secunda Secundae* da *Summa Theologiae*, por exemplo, cujo propósito era justamente versar sobre as espécies de virtudes, inicia com a análise da fé (q. 1-16), e prossegue com a análise da esperança (q. 17-22) e da caridade (q. 23-46). Uma solução intermediária, que atribua a qualidade de virtude tanto à tríade fé-esperança-caridade, preservadas essas como princípios teológicos, como às outras virtudes infusas, equiparáveis às virtudes adquiridas, parece inevitável.

⁷² THOMAS D’AQUIN, *Somme Théologique*, Ia IIae q63 a4

⁷³ *Ibidem*, IIa IIae q23 a7&8

fim último; a caridade dando forma e perfeição à virtude para que o ato seja perfeitamente bom.

5.2 A classificação das virtudes

Em Ia IIae q.60 a.5, Santo Tomás de Aquino apresenta as virtudes morais (deixando de lado as virtudes teológicas). Nesta ocasião, ele lembra que, na *Ética de Nicômaco*, Aristóteles enumera, além das duas virtudes fundamentais, prudência e justiça, dez outras virtudes: Coragem⁷⁴ (ou força); Temperança⁷⁵ (no campo da comida, bebida, sexualidade); Liberalidade⁷⁶ (generosidade na distribuição de pequenas quantias de dinheiro); Magnificência⁷⁷ (a virtude de quem sabe gastar muito dinheiro quando necessário); Magnanimidade⁷⁸ (aproximadamente equivalente a empreendedorismo); Filotimia⁷⁹ (a virtude de quem tem boa aparência, impõe respeito - amor a honra); Gentileza⁸⁰ (docilidade); Amizade (entendida no sentido de afabilidade); Veracidade⁸¹ – *Alétheia* (virtude de quem fala a verdade), e Eutrapelia⁸² (virtude de quem sabe relaxar, de quem é brincalhão).

Como estruturar esse conjunto abundante? Nosso doutor, acredita que tais virtudes devem ser agrupadas em torno de quatro pólos, que são as virtudes cardeais. Elas aparecem como os pontos de referência em relação aos quais as outras virtudes devem ser situadas. Dois métodos de classificação parecem possíveis: um se refere a faculdades da alma, o outro aos modos de influência das virtudes.

5.3 As virtudes e as faculdades da alma

⁷⁴ *Éthique à Nicomaque*, III, 6-9, 1115a – 1117b

⁷⁵ *Ibidem*, III, 10-11, 1117b – 1119b

⁷⁶ *Ibidem*, IV, 1, 1119b – 1122a

⁷⁷ *Ibidem*, IV, 2, 1123a

⁷⁸ *Ibidem*, IV,7,1107 a 20 -1108 b 25

⁷⁹ *Ibidem*, IV 4; 1125b 1 – 1125b 25

⁸⁰ *Ibidem*, IV 5; 1125b 30 – 1126b 10

⁸¹ *Ibidem*, IV 7-8; 1127a 15 – 1128b 5

⁸² *Ibidem*, II 7; 1108a 25

Santo Tomás distingue no homem: a parte sensitiva que é comum ao homem e aos animais, e a parte intelectual que é específica ao homem⁸³. Em ambas as partes, existem potências, ou seja, capacidades de apreender ou de se mover em direção a um objeto externo.

No nível espiritual, devemos distinguir: Intelecto: a capacidade de conhecer realidades intangíveis, e Vontade: faculdade de desejar.⁸⁴ Os filósofos e teólogos chamam de “paixão”, aquilo que o homem experimenta quando um objeto sensível real ou imaginário afeta uma faculdade. O problema do homem é que ele tem que agir enquanto está perpetuamente agitado por várias paixões. É por isso, que ele deve apelar para as virtudes. Portanto, é prestando atenção às ações e paixões do homem que as virtudes devem ser classificadas. Todavia encontram-se aí os elementos comuns ou complementares que nos permitem ver estas mesmas paixões como um conjunto. Estes elementos são:

- A divisão do apetite sensitivo, a sede das paixões em duas potências: a potência concupiscível e a irascível, que geram as diversas paixões de acordo com os atos e os objetos próprios dessas potências (= o agradável e o doloroso)⁸⁵;
- A potência concupiscível gera as paixões, que se referem ao bem ou ao mal em absoluto (considerados simplesmente como tais), e a potência irascível gera outras paixões, que se referem ao bem enquanto difícil de se alcançar, ou ao mal enquanto difícil de se evitar⁸⁶;
- A direção do movimento em relação ao objeto, ou seja, movimento de atração pelo bem ou de repulsa do mal; deste modo temos uma oposição entre os dois termos, o que é característico para as paixões da potência concupiscível⁸⁷;

⁸³ De fato, é evidente que aquelas virtudes que são próprias do homem, enquanto é partícipe desta cidade, não podem ser adquiridas por ele, mediante as suas capacidades naturais. Por isso não são causadas por nossos atos, mas são infundidas em nós, por um dom divino. No entanto, as virtudes que são próprias do homem enquanto é homem, ou enquanto é partícipe da cidade terrena, não excedem à faculdade da natureza humana. Por isso, o homem pode adquiri-las por suas capacidades naturais, a partir dos próprios atos, o que é evidente desta maneira. (THOMAS D'AQUIN, *Les vertus morales*, p. 105).

⁸⁴ Sobre este ponto, deve-se notar que a palavra “vontade”, em nossa língua, não tem mais exatamente o mesmo significado. Atribuímos à vontade o papel de decidir. Mas, para Tomás de Aquino, o ato de decidir é um ato complexo, que envolve inteligência e vontade. Ele percebe a vontade simplesmente como um desejo espiritual, uma tendência para algo que parece bom.

⁸⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q.23, a.1.

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ibidem*, a.2.

- No que se refere à potência irascível, o objeto traz consigo, além desta oposição entre o bem e o mal, uma outra oposição, que é a de aproximação e distanciamento. Por isso as paixões irascíveis, têm a característica da dificuldade ou do esforço que o objeto suscita⁸⁸;
- Os objetos aos quais se referem as paixões, podem ser considerados enquanto presentes (por exemplo, um bem já alcançado, um mal já sofrido) ou ausentes (um bem alcançável ou não, um mal vencível ou não, ou seja, um bem ou um mal futuro)⁸⁹;
- As diferenças acidentais entre as paixões, devidas às diferenças materiais no objeto mesmo, ou a uma maior ou menor intensidade no momento em que se dá a paixão⁹⁰.

5.3.1 As paixões da alma

Todos nós temos a experiência desses movimentos internos que nos surgem, quando um objeto real ou imaginário nos é apresentado. Cada idioma tem um vocabulário muito rico para nomeá-los. Na cultura contemporânea, também aprendemos a analisá-los e a usar uma linguagem elaborada da psicologia e da psicanálise. Em comparação com essas várias abordagens, a de Santo Tomás, pode nos desconcertar por sua abstração e seu formalismo. No entanto, é bastante útil porque, sendo muito sistemático permite levar em conta todas as paixões humanas. O nosso doutor elabora uma síntese que combina e enumera onze tipos de paixões entre os dois apetites, o autor da *Summa Theologiae* expõe estas onze paixões dizendo que estas surgem a partir do movimento que existe quando se trata dos apetites, assim diz:

Ora, nos movimentos da parte apetitiva o bem tem uma quase virtude atrativa, e o mal, repulsiva. Por onde, aquele causa primeiramente na potência apetitiva uma certa inclinação ou aptidão ou conaturalidade para si mesmo, e isto pertence à paixão do amor, ao qual por contrariedade, corresponde o ódio, por parte do mal. Em segundo lugar, o bem-amado ainda não possuído, causa o movimento para ser conseguido o que pertence à paixão do desejo ou da concupiscência, e por contrariedade e quanto ao mal, a fuga ou a aversão. Terceiro, obtido o bem, o apetite produz um como repouso no bem possuído, o que respeita à deleitação ou alegria a que se opõe, do lado do mal, a dor ou a tristeza.

As paixões do apetite irascível, porém já pressupõem, a aptidão ou inclinação a buscar o bem ou a evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente.

Assim, em relação ao bem ainda não possuído, temos a esperança e o desespero; em relação ao mal presente, o temor e a audácia. Relativa, porém, ao bem não possuído, não há no irascível nenhuma paixão, porque, não existe nesse caso a ideia de árduo, como já dissemos, mas a paixão da ira resulta do mal presente.

⁸⁸ *Idibem*

⁸⁹ *Ibidem*, a.4; De Verit., q. 26, a.4.

⁹⁰ Cf. In 3 Sent., d.26, q.1, a.3; In 2 Ethic., lect. 5, nn. 292-296.

Por onde é claro, que há três pares de paixões no concupiscível: amor e ódio, desejo e aversão, alegria e tristeza. Semelhantemente, há três no irascível: esperança e desespero, temor e audácia, e a ira a qual nenhuma paixão se opõe. Logo, são onze ao todo as paixões especificamente diferentes: seis do concupiscível e cinco do irascível. E estas abrangem todas as paixões da alma. (II, q 23. a. 3-4).

Resumidamente, estas onze paixões: amor, ódio, desejo, fuga, alegria, tristeza, esperança, desespero, temor, audácia e ira; têm sua sede na concupiscência do homem. Se o objeto está presente, mas ainda não possuído, ele suscita o amor. O movimento que o desperta é denominado, desejo, e quando é possuído dá origem ao prazer. Por outro lado, se os aspectos negativos do objeto predominam, despertará uma repugnância, que santo Tomás chamará de *odium*⁹¹. O movimento que se segue é chamado de “fulga”. Já a sensação provocada pela posse desse objeto é chamada de “dor”. As paixões também podem ter sua sede na agressão. Um objeto desejável e difícil de alcançar suscita à esperança. Se for percebido como inacessível vai despertar, o que santo Tomás chamará de *desperatio*⁹². Um obstáculo distante que se espera superar, desperta a ousadia; se, ao contrário, parece impossível de ser superado, desperta temor ou medo. Se o obstáculo está presente e parece possível derrubá-lo, a paixão despertada na agressão chamar-se-á cólera.

Considerando, portanto, os elementos que serviram de base para a classificação das paixões, encontramos a seguinte divisão:

1. As paixões da faculdade concupiscível: elas têm como objeto o bem ou o mal tomados em absoluto (ou *simpliciter*); o bem, como de fácil consecução e o mal como não árduo:

1.1 Quanto ao bem:

- Amor (também chamado amor inicial): quando se dá a apreensão de um bem presente; temos então um movimento de inclinação (*conatural*) da concupiscível àquele bem;
- Desejo: o movimento voltado a um bem enquanto futuro;
- Alegria ou gáudio: a fruição do bem presente, ou seja a sua posse.

1.2 Quanto ao mal:

- Ódio: quando se dá a apreensão de um mal presente; temos então um movimento de repulsa (*conatural*) da concupiscível diante desse mal;
- Fuga: o movimento de distanciamento de um mal futuro;

⁹¹ A tradução desta palavra por “ódio” parece-nos imprecisa, porque a palavra “ódio” evoca uma certa agressividade.

⁹² Deverá ser traduzido mais como “desânimo” e não como “desespero”.

- Tristeza: quando o mal (presente) já se encontra no sujeito.
2. As paixões da faculdade irascível: elas têm como objeto o bem ou o mal tomados como árdusos: o bem como de difícil consecução e o mal como difícil de repelir:

2.1 Quanto ao bem:

- Esperança: quando o bem ausente (futuro) é de possível alcance;
- Desespero: quando o bem ausente (futuro) é impossível de ser alcançado.

2.2 Quanto ao mal:

- Audácia: quando o mal ausente (futuro) se demonstra superável;
- Temor: quando o mal ausente (futuro) se demonstra insuperável;
- Ira: quando o sujeito já sofreu o mal (árduo).

Como exposto acima, esta é a classificação das paixões, donde todas as outras resultam destas. Estas onze paixões obedecem à uma hierarquia, a uma ordem a qual, segundo Santo Tomás, se apresenta assim:

E, se quisermos conhecer a ordem das paixões, segundo a geração, primeiramente surgem o amor e o ódio; depois, o desejo e a fuga; terceiro, a esperança e o desespero; quarto, o temor e a coragem; quinto, a ira; sexto e último, a alegria e a tristeza, que acompanham todas as paixões, como se diz. E como o amor é anterior ao ódio; o desejo, à fuga; a esperança, ao desespero; o temor, à coragem; a alegria, à tristeza, do sobredito se colige. (*Summa Theologiae*, II, q. 24. a. 3).

Existe, portanto, uma ordem estabelecida entre as onze paixões e esta foi supra exposta. Se há uma ordem, logicamente há a paixão que ocupe um primeiro lugar entre todas, tanto no apetite irascível quanto no apetite concupiscível.

5.4 Modos de influência das virtudes

Para Santo Tomás, as paixões, como movimentos do apetite irracional, são indiferentes moralmente; somente quando submissas ao influxo da razão e da vontade é que são sujeitos do bem e do mal, a partir de então passam a ter uma relevância moral. Os movimentos do apetite sensitivo serão moralmente bons ou maus se forem voluntários, em outras palavras, ordenados pela vontade ou então não reprimidos por ela. Isto implica ao mesmo tempo ser conformes ou não à razão⁹³. O Doutor Angélico se interroga ainda se as paixões podem ser

⁹³ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q.24, a.1. 35.

boas ou más por sua própria espécie, ou seja, por sua natureza. E responde dizendo que sim. De fato, os atos podem ser considerados de dois modos: em geral, segundo a sua natureza, enquanto participam da voluntariedade, e do juízo da razão. Deste modo as paixões, se consideradas no primeiro caso, não têm um valor moral, se, porém, forem consideradas no segundo, terão como objeto o bem ou o mal enquanto implicam *per se* uma conveniência ou dissonância com a razão⁹⁴

5.4.1 Como explicar a ação moderadora da virtude?

A moderação só se exerce sobre uma realidade susceptível de variável em sua intensidade ou quantidade; é o que Tomás chama de medida⁹⁵ (*modus*, que deu origem à palavra *moderatio*). Essa noção de medida é particularmente importante, mas em certo sentido diz respeito a todas as virtudes morais. É por isso, que seu conceito deve ser claramente definido. Embora a virtude moral nos incline para o bem, não cabe a ela determinar qual é o bem preciso a ser alcançado em determinada circunstância.

(...) as virtudes intelectuais e morais estão em nós por natureza, como um princípio de aptidão, mas não em seu estado completo, pois a natureza é determinada a uma só coisa. No entanto, essa realização das virtudes não ocorre segundo um único modo de ação, mas segundo vários modos, de acordo com a diversidade das matérias e das circunstâncias em que atuam.⁹⁶

Com efeito, as circunstâncias em questão devem ser consideradas. Por exemplo, a sobriedade não define a quantidade de álcool a consumir. O homem sóbrio, convidado por amigos, não se recusará a beber um pouco mais do que bebe com sua família. Por outro lado, se ele tiver que dirigir, restringirá seu consumo. A percepção das circunstâncias, o raciocínio implícito, tudo isso é realizado pela inteligência prática, a qual não depende da sobriedade como tal, mas da prudência. De modo geral, o uso da virtude moral requer a prudência. Porém, por outro lado, a prudência não pode ser exercida sem virtude moral. De acordo com Tomás de Aquino, a prudência é a aplicação da razão reta nas obras. Essa virtude cardeal se

⁹⁴ *Ibidem*, a.4.

⁹⁵ Cf. *Modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilior observatur in magnis honoribus quam in parvis.* (*ST*, IIa IIae, q. 129, a. 2, ad 1, Leon. 10, p. 59b).

⁹⁶ *THOMAS D'AQUIN, Somme Théologique, I-II, q. 63, a. 1, c.*

refere à razão, e nela está o seu centro, pois é ela que governa e rege⁹⁷. O meio dessa virtude é a característica do conselho racional. É denominado de prudente absoluto, o homem que raciocina corretamente, em relação ao viver bem. A prudência tem a sua sede nos sentidos internos, é aperfeiçoada pela memória e pela experiência, de modo a julgar as experiências particulares⁹⁸. Ela é responsável por constituir o “meio-termo” das paixões e dos atos; sendo a racionalidade aplicada o seu principal ato. Segundo Tomás de Aquino, existe três atos principais da razão: o aconselhar, o julgamento das coisas descobertas e o mandar/ordenar:

Ora, três são os atos principais da razão. O primeiro é aconselhar, próprio da invenção, pois aconselhar é indagar, como já estabelecemos. O segundo ato é julgar as coisas descobertas; e a isso se limita a razão especulativa. Mas, a razão prática, que ordena para a obra, vai além e tem como terceiro ato mandar, ato consistente na aplicação à obra do que foi aconselhado e julgado. E sendo este ato mais próximo ao fim da razão prática, daí resulta ser ele o ato dessa razão e, por consequência, da prudência⁹⁹.

Para Santo Tomás, o ato de mandar se estende aos bens a qual buscamos e os males que evitamos, para se defender das ciladas. Faz parte da prudência julgar e ordenar os meios em contribuição ao que é certo, dessa maneira, atribuímos à prudência o bem particular de cada indivíduo e o bem comum de todos. Imaginemos um homem muito inteligente com um conhecimento perfeito das leis morais e cívicas; se ele não estiver sóbrio, ele não apenas deixará de seguir uma medida predeterminada, mas também não será capaz de definir adequadamente a medida correta. A demonstração que acaba de ser feita a respeito da sobriedade pode ser repetida em relação as demais virtudes morais, especialmente as virtudes moderadoras. Visto que o papel dessas virtudes é moderar as paixões, através de uma medida, determinada pela circunstancia, e fixada pela prudência.

Se o papel da virtude é moderar a paixão, deve haver alguma maneira pela qual a razão possa exercer sua influência sobre a concupiscência e a agressão. A experiência nos mostra que isso é possível. O homem pode por sua razão, agir sobre sua imaginação¹⁰⁰ e, portanto, sobre suas paixões, conseguindo gradualmente tornar dócil a cobiça e a agressividade. Assim, por meio da imaginação pode ocorrer uma verdadeira espiritualização do corpo. Isso não significa que o império da razão sobre esse desejo seja total. Santo Tomás,

⁹⁷ *Ibidem*, Ia-IIae, q. 63, a. 1, Ad 1 [et 2]

⁹⁸ *Ibidem*, I-II, q. 59, a. 4, c.

⁹⁹ *Ibidem*, II-II, q. 47, a. 8

¹⁰⁰ *Ibidem*, Ia IIae q17 a7. Notons l'importance de l'imagination dans la vie morale.

usa uma observação de Aristóteles, para distinguir os vários modos de ação da mente sobre o corpo. Às vezes, o corpo obedece *ad nutum* (ao menor sinal); por exemplo, quando um homem saudável usa seus membros para andar, escrever, etc. A mente então exerce um domínio total comparável ao do mestre sobre o servo. Às vezes, o corpo apenas obedece às suas próprias leis; por exemplo, quando adormecemos. No que diz respeito à agressividade e à cobiça, deve-se dizer que suas potências estão parcialmente sujeitas à razão, mas que elas também têm seus próprios movimentos, por exemplo, quando somos tomados por um movimento de raiva ou desejo sensual¹⁰¹. É, portanto, apropriado comparar a razão sobre essas faculdades, como a do chefe de Estado sobre seus concidadãos (poder político, que deixa uma certa independência àqueles a quem é imposto). Mas, santo Tomás acredita que, se o primeiro movimento nos surpreende, seremos capazes de dominá-lo no momento em que o percebermos. É justamente neste momento que entra a virtude, mas de forma diferente, dependendo se a virtude é adquirida ou infundida.

Em primeiro lugar, porque a paixão é um movimento do apetite sensível. Ora, a virtude moral, como hábito, não é um movimento e sim princípio do movimento apetitivo. Em segundo lugar, porque as paixões em si mesmas, não são nem boas nem más, visto que o bem ou o mal do homem dependem da razão e, por isso, em si mesmas consideradas, se referem ao bem ou ao mal, segundo se adéquam à razão ou não. Ora, a virtude não é nada disso, porque só se refere ao bem. Em terceiro lugar, porque, supondo-se que a paixão se refira de algum modo, só ao bem ou só ao mal, mesmo assim o movimento da paixão, enquanto paixão tem seu princípio no apetite e seu termo na razão, à qual o apetite busca se conformar. O movimento da virtude, porém, tem movimento inverso: começa na razão e termina no apetite, enquanto movido pela razão¹⁰².

Vamos examinar mais de perto essas duas situações. A virtude adquirida vem da luz natural da razão, mesmo em um homem que não está em um estado de graça. Na verdade, alguns são, por causa de seu caráter e temperamento, mais aptos para a coragem ou sobriedade. Mas o comportamento correto requer, por um lado, que em todas as circunstâncias da aplicação dos princípios seja determinada de forma clara e precisa, por outro lado, que o desejo corporal se submeta ao preceito da razão. Como todo homem sabe que é preciso moderação no consumo de álcool, mas a medida certa depende das circunstâncias. Portanto, deve-se disciplinar seu desejo para seguir as medidas prescritas. Ao repetir atos de sobriedade, o desejo é gradualmente transformado e espiritualizado, aos poucos, a virtude da sobriedade é adquirida. Quando a virtude atinge sua perfeição, ela se manifesta de duas maneiras. Por uma

¹⁰¹ *Ibidem*, Ia-IIa, q. 59, a. 5

¹⁰² *Ibidem*, Ia-IIa, q. 59, a. 1

parte, a virtude adquirida torna a submissão do desejo corporal à razão fácil, rápida e prazerosa. Por outra, desperta uma atração pela vida de acordo com a razão e se reflete na retidão de julgamento, na área em consideração¹⁰³. Em homens sóbrios, portanto, encontramos aversão à embriaguez e bom senso quanto ao uso adequado de bebidas alcoólicas.

Se consideramos o homem em um estado de graça, a virtude infundida não substitui a virtude adquirida. Ambas podem coexistir¹⁰⁴. Se o essencial para o homem é alcançar a felicidade celestial, também é necessário viver nesta terra de maneira razoável. A vida sobrenatural não nos exige de fazer nosso trabalho como homem e cidadão¹⁰⁵. Cabe ao homem fazer uso da virtude adquirida em certas circunstâncias e da virtude infundida em outras. E, como vimos acima, a medida certa é diferente em ambos os casos. Na vida de Cristo e na vida dos santos, podemos ver as duas virtudes em ação.

Via de regra, quando a virtude infundida cria raízes, cada vez mais, o desejo corporal é gradualmente disciplinado. Pode-se dizer que o enraizamento da virtude moral infundida dá origem à virtude adquirida correspondente? Este é frequentemente o caso, mas nem sempre. De fato, vemos cristãos que vivem profundamente unidos a Deus, mas carecem de bom senso e, portanto, de prudência (no sentido de virtude adquirida)¹⁰⁶. Ora, a disciplina do desejo corporal não é suficiente para a virtude, sem prudência, a virtude moral é imperfeita¹⁰⁷. A experiência nos mostra que os cristãos, desprovidos de bom senso, conseguem levar uma vida evangélica, mas muitas vezes são desajeitados nos problemas comuns da vida em sociedade. Um traço os caracteriza: quanto ao comportamento pessoal conseguem, guiados pela fé, viver em retidão, mas não chegam a uma ação efetiva na hora de tomar decisões precisas para o bom funcionamento das comunidades terrestres. Na vida cotidiana com sua família ou vizinhos, os conselhos que dão aos outros muitas vezes falham por causa do rigorismo, ou por causa do laxismo, ou do desajustamento a situações concretas.

¹⁰³ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, q. 61, a. 3.

¹⁰⁴ *Ibidem*, Ia, q. 79, a. 12

¹⁰⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 2

¹⁰⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa IIae q.47 a.14

¹⁰⁷ *Ibidem*, Ia IIae q. 65 a. 1

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. 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.

No que diz respeito à virtude, Santo Tomás de Aquino, partindo de fontes múltiplas, a um pensamento coerente e matizado. A teologia moral alcança um equilíbrio surpreendente ao qual, entretanto, não é fácil permanecer sempre fiel. Em particular, a doutrina das virtudes morais infundidas. Por causa de sua sutileza, a distinção tomista entre virtudes morais infundidas e adquiridas muitas vezes será mal compreendida e marginalizada. Esquemmatizando ao extremo, podemos discernir duas correntes: A primeira, podemos chamar de humanista, considera que a vida moral depende essencialmente das virtudes adquiridas, e por consequência, trás o mesmo ideal seja, no domínio moral, pagão ou cristão. Nessa perspectiva, consideramos que a vida teologal coroa uma retidão moral natural. Essa tendência reaparece de várias formas, mas sempre enfrenta as mesmas objeções. De uma parte, o esforço para alcançar uma certa retidão moral parece externo à vida espiritual e à busca pela santidade. Por outro lado, em certos campos, a dificuldade encontrada na observância da moral natural, leva a considerar a oração e os sacramentos como meios sobrenaturais colocados a serviço de um esforço de aquisição da perfeição humana. Certamente, no nível pedagógico, tal atitude se justifica. Mas como podemos deixar de ver o desequilíbrio introduzido por tal concepção. Ainda não podemos aceitar a teoria de que meios sobrenaturais são usados a serviço de um objetivo que não é sobrenatural! A doutrina tomista das virtudes infundidas, entretanto, teria tornado possível evitar tais contradições. Afirma, de

fato, que o enraizamento da vida teologal se traduz pelo desenvolvimento de uma retidão moral que, em alguns casos, é semelhante à dos pagãos, em outros são bem distintos. Em oposição a esse humanismo cristão, vimos várias tentativas de voltar ao que se considerava o pensamento de Santo Agostinho.

Por meio do que acabou de ser dito, a noção de virtude pode e deve encontrar um lugar central na teologia moral. No entanto, isso não pode ser feito dentro da estrutura de uma moralidade muito centrada em preceitos. Além disso, o jansenismo deixou de representar um perigo real para a fé cristã, visto que todos nós estamos convencidos de que os não-cristãos podem alcançar certa retidão moral, há uma necessidade urgente de enfatizar a novidade cristã. No entanto, é claro que isso é dificilmente viável no contexto de uma moralidade excessivamente jurídica. Por outro lado, esta novidade corresponde bem a este dinamismo dado por Deus, que a tradição teológica a descreve ao falar das virtudes infundidas.

Estas são as razões subjacentes pelas quais propomos este estudo das virtudes. O leitor percebeu que, nesta questão, o pensamento de Santo Tomás de Aquino, continua a ser a referência principal. De Santo Tomás, retemos sua concepção de virtude, como também mantivemos seu princípio de classificação em torno das virtudes cardeais e suas análises detalhadas que ainda permanecem para nós, uma fonte de luz e força.

Desde o início, Igreja nos convida a olhar para a virtude adquirida de maneira benevolente, e várias razões podem ser apresentadas. Primeiro, não há razão para desprezar os esforços dos gentios que, na ausência de toda revelação, buscaram a verdade e se esforçaram para seguir a voz de sua consciência. Em seguida, ainda que a formação moral do cristão seja, por excelência, obra de Deus atuando nos corações, isso não deve excluir uma ação educativa no sentido mais ordinário. Mesmo que seja educado na fé cristã, o homem tira grande proveito de uma educação moral exigente, e do esforço que faz para corresponder-la. Por fim, a Igreja sabe que toda comunidade humana contém pecadores e não pode ser composta, exclusivamente, por pessoas que vivem na “graça”. Portanto, é necessário que homens diferentes possam se entenderem, afim de viverem juntos. É aconselhável destacar as virtudes que qualquer homem pode adquirir e que permitem alcançar a harmonia mínima sem a qual nenhuma cidade terrestre pode existir. Obviamente, é esta preocupação que anima a Igreja quando ela oferece sua doutrina social a todos os homens de boa vontade.

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.
- ___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. Desclée, Paris, 1949.
- ___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
- ___GAUTHIER RENÉ-ANTOINE, *La morale d'Aristote*, Paris, PUF, 1973.
- ___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, *La République*, traduit par Émile Chambry, à Paris, 1959.
- ___SERVAIS PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Cerf, à Paris 1985.
- ___THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Tome 2, Paris, Cerf, 1984.