

**VEIGA, Bernardo. *A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino*.  
Campinas: Ecclesiae, 2017, 251p. ISBN: 978-85-8491-055-7.**

A presente obra propõe uma interpretação, baseada em São Tomás de Aquino, sobre a felicidade natural. De início, Veiga enfatiza a existência da lei natural e de uma “filosofia moral” no pensamento tomista, que supera as bases firmadas por Aristóteles.

A obra, extraída da tese doutoral *A felicidade natural na filosofia de Tomás de Aquino*, é dividida em seis capítulos.

O primeiro deles interroga sobre a possibilidade da existência da felicidade natural, partindo do pressuposto do conhecimento natural e da distinção entre fé e razão, da filosofia e da teologia.

Indaga também acerca da existência, para o Aquinate, de uma “filosofia pura”. O Autor evidencia a autonomia da filosofia nos textos tomistas, exemplificando com a tese clássica que defende a impossibilidade de provar racionalmente a eternidade ou não do mundo. Contudo, acrescenta: “A noção de criação não é provada pela razão, mas aceita no pensamento de Tomás, como uma intervenção da fé na sua filosofia” (p. 37). Ora, o problema aqui é colocar no mesmo plano argumentativo a criação e a sua hipotética eternidade. Para o Doutor Angélico, a criação pode sim ser provada puramente com a razão, como se subentende pelas próprias cinco vias (sem todos os detalhes, claro, oriundos da Revelação).

São Tomás sustenta que a felicidade só pode ser perfeita num Bem Perfeito (Deus) e ligada à graça como dom de Deus. Temos nessa terra apenas uma felicidade natural (imperfeita).

Já o Estagirita estabelecia que “a felicidade (*eudaimonia*) é o fim (*telos*) último, o mais excelente dos bens” (p. 49). O bem é a própria função (*ergon*) humana, cuja sede é a racionalidade, por meio da qual se exercem as virtudes como hábitos (*hexis*). Destaca-se aqui a prudência: “Ser prudente é assegurar que haja boa conclusão do mapeamento das possibilidades deliberativas, o que direciona a agir bem conforme a justa medida, o que possibilita a atividade contemplativa” (p. 53). Por fim, apresenta o homem virtuoso: somente ele quer bem, intenciona bem e age bem (ao contrário do continente, do incontinente e do vicioso que falham gradativamente nessas três dimensões).

Há dois fatores salientes para a felicidade: o prazer (*hedone*), pois remove empecilhos e permite o agir voluntário pelos bens adicionais; e a amizade (*philia*), exigência humana, cuja perfeição entre bons indivíduos é o “maior dos bens externos” (p. 59). O Autor recorda ainda que, para Aristóteles, “a vida do intelecto representa a vida melhor e a mais prazerosa para o ser humano” (*EN*

1178a7s, in p. 62) e a sabedoria é a maior virtude intelectual.

Descreve ainda uma diferença na interpretação da felicidade: a chamada “exclusiva”, estritamente ligada à contemplação, auxiliada pelas atividades morais e pelos bens exteriores como *instrumentos*; já na modalidade “inclusiva”, estes fariam parte constitutiva da felicidade. Ademais, recorda que para Aristóteles há certa aristocracia na virtude, na medida em que esta depende de certos bens externos (por exemplo: a fortuna, um nascimento nobre, a beleza física e até a sorte).

O Autor busca as primeiras respostas na filosofia tomista a partir do terceiro capítulo, cujo título é *As virtudes e as leis*. Para o Aquinate, a deliberação (*consilium*) investiga os meios, a eleição (*electio*) decide (o livre-arbítrio é pressuposto) e as paixões inclinam para agir bem e para evitar o mal. Os hábitos predisõem a alma para a ação em conformidade com a natureza (virtude) ou contra ela (vício). Veiga ainda esclarece: “As virtudes morais [...] não podem existir sem a prudência e o intelecto [...], [sem o qual] os princípios evidentes por natureza não seriam conhecidos, o que impediria o uso da prudência” (p. 84). A razão regulamenta as virtudes morais segundo um meio-termo e as virtudes aperfeiçoam quem as realiza (*bonum operantis*) e as suas obras (*bonum operis*). Daí a necessidade

da boa vontade e não apenas do conhecimento.

O Aquinate também trata das regras externas como “certa pedagogia para auxiliar os homens a agirem conforme a razão” (p. 88). Com efeito, as leis são o “grande diferencial do pensamento natural ético de Tomás em relação a Aristóteles” (p. 89). Nesse campo, este defendia a existência do acaso, o que é refutado por aquele por intermédio da noção de Providência. De fato, o motor imóvel – chamado aqui de “Deus de Aristóteles” (p. 96), expressão em desuso, pois o Filósofo era certamente politeísta – é apenas o princípio do movimento, despreocupado, portanto, com a particularidade do mundo. A resposta tomista esclarece que todas as coisas, até as acidentais, estão sob o governo divino e a felicidade está aberta a todos, independentemente da condição social. Em suma, mesmo os infortúnios têm significado na teleologia tomista.

A seguir o Autor se detém na investigação das virtudes, sobretudo as cardeais. A principal delas, a prudência, é chamada de “mãe das virtudes” (*genitrix virtutum*). Refere-se ela “às coisas particulares enquanto certa aplicação conveniente de princípios universais da razão sobre elas”, ou simplesmente “a reta razão do agir particular” (p. 108). A prudência possui oito partes integrantes: cinco cognitivas (memória, intelecto, docilidade, sagacidade e razão) e três práticas (previdência, circunspecção e

precaução). Já os vícios da imprudência são: precipitação, temeridade, inconsideração, inconstância e negligência.

Quanto à justiça, esta é definida como a “vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito” (*S. Th.*, II-II, a. 59, a. 1, in p. 118). Seu vício oposto é a injustiça, expressa pela desigualdade, ou seja, oferecendo a cada um o que não lhe convém. Há uma série de virtudes anexas à justiça. Num primeiro grupo, aquelas cujo objeto não é possível retribuir em estrita paridade: a religião, a piedade, o respeito, a dulia, a observância; as que possuem certo débito moral: a veracidade, a gratidão e a vingança (reto castigo contra atos injustos); aquelas cuja perfeição versa sobre as relações pessoais: a amizade ou afabilidade e a liberalidade. Acrescenta-se ainda a epiqueia ou equidade como a “forma mais perfeita de virtude” (p. 137).

A temperança refreia “os desejos mais fortes relativos ao tato” (p. 175). Seu excesso é chamado de intemperança e a sua deficiência de insensibilidade (difícil de ocorrer, segundo Aristóteles e São Tomás). Trata-se de certo vício “infantil”, por sucumbir à vontade e por submeter desregradamente a bens inferiores, assemelhando-se aos animais. Essa virtude modera os prazeres na alimentação, regulados pela abstinência, e os ligados à união carnal, temperados pela castidade. O vício contrário ao primeiro é a gula, cujas

filhas são o embotamento intelectual, a alegria tola, a loquacidade, a palhaçada (*scurrilitas*) e a imundície. A sobriedade regula os prazeres das bebidas, cujo vício oposto é a embriaguez.

Com efeito, castidade significa etimologicamente “castigar” a concupiscência, referindo-se ao controle, ordenado e segundo a razão, dos impulsos lascivos. Seu vício contrário é a luxúria, dividida em seis espécies: a fornicação, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e os vícios contra a natureza. As filhas da luxúria são: a cegueira mental, a precipitação, a irreflexão, a inconstância, o egoísmo, o ódio a Deus, o afeto à vida presente e a desesperança da vida futura.

Entre as virtudes contidas na temperança incluem-se ainda a clemência, a mansidão e a modéstia, cujas partes são a humildade, a estudiosidade, a eutrapelia e a modéstia do corpo.

O quinto capítulo trata da vida contemplativa, cuja meta é a verdade (Deus, em última instância). O Autor se detém nas cinco virtudes intelectuais, a saber: a prudência, a arte, a ciência, a sabedoria e o intelecto. Recorda que a sindérese é um hábito inato que predispõe à virtude.

A arte é definida como a reta razão do fazer. A seguir há uma ligeira imprecisão quanto ao intelecto: para o Autor, os primeiros princípios são conhecidos por *abstração*, entretanto São Tomás reforça muitas vezes que

o seu conhecimento ocorre de modo imediato (*statim*) e evidente (*notum*), embora, é verdade, inclua a necessidade do concurso da experiência para que eles possam ser revelados (cf. e.g. *Sent. Met.*, III, l. 5, n. 3 [389]).

Já “a ciência se distingue da sabedoria, enquanto a primeira é relativa às conclusões pelas causas inferiores, porém a sabedoria considera as primeiras causas” (p. 201). Ademais, esclarece que a ciência “é parte da alma considerada por si mesma”, contudo “não é a razão, mas um hábito localizado nela” (*idem*). A física e matemática são da razão da ciência, ao passo que a metafísica é própria à sabedoria, por considerar as primeiras causas. Veiga deixa claro que toda ciência, mesmo as práticas, visa a divina contemplação.

A sabedoria “considera as causas mais elevadas, analisa e organiza todas as coisas, remontando às causas primeiras, dentro de um juízo mais perfeito e universal” (p. 206) e “precisa de pelo menos dois requisitos para ser adquirida, a tranquilidade e a humildade” (*idem*). Por outro lado, “a contemplação da verdade alivia a tristeza e a dor, tanto mais quanto se ama a sabedoria” (*S. Th.* I-II, q. 38, a. 4, resp., in p. 209).

O tema da superioridade da vida contemplativa em relação à ativa é também abordado, partindo de argumentos aristotélicos. Eis as razões, de modo sintético: 1) porque o intelecto é o que há de mais excelente no homem;

2) por ser mais contínua; 3) por ser mais alegre; 4) não depende de tantos elementos quanto a ativa; 5) porque é amada por si mesma; 6) porque consiste em certo repouso e tranquilidade; 7) porque se entrega às coisas de Deus e não às humanas; 8) porque está em conformidade com o que é propriamente humano, isto é, o intelecto. Por último, recorda o famoso trecho do debate entre Marta e Maria (Lc 10,38-42), a qual escolheu a melhor parte que não lhe seria tirada, isto é, a eterna doçura da verdade. Nesse contexto, o Aquinate ressalva: “Até o Filósofo o reconhece, quando afirma: ‘Filosofar é melhor do que ganhar dinheiro. Mas, para quem passa necessidade, ganhar dinheiro é preferível’” (*S. Th.*, II-II, q. 182, a. 1, resp., in p. 212). Ademais, a atividade contemplativa não é restritiva, ou seja, é preciso considerar também a caridade e a atividade prática, pois esta, quando bem ordenada, condiciona positivamente a própria contemplação, sobretudo pelo exercício das virtudes morais.

O último capítulo versa sobre a felicidade perfeita, alcançada apenas na contemplação de Deus. A prova racional é por exclusão, pois, caso contrário, “a natureza não teria sentido, seria em vão” (p. 219). Nessa conjuntura, o Aquinate defende, contra o pelagianismo, a necessidade do influxo divino (graça) que eleva o homem para que este possa alcançar a essência de Deus (na bem-aventurança).

Por fim, o Autor aborda as virtudes infusas, em particular as teologais: a fé, que infunde princípios sobrenaturais sobre o que se crê; a esperança, que tende ao fim sobrenatural; e a caridade, que concretiza de alguma forma esse fim. É a maior e a raiz de todas elas.

Veiga oferece ainda um esquema das disposições contrárias a cada virtude. Quanto à fé: infidelidade, heresia, apostasia, blasfêmia, ignorância, cegueira de mente e embotamento do espírito. Quanto à esperança: desespero e presunção. Quanto à caridade: ódio, acídia, inveja, discórdia, disputa, cisma, guerra, rixa, sedição e escândalo.

Divergindo de Aristóteles, o Aquinate reforça que a Providência é o “plano divino para que todos atinjam plenamente a felicidade”, abarcando assim a totalidade de acontecimentos. Veiga conclui: “Há um profundo otimismo na ética do Aquinate, uma vez que todos os males, físicos e morais, são inclinados para um bem maior, junto

com a própria liberdade humana” (p. 237).

O livro, de linguagem bastante simples e calcado nos textos tomistas, pretende ser introdutório. A redação poderia ser, por certo, aprimorada, como no tocante à estrutura das orações coordenadas e à pontuação, entaves que dificultam a leitura. Não nos detenhamos na grafia correta dos nomes próprios (por exemplo: Torrell e Weisheipl). Ademais, a obra repete com desnecessária insistência a distinção entre os âmbitos filosófico e teológico. Do ponto de vista metodológico seria conveniente a indicação, numa futura edição, dos livros e dos capítulos citados da *Ética a Nicômaco* (e não apenas a numeração Bekker). Sem embargo, os quadros esquemáticos oferecidos são ótimos para um acesso ordenado à ética tomista. Eis o maior mérito da obra.

*Felipe de Azevedo Ramos, EP*  
(Professor – IFAT)