

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



**A DOCTRINA DOS HÁBITOS SUBJACENTE AO TRATADO DAS
VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO**

ENIR CIGOGNINI

PELOTAS, JULHO DE 2012

ENIR CIGOGNINI

A DOCTRINA DOS HÁBITOS SUBJACENTE AO TRATADO DAS VIRTUDES EM TOMÁS
DE AQUINO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Luiz Cardoso Vasconcellos
Coorientador: Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Pe. Aldo Sérgio Lorenzoni

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Prof. Dr. Manoel Luiz Cardoso Vasconcellos (Orientador)

AGRADECIMENTOS

A Deus, princípio e fim de toda operação humana

À minha família: Nelson Cigognini e Ortenila Maria Cigognini; Elenir e Eliane; Eni, Marcelino, Lucas; Nara Regina

Ao Prof. Dr. Manoel Luiz Cardoso Vasconcellos

Ao Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Ao Prof. Dr. Pbro. Cláudio Neutzling (in memoriam)

À Igreja, Povo de Deus, que está, em Pelotas, na pessoa de S. Exa. Revma. Dom Jacinto Bergamann, Arcebispo Metropolitano

À Universidade Católica de Pelotas

À Universidade Federal de Pelotas

Aos colegas do mestrado

Aos funcionários do IFISP, particularmente Mirela

RESUMO: A dissertação se propõe, a partir de Santo Tomás de Aquino, na obra Suma Teológica, demonstrar que há, subjacente à concepção de virtude, uma concepção de hábito. Tal intento tem como problemática apontar um caminho que auxilie o ser humano do tempo presente a fazer escolhas corretas de modo rápido. Para tanto, é apresentada a concepção de ato humano, enquanto operação de um ente racional que delibera acerca dos meios para dirigir-se a um fim; analisa-se a definição de virtude como hábito operativo bom; apresenta-se a definição de hábito como disposição desenvolvendo a problemática da possibilidade de se adquirir uma disposição e, por fim, desenvolve-se o tema da virtude da prudência como reta razão aplicada ao agir.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino, Ato Humano, Virtude, Hábito e Prudência.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| RESUMO..... | 4 |
| SUMÁRIO..... | 5 |
| INTRODUÇÃO | 6 |
| 1 AÇÃO E CONDUTA HUMANA..... | 8 |
| 1.1 A questão permanente da humanidade: que fazer? | 8 |
| 1.2 Dos atos humanos | 10 |
| 1.3 Dos Atos Elícitos e dos atos imperados pela vontade | 17 |
| 1.3.1 Dos atos elícitos que tendem ao fim | 17 |
| 1.3.2 Dos atos elícitos que tendem aos meios | 22 |
| 1.3.3 Dos atos imperados pela vontade | 27 |
| 1.4 Dos móbeis da vontade | 28 |
| 1.5 Considerações a partir da exposição do Tratado dos Atos Humanos | 31 |
| 2 A DOCTRINA DOS HÁBITOS SUBJACENTE AO TRATADO DAS VIRTUDES.... | 34 |
| 2.1 Virtude e Hábito | 34 |
| 2.2 Tratado dos Hábitos | 39 |
| 2.3 Do sujeito e das causas dos Hábitos | 44 |
| 2.4 Do aumento, diminuição e corrupção dos Hábitos | 50 |
| 2.5 Desdobramentos a partir do Tratado dos Hábitos | 57 |
| 3 A ARTE DA RETA ESCOLHA..... | 63 |
| 3.1 A Virtude da Prudência | 63 |
| 3.2 Desdobramentos das passagens suprarreferidas da Virtude da Prudência | 73 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 77 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 80 |
| 1. Obras de Tomás de Aquino | 80 |
| 2. Sobre Tomás de Aquino | 81 |

INTRODUÇÃO

Saber qual é a escolha correta na circunstância atual da existência é uma questão que cada ser humano deve enfrentar. Por isso, não é incomum ver pessoas recorrerem a mestres, gurus e orientadores para lhes apontarem o caminho. Entretanto, ainda que o caminho seja encetado, o sujeito concreto e historicamente situado ao trilhar cada passo deste itinerário estará só diante da pontualidade e da peculiaridade de sua existência. Deste modo, a decisão compete a cada agente, ou seja, o permanente dilema da escolha, no exato momento, é pessoal.

A necessidade de decidir pode, muitas vezes, angustiar o sujeito e, ainda pior, paralisá-lo pela indecisão ou, pelo montante de possibilidades de escolha ofertadas por um mundo onde a mudança de paradigmas parece ditar o ritmo do que é atual e do que, de fato, vale. Com isso, é necessário a este sujeito do tempo presente encontrar uma maneira de poder escolher rápida e acertadamente.

Existe uma infinidade de possibilidades prometendo colaborar com o agente na sua tarefa de escolher com acerto. Dentre elas, escolheu-se aquela desenvolvida por Santo Tomás de Aquino (1225-1274), um dos grandes nomes senão o maior, do Medievo. Influenciado pela herança aristotélica, proveniente quer dos comentadores, quer das obras mesmas de Aristóteles e pela tradição cristã, ele apresenta, com a *phronesis*, virtude da prudência, uma possibilidade real de auxílio ao agente moral que precisa deliberar.

Entretanto, a presente dissertação não quer oferecer uma resposta, mas apontar caminho à questão, visto ser simples dizer e ter nota de receituário de conduta moral, que basta o agente escolher acertadamente para proceder de modo prudente. Neste “ser prudente” encontra-se a questão nuclear: saber se é possível ao ser humano desenvolver esta habilidade ou, dito de outro modo, capacidade de escolher acertadamente.

Prudência é uma das virtudes cardeais. E, em se tratando de virtude, a investigação adentrará na doutrina tomasiana das virtudes presente na *Summa Theologiae* verificando ser a virtude um hábito de ação bom. Quer-se demonstrar, pela investigação da doutrina dos hábitos, subjacente à concepção de virtude, tornar-se possível ao ser humano adquirir a virtude, desenvolver ou mesmo aperfeiçoar seu caráter potencializando-o com a capacidade de escolher rápida e acertadamente.

Visando dar conta do problema da aquisição da arte da reta escolha, foram elaborados três capítulos: o primeiro apresenta a concepção tomasiana de ato humano; o segundo constitui o cerne da dissertação e apresenta as concepções tomasianas de virtude e hábito e, conseqüentemente, a possibilidade da aquisição do hábito; o terceiro é constituído, em parte, pela apresentação da virtude da Prudência e a verificação se, de fato, ela pode responder às necessidades do agente moral deste tempo.

Os conceitos de ato humano, de virtude, de hábito de prudência são extraídos: do Tratado dos Atos Humanos, do Tratado das Virtudes, do Tratado dos Hábitos, do Tratado da Prudência e alguns elementos da reflexão teleológica do Aquinate, do Tratado da Bem-Aventura, todos eles colocados na obra máxima de Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*.

Antes de adentrar no texto da pesquisa, faz-se necessário observar que os conceitos de hábito, ato humano e prudência precisam de especial atenção pelo fato de terem perdido ou mesmo mudado seu significado nos quase oito séculos que distanciam a pesquisa do Doutor de Aquino.

1 AÇÃO E CONDUTA HUMANA

1.1 A questão permanente da humanidade: que fazer?

Ao surgir das entranhas da terra¹, a humanidade traz em si um anseio que vai além da saciedade de seus desejos básicos. Revela este anseio o que se poderia chamar de transcendente: a busca por compreender a si mesma e o mundo que a acolhe, sendo ele ao mesmo tempo, aperfeiçoado ou mesmo destruído por ela.

É fato tal anseio se transformar em busca e esta tornar-se cada vez mais profunda e organizada. O ser humano é um ser interrelacionado. Ele necessita de outrem para que possa permanecer na existência. Isso leva a pensar tratar-se tal busca de compreensão de si mesmo de uma tarefa coletiva. Embora seja pela força da necessidade, observa-se ser ele ente sociável ou, no dizer de Aristóteles, “animal político”. Tal característica humana permite a coexistência de vários indivíduos num mesmo espaço geográfico e tempo histórico.

Com o desenvolvimento do indivíduo, não é difícil observá-lo começando a agir por si mesmo. É verdade serem determinadas ações como que naturais ou mesmo espontâneas, veja-se o caso de respirar. Entretanto, outras, se bem consideradas, poderiam ou não realizar-se. Por exemplo, dizer ou não a verdade a alguém, ou ainda, auxiliar quem está em dificuldade ou simplesmente, ignorá-lo. Assim, ainda que existam elementos sem conta tornando os seres humanos semelhantes, existem inúmeros outros capazes de os diferenciar, tal é a ocorrência das ações com caráter notadamente individual.

Observa-se ainda, não ser a ação característica exclusiva dos seres humanos, pois, os animais irracionais, também agem. Há um elemento comum entre as ações: todas visam a algum fim ou a algum bem para o agente.

¹ Nascer das entranhas da terra refere-se à ideia etimológica da palavra humanidade que vem de hūmus, terra boa.

Agir tendo em vista um fim parece algo bastante simples. Se alguém está com sede vai e bebe água. Entretanto, atualmente, tarefas tão simples quanto esta, aos seres humanos tornaram-se complexas e até, por vezes, difíceis. Imaginar que uma pessoa ao sentir sede pode abrir a torneira de casa e saciar sua sede parece óbvio e lógico, muito embora tal pessoa pode querer uma “água” que não seja da torneira. Com isso, ela poderá abrir a geladeira e se deparar com, ao menos, uma água mineral com gás e uma sem gás. O aparentemente simples já exigirá do sedento uma operação deliberativa mais ampla. Observa-se, além da água, ele poder encontrar energéticos e refrigerantes que prometem saciar-lhe a sede e proporcionar-lhe energia extra para seu dia. Quem poderia imaginar, em pleno terceiro milênio da era cristã com tanto desenvolvimento técnico e científico, um simples “beber água” poder se transformar em algo mais complexo?

Se beber água, operação própria de quem quer saciar a sede tornou-se, no mínimo, complexa, como será, então, para alguém propor-se a agir de modo correto? Um ser humano deste tempo, ao interrogar a si mesmo, pergunta: “Nesta situação, que devo fazer?” A resposta não é simples e, sem sombra de dúvida, muito mais complexa do que o simples saciar a sede. Decidir sobre algo a fazer é uma tarefa cada vez mais necessária e árdua.

Há ainda outro elemento importante a ser considerado, referente à possibilidade de ser complexa e até complicada a tomada de decisão se, em cada situação particular, o agente necessitasse fazer um arrazoado e quase montar um tribunal para levá-lo a tomar a decisão correta! Como seria a vida de um profissional da medicina numa emergência se, em cada caso, ele se demorasse em longas elucubrações acerca do “o que fazer”? Ou ainda se, um piloto, numa situação de perigo, precisasse consultar os manuais da aeronave, os guias de pilotagem para só depois decidir sua intervenção? Entretanto, sabe-se que a prática de tais profissionais contradiz essa demora. Ainda assim, a possibilidade de escolher errado com certeza assola a mente de qualquer ser humano com precisão de decidir pontualmente e com rapidez a ação necessária.

Fazer a escolha certa, além de uma operação necessária e complexa, hoje, como nunca antes, é uma operação delicada, especialmente pelo fato de o futuro se apresentar como um festival de formas igualmente risonhas, igualmente

possíveis, como diria Henri Bergson. Para tentar compreender e lançar luz sobre a problemática urge verificar como acontece a operação da escolha do “o que fazer”. Muitas vezes ela angustia o ser humano hodierno diante da rapidez exigida e da pluralidade crescente de opções.

Ao se analisar a humanidade como um todo, observa-se, como afirma Paulo Faitanin: “*Cada direção que movamos nossa atenção, percebemos que há no mundo uma evidência: cada ser atua conforme a sua natureza e por meio de sua atuação ela se realiza como sendo o que é melhor para si*”². Tal constatação provoca distinguir entre ações em geral e ações propriamente humanas. Segundo tudo indica, a natureza humana difere essencialmente da natureza dos brutos, isto porque, como é sabido os animais irracionais não conjecturam acerca do que é correto fazer, pois nem sequer conjecturam, enquanto é comum aos humanos perguntar-se acerca do sentido e do correto das ações.

Assim, torna-se necessário investigar, diante da infinidade de ações, em que consiste a ação? Se a ação humana é distinta da ação dos animais irracionais? O que torna humana uma ação? Em suma, supondo agir o ser humano de modo diverso dos demais animais, por que o faz?

1.2 Dos atos humanos

O autor escolhido para fornecer base à presente investigação é o autor da Suma Teológica, Santo Tomás de Aquino. Para adentrar na investigação destas e de outras questões, iniciar-se-á pelo Tratado dos Atos Humanos o qual, na Suma Teológica, compreende as questões de 6 a 21 da Ia. Ilae. Do Tratado, serão examinadas as passagens³ de maior relevância para o presente intento.

Rafael Larrañeta Olleta, na introdução ao Tratado dos Atos Humanos da edição da *Suma de Teología* da editora BAC, divide o tratado em dois grandes

² FAITANIN. In: Aquinate, n. 1, 2005, p. 92.

³ Um detalhe de cunho técnico-redacional importante de ser observado refere ao fato de as citações de obras em línguas estrangeiras estarem no corpo do texto traduzidas numa chamada ‘tradução livre’ e, diante disso, o texto original está colocado na nota de rodapé. Já as citações da Summa Theologiae estão em português pela edição bilíngue da Editora Loyola de 2001 e o texto original na nota de rodapé.

blocos. Seguindo esta divisão organizativa, nesta investigação dedicar-se-á maior atenção ao primeiro bloco com as questões de 6 a 17. Segundo Olleta, conjugam-se por tratarem *“Da condição e natureza dos atos humanos enquanto voluntários”*⁴. Essas passagens devidamente analisadas farão ver o que é uma ação humana e suas condições para um ato humano se processar.

Santo Tomás abre o Tratado considerando acerca do voluntário e do involuntário. A necessidade de tratar dos atos humanos está ligada ao fato de o ser sempre agir tendo em vista algum fim. Supondo não haver uma finalidade na ação a não ser a ação mesma, a própria ciência, como afirma Sertillanges, seria impossível. A finalidade, ao menos num primeiro momento, está ligada: *“consciente ou inconscientemente à realização de si mesmo”*⁵. O autor afirma que tal realização de si mesmo consiste na sua conservação, desenvolvimento e, analisado num aspecto evolutivo, a realização definitiva, acabada e perfeita. Em suma, trata-se da felicidade, do repouso no fim último.

Se para Aristóteles a felicidade consiste na contemplação da verdade, para Santo Tomás não é diferente, muito embora este a aponte como sendo a contemplação Daquele que é a Verdade⁶, ou seja, de Deus. A Beatitude, consistindo na contemplação do Sumo Bem, é o caminho para se chegar a esta felicidade que faz repousar absolutamente. Visto a felicidade possuir certo aspecto de necessidade, torna-se de suma importância conhecer os atos humanos para saber os que a ela conduzem e os que dela afastam.

Num primeiro momento, observa-se que Santo Tomás elabora uma consideração de carácter geral acerca dos atos humanos. É o verificado nas questões seis e sete do Tratado. Na seis, o Aquinate apresenta a caracterização de um ato propriamente humano. A primeira passagem investiga se é nota dos atos humanos a presença do voluntário. Para o autor da Suma Teológica, num ato humano é

⁴ De la condición y naturaleza de los actos humanos en cuanto son voluntários. In: OLLETA, Rafael L. In: Suma de Teología, BAC. v. 2, p. 93.

⁵ Consciente o inconscientemente, hacia la realización de sí mismo. In: SERTINLLANGES, 1947, p. 234.

⁶ A conciliação entre fé e razão não é uma tarefa fácil. Não há unanimidade entre os filósofos que se possa fazer uso de ambas para se chegar a um conhecimento válido e sustentável. Muitas vezes, em se tratando de Filosofia, há uma tendência à exclusão do pensar teológico. Para o Aquinate, como para a grande maioria dos filósofos medievais, o reconhecimento e a aceitação do dado revelado não causa nenhum problema ao desenvolvimento filosófico, antes o aperfeiçoa, muito embora tal aceitação pressupunha a fé, para Tomás não há oposição entre fé e razão.

necessário haver voluntário, visto se considerar que o princípio de certos atos ou movimentos está no agente, ou ainda, no movido, enquanto, dos outros movimentos ou atos, o princípio é exterior. Visto todo agente ou ser, no mover-se, agir ou ser movido por um princípio intrínseco e, em tais seres, o princípio não é apenas o de serem movidos, mas também de se moverem para algum fim, verifica-se, assim, que todo ser ao agir movido por um princípio intrínseco com certo conhecimento do fim, possui, em si mesmo, o princípio do seu ato, não apenas para agir, mas para agir em vista de um fim⁷.

Em contraposição a tais entes movidos por um princípio com conhecimento do fim existem os seres que, embora possuam o princípio da ação por si mesmos, não têm nenhum conhecimento do fim para o qual agem e, por isso, o fazem movidos por outrem, ou, ainda, por terem impresso, por meio deste outro, a tendência para um determinado fim, afirma-se não agirem por si mesmos, mas por outro. Assim, fica estabelecido que a ação por si mesmo só a realiza quem possui o princípio do movimento e do movimento para um fim e somente os movimentos e atos de tais seres podem, para o Aquinate, serem considerados voluntários, visto a denominação de voluntário implicar que o movimento e o ato procedam da inclinação própria, na definição de Aristóteles⁸.

Tal conceito é também seguido por outros como Gregório de Nissa e Damasceno “*cuius principium est intra*”⁹ com a adição do conhecimento do fim. “*Portanto, como o homem conhece ao máximo o fim de sua ação e move a si mesmo, é nos seus atos que o voluntário se manifesta ao máximo*”¹⁰. Deste modo, pelas faculdades da vontade e da inteligência com as quais o homem está dotado, seus atos possuem o voluntário num máximo grau. Enquanto os restantes animais até podem possuir voluntário, entretanto, de modo imperfeito¹¹.

É fato o ser humano nem sempre operar do modo acima exposto, como afirma Gratsch: “*todo ato verdadeiramente humano é voluntário, isto é, querido livremente à luz do conhecimento individual, operado por quem é dotado de*

⁷ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 6, a. 1

⁸ Cf. Ibidem.

⁹ Que possui o princípio intrínseco.

¹⁰ Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur. In: Summa Theologiae Ia. IIae. q. 6, a. 1.

¹¹ Cf. Idem, a. 2.

autocontrole e senso de responsabilidade”¹². Trata-se de observar que o ser humano possui a capacidade de agir livremente, em termos tomasianos, sendo voluntário em seus atos, mas também, podendo agir de modo involuntário. É a diferença existente entre assistir a um filme e debater-se na cama durante o sono, pois voluntariamente se assiste ao filme e involuntariamente debate-se sobre a cama.

Um dos anseios do ser humano é, sem dúvida, o desejo de agir por si mesmo, sem condicionamentos. Pode-se traduzir este desejo pela ânsia por liberdade. A cultura cinematográfica oferece uma infinidade de obras indagando ao homem deste tempo se de fato ele pode ser livre. É a temática, por exemplo, do filme *Matrix*¹³, entre outros. A ideia do voluntário, do modo que Tomás o compreende, oferece ao ser humano ares de liberdade absoluta. Se a presente investigação quer oferecer elementos ao agente moral para bem deliberar sobre “o que fazer”, ela precisa admitir o fato de o homem ser pressionado constantemente para escolher isto ou aquilo. Basta verificar todo o trabalho do marketing e da propaganda no sentido de incitar o desejo dos produtos até transformá-lo em querer e, conseqüentemente, em ação, ou seja, em consumo. Tais comportamentos, no mínimo, influenciados, tornam o ser humano, em termos de ação, não muito diferente dos animais, pois, lhe tiram o princípio da ação, ou seja, é criado artificialmente um princípio, supostamente intrínseco, entretanto, trata-se de um reflexo de um outro princípio, este extrínseco.

É frequente a tentativa de negar-se a tomar decisões, protelando ou mesmo imputando a outro o que compete a si mesmo. Um agente poderia afirmar ter decidido não escolher, ou seja, em termos comerciais e propagandísticos, ele não escolhe nada, pretendendo com isso, eximir-se de responsabilidade e da necessidade de escolher. Tal atitude pode provocar no leitor a ideia de o voluntário estar ligado absolutamente a ações e, em não agindo, o sujeito anularia a presença do voluntário. No entanto, esta possibilidade é negada por Santo Tomás numa passagem do artigo terceiro da questão seis.

¹² Ogni atto veramente umano è volontario, cioè voluto leberamente, alla luce della conoscenza individuale, compiuto da chi è dotato di autocontrollo e di senso di responsabilità. In. GRATSCH, 1988, p. 116.

¹³ Ação e ficção científica de 1999. Apresenta a humanidade que “vive” conectada à máquinas que sugam sua energia, enquanto criam uma vida de fantasia para quem, na realidade está preso.

Para ele, chama-se de voluntário o que procede da vontade. Ora, sabe-se que uma coisa procede da outra, de duplo modo: a - diretamente, quando uma coisa deriva de outra, a qual é seu agente. Por exemplo, o calor da calefação; b - e indiretamente, quando procede de outra, pois esta não age do modo como deveria. Por exemplo, quando se afirma que a submersão de uma nau depende do piloto que deixou de dirigi-la, isto apenas no caso de a inação do agente se dar quando este podia e devia agir. De modo semelhante, a vontade, querendo e agindo, pode e, em certos casos, até deve impedir o não querer, bem como o não agir, um e outro lhe são imputados provenientes dela mesma. E, assim, sustenta-se que o voluntário pode existir sem nenhum ato¹⁴, às vezes sem ato externo, mas com ato interno quando não quer agir¹⁵.

A reflexão acerca do voluntário parece contrastar com o tempo presente. A quantidade de grades, cercas, instrumentos e agentes de segurança pululando nas ruas de praticamente todas as cidades e também no campo, parecem igualmente limitar o chamado “direito de ir e vir” “garantido por lei”. Uma ideia romântica de ações livres possibilita ignorar que ações e ou situações podem até anular a vontade do sujeito agente, ou seja, se pode existir voluntário sem ação, será possível haver uma ação sem a presença do voluntário?

Encontra-se no Tratado um duplo aspecto para se investigar acerca do ato da vontade. Um ato da vontade é duplamente qualificado: um é o ato imediato, o querer; o outro é aquele imperado pela vontade, mas exercido por outra potência, como o andar, o falar. Embora imperados pela vontade, são exercidos pela potência motora. Neles, a vontade pode sofrer violência capaz de impedir os membros externos de executarem o império da vontade. No entanto, o ato próprio da vontade não pode ser violentado, isso se deve ao fato de tal ato ser uma inclinação oriunda do princípio cognoscitivo interior. Sabe-se ser o coagido ou o violentado procedente do exterior, indo contra a essência da própria vontade. Enfim, pode até o homem ser violentado a agir, entretanto, tal ação não procede da vontade, mas da coação¹⁶.

¹⁴ Pode-se pensar aqui, por exemplo, na pena que a legislação de trânsito aplica ao condutor que foge sem prestar socorro à vítima. Trata-se de uma omissão. Se não houvesse voluntário, o condutor seria isento de responsabilidade, mas, como há decisão da vontade, lhe é imputada a pena.

¹⁵ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 6, a. 3.

¹⁶ Cf. Idem, a. 4.

Admitindo-se existir coação em determinadas ações e estas, portanto, não serem provenientes da vontade, Santo Tomás, segundo Gratsch, elenca quatro impedimentos clássicos da vontade: a violência, o medo, a concupiscência e a ignorância.

A violência externa é aquela que obriga uma pessoa a fazer algo para o qual está interiormente contrária [...] O temor é causado pela ameaça de um mal ameaçador [...] A concupiscência é um motor do apetite sensitivo na direção de um bem deleitável [...] A ignorância [que pode ser distinta em três tipos] antecedente, que precede nossas ações [...] A ignorância concomitante incide muito pouco em nossas ações, porque, ainda se ignorássemos teríamos agido do mesmo modo [...] A ignorância é consequente quando, por exemplo, deixamos de conhecer as leis que nos regulam porque não queremos ser responsabilizados¹⁷.

Violência, medo, concupiscência e as três formas de ignorância impedem a atividade propriamente humana. As passagens a seguir mostram a análise tomasiana para cada um dos impedimentos. Ao tratar especificamente da violência, o Aquinate afirma opor-se esta diretamente tanto ao voluntário quanto ao natural¹⁸, isso porque ambos procedem de um princípio interno.

De modo semelhante ao ocorrido no ser carente de conhecimento, no qual a violência causa o que vai contra a natureza, nos seres dotados de conhecimento a violência gera o que vai contra a vontade. Ora, se o que vai contra a natureza é chamado inatural, o que vai contra a vontade, será involuntário. Deste modo, fica patente que a violência causa o involuntário¹⁹.

A violência anulando a volição, ou seja, causando o involuntário, pode ocorrer que um agente opere de determinado modo por medo da própria violência ou de outro elemento externo. Deste modo, Tomás afirma o medo produzir ações com um misto de voluntário e involuntário. Consideradas em si mesmas, em tais

¹⁷ La violenza esterna è quella che costringe una persona a fare qualcosa a cui è inteiormente contraria [...] Il timore è causato dalla minaccia di un male incombente [...] La concupiscenza è un moto dell'appetito sensitivo verso un bene che arreca piacere [...] L'ignoranza [que pode ser distinta em três tipos] antecedente, che precede le nostre azione [...] l'ignoranza concomitante incide ben poco sulle nostre azioni, perché anche se non fossimo stati ignoranti avremmo agito nello stesso modo [...] l'ignoranza è conseguente quando, per esempio, trascuriamo di conoscere le leggi che ci riguardano perché non vogliamo esserne onerati. In. GRATSCH, 1988, p 116-117.

¹⁸ Não há aqui uma oposição entre voluntário e natural. Tomás considera o natural como voluntário por verificar que o movimento natural provém do interior dos seres mesmos, como se pode observar num objeto inanimado que é atraído para a terra pelo seu peso e pela força gravitacional terrestre. Este voluntário natural é obra do Criador que assim, por seu querer, dispôs toda criatura. De tal sorte que um ato de violência contra um ser inanimado opera contra sua natureza e contra um ser humano, violenta sua vontade.

¹⁹ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 6, a. 5.

ações não há o voluntário com exceção do voluntário ocasional, ou seja, o que evita o mal temido. No entanto, se bem analisadas, elas são mais voluntárias, absolutamente e involuntárias, relativamente. São mais voluntárias que involuntárias, visto o atual ser considerado absoluto e, o existente só na apreensão, não existir absolutamente e sim, relativamente. Mas, os inspirados no medo são atuais, na medida em que são realizados. Como os atos dizem respeito ao singular e este se realiza espacio-temporalmente, um ato é atual pelo fato de ser realizado no espaço e no tempo e sob outras condições individuais. De tal sorte que, mesmo o praticado por medo, sendo localizado no espaço e no tempo, torna-se, assim, voluntário, como no fato de se abandonar a carga de um navio diante do medo imposto pela tempestade. Então, no caso descrito, o ato é voluntário absolutamente; já aqueles considerados fora do acima referido, como o ato praticado por medo como repugnante à vontade, é involuntário²⁰.

O terceiro caso clássico de impedimento da atividade humana é o da concupiscência. Em relação a esta, o Aquinate afirma ser o involuntário sempre realizado com tristeza e digno de misericórdia e perdão. De fato, isto não acontece com a concupiscência como causa do involuntário, visto ela inclinar a vontade a querer o desejado, causando assim o voluntário e não seu contrário²¹. Aqui, há de se observar que a concupiscência, embora ocasione o voluntário, pode ofuscar o juízo e, com isso, anular o autocontrole do agente moral. É o verificado quando uma paixão se torna forte e leva o agente a cometer atos de ira, tornando nulo o exercício da razão.

O último impedimento da atividade humana é a ignorância tornada causa do involuntário pelo fato de estar privada do conhecimento necessário para o voluntário. Entretanto, a ignorância possui uma tríplice relação com o ato da vontade, podendo ser concomitante, conseqüente ou antecedente. A ignorância antecedente é aquela ocorrida quando alguém ignora algo, pois se o conhecesse não o faria. No caso do caçador que mata o inimigo que intentava matá-lo, julgando matar um cervo. Sua ignorância não causa o involuntário, trata-se da concomitante ao ato da vontade. Por fim, a conseqüente seria uma espécie de ignorância

²⁰ Cf. Idem, a. 6.

²¹ Cf. Idem, a. 7.

voluntária ou para não ser responsabilizado ou por proceder da paixão ou do hábito. Trata-se do que ignora ou desconsidera o que deveria saber e considerar²².

1.3 Dos atos elícitos e dos atos imperados pela vontade

A caracterização de um ato humano se dá pela presença do voluntário. Tomás de Aquino, em seu Tratado dos Atos Humanos, passa à análise dos atos mesmos da vontade em especial. Trata-se de lançar um olhar sobre os chamados atos elícitos, ou seja, aqueles provenientes da vontade mesma e, num momento posterior, os atos imperados pela vontade.

Gratsch afirma que

os atos elícitos da vontade são aqueles que procedem da vontade mesma imediatamente e são realizados por ela. Os atos imperados pela vontade são, ao contrário, originados na vontade e são realizados por uma outra faculdade humana.²³

Há, notadamente, um duplo agir. Embora ambos procedam da vontade, são distintos na realização. Um é realizado pela vontade mesma, enquanto o outro necessita de outra faculdade humana para ser realizado. Os atos elícitos, segundo Lagrange, podem ser organizados em dois grupos: os tendentes para o fim e os que tendem para os meios. Os tendentes ao fim são: o simples querer, a intenção eficaz e o gozo do fim. Os que tendem aos meios são: conhecimento e eleição. Ainda que se distingam no tender, são sempre precedidos, qualquer um, por um ato da inteligência²⁴. Gratsch acrescenta o uso entre os atos elícitos tendentes ao fim.

1.3.1 Dos atos elícitos que tendem ao fim

Abrindo a análise acerca do querer, Tomás de Aquino investiga se a vontade só quer o bem. Para ele, a vontade é um apetite racional e todo apetite só

²² Cf. Idem, a. 8.

²³ Gli atti eliciti della volontà sono quelli che procedono immediatamente dalla volontà stessa e sono da essa completati. Gli atti **comandati** dalla volontà sono invece originati dalla volontà e completati da un'altra facoltà umana. In. GRATSCHE, 1988, p. 118.

²⁴ Cf. LAGRANGE, 1946, p. 319.

pode desejar o bem, isto porque ele é uma inclinação que deseja algo e, nada se inclina para o que não lhe é semelhante e conveniente. Assim se compreende o dito de Aristóteles quando afirma ser o bem aquilo por todos os seres desejado. Há, ainda, a ser percebido o fato de não tornar-se necessária a existência do bem na realidade. Indispensável é que algo seja apreendido sob a ideia de bem, ainda no dizer de Aristóteles: “*O fim é o bem ou o que tenha aparência de bem*”²⁵. Trata-se, assim, de um bem real ou aparente para o qual a vontade se inclina.

A organização proposta por Lagrange dos atos elícitos tendentes ao fim ou aos meios, é encontrada no prólogo da questão oito e na passagem do artigo dois da referida questão, Tomás afirma “*A vontade se move tanto para o fim como para aquilo que é para o fim*”²⁶. Isto se deve ao fato de a vontade querer o bem como se verificou. É verdade, podendo parecer estranho, entretanto, ainda que se apresente à reflexão um aspecto um tanto quanto egocêntrico, a ação busca o bem, mesmo se este não for real²⁷. É certo, para o pensamento tomasiano, a vontade significar ora a potência pela qual se deseja algo, ora o ato mesmo da vontade. Assim, no primeiro caso, enquanto potência, a vontade quer tanto os fins quanto os meios, embora os meios sejam queridos pelo fim ao qual conduzem. Porém, enquanto ato, a vontade só deseja o fim²⁸.

Voltando ao exemplo daquele sedento e desejoso de ter sua sede saciada, pode-se dizer que sua vontade quer o fim enquanto bem, ou seja a saciedade. Ela quer também os meios na medida em que estes conduzem ao fim. Daí ele escolher e deliberar se beberá água, qual tipo de água ou mesmo outro líquido que o sacie. De modo semelhante, o condutor de um veículo em trânsito, estando atrasado para o trabalho, mesmo assim, para nas chamadas paradas

²⁵ Quod finis est bonum, vel apparens bonum. In. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 8 a. 1.

²⁶ Voluntas autem movetur et in finem; et in ea quae sunt ad finem. In: Summa Theologiae Ia. IIae. q. 8.

²⁷ No caso de o sedento tomar uma cerveja para saciar sua sede, sabe-se que tal líquido possui característica de um diurético, levando-o a perder líquidos do organismo e sua sede aumentará. Muito embora, a menos que o referido sedento seja insano, ele não ingerirá um copo de salmoura. Em suma, sua ação tenciona o bem, mesmo não real. Em termos morais pode-se pensar num processo educativo que faça uso da violência, como eram as práticas antigas. Pensava-se educar uma criança adestrando-a pela violência. Com o desenvolvimento da ciência psicanalítica e pedagógica pôde-se observar que tais atitudes causavam traumas e transtornos na aprendizagem. É claro que, interrogando mestres usuários da violência e pais que os apoiavam e até os autorizavam a tal, sem sombra de dúvida serão unânimes em afirmar que estavam procurando o bem.

²⁸ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 8, a. 2.

obrigatórias, respeita a sinalização e obedece aos limites de velocidade em vista do fim de chegar bem ao seu destino. Ainda que o ato mesmo da vontade queira o fim, chegar em segurança quer o fim e os meios de modo potencial.

Outro ato elícito da vontade tendente ao fim é a fruição. O tema da fruição é relativamente simples de compreender. A vontade é movida a querer algo para fruir, ou seja, a menos que o sedento seja masoquista ele procurará algo capaz de saciar sua sede e não fará uso do sal para a sede não ser potencializada. A água ou o fruto de sua escolha o fará fruir²⁹. É o alento do motorista ao chegar bem ao seu trabalho por ter seguido os meios adequados no trânsito.

A fruição ou o gozo é aquele ato da vontade pelo qual ela se deleita da posse real do fim desejado [...]. Entretanto, a vontade se deleita relativamente pela posse de bens particulares, principalmente se esses contribuem para alcançar o verdadeiro fim, porquanto se deleita plenamente apenas na posse de Deus, bem supremo. Na busca mesma do bom, se experimenta um certo deleite³⁰.

A observação de Gratsch chama a atenção quanto a existir gozo não apenas na posse do fim, mas na própria busca, muito embora não de um gozo pleno que sacie todo desejo e busca. É como se dizer que o sedento já se deleita com a busca do fim apto a satisfazê-lo. De modo semelhante, quem quer escolher corretamente, encontrará gozo já na busca mesma de “o que” fazer. Ou seja, mesmo se algum profeta de mau agouro esbravejasse e dissesse não ser possível ao agente moral escolher corretamente, este poderia afirmar já haver deleite, fruição e gozo na simples busca pela reta escolha.

Ainda no tocante à fruição, o Aquinate pergunta se fruir é próprio só da potência apetitiva. Para o autor, fruição e fruto respeitam uma mesma realidade e um deriva do outro. Parece provável fruição derivar de fruto sendo o sensível o mais manifesto. O nome fruição parece derivar de frutos materiais e estes são aqueles por último colhidos da árvore e com certa suavidade, donde resulta que a fruição parece pertencer ao amor ou deleite que se sente ante o termo da expectativa que é o fim,

²⁹ A saciedade se constituirá no gozo, no deleite proporcionado pelo fim alcançado.

³⁰ La *fruzione* o godimento è quell'atto della volontà per il quale essa si compiace del possesso reale del fine agognato [...]. Tuttavia la volontà si compiace relativamente del possesso di beni particolari, maggiormente se in quanto essi contribuiscono al raggiungimento del vero fine, mentre gode pienamente solo nel possesso di Dio, bene supremo. Nella ricerca stessa del bene, si sperimenta un certo godimento. In. GRATSCHE, 1988, p. 120.

ora, está estabelecido que o fim e o bem sejam objetos da potência apetitiva, deste modo, é manifesto que a fruição é ato da potência apetitiva³¹.

Sendo a fruição um ato da potência apetitiva podendo ser comum a homens e animais embora para estes apenas de modo imperfeito, enquanto àqueles de modo perfeito, Tomás investiga se existe fruição apenas do fim último. Retomando a ideia de fruto, o autor afirma deverem ser considerados, nessa ideia, dois aspectos: o fruto ser o último e aquietar o apetite e isto com certa doçura e deleitação. Sabe-se poder o último sê-lo de modo absoluto, ou seja, da beatitude, ou relativo quando se tratar de certas coisas. Entretanto, estas sempre estão para o que é último, daí não possibilitarem fruição, mas apenas o fim último visto que,

Não repousa senão no último, porque, enquanto espera algo, permanece o movimento da vontade em suspenso, embora já tenha atingido algo. Como no movimento local, embora o que é meio na extensão, seja princípio e fim, não se toma em ato como fim senão quando nele se aquieta³².

Diante disso, poder-se-ia pensar que só há fruição do bem possuído. Entretanto, afirma Tomás que no fruir importa uma relação da vontade com o fim último. O fim último pode ser possuído de modo perfeito quando alguém o possui de modo não apenas intencional, mas também real e, neste caso, há fruição perfeita. Ou então de modo imperfeito e, neste caso, trata-se de possuí-lo apenas na intenção, e assim, ainda que se frua, não se realiza senão de modo imperfeito³³.

Após o tema da fruição, o Doutor de Aquino oferece ao leitor a reflexão no tocante à intenção. Recorda Gratsch: *“a intenção é um ato da vontade pelo qual ela se propõe tender a um fim ou a uma meta, usando os meios mais adequados”*³⁴. Deste modo a intenção é motor da vontade para o fim, ainda que precise dos meios adequados.

Para Tomás, intenção significa tender para algo e o tender para algo é realizado tanto pela ação do movimento quanto pelo movimento do móvel. Ora, é a

³¹ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 11, a. 1.

³² Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu. Nisi quando in eo quieschitur. In Summa Theologiae Ia. IIae. q. 11, a. 3.

³³ Cf. Idem, a. 4.

³⁴ l'intenzione è un atto della volontà con il quale essa si propone di tendere a un fine o ad una mèta usando i mezzi adatti. In: GRASTCH, 1988, p. 120.

ação do motor que faz o móvel tender, assim, a intenção primária, e, principalmente, é própria do que move para o fim, ao qual tende. Desta maneira, a intenção é propriamente ato da vontade³⁵.

Sendo a intenção um ato da vontade, o Aquinate considera se a intenção só se refere ao fim último. Para ele, todo movimento de um ponto A para um ponto C, passa, necessariamente pelo ponto B. Ora, este B é fim, é termo de parte do movimento, mas não termo do movimento total. É manifesto que a intenção se refere tanto ao ponto B quanto ao ponto C, donde resulta, embora tenda para um fim, nem por isso torna-se necessário ser sempre o fim último³⁶.

Visto que, a intenção pode tender não apenas ao fim último, Tomás verifica se é possível intender a várias coisas ao mesmo tempo. Segundo ele, duas coisas quaisquer podem ser consideradas em duplo aspecto: ordenadas ou não, uma à outra. Ora, se são ordenadas, de fato, o homem pode tender a várias coisas de modo simultâneo, isto porque a intenção não recai apenas sobre o fim último, mas também sobre os meios, possibilitando ao homem intender ao fim próximo e ao fim último. Se elas não forem ordenadas, ainda assim o mesmo ocorre, isto se verifica quando se elege uma coisa considerando-a melhor que a outra³⁷.

Já que se pode querer o fim e os meios, o Aquinate investiga se é um e mesmo movimento, a intenção do fim e a vontade dos meios. O movimento da vontade para o fim e para os meios é considerado por Tomás de duplo modo: a - enquanto a vontade se dirige para um e para outro, encarando-os absolutamente e em si, neste caso, há dois movimentos absolutos da vontade; b - de outro modo, ao se considerar que a vontade busca os meios por causa do fim e, deste modo, é por um e mesmo movimento, com o mesmo sujeito, que a vontade tende para o fim e para os meios. O mesmo se dá com o intelecto que, por diversos atos, considera de maneira absoluta o princípio e a conclusão; entretanto, por um ato só assente à conclusão devido aos princípios³⁸.

³⁵ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 12, a. 1.

³⁶ Cf. Idem, a. 2.

³⁷ Cf. Idem, a. 3.

³⁸ Cf. Idem, a. 4.

1.3.2 Dos atos elícitos que tendem aos meios

Após tratar dos atos ditos elícitos da vontade que tendem ao fim, a saber: volição ou simples querer; fruição ou gozo e intenção, Santo Tomás passa a considerar os atos elícitos *“que possuem relação com os meios ordenados ao fim e estes são eleição, escolha e uso”*³⁹. Trata-se dos tencionados aos meios, muito embora estejam esses meios, de algum modo, direcionados ao fim. Tomás, desenvolvendo o tema da eleição, pergunta se ela é ato da vontade ou da razão. Seguindo o legado aristotélico, ele afirma que eleger é o desejo das coisas que estão em poder do que deseja. Ora, desejar é ato da vontade e, deste modo, também a eleição o é⁴⁰.

Visto a eleição ser ato da vontade, o Aquinate verifica se ela existe apenas em relação aos meios. No âmbito do silogismo, afirma Tomás que a eleição resulta da sentença ou juízo que é quase a conclusão de um silogismo operativo. Daí, incluir-se na eleição o que faz papel de silogismo prático. Entretanto, nas ações, o fim se comporta como princípio e não como conclusão donde resultar que o fim como tal não é objeto da eleição. Mas, visto, na ordem especulativa, nada impedir que o princípio de uma demonstração seja a conclusão de outra, assim, embora o fim último não possa ser conclusão nem demonstração de nenhuma ciência, o fim de uma operação pode ordenar a outra como um meio e, então, é compreendido na eleição⁴¹.

Outro elemento apresentado pelo Doutor de Aquino é se a operação de eleição enquanto ato da vontade só existe em relação aos atos humanos. Para ele, seguindo o pensamento de Aristóteles, ninguém escolhe senão o que julga poder fazer por si mesmo, pois, do mesmo modo como objeto da intenção é o fim, os meios são objetos da eleição. Só delibera acerca dos meios o homem. Donde resultar que a eleição sempre diz respeito aos atos humanos⁴². Assim, a eleição tem esta peculiaridade de ser radicalmente humana e acontecer apenas em relação ao possível. Pois, segundo o Aquinate, as eleições referem-se sempre às ações

³⁹ Che hanno rapporto con i mezzi ordinati al fine e questi sono consenso, scelta e uso. In: GRATSCHE, 1988, p. 120.

⁴⁰ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 13, a. 1.

⁴¹ Cf. Idem, a. 3.

⁴² Cf. Idem, a. 4.

humanas e o ser humano só faz o que lhe é possível fazer, ora, os homens não fazem o impossível⁴³.

Tendo em vista esta ligação entre ação humana e eleição, Tomás considera se há um caráter de necessidade nela. Para o autor, assim como para Aristóteles, a eleição é ato da potência racional exercida sobre os contrários. Deste modo, a eleição responde à escolha dos meios e isso se dá livremente e não necessariamente⁴⁴.

A eleição é a condição que possibilita a tomada de decisão de “o que fazer”. Após apresentá-la, Tomás desenvolve o tema do conselho que, para eleger os meios, possui um grau de importância elevado. Para defini-lo, o Aquinate pergunta se o conselho é inquirição. Para ele, a eleição resulta de um juízo da razão relativo ao que se deve fazer, mas, em relação a isso, há muita incerteza, pois, os atos versam sobre os singulares contingentes. Sabe-se, em relação às coisas duvidosas e incertas, a razão só proferir o juízo após uma inquirição precedente. Desta maneira, é necessária a inquirição antes do juízo em relação ao que se deve escolher. Ora, tal investigação é chamada conselho⁴⁵.

Como afirma Gilson, ao se tratar de uma ação humana há sempre um movimento do universal pra o particular. Tal movimento, segundo ele, é muito semelhante ao sair do imóvel, do certo e adentrar no campo do movimento e da incerteza. *“Por esta razão, conhecer o que alguém deve fazer, é algo fatalmente cheio de incerteza. A razão jamais se arrisca a emitir um juízo sobre as questões duvidosas e incertas sem primeiramente realizar uma deliberação [...] conselho”*⁴⁶.

Trata-se de sustentar uma posição moral de cunho racional, mas em nenhum momento individualista, porque existe o conhecimento de dados objetivos, como, por exemplo, princípios universais. Hoje basta pensar na urgência de um dado universal a ser levado em consideração pela deliberação de cada sujeito: a

⁴³ Cf. Idem, a. 5.

⁴⁴ Cf. Idem, a. 6.

⁴⁵ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 14, a. 1.

⁴⁶ Por esa razón, conocer lo que debe uno hacer, es cosa fatalmente llena de incertidumbre. La razón jamás se arriesga a emitir un juicio sobre las cuestiones dudosas e inciertas sin hacerlo preceder por una deliberación [...] *consilium*. In. GILSON, 1951, p. 355.

preservação do planeta. Nenhum juízo particular pode ignorar o princípio universal e pautar-se única e exclusivamente pela realidade.

O Doutor de Aquino passa a analisar os objetos do conselho para saber se são somente os meios ou, também, os fins. Embora o conselho diga respeito à inquirição dos meios apenas, pode acontecer de um fim conduzir a outro, como já se observou, ou seja, um fim intermediário e aí se pode considerá-lo, também, como objeto do conselho⁴⁷.

Sendo as ações humanas objetos do conselho, Santo Tomás investiga se ele tem por objeto apenas os atos humanos. Seguindo Gregório de Nissa, o Aquinate afirma que os atos são objeto do conselho, pois o homem delibera sobre o que depende dele⁴⁸ e o que ele pode fazer. Isso se verifica, também, ao se analisar a palavra “conselho” vinda de *consilium*, lugar onde vários se assentam, consideram todas as posições existentes para chegarem a um acordo. E, por isso, a inquirição tem por objeto os singulares contingentes, a saber, os atos humanos⁴⁹.

Como o conselho versa acerca dos singulares contingentes e delibera sobre o duvidoso, Tomás investiga se ele diz respeito a toda operação humana. Mas, embora o conselho considere os singulares contingentes, existem, segundo Tomás, artes que possuem seu modo preciso de operar, de tal sorte que, por exemplo, um escritor não delibera acerca da forma de traçar as letras para escrever seu livro, pois isto é dado pela arte. Existem ainda as situações nas quais não faz diferença agir deste modo ou de outro. Isso ocorre nas coisas mínimas que pouco afetam a consecução do fim. Assim, seguindo Aristóteles, Tomás afirma existirem dois tipos de atos sobre os quais se pode dizer que não há deliberação: os de pouca importância e os que já acontecem determinados no modo como devem ser executados: o caso do escritor⁵⁰.

Verificando a operação própria do conselho, o Aquinate reflete se o conselho procede de modo resolutório. Toda inquirição, para o autor, parte,

⁴⁷ Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 14, a. 2.

⁴⁸ Do agente não depende a criação de um princípio universal para cada ação, nem mesmo estabelecer o fim último em cada agir ou ainda estipular os dados da realidade. Trata-se, antes, no aqui e agora, a partir dos dados, deliberar e agir, ou seja, a ação mesma.

⁴⁹ Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 14, a. 3.

⁵⁰ Cf. *Idem*, a. 4.

necessariamente, de um princípio. Ora, se este é primeiro, tanto na ordem do ser quanto do conhecer, o processo é compositório, visto tratar-se de proceder das causas aos efeitos. Entretanto, se o primeiro, na ordem do conhecimento é posterior na ordem do ser, então sim o processo é resolutorio. Ora, o princípio, na inquirição do conselho, é o fim que é primeiro na intenção e posterior na realização. Sob este aspecto, necessariamente, a inquirição do conselho há de ser resolutoria⁵¹.

Por fim, o Doutor de Aquino investiga se a inquirição do conselho procede ao infinito. Como afirmara Aristóteles e retoma Tomás, ninguém busca o impossível, e, assim, ninguém perseguiria o infinito. Logo, a inquirição do conselho procede de modo atual ao finito sob duplo aspecto: quanto ao princípio e quanto ao termo. Entretanto, potencialmente, nada impede que o conselho proceda ao infinito enquanto, teoricamente, possam ocorrer coisas infinitas a serem inquiridas por ele⁵². Em síntese, o conselho é um ato *“por meio do qual uma pessoa realiza uma busca entre os meios adequados para alcançar um determinado propósito”*⁵³.

Para haver ação, é certo não bastar apenas eleger e aconselhar. É necessário aderir, ou seja, consentir com o móbil da ação para esta acontecer. Vale lembrar que o ser humano, considerado nas ações singulares e contingentes, é o único capaz de comer sem fome e não beber mesmo com sede, isso porque delibera, consente e age.

No referente a aderir ao deliberado, Tomás investiga se o consentimento é ato da virtude apetitiva ou da apreensiva. Consentir supõe, para o autor, a aplicação de um sentimento a outra realidade. Ora, a aplicação mesma da virtude apetitiva à realidade recebe o nome de sentido, pois experimenta, por assim dizer, a realidade a que adere. Conclui-se, então, consentir ser ato da virtude apetitiva⁵⁴.

A ação humana está tencionada pelo seu fim. Ao tratar do consentimento, é necessário verificar se ele tem por objeto o fim. Ora, o consentimento, para Tomás, é a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho e, visto este não

⁵¹ Cf. Idem, a. 5.

⁵² Cf. Idem, a. 6.

⁵³ Per mezzo del quale una persona intraprende una ricerca fra i mezzi adatti per raggiungere un dato scopo. In. GRATSCH, 1988, p. 120.

⁵⁴ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 15, a. 1.

possuir por objeto senão os meios, o consentimento, propriamente dito, não recai senão sobre estes⁵⁵.

Por fim, em se tratando do consentimento, o Aquinate pergunta se o consentimento para agir pertence sempre à razão superior⁵⁶. Para ele, a sentença final sempre pertence ao superior, ao qual é próprio julgar os outros e, enquanto há ainda algo a julgar, a sentença final não é pronunciada. Ora, manifesto é ser a razão superior aquela que tem de julgar tudo. Ora, a sentença final, ao se referir ao que se deve fazer, é o consentimento no ato. Logo, pertence à razão superior enquanto nela está incluída a vontade⁵⁷.

Para compreender a situação de um ser humano deste tempo, às vezes angustiado diante das decisões a tomar, os aspectos até aqui analisados seriam suficientes. Entretanto, há outro elemento no Tratado que pode contribuir. Trata-se do uso. Este *“é um ato da vontade por meio do qual ela aplica a si mesma e as outras faculdades humanas na busca de um fim mediante o emprego dos meios escolhidos”*⁵⁸. E assim, percebe-se a importância deste tema, sem o qual o agente perderia sua característica essencial e teria apenas ações intrínsecas, podendo a conduta humana virar apenas um emaranhado de elucubrações mentais.

Tomás inicia questionando se usar é ato da vontade. O uso de uma coisa, segundo ele, provoca a aplicação dessa coisa a alguma operação. Ora, à operação são aplicados tanto os princípios internos da ação, quanto os objetos exteriores. Fazer uso de algo significa aplicá-lo em alguma ação, tal como se faz uso do cavalo para cavalgar. Numa ação, são aplicados os princípios internos, isto é, as potências

⁵⁵ Cf. Idem, a. 3.

⁵⁶ Tomás de Aquino vê a ação humana como resultado de dois princípios da natureza. Um racional representado pelo intelecto e um irracional, representado pelo desejo. Desta leitura da ação decorre uma dupla compreensão da própria natureza humana caracterizada por uma natureza particular e uma natureza universal. Neste sentido, trata-se de a chamada razão superior garantir que não haja uma deliberação de cunho individual e puramente casuístico, mas de valor universal, exatamente por levar em conta o conhecimento objetivo de valores e normas universais. Não pode haver espaço ser legítima uma ação humana que vise satisfazer o próprio desejo. Não se trata de anular o desejo, mas de desejar o bem comum.

⁵⁷ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 15, a. 4.

⁵⁸ È un atto della volontà per mezzo del quale essa applica se stessa e se altre facoltà umane nel perseguire un scopo mediante l'impiego dei mezzi scelti. In: GRATSCHE, 1988, p. 121.

da alma. Estas são movidas pela vontade para seus atos, daí ficar claro o uso pertencer primeira e principalmente, à vontade⁵⁹.

Outro aspecto levantado por Tomás pergunta se o uso pode ter por objeto também o fim último. O autor retoma Agostinho, para afirmar que, sendo Deus o fim último, não pode ser utilizado como objeto, pode apenas ser fruído⁶⁰. E, finalmente, o Doutor de Aquino verifica se o uso precede a eleição. Para ele, visto a vontade mover a razão e dela fazer uso, pode-se entender, por uso dos meios, o exame refletido da razão pelo qual ela se refere ao fim. E, assim sendo, o uso precede a eleição⁶¹.

1.3.3 Dos atos imperados pela vontade

Após ter tratado dos atos elícitos, convém apresentar ao menos uma passagem do Tratado dos Atos Humanos, em que o autor da Suma Teológica apresenta os atos imperados pela vontade. Esta passagem se situa na questão dezessete e se desdobra em nove artigos. Entretanto, para a presente pesquisa, basta uma referência ao primeiro no qual o Aquinate investiga se imperar é ato da vontade ou da razão.

No referido texto, Tomás afirma: *“Imperar é ato da razão, pressuposto o ato da vontade”*⁶². Segundo ele, isto se verifica pelo fato de o que impera ordena o imperado para a ação e o faz intimando ou advertindo, de modo absoluto quando ordena *deves fazer isso* e, de modo não absoluto, quando ordena dizendo *faze isso*.

O primeiro movente das potências da alma para o exercício do ato é a vontade [...] Como porém, o segundo movente não move senão em virtude do primeiro movente, segue-se que aquilo que a razão move por império procede da potência da vontade⁶³.

⁵⁹ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 16, a. 1.

⁶⁰ Cf. Idem, a. 3.

⁶¹ Cf. Idem, a. 4.

⁶² Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. In. Summa Theologiae, Ia. IIae. q. 17, a. 1.

⁶³ Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, [...] Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. In. Ibidem.

Trata-se de atos bastante comuns como, por exemplo: caminhar, ler, escrever. São ações das outras faculdades humanas comandadas pela vontade. Ainda que o comando, a ordem pertença ao intelecto, esta ordem pressupõe um ato da vontade.

1.4 Dos móveis da vontade

Até aqui muito se disse sobre o fato de a vontade tender para o fim, de ela querer o bem, real ou aparente. Se ela pode querer algo, é necessário que a vontade possa ser movida por algo. Santo Tomás também investiga este aspecto na passagem do Tratado, ao averiguar acerca dos motores, móveis ou forças motoras da vontade.

Em se tratando dos móveis da vontade, o primeiro deles a ser perquirido pelo Aquinate é o intelecto. Para Tomás, o intelecto pode mover a vontade na medida em que um ser é movido por outro, trata-se de uma atualização da potência. Uma virtude da alma pode ser potencial em relação a diversos atos: no tangente ao agir ou não, bem como no fazer tal coisa ou tal outra e, para esta operação, é imprescindível a determinação do sujeito. A moção do sujeito provém de algum agente e, visto todo agente operar para um fim, é este fim que o move. Assim, o objeto move determinando o ato, à maneira de princípio formal que, nos seres naturais, especifica a ação. Ora, o princípio formal primeiro é o ente e o verdadeiro universal, trata, portanto, do objeto do intelecto. Assim, neste tipo de moção, o intelecto move a vontade ao apresentar-lhe o seu objeto⁶⁴.

Seguindo a verificação dos motores da vontade, Santo Tomás afirma mover o apetite sensitivo também a vontade, pois, como já se afirmou, o que aparece sob a ideia de bem, torna-se móbil da vontade. E, neste sentido, torna-se manifesto que, seguindo a paixão do apetite sensitivo, o homem se inclina a alguma disposição, de tal sorte que, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move a vontade⁶⁵.

⁶⁴ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 9, a. 1.

⁶⁵ Cf. Idem, a. 2.

Para o Aquinate, a própria vontade possui capacidade de mover a si mesma e isto é possível em razão do fim, que é objeto da vontade, e pertence a ela mover as outras potências. Visto que, o fim está para os apetíveis do mesmo modo como o princípio para os inteligíveis, o intelecto, conhecendo o princípio, a si mesmo se move. De modo semelhante, a vontade, ao querer o fim, move a si mesma para querer os meios⁶⁶.

Como anteriormente se afirmou, para um ato ser voluntário, ele não pode provir nem da violência, nem do medo, nem da concupiscência, nem da ignorância, mas nada impede que algum objeto exterior possa mover a vontade. Para Tomás, a vontade, quanto ao seu objeto, é movida por algo exterior. No entanto, é forçoso considerar, quanto ao exercício do ato, ela ser movida por algum princípio exterior. Isso porque tudo o que age atualmente, e é potencial, tem de ser movido por um motor. Está, também, claro a vontade passar a querer o que antes não queria. Então, é necessário ser ela movida a querer e isso só pode se dar pelo conselho. Este é o que faz querer o que antes não se queria, e, visto tal processo não se poder ir ao infinito, necessário é o primeiro motor da vontade ser externo⁶⁷.

Admitindo a possibilidade de a vontade ser movida por princípio extrínseco, o santo de Aquino investiga se a vontade é movida só por Deus, como princípio exterior. Para ele, o movimento da vontade procede do interior e, assim, só poderia ser considerada causa do movimento a causa de sua própria natureza. Neste caso, apenas Deus pode ser causa da vontade e isto de duplo modo: por ser a vontade potência racional da alma da qual Deus é a causa enquanto criador ou pelo fato de o fim último ser o que ordena a vontade e, para Tomás, este fim último nada mais é senão Deus⁶⁸.

Após ter verificado e definido os móveis da vontade, Tomás suscita uma reflexão acerca do modo como se move a vontade. Para o autor, um primeiro elemento a considerar é se a vontade se move naturalmente para alguma coisa. Ele apresenta as acepções da palavra natureza, podendo ela ser entendida como princípio intrínseco das coisas móveis sendo, no caso, forma material. Outras vezes significa qualquer substância ou qualquer ente e, nessa acepção, significa o que

⁶⁶ Cf. Idem, a. 3.

⁶⁷ Cf. Idem, a. 4.

⁶⁸ Cf. Idem, a. 6.

convém substancialmente a um ser e lhe é inerente. Nesse sentido, o intelecto é princípio natural da substância humana. Também, se deverá ponderar que o princípio dos movimentos voluntários seja algo naturalmente querido e, nesse caso, dizer que eles são o bem comum e o fim último⁶⁹.

Sendo a vontade movida naturalmente, o Aquinate verifica se tal moção assume aspectos de necessidade no tangente ao objeto que a move. A vontade, para Tomás, é movida de duas maneiras: quanto ao exercício do ato e quanto à especificação dele. Assim, do primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por nenhum objeto, visto se poder ignorar a existência de algum objeto e, por isso, não o desejar. Entretanto, quanto ao segundo, a vontade é, ora necessariamente movida e, ora não. Isto se deve ao fato de no movimento de qualquer potência, tendo em vista seu objeto, deve-se investigar a razão pela qual se move. Deste modo, ao se apresentar à vontade um bem universalmente bom sob todos os aspectos, como é o caso da bem-aventurança, a vontade deve, necessariamente, a ele tender, visto não ser possível querer o contrário⁷⁰.

É oportuno observar se a vontade pode ser movida de modo necessário pela paixão do apetite inferior. Como Tomás já afirmou, a paixão do apetite sensitivo move a vontade. No entanto, para a paixão movê-la necessariamente, tornar-se-ia manifesto o não uso da razão, o que descaracterizaria um ato humano. Desta maneira ou não há movimento da vontade ou, se há, a vontade não segue necessariamente a paixão⁷¹. Quanto ao fato de Deus mover necessariamente a vontade, é uma questão evidente para o pensamento tomasiano. Deus é o criador da natureza do homem, e assim, quando a vontade se move naturalmente, diz-se que sim, Deus, necessariamente, a moveu. Entretanto, quando se trata dos movimentos contingentes, Ele a move, mas não a determina, de modo necessário, a um termo⁷².

⁶⁹ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 10, a. 1.

⁷⁰ Cf. Idem, a. 2.

⁷¹ Cf. Idem, a. 3.

⁷² Cf. Idem, a. 4.

1.5 Considerações a partir da exposição do Tratado dos Atos Humanos

Após uma espécie de sobrevoo ao Tratado dos Atos Humanos, ao menos nas partes essenciais capazes de auxiliar o homem que precisa decidir, cabe agora reforçar elementos importantes. Já a primeira questão do Tratado aponta dois elementos extremamente relevantes para a Filosofia Prática, em especial para a análise da presente pesquisa. O primeiro, ao afirmar a existência, nos atos humanos, de um princípio intrínseco de ação; o segundo e fundamental, diz respeito a um elemento merecedor de maior atenção que lhe é dada na investigação do Tratado das Bem-aventuranças, quando afirma o ser humano agir tendo em vista um fim.

O todo das questões abordadas expõe que um ato propriamente humano é um ato voluntário, cujo princípio é interno e o agente possui conhecimento do fim para o qual tende a ação. O princípio interno garante, em determinada ação, ser o próprio sujeito agente a mover a si mesmo. Já o conhecimento do fim abre o horizonte do desenvolvimento pleno de um ser humano orientado, possuidor de rumos definidos, ou seja, não é uma palha espalhada e conduzida pelo vento. Assim, no Tratado, o ser humano é apresentado como criatura dotada de livre arbítrio e, por “livre arbítrio”, entende-se “inteligência” e “vontade”. O fato de ser dotado de inteligência e de vontade é o elemento que garante ao homem tomasiano a propriedade inseparável do agente racional e livre⁷³.

Segundo Lagrange, os atos humanos são, antes de qualquer coisa, atos da vontade dirigida pela inteligência. Tomás os apresenta distinguindo-os em “*atos elícitos ou imediatamente produzidos pela vontade mesma e os atos das demais faculdades enquanto imperados pela vontade*”⁷⁴. Os primeiros visam quer aos meios, quer aos fins. Visam aos fins o simples querer, a intenção e o gozo. Visam aos meios o consentimento e a eleição. Cada um desses atos da vontade referentes, ora aos fins, ora aos meios, está sempre precedido por um ato da inteligência que o dirige. Assim, o simples querer é dirigido pelo conhecimento do

⁷³ Cf. GILSON, 1951, p.353.

⁷⁴ Actos elícitos o inmediatamente producidos por la voluntad misma, y los actos de las demás facultades en cuanto que son imperados por la voluntad. In. LAGRANGE, 1947, p. 319.

bem; a intenção, pelo juízo sobre a obtenção deste bem; o consentimento nos meios, pelo conselho; a eleição, pelo último juízo prático, o qual encerra a deliberação⁷⁵.

Por fim, depois da eleição voluntária, vem o império, o mandato, ato de inteligência que dirige a execução dos meios escolhidos, elevando-se desde os meios ínfimos até os mais elevados, até os mais próximos ao fim que se quer alcançar e, portanto, de um modo ascendente, porque a ordem da execução segue a direção oposta à ordem da intenção que descende do fim desejado aos últimos meios que se devem empregar para conquistá-lo⁷⁶.

Se a ação humana parece não raro tão simples e até automática, quando observada atentamente, verifica-se a complexidade da operação, por ser um processo tencionado pelo fim, que considera os meios, os elege e, por fim, impera: eis aí uma ação propriamente humana! Ao “*imperium*” de inteligência, segue-se, segundo Lagrange, o “*usus activus*” da vontade, aplicando ao ato as diversas faculdades. Aqui se situam os atos imperados propriamente ditos, pertencentes às diferentes faculdades aplicadas às suas operações: trata-se do “*usus passivus*”. Por fim, a vontade repousa sobre a posse do fim alcançado, “*fruitio*”. Deste modo, o fim, é o primeiro na ordem da intenção, é o último na ordem da execução⁷⁷. Portanto, a ação humana é caracterizada por esta racionalidade própria de um ser cuja forma é uma alma racional. Tal ação está tencionada pelo fim que lhe é cognoscível, por isso, opera para alcançá-lo. Se ela opera e alcança determinado fim, é porque está tencionada para este fim, o último no qual poderá repousar e fruir sem ter de seguir operando em busca de outros fins.

O Tratado expõe elementos realmente importantes para a presente pesquisa. Um ato humano é sempre um ato segundo a razão. Este, por sua vez, é um ato realizado com conhecimento do fim e escolha dos meios. Ou seja, para Tomás, um ato humano é um ato racional e livre. O agente tomasiano deseja, entretanto, sua ação não é pautada pelo puro desejo, visto sua inteligência emitir juízos que moverão a faculdade volitiva. Diante disso, ele selecionará os meios para

⁷⁵ Cf. Ibidem.

⁷⁶ Por el último, después de la elección voluntaria viene el *imperium*, el mandato, acto de inteligencia que dirige la ejecución de los medios elegidos, elevándose desde los medios ínfimos hasta los más elevados, hasta los más cercanos al fin que se quiere obtener, y por lo tanto de un modo ascendente, porque el orden de la ejecución sigue una dirección opuesta la orden de la intención que descende del fin deseado a los últimos medios que se deben emplear para conquistarlo. In. LAGRANGE, 1947, p. 319-320.

⁷⁷ Cf. Idem, p. 320.

atingir o fim, pois, com esta operação, poderá fruir do bem alcançado. Em síntese, é o que se pode dizer de um ato humano para o Doutor de Aquino.

2 A DOCTRINA DOS HÁBITOS SUBJACENTE AO TRATADO DAS VIRTUDES.

2.1 Virtude e Hábito

No capítulo precedente, viu-se haver uma espécie de necessidade imperiosa de o sujeito escolher e deliberar para agir. Torna-se, de fato, necessário ao sujeito poder usufruir de uma espécie de capacidade para bem deliberar e eleger corretamente “o que” fazer. Caso contrário, em cada situação pontual de sua existência, ele precisaria da instauração de um tipo de tribunal capaz de indicar-lhe o que fazer. Poderia viver um eterno “*to be or not to be?*”⁷⁸ shakespeariano, ou seja, uma dúvida um tanto paralisante.

Com isso, surge a questão candente de um facilitador⁷⁹ da ação humana que trabalhe para o agente humano. É claro e evidente não se querer aqui facilitar a operação do sedento que quer saciar-se. Intenta-se oferecer um instrumento que possa auxiliar a operação de quem quer operar corretamente, em outras palavras, de quem quer agir moralmente. Em suma, tornar o agente mais ágil e pontualmente certo na escolha de “o que” fazer do ponto de vista da conduta humana.

Segundo a vasta tradição filosófica do medievo, apesar de não restrita a este período, talvez a própria Antiguidade seja mais forte neste ponto, um ser humano que delibera, escolhe e age corretamente, é chamado nada mais nada menos de um ser humano virtuoso. Ainda que atualmente e para uma análise bastante empobrecida, pareça obsoleto e antiquado retomar o tema da virtude, não é assim para nomes como Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás, apenas para

⁷⁸ Ser ou não ser?

⁷⁹ O desenvolvimento tecnológico é surpreendente, ainda que a crítica afirme e a realidade comprove haver no bojo de uma nova tecnologia uma obsolescência programada, está ao alcance das mãos uma quantidade enorme de aparelhos que facilitam a vida de muitas pessoas, basta pensar em um aparelho de GPS que pode “guiar” um motorista numa metrópole, entretanto, um instrumento tecnológico não pode substituir a operação da razão humana. E, mesmo que um aparelho eletrônico auxilie e “oriente” um motorista, por exemplo, não pode ser comparado à ação humana, visto o que existe nele ser uma programação, não o uso de deliberação e liberdade.

fazer referência a quatro grandes, daí, conseqüentemente, tal tema possuir relevância para o filósofo.

Etimologicamente, a vocábulo virtude traduz o latim *virtus*, termo latino para o grego ἀρετή: o termo designa uma capacidade ou excelência. Alguns a consideram como capacidade ou potência própria do homem, no tangente à moralidade. Logo, uma virtude da escolha correta poderia ser o instrumento facilitador da ação, a excelência buscada para o agente moral ter sua tarefa de escolher “o que” fazer de modo rápido e eficiente. Muito embora o termo virtude seja demasiado amplo, é fundamental compreendê-lo para poder afirmar, com segurança, ser a virtude este auxílio necessário ao agente moral, podendo ser uma virtude em especial aquela capaz de oferecer o suporte buscado para o agente moral.

No autor da Suma Teológica, uma virtude passa a chamar a atenção: a virtude da prudência. É verdade, ao longo dos séculos, os vocábulos mudarem de sentido e, muitas vezes, perderem seu significado original. A prudência, em Santo Tomás de Aquino é entendida como a “**reta razão aplicada ao agir**”⁸⁰. Deste modo, parece bastante evidente poder, não a virtude de modo geral, mas uma virtude, a da prudência, ser o facilitador para a ação correta ora procurado. Mas, antes de dedicar-se atenção à prudência na sua característica de reta razão aplicada ao agir, é basilar para o pensamento reflexivo, compreender primeiramente a virtude para, depois, entrar em sua especificidade.

Visto ser Tomás de Aquino o autor escolhido para a investigação, necessita-se verificar o que ele definiu em seu tempo como virtude. A luz para esta pergunta é relativamente simples, objetiva e acessível. A questão 55⁸¹ da Ia. Ilae. a primeira questão do Tratado das Virtudes, versa exatamente sobre a essência da virtude. Nela, à guisa de introdução, Tomás afirma que considerará os hábitos “em

⁸⁰ Recta ratio agibilium.

⁸¹ Aqui serão retomados apenas os três primeiros artigos. As três passagens selecionadas oferecem elementos suficientes para uma compreensão necessária da concepção de virtude. Com isso, não se está afirmando que o tema das virtudes infusas não seja relevante, apenas não está no horizonte da presente investigação.

especial”, pois eles se distinguem pelo bem e pelo mal. Serão apresentados, inicialmente, os hábitos bons, ou seja, segundo o Aquinate, as virtudes⁸².

Santo Tomás de Aquino parte da definição de virtude investigando se ela é um hábito. Na esteira de Aristóteles, o Aquinate concorda serem hábitos a ciência e a virtude. Para ele, como a virtude designa certa perfeição de potência, sendo a perfeição de algo considerada em relação ao seu fim, e, visto o fim da potência ser ato, segue-se que a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato. Entretanto, existem potências determinadas em si mesmas para os seus atos, caso das potências naturais ativas e, por este motivo, são chamadas virtudes. Já as potências racionais próprias do homem não são determinadas a uma única coisa e pelos hábitos elas se determinam aos atos. Por isso, conclui ele, as virtudes humanas são hábitos⁸³.

A tese da virtude como hábito é sustentada por Tomás nas *Questiones Disputatae* sobre a virtude. O autor dá o exemplo de alguém que, mesmo dormindo continua a ter as virtudes, não as perdendo porque não está agindo, o que torna a virtude hábito e não ato⁸⁴. Assim ocorrendo, o Aquinate, analisa se é de sua essência ser um hábito operativo (de ação). O autor parte da significação da palavra virtude que, segundo ele, implica certa perfeição de potência e, como há uma dupla potência, uma relativa ao ser e outra ao agir, ambas são chamadas virtude⁸⁵.

A potência para o ser funda-se na matéria. E esta é ser em potencial, enquanto a potência para o agir funda-se na forma: princípio da ação, pois um ser age na medida em que é atual. Na constituição do homem, o corpo comporta-se como matéria e a alma, como forma. Visto o homem não diferir dos brutos a respeito do corpo e possuir as potências comuns ao corpo e à alma, apenas as faculdades racionais próprias da alma pertencem, exclusivamente, ao homem. De tal sorte que a virtude humana agora tratada no presente artigo, não pode pertencer ao corpo, mas somente ao próprio da alma. Assim, ela não implica uma ordenação para o ser,

⁸² Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 55, a. 1.

⁸³ Cf. *Ibidem*.

⁸⁴ Cf. *Quaestiones Disputatae De Virtutibus*, a. 1. Acessado em 24.11.2011. In: http://www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Traducao/16.2.pp.81-232.pdf.

⁸⁵ Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 55, a. 2.

mas para o agir e, portanto, é da essência da virtude humana ser um hábito de ação (operativo)⁸⁶.

A virtude, como a compreende Tomás, já está definida como um hábito e um hábito de ação. Entretanto, não pode qualquer hábito operativo ser considerado virtude. Por isso, o autor da Suma Teológica investiga se é da essência da virtude ser um hábito bom. Ele retoma o argumento de Agostinho, o qual afirma a capacidade da virtude de tornar boa a alma e cita Aristóteles que sustenta a capacidade da virtude de tornar bom quem a possui e boas as obras por ele praticadas. Visto a virtude implicar perfeição de potência e, neste sentido, a virtude de um ser se determina pelo que é capaz e o de que é capaz a virtude, não pode não ser o bem, já que todo mal implica certo defeito. No dizer de Dionísio, todo mal é uma enfermidade e, por tudo isso, torna-se evidente e necessário, ser a virtude ordenada para o bem, de maneira que, a virtude humana, sendo um hábito de ação, é um hábito operativo do bem⁸⁷.

Dos três artigos supramencionados chega-se a uma síntese oportuna. Segundo Rodríguez, no comentário introdutório ao Tratado das Virtudes da Editora BAC, a questão 55 é concluída com a definição positiva de ser a virtude um hábito operativo bom⁸⁸.

A virtude é moral e constitutivamente boa. Nisto está acima das faculdades, que são moralmente indiferentes entre si. Pelo fato de o hábito virtuoso ser causado pelo ato bom e intrinsecamente ordenado a ele, a ele está subordinado dinâmica e axiológicamente: não é o ato pelo hábito, senão o hábito pelo ato. É necessário levar em conta esta valoração antropológico-ética do hábito-virtude na perspectiva tomista⁸⁹.

Em termos morais, afirmar ser alguém virtuoso é conferir-lhe a característica de bondade. A operação dinâmica ocorrida entre o ato bom gerador do hábito de igual nota, conseqüentemente levando o agente a operar daquela maneira, é uma riqueza da compreensão tomasiana. Vê-se a grande importância dos atos

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Cf. Idem, a. 3.

⁸⁸ Cf. RODRÍGUEZ, in: Suma de Teología, BAC. v. 2, p. 416.

⁸⁹ La virtud es moral y constitutivamente buena. En esto está por encima de las facultades, que son moralmente indiferentes de suyo. Por el hecho de que el hábito virtuoso está causado por el acto bueno e intrínsecamente ordenado a él, a él está subordinado dinámica y axiológicamente: no es el acto por el hábito, sino el hábito por el acto. Merece tenerse en cuenta esta valoración antropológico-ética del hábito-virtud en la perspectiva tomista. In: RODRIGUES, In: Suma de Teología, BAC. v. 2, p. 416.

humanos na formação das disposições de caráter. Desta maneira, quanto mais alguém pratica atos justos, de um lado ganhará uma disposição de caráter, tornando-o mais apto para a justiça e, de outro, pela disposição adquirida, com mais facilidade praticará ações justas.

Embora pareça cada vez mais evidente a possibilidade de a virtude da prudência oferecer o auxílio buscado para o agente moral, a pesquisa chega ao núcleo do seu objeto de investigação, o Tratado dos Hábitos. Isso porque, como a virtude é hábito operativo bom, sendo a prudência, de fato, virtude, é imprescindível entender o hábito pois, ele é, em última análise, a virtude. Torna-se assim necessário compreender a doutrina de Santo Tomás sobre os hábitos, pois, como se pode observar ela está subjacente a toda compreensão das virtudes em geral e, conseqüentemente, da própria virtude da prudência.

A relevância da pesquisa da doutrina dos hábitos se deve ao fato de serem eles não apenas um suporte, mas as próprias virtudes. Percebe-se, na análise da passagem suprarreferida, subjacente ao desenvolvimento tomasiano das virtudes, um elemento de sustentação constituído pelo seu pensamento acerca dos hábitos. Na *Summa Theologiae*, o Tratado dos Hábitos compreende as questões de 49 a 54 da Ia. Ilae.

Segundo Choza, o Tratado dos Hábitos está situado numa linha de continuação com o Tratado dos Atos Humanos e das paixões, pois, “*ocorre investigar o tema dos hábitos depois da análise do ato humano, porquanto o hábito constitui um dos seus princípios intrínsecos*”⁹⁰. Como se estabeleceu no capítulo precedente ser o ato propriamente humano procedente de um princípio interno, com conhecimento do fim, ou seja, um ato livre, agora se pode adentrar na investigação de tais princípios.

Outro aspecto relevante diz respeito ao fato de o Tratado dos Hábitos preceder o Tratado das Virtudes e dos Vícios. Segundo Rodríguez, é “*um caso mais de subordinação do moral ao psicológico e metafísico no sistema de Santo*

⁹⁰ Corresponde investigar el tema de los hábitos después del análisis del acto humano por cuanto el hábito constituye uno de sus *principios intrínsecos*. In. Choza, 2007, p. 13.

Tomás⁹¹. Numa mesma linha de pensamento, assim, como o Tratado dos Atos Humanos precede o dos Hábitos, de modo semelhante, o Tratado dos Hábitos precede o das Virtudes. O desenvolvimento do tema dos hábitos mostrará estar sua posição, também, numa linha de gênese das virtudes, do mesmo modo como atos geram hábitos e estes, por sua vez, sendo bons e operativos, são virtudes.

2.2 Tratado dos Hábitos

Uma primeira observação da qual compartilham Sallés, Rodríguez, Lagrange, Gilson e outros é precisar a palavra “hábito” ser bem compreendida. Em geral, ela se apresenta ao leitor contemporâneo, especialmente o de língua portuguesa, como é o caso, como um vocábulo expressando um costume ou determinada vestimenta religiosa ou mesmo uma mania⁹². Entretanto, o sentido por Santo Tomás utilizado é bastante claro: *habitus*⁹³ em latim, tem seu equivalente em grego *hexis* e significa **disposição**. Dito de outro modo é uma capacidade da natureza humana, uma qualidade durável que qualifica quem a possui.

O primeiro elemento apresentado, abrindo o Tratado dos Hábitos, versa sobre a substância dos hábitos, chamados por Tomás, já ao introduzir a questão, de “*princípios dos atos humanos*”⁹⁴. Tal princípio é, para o autor, um princípio intrínseco do agir humano. Inicialmente, Tomás se questiona se o hábito é uma qualidade. Sustentado por Aristóteles que afirma, nos Predicamentos, ser o hábito uma qualidade dificilmente⁹⁵ removível, o Aquinate argumenta que a palavra “hábito”

⁹¹ un caso más de subordinación de lo moral al psicológico y metafísico en el sistema de Santo Tomás. In. RODRIGUES, in: *Suma de Teología, BAC, v. II, p. 375*.

⁹² Juan Sallés possui um artigo que esclarece a questão conceitual no referente ao hábito: “Hábitos, virtudes, costumbres y manias”. Acessado em 23.02.2011. In: www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf

⁹³ Lagrange, por exemplo, prefere em sua exposição, fazer uso do termo latino **habitus**. Entretanto, na presente pesquisa, será utilizado o termo em português, mas com o significado greco-latino.

⁹⁴ *principiis humanorum actuum*.

⁹⁵ Embora um tema candente, a presente investigação não entrará no debate da acusação de determinismo feita a Aristóteles quando este sustenta que a disposição age como uma segunda natureza e é de “difícil remoção”. Tal afirmação força autores a colocarem a liberdade do agente apenas no início dos atos que produziram a disposição, no exemplo utilizado de que está em poder do atirador lançar ou não a flecha, e, após lançada, não haveria o que fazer. Esta explicação “livraria” o Estagirita de uma constrangedora posição determinista. Tal discussão não será abordada, primeiro por não ser o objeto da presente investigação e segundo, pelo fato de Tomás fazer uma leitura

deriva do verbo latino *habere*⁹⁶, mas de duplo modo: a - no sentido de possuir alguma coisa; b - no sentido de um ser possuir, em si mesmo ou em relação a outro, certo feitiço⁹⁷.

No tangente ao primeiro sentido, deve-se observar quanto ao verbo *ter*, significando algo possuído, ser de diversos gêneros. Daí o Estagirita colocar o *ter* entre os pós-predicamentos, consecutivos aos gêneros diversos de coisas, como os contrários, a anterioridade e a posterioridade além de outros. No entanto, entre as coisas que possam ser possuídas, há a seguinte distinção: algumas não admitem nenhum meio termo em relação a quem a possui, como é verificado não haver meio termo entre o sujeito e a qualidade ou a quantidade. Existem outras, porém, entre as quais não há nenhuma mediação, mas apenas relação, como no caso de alguém *ter* um amigo. Há, ainda, as que admitem certo termo médio, não sendo ação nem paixão, mas algo de comparável com as mesmas, como quando uma orna a ornada ou cobre a coberta. Daí Aristóteles afirmar que o *ter* (hábito) exprime um tipo de ação entre o possuidor e a coisa possuída. Neste caso, trata-se do chamado predicamento do hábito ou posse a respeito do qual, afirma Aristóteles, o hábito (ou posse) é termo médio entre um vestuário e quem o possui⁹⁸.

No entanto, ao se tomar a palavra *ter* (*habere*) no sentido de afirmar algo *ter*, em si mesmo ou em relação a outro, certo feitiço, visto este modo de *ter-se* a si mesmo se fundar numa qualidade, então o hábito é uma qualidade. Tal tese é amparada pelo Estagirita quando este afirma chamar-se hábito uma disposição em virtude da qual um ser é bem ou mal disposto, em si ou relativamente a outro. Neste sentido, a saúde é um hábito e também neste sentido, se toma aqui o hábito, portanto, deve-se fixar ser ele uma qualidade⁹⁹. Tendo observado ser o hábito uma qualidade, o Aquinate verifica qual espécie de qualidade é. Ele afirma que a qualidade implica certo modo de substância.

bastante aberta deste ponto, pois um hábito pode se perder por várias razões que serão elencadas do decorrer do capítulo.

⁹⁶ Sallés afirma que se trata de um dispor. Ele apresenta em sua obra *Hábitos y Virtudes II* os significados do “*ter*” como graus de posse, sendo que o hábito é a mais alta forma de possuir algo, visto se tratar de uma disposição na própria natureza humana, uma realidade imortal e imaterial. Cf. SALLÉS, n. 66, 1998, p. 30 ss.

⁹⁷ Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 49, a. 1

⁹⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*.

Sabe-se, ao se falar em modo, retomando Agostinho, estar-se tratando do prefixado pela medida, isso acarreta certa determinação de conformidade com alguma medida. Desta forma, do mesmo modo como, em seu ser substancial, aquilo pelo qual é determinada a potência da matéria se chama qualidade, sendo, na verdade, uma diferença de substância; também o que determina a potência do sujeito, em se tratando de seu ser accidental, chama-se qualidade accidental. Ora, pode-se considerar a determinação do sujeito, no seu ser accidental, em relação à natureza mesma do sujeito ou, então, relacionada à ação e à paixão resultantes dos princípios da natureza, a saber: matéria e forma; ou ainda, pode-se considerá-la em relação à quantidade¹⁰⁰.

Ao se considerar a determinação do sujeito no seu ser accidental em relação à quantidade, esta é, segundo o autor, a quarta espécie de qualidade. Pelo fato de a quantidade, no tocante à sua essência, não ser dotada de movimento nem implicar noções de bem e mal, não lhe pertence dispor algo bem ou mal nem efetivar que seja rápida ou lentamente mutável¹⁰¹. Já a determinação do sujeito no tocante à ação e à paixão é abarcada pela segunda ou terceira espécie de qualidade. Deste modo, tanto em uma quanto em outra é considerado o fazer algo de modo fácil ou difícil, ou ainda, mudar rápida ou diuturnamente. Entretanto, não se considera nada que implique a noção de bem ou de mal, isso porque, tanto no movimento quanto na paixão não está implicada a noção de fim como ocorre com a noção de bem e mal¹⁰².

A determinação do sujeito, por fim, no tocante à natureza da causa, pertence à primeira espécie de qualidade, a saber: o hábito e a disposição. Seguindo Aristóteles, afirma Tomás, em se tratando dos hábitos da alma e do corpo, são eles certas disposições do perfeito para o ótimo, entendendo por perfeito o disposto em conformidade com a natureza. E, visto a forma analisada em si mesma, bem como a natureza da coisa, ser o fim e, ainda, a causa pela qual alguma outra causa é feita, o bem e o mal são incluídos na primeira espécie de qualidade, bem como, o fácil ou dificilmente mutável, de acordo com aquilo que, em uma natureza

¹⁰⁰ Cf. *Idem*, a.2

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰² Cf. *Ibidem*.

determinada, é o fim da geração e do movimento. Daí Aristóteles definir o hábito como uma disposição que torna o agente bem ou mal disposto e, ainda, ser pelos hábitos que o agente se vê bem ou mal, em relação às paixões. Portanto, o modo conveniente à natureza de uma coisa é, por essência, bom; enquanto, o que lhe é mau por essência é o que não lhe convém. Assim, nas coisas, visto a natureza ser primariamente considerada, o hábito é compreendido como a primeira espécie de qualidade¹⁰³.

Classificado como uma qualidade de primeira espécie, o hábito precisa ser analisado na sua - poder-se-ia dizer função - ou seja, se está ele ou não implicado na ordenação para o ato. Para o Aquinate, a ordenação para o ato pode convir ao hábito em razão dele próprio ou ainda em razão do sujeito no qual ele existe. No tocante ao primeiro caso, convém ao hábito, ordenar-se para o ato, visto ele mesmo, por essência, implicar certa relação que se ordena à natureza da coisa, enquanto isto lhe convém ou não, e esta, por seu turno, que é o fim da geração, ordena-se a outro fim e, este, é, ou uma operação, ou alguma obra que se chega pela operação. Daí, o hábito supor não apenas uma ordenação à natureza mesma da coisa, mas, também, e de modo conseqüente, ordenação à operação enquanto fim da natureza ou meio para consegui-lo. Do exposto, compreende-se a definição do Estagirita de ser o hábito uma disposição pela qual o agente fica bem ou mal disposto, ou nele mesmo, isto é, conforme a natureza, ou em relação a outra coisa, isto é, em ordem ao fim. Há, entretanto, alguns hábitos que, ainda que por parte do sujeito, no qual estão, implicam primária e principalmente ordenação para o ato. Isto porque, o hábito implica, por si e primariamente, relação com a natureza da coisa. Entretanto, se a natureza da coisa, na qual o hábito existe, consiste no ordenar-se para o ato, segue-se que ele, o hábito, implica, principalmente essa mesma ordenação. Sabe-se que é da natureza e da essência da potência ser princípio do ato, daí se dizer que todo hábito pertencente a alguma potência, enquanto sujeito, implica, principalmente, em ordenação para o ato¹⁰⁴.

Como já se pode observar, sendo o hábito uma qualidade de primeira espécie e estando principalmente ordenado para o ato, fica patente ele poder oferecer o suporte necessário para qualificar a escolha do agente. Entretanto, poder-

¹⁰³ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cf. *Idem*, a.3.

se-ia conjecturar não ser o hábito necessário, podendo-se chegar à ação facilitada por outros meios.

Para adentrar na problemática, Santo Tomás analisa se é necessário existir o hábito. Para ele, o hábito acarreta certa disposição ordenada à natureza da coisa e à operação ou fim da mesma e, é em virtude dessas que um ser pode ficar, como afirma o próprio Aristóteles, bem ou mal disposto para a operação ou o fim. Entretanto, para haver em um ser tal disposição, o autor apresenta três condições necessárias: a – o disposto ser diferente daquilo para o qual é disposto e estar para este como a potência para o ato. Neste caso, qualquer ser, cuja natureza não é composta de potência e ato e cuja operação for substancial e subsistente em si mesmo, não é suscetível de hábito ou disposição. b – poder determinar-se de diversas maneiras e para diversos fins, daí resulta, o potencial relativamente a um só ato, não ser suscetível de disposição e nem de hábito, visto alguém já possuir uma predisposição¹⁰⁵ para um ato determinado; c - haver elementos qualitativos e contribuintes para dispor o sujeito a um dos fins em relação à potência e diversamente proporcionados entre si, de tal maneira possa ele ser bem ou mal disposto para a forma ou mesmo para a operação, donde, não serem denominadas disposições e nem hábitos as qualidades simples dos elementos que, de determinado modo, convém às naturezas. Para tanto, são denominados atributos semelhantes, como é o caso da saúde e da beleza e implicam certa proporção entre muitos elementos qualitativos passíveis de combinação de maneiras diversas. Por isso Aristóteles dizer *“que o hábito é uma disposição; e que a disposição é a ordem do que tem parte, ou segundo o lugar, ou segundo a potência, ou segundo a espécie [...]”*¹⁰⁶. Deste modo, pelo fato de existirem muitos entes, para os quais, levando-se em conta a natureza e a operação, necessariamente concorrem muitos elementos

¹⁰⁵ Embora não se esteja tratando das chamadas virtudes infusas, aqui fica claro que se um sujeito possui tais virtudes, elas não podem operar como predisposição ou predeterminação, poder-se-ia chamá-las de tendência ou inclinação que precisa ser como que acolhida pelo sujeito e desenvolvida enquanto disposição pelas ações humanas. No caso da fé, se Deus desse a alguém esta virtude de modo infuso, e ela já operasse sem acolhida consciente, o agente estaria como que obrigado pela disposição a crer em Deus, sem sua livre adesão. De sorte que, ainda que na liberalidade divina o agente seja presenteado com virtudes infusas, cabe a ele acolhê-las e desenvolvê-las.

¹⁰⁶ ...quod habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem [...]. In: Summa Theologiae Ia. IIae. q. 49, a. 4.

qualitativos podendo ser de diversas maneiras combinados, é necessário existirem os hábitos¹⁰⁷.

A necessidade do hábito se sustenta na própria operacionalidade do agente. Sem hábitos, o ser humano poderia agir simplesmente por instinto, como os brutos ou “teleguiado” por um princípio externo, anulando assim sua nota humana: a liberdade.

2.3 Do sujeito e das causas dos Hábitos

Após afirmar a necessidade das qualidades de primeira espécie, dos hábitos, o autor da Suma Teológica faz uma acurada investigação para determinar o sujeito dos hábitos. Como o intento é oferecer ao sujeito o instrumento facilitador da ação, surge uma luz importante, visto possibilitar que tal capacidade possa ser adquirida. Quando Tomás fala em sujeito dos hábitos ele não se está referindo à pessoa humana. Trata-se antes da faculdade ou potência suscetível de crescimento. Daí ser possível falar em hábito da saúde¹⁰⁸, um hábito cujo sujeito é o corpo.

Segundo Sallés, a expressão “sujeito dos hábitos” deve ser compreendida dentro do pensamento medieval. Como acima se disse, não se trata da pessoa humana, mas da faculdade ou potência suscetível de crescimento¹⁰⁹.

No Tratado dos Hábitos, após verificar que os hábitos estão na alma pela multiplicidade de potências e em essência, na medida em que o agente possa participar de uma natureza superior e, também, na parte sensitiva, Tomás analisa o intelecto e a vontade como sujeitos de hábitos.

No referente ao intelecto, Tomás observa que Aristóteles colocou a ciência, a sapiência e o intelecto, este sendo o hábito dos princípios, na região intelectual da alma. O Aquinate, contudo, aponta para o fato de alguns ensinarem que o intelecto possível é o mesmo para todos os homens. Isso os força, diante da diversidade dos homens quanto aos hábitos, a colocar os hábitos cognoscitivos nas

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cf. *Idem*, q. 50, a. 1.

¹⁰⁹ Cf. Sallés, 1998, n. 66, p. 22.

virtudes interiores sensitivas. Entretanto, esta opinião, segundo o autor, é contrária à intenção de Aristóteles, porque, as potências sensitivas não são racionais por essência, apenas o são por participação e, como se disse, o Estagirita incluiu as virtudes intelectuais na parte racional por essência. Conclui Tomás, então, elas existirem no próprio intelecto. Assim, é no intelecto possível que está o hábito da ciência, pelo qual o sujeito reflete, ainda que não esteja refletindo. E mais, assim como a potência, também o hábito é próprio do ser ao qual pertence a operação e, como é manifesto, é ato próprio do intelecto entender e refletir. Logo, o hábito pelo qual o homem reflete não está em outro lugar senão no intelecto¹¹⁰.

A vontade é sujeito do hábito. Pois, segundo Tomás, toda potência que pode ordenar-se de modo diverso no tocante à ação necessita de um hábito pelo qual ela pode dispor-se bem para seu ato. Assim, pelo fato de a vontade ser uma potência racional, é certo poder ordenar-se de modo diverso no referente à ação. Desta forma, é necessário admitir nela algum hábito¹¹¹.

Analisados os sujeitos dos hábitos, Tomás, no Tratado, passa a considerar a causa dos hábitos. Num primeiro momento, ele verifica se existem hábitos provenientes da natureza. Ele recorda ter Aristóteles já colocado entre os hábitos o intelecto dos princípios, ora, o mesmo procede da natureza. Deste modo, para Tomás, uma coisa pode ser natural de dois modos: 1. pela natureza da espécie, e aqui se entende ser o riso natural ao homem; 2. pela natureza do indivíduo, neste caso diz-se que determinado homem é naturalmente saudável ou doentio. Pode-se chamar natural, ainda, de dois modos: a. por proceder totalmente da natureza; b. por proceder em parte da natureza e em parte de algum princípio extrínseco. Se o hábito for considerado como disposição do sujeito em relação à forma ou à natureza, de qualquer um dos modos acima descritos, ele é natural, levando à conclusão de haver na espécie humana, uma disposição natural que abarca todos os homens e esta é assim pela natureza da espécie¹¹².

Mas, como a disposição implica certa amplitude, há graus diversos, segundo a natureza individual e os princípios exteriores. Assim, o hábito compreendido como disposição para a operação, cujo sujeito é alguma potência da

¹¹⁰ Cf. *Idem*, a. 4.

¹¹¹ Cf. *Idem*, a. 5.

¹¹² Cf. *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 51, a. 1

alma, pode, por certo, ser natural, tanto no referente à natureza da espécie, quanto à natureza do indivíduo: pela natureza da espécie enquanto depende da alma: forma do corpo e pela natureza do indivíduo enquanto depende do corpo: princípio material. Entretanto, de nenhum dos dois modos pode o homem possuir hábitos naturais de maneira a procederem totalmente da natureza, isso seria possível, apenas, nos anjos. Assim, há nos homens certos hábitos, ditos naturais, provenientes em parte da natureza e, em parte, de um princípio exterior¹¹³.

Isso se dá de modo diferente ao comparar as potências apreensivas e as apetitivas: 1. Quanto às apreensivas, um hábito pode ser natural, incoativamente, tanto em relação à natureza da espécie quanto à do indivíduo. Quanto à natureza da espécie, por parte da alma em si mesma, diz-se que entender os princípios é hábito natural, permitindo a todos os homens reconhecer o todo como maior que a parte, desde que, para isso, conheça o todo e a parte. Entretanto, este conhecimento do todo e da parte é possibilitado apenas pelas espécies inteligíveis hauridas dos chamados fantasmas¹¹⁴ o que leva à consideração dos sentidos. E, quanto à natureza do indivíduo, um hábito cognoscitivo é natural, incoativamente falando, enquanto um homem é mais apto que outro a entender pela disposição orgânica, visto serem necessárias as potências sensitivas para o operar do intelecto. 2. Há de se considerar ainda, quanto às potências apetitivas, não existem hábitos naturais incoativamente, por parte da alma, isto levando em consideração a substância do hábito, apenas é possível ao se levar em consideração certos princípios deste, e, é deste modo, que os princípios do direito comum¹¹⁵ são chamados sementeiras das virtudes; quanto ao corpo, levando-se em conta a natureza individual, existem certos hábitos apetitivos por incoações naturais, visto que alguns são dispostos pela própria compleição física¹¹⁶.

Como afirma Gratsch, *“a tendência para certos hábitos pode derivar da natureza e do temperamento. Existem pessoas de natureza extrovertida, entretanto,*

¹¹³ Cf. Ibidem.

¹¹⁴ Imagens feitas pelo intelecto humano de um objeto material. A palavra ideia do objeto pode expressar o mesmo sentido.

¹¹⁵ As leis justas e comuns existem para auxiliar os seres humanos que vivem em sociedade para que pela observância da mesma possam desenvolver disposições virtuosas. Em suma, para Tomás as leis podem ajudar a tornar bom o ser humano.

¹¹⁶ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 51, a. 1.

*outras possuem uma tendência à timidez*¹¹⁷. A palavra é *tendência* e não *disposição* que é um hábito. Ainda assim, há uma vasta gama de outras possibilidades de hábitos que podem derivar em parte da natureza e em parte do ambiente, ou seja, de princípios extrínsecos ao agente. Deste modo, o agente que precisa escolher o “o que” fazer, poderia ter esta habilidade naturalmente. Entretanto, não seria possível alguém que não a possui adquiri-la e, como se sabe, extrovertidos ou introvertidos, todos estão no campo das escolhas, ou seja, a própria realidade força a admitir a possibilidade da aquisição do hábito independente da tendência natural.

A partir da elucidação do sujeito dos hábitos, é necessário agora investigar a causa destes com Tomás de Aquino. Para ele, certos hábitos podem ser causados por algum ato. Ele observa, no tocante aos atos humanos, certos agentes incluem um princípio ativo e passivo dos seus atos porque os atos da potência apetitiva, embora procedam dela, o fazem enquanto ela é movida pela potência apreensiva representativa do objeto e, de modo ulterior, da potência intelectual quando raciocina sobre as conclusões, implicando numa proposição evidente. Com isso poder certos hábitos serem causados no agente não quanto ao primeiro princípio ativo, mas sim quanto ao princípio do ato que põe o móvel em movimento, isso porque, tudo o que recebe de fora a paixão e o movimento, sua disposição procede do ato do agente. ***“E, assim os atos multiplicados geram na potência passiva e movida uma qualidade que se chama hábito”***¹¹⁸.

O agente do momento histórico atual encontra-se como que forçado a escolher - e de modo rápido - entre um numero cada vez maior de possibilidades. Com isso, é necessário que ele encontre um mecanismo não um objeto eletrônico na linha das tecnologias de comunicação, mas na linha de um aparato mental que possa auxiliá-lo a escolher de modo rápido e seguro. Como já foi afirmado, o caminho parece ser o da virtude, em especial da virtude da prudência. Virtude, para o autor da Suma Teológica, é um hábito operativo bom, e, aqui, surge a possibilidade de adquirir um hábito pela repetição de atos. É este o caminho pedagógico para o agente querendo escolher retamente.

¹¹⁷ La tendenza verso certi abiti può derivare dalla natura e dal temperamento. Ci sono persone de natura estroversa, mentre altre tendono alla riservatezza GRATSCH, 1988, p. 141.

¹¹⁸ Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. In. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 51, a.2.

Sendo o objetivo do sujeito fazer a escolha correta em meio a tantas possibilidades, como ele repetirá a tomada de decisões corretas para então produzir uma disposição facilitadora de tal operação? Se o agente precisa desta disposição é porque não a possui. Mas, como possuí-la se, para isso, precisa operar como se já a tivesse adquirido?

Cabe, então, verificar as possibilidades possuídas pelo agente. Uma delas - bastante óbvia - seria ele seguir preceitos e outros ensinamentos de alguém, sem levar em conta o teor e o valor moral de tais preceitos. Esta, entretanto, é uma atitude que poderia transformar o sujeito moral em um asno adestrado, pois sua operação racional de vislumbrar o fim, e deliberar acerca dos meios lhe seria como tal qual uma pílula dada e ingerida, ferindo assim, o princípio de uma ação humana.

Outra possibilidade talvez fosse a de o agente ser “abençoado por Deus”¹¹⁹ sendo-lhe infundida por Ele a disposição de escolher corretamente. Provavelmente esta é uma possibilidade bastante atraente. Um “bem-aventurado” que sem esforço algum, é premiado com uma capacidade difícil de ser adquirida. Por outro lado, se bem analisado para o agente ter uma capacidade de, nas situações concretas, histórica e geograficamente situadas, saber exatamente o que fazer, há que se supor que Deus, o Criador, em seu eterno presente, já possua um conhecimento prévio de todas as situações particulares sobre as quais o agente precisará tomar decisões. Ora se Deus conhece e lhe “deu a resposta”, de tal sorte que ele saiba o “o que” fazer, o agente estará operando não como um asno adestrado, mas como uma marionete nas mãos lúdicas de seu criador. Isto fere, de um lado, a grande sabedoria de Deus que o criou livre e, de outro, a própria liberdade que lhe é dada para poder agir de modo humano. E mais, se há nele uma virtude infusa, esta aparece como tendência e não como determinação. Precisa ser acolhida, aceita, e desenvolvida. Por fim, diante de uma ação má ou injusta, a quem seria imputada a responsabilidade? Ao agente moral ou a Deus que lhe mostrou a reta escolha?

Segue-se, assim, a terceira possibilidade de aquisição do hábito pela repetição reiterada de ações que, ao menos por enquanto, se mostra a mais real e plausível.

¹¹⁹ Ideia de alguém que sem esforço algum logrou de Deus tão grande benesse.

Admitindo a possibilidade dos atos poderem gerar hábitos, Santo Tomás investiga se o hábito pode ser gerado por um só ato. Aqui o Aquinate retoma a ideia de que o hábito é gerado pelo ato enquanto a potência passiva é movida por um princípio ativo. Assim como o fogo não pode inflamar de um só momento toda a matéria da combustão, precisando gradativamente ir eliminando as disposições contrárias até dominá-la totalmente, imprimindo-lhe sua semelhança, o princípio ativo, a razão não pode, por um só ato, dominar de maneira total a potência apetitiva, pois esta conduz de modos diversos e possui vários objetos. No entanto, ela pode, por um único ato, julgar se um objeto é desejável segundo razões e circunstâncias determinadas. Daí resulta a potência apetitiva não poder ser vencida totalmente e levada para o mesmo objeto, donde este hábito não pode ser causado por um só ato, mas por vários¹²⁰.

No referente às potências apreensivas, deve-se levar em conta uma passividade dupla: a do intelecto possível e a passividade do que Aristóteles denominou [intelecto] passivo, ou seja, a razão particular, em outras palavras, a potência cogitativa juntamente com a memorativa e a imaginativa. Todavia, em relação à passividade do intelecto possível, pode existir um ativo que por um único ato o domine totalmente. Por exemplo: uma proposição evidente faz o intelecto assentir firmemente à conclusão. Ora, do mesmo efeito não é capaz uma proposição provável e isso torna evidente a necessidade de, por muitos atos da razão, ser causado o hábito opinativo; já o hábito da ciência pode ser causado por um único ato da razão no que tange ao intelecto possível. Mas, em relação às potências inferiores, os atos precisam ser reiteradamente repetidos para produzir uma forte impressão na memória. Com os hábitos corpóreos pode ocorrer de um só ato os causar, é o caso de um remédio forte produzir prontamente a saúde¹²¹.

Podendo atos reiteradamente repetidos gerar hábitos, um único ato igualmente poderá fazê-lo. O Aquinate se interroga se o homem poderia possuir hábitos infundidos por Deus. Tomás elenca duas razões pelas quais, segundo ele, há certos hábitos infundidos no homem por Deus. A primeira razão é haver certos hábitos pelos quais o homem se dispõe a um fim excedente de sua capacidade natural, como é o caso da bem-aventurança. Ora, os hábitos devem ser

¹²⁰ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 51, a.3.

¹²¹ Cf. Ibidem.

proporcionais àquilo para o que tornam o homem disposto, os que o dispõem para tal fim devem exceder-lhe a capacidade da natureza, tal é o caso das virtudes gratuitas, infundidas por Deus. A outra razão apresentada pelo Aquinate é que Deus pode produzir os efeitos das causas segundas assim como, às vezes, para ostentar seu poder, produz a saúde que poderia ser causada pela natureza e isto o faz sem nenhum auxílio de causas naturais, caso da ciência das Escrituras dada aos Apóstolos podendo ser adquirida, ainda que de modo imperfeito, pelo estudo¹²².

Mesmo o agente obtendo de Deus tais dádivas, ele não recebe a possibilidade de escolher corretamente. Recebe, antes, a possibilidade de ser humano, de ser gente, ser pessoa e, com isso, exercer sua liberdade para que possa com todas as suas potencialidades, ir livremente se aperfeiçoando e se aproximando do fim último. Mesmo que o ser humano possua tendência infundida por Deus para desejar o Fim Último, ele precisa reconhecer tal tendência, assentir à ela, desenvolvê-la e escolher retamente para atingir a Beatitude.

2.4 Do aumento, diminuição e corrupção dos hábitos

A ideia da aquisição dos hábitos pode ficar mal compreendida e pensar-se que, em certos casos, basta uma ação e pronto: Eis o hábito! Ou então repetir uma porção de atos e ver-se-á o hábito surgir formoso para deleite do agente moral. Porém, é de suma importância atentar para o aspecto da processualidade na aquisição do hábito, bem como sua manutenção. Com isso, o Aquinate conduz o leitor a outra questão importante que versa sobre o aumento, a diminuição e a corrupção dos hábitos.

Num primeiro momento, o Doutor dos Condes de Aquino, investiga se os hábitos são suscetíveis de aumento. Baseando-se na Escritura ele vê a fé como um hábito passível de aumentar, afirmando que o aumento diz respeito à quantidade. No caso da fé, ele é transferido do campo das coisas corporais para o campo das coisas espirituais e intelectuais e isso se dá pela conaturalidade do intelecto humano com as coisas que estão ao alcance da imaginação. Assim, diz-se que uma quantidade corporal é grande quando realiza a perfeição devida à quantidade, donde

¹²² Cf. Idem, a. 4.

provém a afirmação que uma forma é grande quando é perfeita. Visto que o bem implica na noção de perfeição, em relação àquilo que não é grande do ponto de vista material, fica evidente que ser grande é o mesmo que ser melhor¹²³.

Ao considerar a perfeição da forma, é possível fazê-lo de duplo modo: quanto à forma em si mesma podendo ser considerada grande ou pequena (por exemplo, a ciência grande ou pequena) e quanto ao sujeito dela participante onde pode ser considerada como suscetível de mais e menos (por exemplo, mais ou menos branco). Entretanto, tal distinção não pode proceder no sentido de ser ela independente da matéria ou mesmo do sujeito, a não ser que seja considerada quanto à sua essência especificada de uma maneira, e quanto à sua essência participada por um sujeito. Quanto a esta doutrina, o Aquinate elenca quatro opiniões diversas: a. primeiramente, fala de Plotino e dos platônicos, os quais ensinavam as qualidades e os hábitos como passíveis de mais e menos por serem materiais e terem, por causa da matéria, certa indeterminação; b. contrariamente a estes, Tomás faz referência a “outros”¹²⁴ ao ensinarem que qualidades e hábitos não são suscetíveis de mais e menos. Isso se lhes é atribuído de acordo com a diversidade de participação, de tal forma que não se diz ser a justiça mais ou menos. Tal coisa se afirma do justo, e esta opinião é aludida também por Aristóteles; c. os estoicos, por sua vez, acrescenta o Aquinate, procuram um meio termo entre as duas opiniões elencadas. Para eles, certos hábitos, assim como as artes, são, em si, passíveis de mais e menos; outros não, como as virtudes; d. por fim, Tomás adverte ainda para o fato de alguns serem da posição de que as qualidades e as formas imateriais não são suscetíveis de mais e menos, mas, sim as materiais¹²⁵.

Para estabelecer uma argumentação sólida, o Aquinate considera que o princípio das especificações dos seres deve, de modo necessário, possuir algo de fixo, estável e quase indivisível. Deste modo, tudo o que é por ele abarcado é, por ele especificado, ao passo que, tudo o que dele se separa, pertence à outra espécie mais ou menos imperfeita. Daí dizer o Estagirita que as espécies das coisas se assemelham aos números, cuja espécie varia pela adição e subtração. Onde, se uma forma ou qualquer outra coisa pertence a uma determinada espécie, por si

¹²³ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 52, a.1.

¹²⁴ Tomás não os nomeia.

¹²⁵ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 52, a.1.

mesma e por algo de seu, necessariamente, ao ser considerada em si mesma, realizará uma determinada essência, em relação a qual não poderá ser nem excedente e nem deficiente¹²⁶.

As coisas que se especificam por um termo ao qual se ordenam, podem diversificar-se mais ou menos em si mesmas, e, ainda assim, pertencerem à mesma espécie devido à unidade do termo a que se ordenam e se especificam. Desta maneira, o movimento, considerado em si mesmo, pode ser mais ou menos intenso permanecendo, entretanto, na mesma espécie. O mesmo pode ser verificado com a saúde. Segundo Aristóteles, considerada em si mesma, a saúde é suscetível de maior ou menor grau, ora, a diversidade das disposições ou proporções são relativas ao excedente e ao excesso, donde, ainda que se nominasse saúde só aquela dotada de perfeito equilíbrio, não seria suscetível de maior ou menor grau¹²⁷.

Entretanto, ao se levar em conta a qualidade ou forma, referindo-se à participação do sujeito, perceber-se-á algumas formas sendo suscetíveis de mais e menos ao passo que outras não. Tal diversidade se deve ao fato de a substância, sendo um ser em si, não é por ela mesma suscetível de mais e de menos. Isto vale para toda a forma participada pelo sujeito ao modo substancial, inferindo-se que, no gênero da substância, nada é suscetível de mais e menos. Visto ser a quantidade próxima à substância da qual resulta a forma e a figura, diz-se que estes são suscetíveis de mais e menos, onde, segundo Aristóteles, recebe a forma e a figura dizendo não ter sido alterado, mas que veio a ser, ao passo que as qualidades ditas mais distantes das substâncias e, ainda, estando subordinadas à paixão e à ação, são passíveis de mais e menos, dependendo da participação do sujeito¹²⁸.

A razão da diversidade pode ser ainda melhor explicada, a partir do que já foi afirmado o princípio especificador deve ser fixo e estável em sua indivisibilidade. Uma forma não participada, mais nem menos, pode dar-se de dois modos: a. pelo fato de o participante conter a espécie em si mesma. Neste caso, nenhuma forma substancial pode ser participada, pois, como afirmou Aristóteles, como o número não é suscetível de mais e de menos, também não o é a substância especificada, ou seja, no tocante à participação da forma específica; b. acompanhada de matéria, aí

¹²⁶ Cf. Ibidem

¹²⁷ Cf. Ibidem.

¹²⁸ Cf. Ibidem.

sim é suscetível de mais e de menos; de outro modo, pode ocorrer se a própria indivisibilidade for da essência da forma, pois quem dela participa deve fazê-lo na sua essência indivisível¹²⁹.

Como resultado, as espécies do número não são consideradas como suscetíveis de mais e de menos, porque cada uma dessas espécies é constituída pela unidade indivisível. O mesmo ocorre, segundo o Aquinate, com as espécies da quantidade contínua ao serem consideradas numericamente, resultando, com clareza, nas disposições e nos hábitos assim chamados pelo fato de se ordenarem a algum termo. De duplo modo, pode-se levar em conta sua intenção e remissão: em si mesmos, como quando se afirma que a ciência é maior ou menor, conforme a extensão, ou quanto à participação do sujeito quando uma mesma ciência é participada mais por um do que por outro, de acordo com as diversas aptidões provenientes da natureza ou do costume. Isso porque, a disposição e o hábito não especificam o sujeito, nem incluem, por essência, a indivisibilidade¹³⁰.

Admitindo, desta maneira, a possibilidade de os hábitos aumentarem, o Aquinate verifica se o aumento deles se dá por adição. Para o pensamento tomasiano, como já anteriormente foi descrito, nas formas suscetíveis de intenção e remissão, o aumento e a diminuição são oriundos não da forma em si mesma considerada, mas das diversas participações do sujeito. Donde o aumento se dá não pela adição, mas pelo grau de perfeição com que é dada a participação do sujeito. Há ser considerado ainda, como certos acidentes aumentam por si mesmos e, em certos deles, o aumento pode dar-se por adição. Deste modo, o movimento pode aumentar porque se lhe acrescenta algo - tempo de realização ou distância percorrida - e, entretanto, a espécie permanece a mesma pela unidade do termo. Tal movimento pode aumentar, também, referindo-se à intensidade no tocante à participação do sujeito. De modo semelhante, a ciência, em si mesma, pode aumentar por adição assim como quando um sujeito aprende várias conclusões de geometria aumentando o hábito dessa mesma ciência. Assim também a ciência da qual participa um sujeito pode aumentar de intensidade, o que se verifica quando um agente considera certas conclusões com mais intensidade que outro. No tocante aos hábitos corpóreos, não se pode dar grande aumento por adição pelo fato de ser

¹²⁹ Cf. *Ibidem*.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*.

considerado belo o animal em todas as suas partes. E é pela mudança verificada nas qualidades simples, não passíveis de aumento - a não ser pela intenção, no que diz respeito ao sujeito participante - que os hábitos podem atingir uma compleição mais perfeita¹³¹.

Por fim, no tocante ao aumento dos hábitos, o autor da Suma Teológica investiga se qualquer ato aumenta o hábito, lembrando que atos semelhantes causam hábitos semelhantes, porque a semelhança e a dessemelhança se fundam não apenas na mesma ou em qualidade diversa, mas também na mesma e diversa maneira de participação. Contudo, como a vontade humana depende do uso dos hábitos, do mesmo modo como quem possui um hábito não pode usá-lo ou praticar um ato contrário a ele, assim pode ocorrer com o hábito sendo usado por um ato que não responda, proporcionalmente, à intensidade do mesmo. Deste modo, caso a intenção do ato fique adequada, de maneira proporcional, ao hábito, ou mesmo a sobre-exceder qualquer ato que seja ou o aumentará ou contribuirá para o aumento e, assim, será possível falar-se em aumento do hábito, de maneira que o hábito cresce por atos multiplicados. Entretanto, se a intenção do ato for proporcionalmente deficiente em relação à intensidade do hábito, tal ato contribuirá, não para o aumento, mas para a sua diminuição¹³².

Assim sendo, os hábitos crescem, segundo Gratsch de dois modos:

Um hábito como a pureza ou a justiça, pode ter um tal desenvolvimento no sujeito, lançando raízes profundas a ponto de não poderem ser erradicadas se não com grandíssima dificuldade. Também um hábito intelectual pode crescer estendendo-se a vários objetos¹³³.

Trata-se de uma processualidade bastante singular. Pense-se, por exemplo, no agente que pretende adquirir o hábito da reta escolha. Quanto mais ele escolher corretamente, tanto mais sua disposição crescerá e, em crescendo a disposição tanto mais fácil lhe será escolher corretamente.

Quais hábitos possam ser gerados já é evidente, e Tomás admite a possibilidade de eles aumentarem, mas surge um problema digno de atenção.

¹³¹ Cf. Idem, a. 2.

¹³² Cf. Idem, a. 3.

¹³³ Un abito come la purità o la giustizia, può avere un tale sviluppo, mettendo radici consi profonde da non potere essere sradicate se non con grandissima difficoltà. Anche un abito intellettuale può crescere estendendosi a svariati oggetti. In GRATSCHE, 1985, p 141-142.

Admitindo-se a possibilidade do aumento, não será aberto o campo de possibilidade tido pelo agente moral de perder um hábito que, talvez, a muito custo foi adquirido? Para responder a esta indagação, a quinta questão do Tratado enfrenta o problema da possibilidade da diminuição e da corrupção dos hábitos.

Seguindo o pensamento do Aquinate, inicialmente é possível verificar se o hábito pode perder-se. Diz-se que uma forma é eliminada pela sua contrária ou, ainda, acidentalmente na corrupção do seu sujeito. Assim, se houver algum hábito que possua um sujeito corruptível e cuja causa tenha um contrário, esse poderá perder-se e, isso pode dar-se de duas maneiras, como fica claro nos hábitos corporais da saúde e da doença. Há hábitos possuidores de um sujeito incorruptível e, assim, não podem perder-se; há, também, os que, ainda que possuam um sujeito incorruptível, existem de modo secundário, em um corruptível, possível de ser verificado no hábito da ciência que existe principalmente no intelecto possível, e, de modo secundário, nas potências apreensivas sensitivas. Neste caso, por parte do intelecto possível, o hábito não pode perder-se acidentalmente, mas, no entanto, por parte das potências inferiores. Diante disso, o autor da Suma Teológica entende ser necessário examinar se tais hábitos podem, em si mesmos, perderem-se¹³⁴.

É manifesto que a espécie inteligível existente no intelecto possível não possui nenhum contrário, bem como, nada pode ser contrário ao intelecto agente, causa dessa espécie, de tal modo que, se existir algum hábito no intelecto possível, causado imediatamente pelo intelecto agente, esse há de ser incorruptível, e isso tanto de modo absoluto quanto acidental¹³⁵.

Estes hábitos são os dos primeiros princípios, tanto os especulativos quanto os práticos que não podem ser perdidos por nenhum esquecimento ou engano. Daí a opinião do Estagirita que a prudência não se perde pelo esquecimento. Há, entretanto, também no intelecto possível, um hábito causado pela razão, ou seja, o das ciências, das conclusões. Sua causa pode ter dupla contrariedade proveniente das proposições mesmas das quais a razão procede, de tal sorte que, para a proposição, “o bem é o bem” pode haver a contrária “o bem não

¹³⁴ Cf. Summa Theologiae Ia. IIae. q. 53, a. 1.

¹³⁵ Cf. Ibidem.

é o bem” o que leva a concluir que pela opinião falsa pode se perder o hábito da opinião verdadeira, bem como o hábito da própria ciência¹³⁶.

Existem ainda, segundo Tomás, certas virtudes intelectuais residentes na razão mesma e com as quais se dá igualmente com a ciência ou com a opinião. Mas, há, ainda - adverte ele - as virtudes morais que, por sua vez, residem na parte apetitiva da alma onde se fundam também os vícios opostos às mesmas. De tal sorte que, como os hábitos da parte apetitiva são causados pela razão que naturalmente move esta parte, pelo juízo da razão, movendo para o termo oposto, quer pela ignorância, quer pela paixão, ou até pela eleição, perde-se o hábito¹³⁷.

Como foi possível verificar, há operações possíveis de fazer com que o hábito se perca. Há de ser investigado se ele pode não perder-se, mas diminuir, ao que Tomás argumenta que isto, de fato, pode ocorrer, pois é da essência dos termos recaírem sobre o mesmo objeto, como observado anteriormente. Ou seja, assim como eles aumentam pela mesma causa que os gera, também diminuem pela mesma causa que os destrói. Como a diminuição de um hábito é o caminho para sua destruição, de modo inverso, a sua geração é fundamento do seu aumentar¹³⁸.

Admitindo a possibilidade de o hábito diminuir, pode haver momentos na existência do agente moral que ele se encontra em estado de quietude e não precise realizar a operação de escolher o “o que” fazer. Neste caso o hábito anteriormente adquirido seria como um instrumental não utilizado. Aqui Tomás investiga a possibilidade de o hábito destruir-se ou diminuir pelo cessar da atividade. Segundo ele, um motor pode ser de duplo modo: por si mesmo, quando age como motor em razão de sua própria forma, como, por exemplo, o aquecer do fogo, ou ainda por acidente, como o que age removendo um obstáculo e, desta maneira, causa a diminuição ou destruição ao remover o ato impeditivo da ação das causas destruidoras ou diminuidoras. É manifesto que o hábito da virtude moral torna o agente pronto para escolher o meio nas ações e nas paixões. Ora, o que não emprega o hábito da virtude para conter as paixões dará lugar ao nascimento de muitas paixões e atos contrários, os quais levarão à diminuição, à cessação ou ao desaparecimento das virtudes. Assim, o Aquinate conclui que, de fato, o hábito pode

¹³⁶ Cf. *Ibidem*.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*.

¹³⁸ Cf. *Idem*, a. 2.

desaparecer pela cessação do ato, o mesmo se verifica nos hábitos intelectuais habilitadores do agente a julgar retamente as coisas imaginadas. O não emprego do hábito proporcionará o surgimento de muitas imaginações estranhas que aos poucos vão como que embotando o julgar retamente e, por vezes, produzindo um hábito oposto¹³⁹.

De modo semelhante, assim como os hábitos crescem, segundo o autor da Suma Teológica eles diminuem e podem se corromper. Gratsch afirma que:

Os hábitos podem se corromper ou se enfraquecer por hábitos contrários. Assim, um hábito de altruísmo pode ser corrompido ou enfraquecido por reiteradas ausências de generosidade para com os outros, da mesma forma como se pode perder a capacidade de falar uma língua estrangeira pela falta do exercício¹⁴⁰.

Trata-se da dinâmica inversa à do crescimento. Uma espécie de não cultivo do hábito pode levar o agente a perdê-lo. Em suma, os hábitos são adquiridos, crescem, diminuem e podem desaparecer. Assim, além de o agente ser o operador que gera o hábito da reta escolha, torna-se seu atalaia, zelando por sua preservação.

2.5 Desdobramentos a partir do Tratado dos Hábitos

De modo amplo, observa-se Tomás colocando o Tratado dos Hábitos precedendo ao Tratado das Virtudes. O autor Garrigou-Lagrange afirma que a palavra latina “*habitus*” perde seu significado ao ser traduzida para o espanhol, com o mesmo ocorrendo na língua portuguesa, pois, em latim, a expressão designa “*qualidades operativas, ou princípios de operação quer infusos, quer adquiridos*”¹⁴¹. Observação idêntica é feita por Sallés e já enunciada neste capítulo.

Ao serem considerados os atos humanos em si mesmos, a reflexão pode ficar apenas no âmbito da pura abstração sem ser analisada a realidade factual das ações. Sabe-se que as ações não ocorrem na pura abstração. São os homens

¹³⁹ Cf. Idem, a. 3.

¹⁴⁰ Gli abiti possono venir corrotti o indeboliti da abiti contrari. Così un abito di altruismo può venire indebolito da ripetute mancanze di generosità verso gli altri, proprio come si può perdere la capacità di parlare una lingua straniera per mancanza di esercizio. In. GRATSCH, 1986, p. 142.

¹⁴¹ cualidades operativas, o principios de operación sea infusos sea adquiridos. In GARRIGOU-LAGRANGE, 1947, p. 327.

concretos que as realizam. Ora, estes não são pura substância, mas compostos de substância e acidentes.

Cada sujeito que opera, ao invés de ser um agente esquemático constituído teoricamente por um razão e uma vontade, suas ações encontram-se sob o influxo de certas maneiras de ser que lhe são próprias, e pelas disposições permanentes que o influenciam, das quais, os principais são os hábitos...¹⁴².

Dito de outro modo, o agente não é um aparato teórico com programações internas externalizadas por ações. Trata-se, antes, de um ser dotado de capacidade racional que delibera e o faz de modo livre, mesmo recebendo influência das disposições adquiridas e/ou infusas. Deste modo, observa-se que há sempre no hábito, enquanto disposição adquirida, a marca do sujeito dando à virtude uma nota de singularidade quando observada em cada pessoa.

O Tratado aponta para a possibilidade de um ser humano poder atingir sua plenitude de desenvolvimento. Ele o faz através da aquisição das disposições, dos hábitos. Mas, como acima foi afirmado, o agente precisa desenvolver a disposição da reta escolha, ou seja, de escolher corretamente, e a tarefa torna-se árdua pelo fato de o agente estar em dúvida acerca do “o que” fazer. Como ele repetirá ações que lhe possibilitem uma disposição para bem escolher?

Observou-se ainda que a possibilidade de adquirir o hábito pela repetição de ações é o caminho mais indicado ao agente para lhe ser salvaguardada a liberdade e a racionalidade suas. Assim, a pergunta a ser feita é: Quais ações devem ser repetidas pelo agente para que a tarefa de bem deliberar lhe seja facilitada?

A resposta mais adequada pode ser encontrada em dois aspectos. O primeiro deles se refere ao fato de que o agente, de fato, escolha, ou seja, não há como apreender a escolher sem fazê-lo. O segundo aspecto pode desdobrar-se em dois elementos, sendo que um conecta-se ao agir de modo humano, ou seja, as ações do agente, sendo, de fato, ações de acordo com sua natureza de ser racional e livre, e o outro elemento que o agente, em sua capacidade cognoscitiva, possa

¹⁴² Cada sujeto que obra, en vez de ser un agente esquemático constituído teóricamente por una razón y una voluntad, hállase influido en su acción por ciertas maneras de ser que le son propias, y por las disposiciones permanentes que le afectan, de las cuales las principales son los hábitos... In. GILSON, 1951, p. 358.

levar em consideração, ensinamentos e valores que lhe foram transmitidos, muito embora ele possa, com o passar do tempo questionar a origem e a validade de tais orientações.

Segundo Gilson, Tomás entende hábito como uma qualidade, não a substância mesma do homem, mas certa disposição agregada a sua substância, modificando-a.

O que caracteriza esta disposição e o hábito como tal entre as demais espécies de qualidade, é ser uma disposição do sujeito, relativa a sua própria natureza; em outras palavras, os hábitos de um ser determinam a maneira de realizar sua própria definição¹⁴³.

O hábito possui a capacidade de modificar o sujeito. Tal fato, resguardada a liberdade poética, contraria o dito de Dorival Caymmi em sua “Modinha para Gabriela”¹⁴⁴. Não há possibilidade de determinismos. A faculdade racional pode educar e aperfeiçoar o caráter de um ser humano, tornando-o virtuoso, fazendo-o progredir.

Do acima exposto resulta que não se pode descrever um hábito sem qualificá-lo como bom ou mau. Ora, o que define uma coisa é sua forma, entretanto, a forma não é apenas a essência da coisa, mas também sua razão de ser, ou seja, a forma de algo é, por sua vez, seu fim. Na medida em que um hábito se aproxima de seu tipo ideal para o qual tende, diz-se serem hábitos bons, do contrário são maus. E, desta maneira, cabe a definição geral dada dos hábitos como disposições que tornam o sujeito bem ou mal disposto. E, como os hábitos são qualidades e acidentes, então, eles são os mais perto da natureza da coisa, ou seja, estão mais próximos de entrar em sua essência e de integrar-se em sua definição¹⁴⁵.

Para que um hábito possa se desenvolver, existem algumas condições. Segundo Gilson, a primeira e fundamental é a existência do sujeito se encontrar em potência em relação à muitas determinações diferentes, no qual muitos princípios diferentes podem ser combinados para produzir apenas uma das variadas

¹⁴³ Lo que caracteriza a esta disposición y al hábito como tal entre las demás especies de cualidad, es el ser una disposición del sujeto, relativa a su propia naturaleza; en otros términos, los hábitos de un ser determinan la manera de realizar su propia definición. In. *Ibidem*.

¹⁴⁴ “Eu nasci assim, cresci assim, eu sou mesmo assim, vou ser sempre assim Gabriela”.

¹⁴⁵ Cf. GILSON, 1951, p. 359.

determinações¹⁴⁶. Assim, o verdadeiro sujeito do hábito é uma alma como a alma humana, pois comporta um elemento de receptividade e potencialidade, sendo, também, princípio de uma multiplicidade de operações pelas inúmeras faculdades que possui¹⁴⁷.

Assim, Tomás apresenta a natureza e o lugar ocupado pelos hábitos na sua antropologia. A doutrina dos hábitos introduz, segundo Gilson, um elemento dinâmico de progresso e de organização no estudo das faculdades da alma em si mesmas.

Considerado sob seu aspecto mais profundo, o hábito tomista se nos apresenta como uma exigência de progresso ou de regresso, em todo caso como uma exigência de vida no intelecto humano e, pelo intelecto, na alma humana toda inteira¹⁴⁸.

Trata-se de uma exigência, pois onde existem as condições necessárias para o desenvolvimento do hábito, seu desenvolvimento não é apenas possível, mas igualmente necessário por potencializar cada natureza para atingir seu fim.

Isso significa que determinado intelecto é inseparável da totalidade dos hábitos com os quais se enriqueceu ou com os quais pode se degradar. Esses são os variados instrumentais operativos que o intelecto se concedeu para, dentre eles, escolher livremente e exercer seu domínio. E, se o intelecto conferiu a si mesmo tais instrumentais operativos, é porque devia adquiri-los necessariamente para satisfazer as condições requeridas pela natureza própria da sua operação¹⁴⁹.

Se forem deixados de lado os hábitos enquanto simples disposições do ser, como por exemplo, a aptidão da matéria para receber a forma, pode-se comprovar que os hábitos estão orientados para certas operações cognitivas ou voluntárias. Alguns são inatos, como é o caso da intelecção dos primeiros princípios. Tudo procede como se o intelecto humano tivesse nascido com uma disposição natural para conhecê-los desde as primeiras experiências. Analisando-se o

¹⁴⁶ A partir da definição de Deus como Ato Puro, ou seja, com ausência total de potência, de vir a ser, conclui-se que Ele não pode ser sujeito de nenhum hábito, visto que, Nele não há a indeterminação necessária para que se originem hábitos.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁴⁸ Considerado bajo su aspecto más profundo, el hábito tomista se nos presenta como una exigencia de progreso o de regresión, en todo caso como una exigencia de vida en el intelecto humano y, por el intelecto, en el alma humana toda entera. In. *Ibidem*.

¹⁴⁹ Cf. *Idem*, p. 361.

indivíduo, é possível perceber nele certos inícios de hábitos cognitivos, embora o desenvolvimento da disposição dependa da capacidade dos órgãos sensitivos que, por sua vez, são indispensáveis para o ato do conhecimento e dispõem o indivíduo para conhecer mais ou menos bem¹⁵⁰.

Algo semelhante se processa com a vontade, salvo a diferença de não se tratar do hábito já iniciado, mas da presença de certos princípios constitutivos do mesmo. No corpo, ao contrário, encontram-se, em esboço, alguns hábitos voluntários que aparecem de acordo com a compleição física e o temperamento característico do indivíduo. Ainda assim, Gilson faz questão de frisar, que os hábitos resultam muito mais dos atos do que das disposições ditas naturais¹⁵¹. “Às vezes, [...é] o caso mais frequente, uma multiplicidade de atos análogos e reiterados é necessária para gerar determinado hábito numa potência da alma”¹⁵².

De modo que a repetição dos atos, que penetra com sua forma cada vez mais a matéria e com qualquer nova disposição uma potência da alma, aumenta progressivamente o hábito, assim, como a cessação dos ditos atos ou mesmo o realizar atos contrários o faz diminuir e o destrói¹⁵³.

Trata-se, em última análise, de deixar claro que, mesmo o agente possuindo uma disposição de caráter possível de marcar ou de ao menos ajudar a definir sua substância, esta disposição, ainda sendo de difícil remoção, não determina o caráter de modo irrevogável. E nisto concordam Gilson, Sertilanges, Lagrange, Sallés e Choza: um hábito pode aumentar, diminuir e, inclusive, perder-se.

Em conformidade com o que foi até aqui exposto, têm-se os elementos necessários para compreender a base sustentável à aquisição da virtude em Tomás de Aquino. A repetição reiterada de atos gera uma disposição no agente moral. Daí o Aquinate definir virtude como hábito operativo bom. É interessante a dinâmica que há entre ato e hábito, já que este gera o primeiro e a repetição do primeiro gera o segundo.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Como fica claro ao se verificar que um único ato pode gerar um hábito, é o caso da proposição evidente, como acima se explanou.

¹⁵² A veces [...es] el caso más frecuente, una multiplicidad de actos análogos y reiterados es necesaria para engendrar determinado hábito en una potencia del alma. In. GILSON, 1951, p. 361.

¹⁵³ De modo que la repetición de los actos, que penetra con su forma cada vez más la materia y con cualquier nueva disposición una potencia del alma, aumenta progresivamente el hábito, así como la cesación de dichos actos o realizar actos contrarios lo hace declinar y lo corrompe. In. Idem, p. 362.

Com isso, Tomás não só sustenta as disposições infundidas pelo Criador na criatura, mas, coloca o agente livre para também ele processualmente adquirir suas próprias disposições para conduzi-lo melhor na sua árdua tarefa se escolher rápida e corretamente no aqui e agora. De tal sorte ser o homem tomasiano um sujeito livre que se aprimora e peregrina em busca da Beatitude.

Em suma, é possível ao agente adquirir uma disposição de caráter que facilite sua operação no sentido de escolher corretamente. Com isso, o sujeito poderá diminuir as inquietações e interrogações que rondam as escolhas de espíritos muitas vezes shakespearianamente atormentados. Urge agora verificar se a virtude da prudência, como arte da reta escolha, é hábito operativo bom. Sendo hábito pode ser adquirido e, com isso, responde satisfatoriamente à necessidade de um ser humano deste tempo.

3 A ARTE DA RETA ESCOLHA

3.1 A Virtude da Prudência

A resposta à pergunta de como escolher corretamente em meio a tantas propostas e condutas possíveis que caracterizam a época atual, do ponto de vista do desenvolvimento filosófico tomasiano, seria óbvia, apenas afirmando que se deve proceder de modo prudente, isso porque, tal resposta vem alicerçada em todo um desenvolvimento filosófico que não pode ser negligenciado. Para se chegar a uma conclusão, aparentemente direta e simples, é necessário percorrer o caminho delineado pelo Aquinate no Tratado da Prudência e, assim, poder compreender e verificar a solidez de tal resposta.

Do percurso encetado até aqui, ficou evidente o caráter virtuoso ser uma questão de necessidade para o homem. O Tratado dos Hábitos trouxe à luz da reflexão o que Tomás de Aquino entende por virtude, bem como a necessidade da compreensão de maneira acurada, já que, sendo a virtude necessária, é pelo hábito que se pode adquiri-la¹⁵⁴. Com isso, tal tratado se mostrou basilar para todo o desenvolvimento do Aquinate no que se refere às virtudes.

Os antigos já haviam dedicado atenção ao tema da prudência. Basta lembrar o conceito de mediedade em Aristóteles, a escolha da justa medida que não se veja corrompida nem pelo excesso e nem pela falta.

Para Gratsch:

Depois de haver estudado as virtudes teologais, Santo Tomás examina as virtudes cardiais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. São

¹⁵⁴ Há que se fazer referência aqui as virtudes infusas, as quais não dependem da aquisição do hábito, visto que são dádivas de Deus ao homem, ainda que seja necessário, como já se sublinhou, assentir e desenvolver o que está no homem enquanto semente, germe ou tendência.

assim chamadas pela sua importância fundamental. Todas as virtudes morais podem ser sintetizadas nestas quatro¹⁵⁵.

Na mesma linha, reforça Lauand que nenhuma virtude moral pode existir sem prudência¹⁵⁶. Assim, fica patente a importância da virtude da prudência para a moral tomasiana, pois, sendo ela uma das quatro cardiais, assume aqui um papel de fundamental relevância.

Segundo Lagrange, a prudência é, para os antigos, a virtude intelectual que dirige todas as virtudes morais. Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, concebe a prudência como “...**recta ratio agibilium**, a reta razão que dirige imediatamente nossos atos humanos”¹⁵⁷. Em outras palavras - e numa tradução livre -, trata-se da reta razão aplicada ao agir.

De Paz afirma:

Como teólogo, [Tomás] falou de Deus, fim último, cognoscível pela fé, bem-aventurança última, capaz de suscitar os maiores esforços no homem, que, peregrino e no «ainda não», ainda opera apoiado e movido pela esperança na busca da felicidade; e, por último, de Deus, que porque é amor e chama ao amor, convida o homem a compartilhar suas riquezas e a viver num intercâmbio de profunda amizade e gozo inefável. Uma vez que esclareceu o fim, quer iluminar, mediante a reflexão serena e profunda, aquelas mediações que, como instrumentos adequados, capacitam para aproximar-se d'Ele e o auxiliam em sua realização, permitindo-lhe, de alguma maneira, vivê-lo e conquistar assim sua perfeição. Com a inteligência que o caracteriza, estuda as virtudes em torno das quais gira a vida moral; concretamente, as virtudes cardiais, que, como dobradiças, apoiam e sustentam, e, ao mesmo tempo, abrem a existência humana a suas possibilidades mais altas, a seu mais harmônico desenvolvimento e à sua felicidade¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Dopo Le virtù teologali, S. Tommaso esamina le virtù cardinali: prudenza, giustizia, fortezza e temperanza. Sono chiamate virtù cardinali per la loro importanza fondamentale. Tutte le virtù morali possono ridursi a queste quattro. GRATSCH, 1988, p. 205.

¹⁵⁶ Cf. LAUAND, 2005, p. X.

¹⁵⁷ ...**recta ratio agibilium**, la recta razón que dirige inmediatamente nuestros actos humanos. GARRIGOU-LAGRANGE, 1951, p. 391.

¹⁵⁸ Como teólogo, [Tomás] ha hablado de Dios, último fin, cognoscible por la fe, bienaventuranza última, capaz de suscitar los mayores esfuerzos en el hombre, que, peregrino y en el «aún no», todavía bracea apoyado y movido por la esperanza a la búsqueda de la felicidad; y, por último, de Dios, que porque es amor y al amor llama, invita al hombre a compartir sus riquezas y a vivir en un intercambio de entrañable amistad y gozo inefable. Una vez que ha clarificado el fin, quiere iluminar, mediante la reflexión serena y profunda, aquellas mediaciones que, como instrumentos adecuados, capacitam para acercarse a El y le ayudan en su realización, permitiéndole, de alguna manera, vivirlo y conquistar así su perfección. Con el ingenio que le caracteriza, estudia las virtudes en torno a las cuales gira la vida moral; en concreto, las virtudes cardinales, que, como goznes, apoyan y sostienen, pero al mismo tiempo abren, la existencia humana a sus posibilidades más altas, a su más armónico despliegue y a su felicidad. DE PAZ, In: Suma de Teología, BAC, v. 3, p. 373.

Deste modo, trata-se de uma reflexão muito singular à vida moral, atingindo o cerne da existência humana: a busca da realização ou, em outros termos, da perfeição. Em suma, da felicidade mesma.

Ainda, segundo De Paz, no que tange à Virtude da Prudência, o escrito tomasiano é o primeiro que pode ser chamado de Tratado da Prudência. Isto ocorre em virtude, por um lado da descoberta e apreço do pensamento aristotélico e, por outro da influência do ensinamento bíblico tradicional. Há ainda que ressaltar sua original sistematização filosófico-teológica. Nele se pode descobrir uma antropologia e uma metafísica nas quais a dignidade humana e a positividade do real alcançam níveis altíssimos, poucas vezes igualados¹⁵⁹.

Com isso, para todas as investigações posteriores, há um importante aspecto de originalidade e relevância no Tratado da Prudência que compreende as questões de 47 a 57 da Ila. Ilae. Na presente dissertação, é o elemento da busca, o aparato que poderá facilitar a árdua e constante tarefa do agente moral do tempo presente para fazer a escolha correta.

Inicialmente, convém fazer a pergunta: Como alguém é prudente? Tomás a resolve investigando se a prudência existe no ser humano por natureza. Para ele, a prudência implica o conhecimento tanto do universal quanto das ações particulares, às quais o prudente aplica os princípios universais. Neste conhecimento do particular, as ações podem ser analisadas pelo seu objeto, ou seja, o fim ou então os meios. Porque a prudência tem por objeto os meios, e, sendo estes diversos, ela não pode ser natural¹⁶⁰. Abre-se aqui, ao menos por enquanto, a possibilidade de ser ela adquirida como um hábito.

A partir desta constatação de que a prudência não existe no ser humano por natureza, o autor da Suma Teológica investiga a virtude considerada em si mesma. Ele analisa se ela - a prudência - reside na potência cognoscitiva ou na apetitiva. Segundo ele, ser prudente significa ver ao longe, isto porque o prudente é perspicaz e, com isso, prevê os acontecimentos. Afirma, ainda, ser a visão pertencente à potência cognoscitiva; daí ser manifesto que a prudência pertença a esta mesma potência, pois conhecer o futuro levando em consideração o passado e

¹⁵⁹ Cf. Idem, p. 374.

¹⁶⁰ Cf. Summa Theologiae Ila. Ilae. q. 47, a. 15.

o presente compete à razão, e isto se dá por certa comparação, sendo esta uma atividade própria da prudência que, portanto, possui sua sede na razão¹⁶¹.

Como afirma Lauand: *“Prudentia é ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa”*¹⁶². Este aspecto de observação da realidade é relevante pelo fato de o ser humano chamado a escolher estar sempre situado cronológica e culturalmente. Sem este “ver a realidade” seria impossível agir e, se agisse, poderia obter muito mais danos que frutos da ação. Imagine-se, por exemplo, um piloto que decola de um aeroporto sem considerar as condições da aeronave, sem verificar as condições climáticas e sequer traçar um plano de voo. Evidentemente, o que se pode esperar de tal atitude é, de fato, algum desastre.

Tomás interroga se a prudência só pertence à razão prática, ou também à especulativa. Para ele, é próprio daquele que é prudente poder ser bem aconselhado, pois o conselho diz respeito ao que se deve fazer à ordem de determinado fim, e a razão que se ocupa desta atividade é a prática¹⁶³. Segundo Sallés, *“Razão especulativa e prática são, como é sabido, uma mesma potência, a que ordinariamente denominamos inteligência, razão, etc., mas que dispõem de dois usos distintos ainda que não opostos”*¹⁶⁴. Ou seja, ainda que não exista uma oposição entre especulativo e prático, a operação própria da prudência possui caráter prático.

Visto que a tomada de decisão do “o que” se deve fazer possui sempre característica pontual no aqui e agora e sendo a prudência uma virtude pertencente à razão prática, o Aquinate investiga se ela conhece o particular. Em resposta, o pensamento tomasiano considera pertencer à prudência, não apenas o considerar de modo racional, mas, também, obrar, fim da razão prática. Nenhum agente pode aplicar de maneira conveniente uma coisa à outra, se não conhece ambas. Os atos versam sobre os particulares, daí ser necessário o prudente conhecer os princípios universais da razão e os casos particulares sobre os quais as ações versam¹⁶⁵. É

¹⁶¹ Cf. Idem, a. 1.

¹⁶² LAUAND, 2005, p. X.

¹⁶³ Cf. Summa Theologiae IIa. IIae. q. 47, a. 2.

¹⁶⁴ Razón teórica y práctica son, como es sabido, una única potencia, a la que de ordinario denominamos inteligencia, razón, etc., pero que dispone de dos usos distintos, aunque no opuestos. SALLÉS, 1999, p. 3-4.

¹⁶⁵ Cf. Summa Theologiae IIa. IIae. q. 47, a. 3.

possível apontar aqui para uma real possibilidade de superação entre teoria e prática, o conhecimento dos princípios universais e a área de aplicabilidade, ou seja, a realidade do aqui e agora.

Versar sobre situações particulares pode lembrar a dificuldade de o agente moral do tempo presente escolher o “o que” fazer, e é exatamente neste ponto que se quer assumir a posição de Jean Lauand quando afirma que tratar da prudência é reconhecer que compete à pessoa a direção da própria vida¹⁶⁶.

Segundo ele:

Santo Tomás mostra que não existem “receitas” de bem agir, não há critérios comportamentais operacionalizáveis, porque – e esta é outra constante do Tratado [da Prudência] – a *prudencia* versa sobre ações contingentes, situadas no “aqui e agora”¹⁶⁷.

Este componente de realidade e pontualidade pode deixar muitos imprudentes ainda mais nervosos. Admitir que a presente dissertação não oferecerá um mecanismo, uma fórmula para a ação moral pode parecer que se está deixando o agente virtuoso caminhando em campo minado, ou mesmo numa noite escura procurando vacas pretas. Entretanto, a virtude da prudência não quer mudar a realidade. A realidade, ao menos num primeiro momento, está dada e o agente moral precisa estar apto a enfrentá-la, pois o querer desistir é bastante comum. O próprio Lauand retoma clássicos da literatura universal que retratam tal desejo.

Para ele, é o que aparece

“no ‘Grande Inquisidor’ de Dostoiévski que descreve o homem esmagado sob a carga terrível: a liberdade de escolher e apresenta a massa que abdicou da *prudencia* e se deixou escravizar, preferindo ‘até mesmo a morte à liberdade de discernir entre o bem e o mal’. E, assim, os subjugados declaram de bom grado: ‘reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis’”¹⁶⁸.

A lembrança da obra de Dostoiévski pode parecer um apontar para uma visão um tanto pessimista e catastrófica. Contudo, basta observar um pouco mais e será possível constatar o aumento pela procura de terapeutas, mestres e gurus que possam “apontar um caminho” ou, em outras palavras, decidir em lugar de.

¹⁶⁶ Cf. LAUAND, 2005, p. XII.

¹⁶⁷ LAUAND, 2005, p. XII.

¹⁶⁸ Idem, p. XV.

A dificuldade não deve produzir o vício contrário à virtude da reta escolha: a imprudência.

Afirma Lauand:

Não podemos ter a certeza matemática nem critérios operacionais para discernir o bem; para a boa decisão moral, precisamos das (frágeis e incertas) luzes da *prudentia*: ter a memória do passado, examinar as circunstâncias (e as circunstâncias como fonte de moralidade detonam qualquer tentativa de espalhar a conduta em manuais de escoteiro morais) [e] recorrer ao conselho¹⁶⁹.

Sem a prudência, corre-se o sério risco de enjaular o agente moral em manuais que não dão conta da realidade, ou simplesmente agir como se não houvesse realidade alguma. É certo que, se de um lado se tem este tétrico horizonte, de outro não se pode adentrar na selva de uma conduta relapsa à qual tudo é permitido. Como bem situa Lauand, há o passado com sua herança, com seus valores a iluminar o aqui e agora sempre novo da ação moral e o futuro - ou a Beatitude como Fim Último - tencionado pelo agente. Trata-se, então, de o sujeito sabendo de onde vem e para onde quer ir, aqui e agora, decidir o que fazer.

Embora até aqui a prudência tenha sido tratada como virtude, Tomás elabora uma investigação para poder confirmar - ou não - este fato. Segundo ele, a virtude torna bom seu possuidor, bem como suas obras. O bem pode ser considerado de duas maneiras: a. materialmente, significando aquilo que é bom; e b. formalmente, aquilo que é em essência bom. Assim o bem, enquanto tal, é objeto da potência apetitiva. Há hábitos que regulam a reta razão no que se refere ao apetite e são virtudes menos essencialmente por ordenarem ao bem materialmente. Mas, existem os hábitos que dizem respeito à retidão do apetite e são virtudes mais essencialmente, porque possuem por objeto não apenas o bem material, mas também o formal. Sabe-se que, à prudência pertence a aplicação da reta razão às obras, e isto não é possível sem a retidão do apetite.

É por isso, que a prudência não realiza somente o conceito de virtude como as outras virtudes intelectuais, mas possui também a noção de virtude própria das virtudes morais, entre as quais ela está enumerada¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Idem, p. XX – XXI.

¹⁷⁰ Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur. IN: Summa Theologiae IIa. IIae. q. 47, a. 4.

Ou seja, a prudência não possui apenas natureza de virtude como as intelectuais, mas, também, como as morais, entre as quais ela se encontra¹⁷¹.

Na sequência da elaboração acima, o Aquinate pergunta, no Tratado, se a prudência é uma virtude especial. Para ele, atos e hábitos se especificam pelos objetos de tal sorte seja um hábito especial o que corresponder a um objeto especial, distinto de outros e, em sendo bom, dará lugar a uma virtude especial. Ora, um objeto especial é considerado não apenas em sua natureza material, mas, sobretudo, quanto à formal. Assim, a diversidade de natureza do objeto que diversifica a potência diversifica, também, o hábito. A prudência, existindo na razão, se diversifica das demais virtudes intelectuais de acordo com a diversidade material de objetos, de sorte que a sabedoria, a ciência e o intelecto versam sobre o necessário, ao passo que a prudência, sobre o contingente¹⁷².

Enquanto a arte versa sobre o que é feito na matéria, a prudência versa sobre as ações imaginantes no sujeito que as produz. Entretanto, esta se distingue das virtudes morais pela razão formal diversificada das potências, ou seja, se diferencia da potência do intelecto, na qual a prudência reside, e da potência apetitiva, na qual reside a virtude moral, *“Donde se evidencia que a prudência é uma virtude especial, distinta de todas as outras virtudes”*¹⁷³.

Trata-se de uma virtude tão especial que foi considerada como bem recorda Sallés, como *“auriga virtutum”*¹⁷⁴. Além de conduzir as demais virtudes ela as aperfeiçoa. Assim, poderia ser chamada “forma das virtudes” pelo fato de todas estas participarem e dependerem daquela. Ela também é chamada, como acena Santo Tomás de *“genetrix virtutum”*¹⁷⁵, ou seja, origem ou fonte de todas as virtudes. Com estas duas notas referidas à prudência ficam claras sua singularidade e o fato de ser ela uma virtude especial.

¹⁷¹ Cf. Ibidem.

¹⁷² Cf. Summa Theologiae IIa. IIae. q. 47, a. 5.

¹⁷³ Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam. IN: Summa Theologiae IIa. IIae. q. 47, a. 5.

¹⁷⁴ Referência ao cavalo que conduzia os demais. Esta definição é de elaboração platônica, é aceita por Aristóteles e retomada por Tomás. Com tal expressão se quer firmar que a prudência dirige e regula todas as virtudes morais, sendo que, no Aquinate este conceito de ‘auriga’ aparece através dos termos ‘motor’, ‘princípio’ e ‘medida’ das virtudes. IN: Cf. SALLÉS, 1999, p. 15.

¹⁷⁵ Literal e livremente, se pode traduzir por ‘mãe das virtudes’.

Em sua aplicação e alcance, a virtude da prudência aplica-se especificamente à ação humana. Como se pode observar no primeiro capítulo desta dissertação, uma ação humana é uma ação guiada pela razão, ciente do fim e deliberadora em relação aos meios¹⁷⁶.

Diante disso, faz-se necessário prosseguir com Tomás na passagem onde ele questiona se a prudência preestabelece o fim às virtudes morais. O fim destas é o bem humano. O bem da alma humana, para ele, é existir de acordo com a razão. Assim, o fim das virtudes morais deve preexistir na razão. O Aquinate lembra que, na razão especulativa, existem certas razões, objeto do intelecto, naturalmente conhecidas por si mesmas, há ainda outras que são conhecidas por meio delas: as conclusões, objetos da ciência. Da mesma maneira, preexistem na razão prática, certas noções como princípios naturalmente conhecidos, os fins das virtudes morais, isso porque, na ordem das ações, o fim desempenha a mesma função que o princípio na ordem especulativa. Igualmente, há outras noções, no domínio da razão prática, vistas como conclusões e, por sua vez, são meios que conduzem aos fins, sendo aqueles objeto da prudência, donde se conclui não caber a ela – a prudência - preestabelecer os fins, mas dispor dos meios¹⁷⁷.

Para a presente investigação é de suma importância a conclusão tomasiana sobre a virtude da prudência não preestabelecer os fins, mas dispor dos meios, pois aponta para o núcleo da preocupação inicial de como escolher corretamente diante de tantas possibilidades. No que se refere às virtudes morais, parece, já aqui, haver elementos que pontuam a questão, ou seja, o prudente delibera acerca dos meios que podem conduzir ao fim. Isso significa não se tratar de uma operação para determinar novos fins de acordo com cada situação pontual, mas, antes, de eleger os melhores meios para que o fim tencionado seja atingido. A “mãe das virtudes” oferece elementos de aplicabilidade dos princípios gerais ou universais. Um exemplo simples é a aplicação da máxima “não matar”, a qual traz em seu bojo o imperativo de defender a vida não obstante sua elaboração negativa. Entretanto, sua aplicação pode mudar radicalmente no “aqui e agora” do tempo, porque defender a vida diante da fome, diante do aborto, diante da guerra, diante da insanidade, pode assumir tonalidades aparentemente muito contraditórias. Em

¹⁷⁶ Cf. *Idem*, a. 6.

¹⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

outras palavras, em uma guerra, um soldado, ao matar seu inimigo, poderá estar cumprindo o preceito de defender a vida ainda que a razão se sinta envolta por uma realidade paradoxal.

Deste modo, o fim de uma virtude moral, para Tomás de Aquino, é atingir o meio termo¹⁷⁸, ou seja, o ponto nevrálgico da virtude, refere-se à justa medida de não errar nem pelo excesso e nem pela falta. Com isso, ele inquirir se cabe à prudência estabelecer o meio termo das virtudes. Segundo o Aquinate, o fim próprio de cada virtude é conformar-se à reta razão, de tal sorte que a temperança vise impedir o homem de, em virtude da concupiscência, afastar-se dela. Tal fim é preestabelecido ao homem em conformidade com a razão natural, pois dita a cada um o dever de viver segundo a razão. Entretanto, é em virtude da disposição da prudência que o homem sabe, ao agir, de qual modo e por quais meios chegará ao meio termo racional, pois, embora o fim da virtude moral seja atingir o meio termo, todavia, é pela reta disposição dos meios que se atinge o meio termo¹⁷⁹.

Sendo o fim da virtude moral encontrar o meio termo e, sendo para tanto, imprescindível a operação da prudência, cabe aqui perguntar se mandar é o ato principal da prudência porque como sabe-se a prudência é a reta razão aplicada ao agir, donde, necessariamente, seu ato principal será o da razão aplicada aos atos. Para Tomás, são três os atos principais da razão: a. aconselhar; b. julgar as coisas descobertas, competência da razão especulativa; e c. mandar, operação da razão prática, este consistindo na aplicação do que foi aconselhado e do julgado. O ato de mandar é o mais próximo do fim da razão prática, o ato principal dessa razão, ou seja, da prudência¹⁸⁰.

Como se pode observar, o agente moral diante da pergunta “o que” fazer pode ser amparado pela operação da prudência que, com seus três atos principais, aconselha, julga, pela operação da razão especulativa, e manda ou impera, pela operação da razão prática, existindo assim, um conjunto de operações capazes de conduzir a uma reta escolha. Com isso, Tomás verifica que a solícitude faz parte da prudência e o comprova, retomando a elaboração etimológica de Isidoro, afirmando

¹⁷⁸ Sem ferir o conceito de *medietate* em Aristóteles, expressões mais simples podem, também, expressar o significado de ‘meio termo’, como, por exemplo: justo meio ou justa medida.

¹⁷⁹ Cf. Idem, a. 7.

¹⁸⁰ Cf. Idem, a. 8.

que a palavra latina *sollicitus* significa solerte (*solers*) e pronto (*citus*), pois, por uma certa solércia da alma o sujeito torna-se expedito para fazer o que deve. Ora, sabe-se que isso pertence à prudência, a qual ordena, como ato principal, em relação ao que se deve fazer a partir do que foi anteriormente aconselhado e julgado¹⁸¹.

Retomando as passagens destacadas, é possível observar o aparato extraordinário do qual o agente moral pode fazer uso. No entanto, este uso também é objeto da análise tomasiana. O autor da Suma Teológica investiga se a prudência se estende ao governo da multidão, como alguns consideraram, não se estendendo ao bem comum, ou se só ao de “nós mesmos”. Segundo Tomás, a partir da primeira consideração o homem busca apenas o seu próprio bem. Tal posição, entretanto, repugna à caridade que busca o interesse de todos. Mas, repugna, também, à razão reta consideradora do bem comum melhor que o particular, pois, se a prudência aconselha sobre os meios que conduzem ao fim devido, torna-se manifesto sua ocupação não apenas com o bem individual, mas também, com o bem comum¹⁸².

Outro aspecto ligado ao bem individual e comunitário é o de se a prudência, concernente ao ‘nosso’ bem próprio é da mesma espécie que a concernente ao bem comum, porque a diversidade de espécies de hábitos ocorre pela diversidade de objetos, e isto do ponto de vista formal. Para Tomás, a razão formal de todos os meios depende do fim, donde, pela diversidade de fins há diversidade de espécies de hábitos. Como os fins são diversos, é necessário haver espécies diferentes de prudência, como, por exemplo, para o bem pessoal, a prudência propriamente dita, para o bem da família, a prudência econômica e, para o bem da cidade, a prudência política¹⁸³.

Sendo a prudência multifacetada, analisando a sociedade, no que tange aos governantes e aos governados, Tomás verifica se a prudência é própria dos súditos ou só dos chefes. Para ele, ela tem sua sede na razão e a esta pertence, propriamente, o governo, donde resulta serem convenientes a razão e a prudência pela participação no governo ou regência. Sabe-se que aos súditos, bem como aos escravos, não cabe governar, mas serem governados. Entretanto, a todo homem,

¹⁸¹ Cf. *Idem*, a. 9.

¹⁸² Cf. *Idem*, a. 10.

¹⁸³ Cf. *Idem*, a. 11.

enquanto ser racional participando do governo pelo arbítrio da razão, nesta mesma medida lhe convém a prudência¹⁸⁴.

Vistos os meios de alguém ser prudente e de tudo o já estabelecido, é necessário investigar se a prudência pode se perder pelo esquecimento. Tomás afirma ser o esquecimento relativo ao conhecimento, e, a prudência, embora não consista no conhecimento, utiliza-o, aplicando-o para seu ato principal, o de mandar, de tal sorte que ela – a prudência - não fica diretamente eliminada, mas fica impedida de realizar sua função pelo esquecimento do conhecimento¹⁸⁵.

3.2 Desdobramentos das passagens suprarreferidas da Virtude da Prudência

Segundo o que acima se apresentou do Tratado da Prudência, evidencia-se o homem prudente ser, em suma, o homem virtuoso. O homem prudente é o que bem delibera, analisando a partir dos princípios universais, confrontando-os com a realidade do *'hic et nunc'* (aqui e agora) sob uma perspectiva teleológica, escolhendo os meios adequados e agindo de acordo com a reta razão.

D'Arc Ferreira, ao analisar a prudência na visão da ética tomasiana, afirma que Tomás parte do que se pode chamar uma regra geral: *“O fim das virtudes morais é o bem humano que consiste na conformidade com a razão”*¹⁸⁶.

Para que o homem possa dar a direção perfeita de seus apetites, ele precisa de duas coisas: primeiro assinalar a meta; segundo, marcar a rota que conduz a ela. A meta é o fim; a rota os meios. A direção dá-se de duas formas distintas: uma pelas virtudes morais adquiridas e outra pelas virtudes morais infusas¹⁸⁷.

Trata-se, portanto, de que se tendo um horizonte a perseguir, na rusticidade do aqui e agora e da finitude humana, deliberar elegendo os meios apropriados às ações. E isto pode ser facilitado pela operação das virtudes adquiridas e das virtudes infusas¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Cf. Idem, a. 12.

¹⁸⁵ Cf. Idem, a. 16.

¹⁸⁶ D'ARC FERREIRA, in: NUNES COSTA, 2006, p. 33.

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ O objeto da presente dissertação é fundamentar a possibilidade de, segundo Tomás de Aquino, o agente moral adquirir um aparato que facilite sua ação. Entretanto, poder-se-ia aprofundar o aspecto

No cotidiano, é possível observar com razoável frequência, o julgamento é feito, imputando a alguém pena ou prêmio por uma determinada ação. Entretanto, o ser humano não é um ente de ações isoladas e desconexas, muito embora ele possa estar bastante distante de possíveis padrões de comportamento. Ele é um ser capaz de novidade. Analisando a virtude da prudência, segundo Ferreira, Tomás pretendeu explanar a ligação existente entre os atos singulares e os princípios morais¹⁸⁹, o que leva à conclusão de que uma ação pontual possui uma ligação muito forte com disposições que são internas. O julgamento realizado parte e permanece na ação mesma.

É verdade ser praticamente impossível julgar uma intenção ou mesmo uma disposição de caráter, entretanto, se existe o desejo de ajudar um ser humano a fazer escolhas corretas, é imprescindível deparar-se com a questão da formação do caráter dada pela repetição reiterada de ações, ainda que uma ação não esgote a disposição adquirida, pelo simples fato de poder ser ela apenas o início do processo de aquisição de um hábito contrário, ou seja, de um vício. No que se refere à virtude da prudência, um ato imprudente pode não ser revelador de uma disposição viciosa e, se o for, há a possibilidade de combatê-la com uma disposição virtuosa.

De acordo com Ferreira, a verdade da prudência é uma verdade prática fruto de um raciocínio operado pela razão. Deste modo, a prudência é uma virtude que, de um lado impregna de racionalidade a práxis do homem e, de outro, causa tensão para que tal práxis não seja reduzida a pura teoria ou técnica. Isto é possível pelo fato de *“a prudência ter algo em comum com as virtudes intelectuais porque aperfeiçoa o intelecto [e] algo em comum com as virtudes morais porque dirige*

das chamadas virtudes infusas. Estas são como que presentes dados por Deus, Criador do ser humano, para que a humanidade desabroche em plenitude. Seria instigante procurar compreender este consórcio entre as virtudes adquiridas pelo ser humano e as infundidas nele pelo Criador. Para o momento, ficam essas considerações e o aceno de possíveis desenvolvimentos posteriores.

¹⁸⁹ Cf. Idem, p. 34.

nossas ações”¹⁹⁰. Nesse aspecto, a ética tomasiana encontra uma ligação excelente e de difícil conquista entre teoria e prática¹⁹¹.

Lagrange ainda observa que a prudência possui três atos: o primeiro é o conselho examinador dos diversos meios para um fim determinado; o segundo é o juízo prático determinador do melhor meio e, deste modo, dirige a eleição; e o terceiro chamado império, por dirigir, pelos meios escolhidos, a execução. Entretanto, cada sujeito prudente julga o bem a realizar de acordo com suas inclinações; daí a necessidade da ligação estreita entre a prudência e as virtudes morais. *“Em outros termos, ninguém pode ter a verdadeira prudência [...] distinta da astúcia e da engenhosidade se não possui, em um grau proporcional a justiça, a fortaleza, a temperança, a lealdade, uma verdadeira modéstia”*¹⁹². Este tema adentra em outro bastante caro ao pensamento tomasiano: a conexão das virtudes.

Esta é admitida pela ligação entre a prudência e as virtudes morais além de ser sustentada como tese por Santo Tomás na questão 65 da Ia. Ilae. Sobre isto, vale dizer que a *“ética tomista sustenta uma tese forte: se se possui uma virtude, possuir-se-á todas as outras”*¹⁹³. Para o Aquinate, uma virtude moral pode ser imperfeita quando se trata apenas de uma inclinação¹⁹⁴ - ou mesmo costume -, ou perfeita, quando se trata de uma virtude realizada de acordo com um hábito. Deste modo, apenas uma virtude perfeita sustentará a tese da conexão e isso se deve ao fato de

a virtude moral, que assegura a retitude no que concerne à eleição, já que é um hábito eletivo, pressupõe não uma ação baseada na inclinação, mas antes requer a prudência, a garantia de que os meios adequados para realizar tal fim sejam, da mesma maneira, corretos. A recíproca é verdadeira, pois a prudência não pode operar à exclusão das virtudes morais, já que é a “reta razão [aplicada ao] agir”, que tem como

¹⁹⁰ La prudenza ha qualcosa in comune con le virtù intellettuali perchè affina l'intelletto, qualcosa in comune con le virtù morali perchè dirige nostre azioni. GRATSCH, 1988, p. 206.

¹⁹¹ Aqui está outro assunto bastante polêmico e que poderia render, no mínimo, outra dissertação. Neste momento, fica apenas a referência ao campo vislumbrado e ainda não desbravado de um caminho de superação da dicotomia entre teoria e prática, em termos teológico-pastorais, fé e vida.

¹⁹² En otros términos, ninguno puede tener la verdadera prudencia [...] distinta de la astucia y del artificio, sino posee en un grado proporcionado la justicia, la fortaleza, la templanza, la lealtad, una verdadera modestia. In: GARRIGOU-LAGRANGE, 1951, p. 392.

¹⁹³ HOBUSS, João. *Sobre a Conexão das Virtudes em Tomás de Aquino*. in: DISSERTATIO, n. 11, 2000, p. 171.

¹⁹⁴ O que seria apenas uma tendência, muito diferente de uma disposição de caráter.

fundamento os fins da ação, fins postos pelas virtudes morais. Daí segue, que as virtudes morais perfeitas são conexas¹⁹⁵.

Ainda assim, mesmo que para o Aquinate a tese da conexão das virtudes¹⁹⁶ seja sustentada, elas não estão todas simplesmente postas ao mesmo tempo, tornando-se, assim, necessário o agente adquirir os hábitos para a operação plena de todas as virtudes.

Afirma, ainda, Lauand:

Afirmar a *prudentia* é afirmar que cada pessoa é a protagonista de sua vida, só ela é responsável, em suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir seu fim: a sua realização. Esses meios não são determináveis *a priori*; pertencem, pelo contrário, ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro e, necessariamente, a *prudentia* se faz acompanhar da insegurança, da necessária insegurança que se faz presente em toda vida autenticamente humana¹⁹⁷.

Em suma, é possível observar, pela retomada das passagens escolhidas do Tratado da Prudência e dos elementos encontrados nos comentadores, que o homem tomasiano é racional, livre e prudente, e por isso é capaz de procurar seu fim, a felicidade, a realização através das ações cotidianas e aparentemente insignificantes. É um ser que se aperfeiçoa enquanto age, porquanto, é este mesmo homem o mais apto para bem deliberar em meio ao universo multiforme de opções de escolha e a angústia de escolher corretamente, pois possui o melhor aparato para escolher “o que” fazer, visto que, nele existe a capacidade de adquirir a virtude da prudência, nada mais sendo que a reta razão aplicada ao agir e também, a guia e mãe das demais virtudes.

¹⁹⁵ HOBUSS, João. *Sobre a Conexão das Virtudes em Tomás de Aquino*. in: DISSERTATIO, n. 11, 2000, p. 171-172.

¹⁹⁶ O artigo de “Sobre a Conexão das Virtudes em Tomás de Aquino” de Hobuss pode fornecer maiores e mais profundos esclarecimentos acerca do tema da conexão. Entretanto, para o presente, basta a referência que pode dar a segurança de afirmar que o homem prudente é o homem virtuoso já que, via conexão das virtudes, possuindo a prudência possui as demais virtudes.

¹⁹⁷ LAUAND, 2005, p. XXI – XXII.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como desafio encontrar, a partir do pensamento de Santo Tomás de Aquino, no que se refere à sua concepção de virtude, um auxílio na operação da reta escolha ao agente moral que se encontra em um mundo pautado pela mudança e pela pluralidade de opções e, sobretudo, fundamentar a real possibilidade de obtenção deste auxílio.

Um estudo prévio já apontava para a Phronesis, virtude da prudência como o “calcanhar de Aquiles” necessário para o fim tencionado. Entretanto, para se chegar à conclusão, urgia compreender o pensamento do Aquinate sobre a própria virtude como a definiu e, sobretudo, da possibilidade de adquiri-la, visto ser insuficiente apresentar uma possibilidade sem municiar o agente dos elementos necessários pra chegar à aquisição da mesma.

Deste modo, a partir da definição tomasiana de virtude como hábito operativo bom, adentrou-se na análise feita pelo autor da Suma Teológica acerca da concepção de hábito. Para Tomás, o hábito não é um costume, adestramento ou vestimenta, mas de uma disposição de caráter.

A pesquisa apontou uma forma de aquisição do hábito, enquanto disposição de caráter, através da repetição reiterada de ações. Estas conduziram a investigação ao tema dos Atos Humanos, de tal sorte que o primeiro capítulo evidenciou os Atos propriamente Humanos, o segundo o Hábito e a possibilidade de adquiri-lo e o terceiro a Prudência como elemento precioso na árdua tarefa de escolher retamente. Todos os elementos aqui apresentados estão influenciados pela concepção tomasiana de que o fim do ser humano é a felicidade. Isto já fora estabelecido por Aristóteles, com a diferença de: para este ela consistir na contemplação da verdade e, para Tomás, na beatitude, ou seja, na contemplação de Deus, Sumo Bem. Em Deus, para Tomás, todo o desejo será saciado, repousará e se deleitará o ser humano no termo de seu percurso.

A dificuldade de bibliografia disponível, sobretudo no ponto chave da pesquisa - a doutrina dos hábitos subjacente ao tratado das virtudes -, pode ser desde já um elemento revelador de um momento histórico, no qual, ainda que retomada a discussão sobre a virtude, ainda permaneçam preconceitos referentes ao desenvolvimento de um caráter virtuoso. Isto se deve, sobretudo ao fato de na Modernidade o desejo de liberdade ter transformado o agente num avesso a qualquer sombra de heteronomia e, em parte pela análise obtusa que vê na doutrina dos hábitos uma forma de adestramento. Ou, o que seria ainda mais grave, por certo preconceito com o período histórico do medievo. É também verdade, que o acesso à língua latina pode desanimar muitos pesquisadores. Entretanto, mesmo com a carência de fontes, nada impede de a pesquisa mergulhar em fontes de caráter inexaurível como a Suma Teológica.

É de se levar em consideração que toda a ação humana, sempre virá de alguma inclinação. Ora, se tais inclinações não estiverem sujeitas à reta razão, ou seja, a uma operação racional corre-se o risco de mutilar a própria natureza humana. Assim, mais do que nunca é necessário desenvolver boas disposições para que o ser humano, possa desenvolver ao máximo suas capacidades.

O caráter marcadamente intelectual do desenvolvimento tomasiano, contrasta com sua doutrina ética notadamente humanista, especialmente no fato de Tomás outorgar o juízo de “o que” fazer no aqui e agora ao sujeito que age. É verdade ser este mesmo sujeito não uma “tábula rasa”, mas possuidor de inclinações inscritas em sua própria natureza, muito embora, sejam apenas inclinações e não determinantes de comportamento. Assim, o homem tomasiano é – popularmente falando – “um homem de carne e osso”, mas, não apenas isto, é também, ser racional, orientado a um fim, situado historicamente e aberto ao transcendente.

Outro elemento relevante está ligado ao desenvolvimento acerca dos hábitos. Admitindo-se que alguém possa, a partir de ações, desenvolver disposições facilitadoras de sua ação, sustenta-se um processo indiferente, em si mesmo, tanto para se adquirir uma disposição virtuosa quanto viciosa. Daí a necessidade crescente de operar de modo racional a partir de princípios aceitos como universais, tendo como termo da ação o Bem e, partindo das circunstâncias do aqui e agora,

fazer uma escolha que, embora pessoal, leve em consideração a natureza política do agente moral, desenvolvendo suas potencialidades e aperfeiçoando-o sempre mais.

Se há um caminho de crescimento e aperfeiçoamento de um lado, de outro há o inverso; a degradação moral, a ação sem outro objeto que não a saciedade de instintos egoístas. Sendo o ser humano notadamente político, sua conduta não degrada apenas a si mesmo, mas também à própria natureza humana.

Observa-se na sociedade atual um caráter sensivelmente subjetivo e hedonista em matéria de moral. Deste modo, a insistência de o sujeito desenvolver as disposições de caráter, pode se tornar um apelo vão. Visto cada qual pretender ditar o que é melhor para si mesmo. Assim, ainda que um agente se apegue a um pseudo sustentáculo de sua moralidade: o “sabor das ondas”, o “agora é assim.”, “os tempos são outros.”, e até se gabe de suas disposições viciosas que o satisfazem momentaneamente, ele não está dispensado ou isento daquele caráter objetivo das obrigações morais.

Na mesma linha do desenvolvimento de uma disposição de caráter vicioso, como ficou estabelecido no segundo capítulo, é possível ao agente, ainda que não lhe seja fácil, perder um hábito pelo cessar da atividade ou mesmo pela aquisição de um hábito oposto. Abre-se o caminho de uma restauração do próprio ser humano, como se pode ouvir com frequência a afirmação do senso comum: “nada está perdido”, há sempre possibilidade de regeneração e de mudança de vida, quer pela aquisição dos hábitos, quer pelas inclinações naturais deixadas como digitais Daquele que o modelou.

Em suma é real e possível adquirir bons hábitos, adquirir a virtude da prudência que auxiliará na reta escolha. Escolhendo retamente boas disposições serão adquiridas. Quanto mais cedo tais disposições forem desenvolvidas tanto melhor. Daí o cuidado e dedicação que se deve dar a todos os processos educacionais, o cumprimento dos papéis da família, da escola e da sociedade, muito embora o agente não seja um simples fruto do meio ou dos processos que o influenciarão por ser racional, autônomo, livre, aberto ao Absoluto, enfim, humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Obras de Tomás de Aquino

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Milano: Editiones Paulinae, 1988.

_____. *Suma de Teología*. 5 vol. Madrid: BAC, 1995.

_____. *Suma de Teología*. 5 vol. Madrid: BAC, 2005.

_____. *Suma Teológica* (trad. Alexandre Corrêa). Sedes Sapientiae. São Paulo: Gráfica Siqueira, 1954.

_____. *Suma Teológica* (trad. Alexandre Corrêa). 11 vol. Caxias do Sul: EST/Sulina/UCS, 1980.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (trad. C.I. Litzinger, O.P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Vol. I. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/Sulina/UCS, 1990.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Porto Alegre: EDIPUCRS/EST, 1996.

_____. *Seleção de Textos*. IN: Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

_____. *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Unità dell'intelletto*. Milano: Bompiano Testi a Fronte, 2000.

_____. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (trad. de Ana Mallea). Pamplona: EUNSA, 2001.

_____. *A Prudência*. (tradução, introdução e notas de Jean Lauand). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Questiones Disputatae De Virtutibus*. Acessado em 26.04.2012. In: www.aquinate.net/traduções in. Aquinate no. 16, p. 81-232, 2011. Tradução de Bernardo Veiga e Paulo Faitanin.

2 Sobre Tomás de Aquino

ABBÀ, Guiseppe. *La nuova concezione dell'“habitus” virtuoso*. IN: *Lex et Virtus – Studi sull'eoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, n° 56. Roma: Las, 1983.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e Neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo LTDA, 1968.

_____. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2007. vol. 1.

_____. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2007. vol. 2.

CARMELLO, Maurílio. “A Felicidade como Bem Supremo: Santo Tomás Lê Aristóteles”. IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

CHÂTELET, François (dir). *A Filosofia Medieval*. In: *História da Filosofia*, vol.2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CHIOCCHETTI, E. *Santo Tomás – Os grandes pensadores*. São Paulo: Cultura Moderna, 1936.

CHOZA, Jacinto. *Hábito y espíritu ojetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*. Acessado em 09.05.2012. in : <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1901>.

CLOTET, Joaquim. *A Filosofia Moral da Virtude seguno Alasdair Macintyre – Uma reivindicação sobre o indiidualismo liberal ou burocrático*. IN: *VERITAS*, vol. 34, n° 132. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1988.

COSTA, Marcos Robesto N. e DE BONI, Luis A. *A Ética Medieval face aos desafios da Contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS e outras, 2004.

- DE BONI, Luis A. "Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: Leitores dos Clássicos a Respeito da Felicidade". IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *De Alberto a Lutero – Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- ELDERS, Leo J. La libertad humana en la construcción de la persona. In: Deposito Acadêmico Digital Universidad de Navarra. Acessado em abril de 2011.
- _____. A ética de Santo Tomás de Aquino. In: Revista Eletrônica Aquinate, n. 06, 2008, p. 61-80. Acessado em maio de 2011.
- _____. *Autour de Saint Tomas D'Aquin (Tome I)*. Paris: FAC-éditions, 1987.
- _____. *Autour de Saint Tomas D'Aquin (Tome II)*. Paris: FAC-éditions, 1987.
- _____. *El fundamento de la moralidad de neustros actos*. Acessado em 08.05.2012. In: http://users.skynet.be/thomisme/Artikelen/Elders_03.pdf
- FAITANIN, Paulo. *Felicidade: prêmio das virtudes*. In: Revista Eletrônica Aquinate, n. 01, 2005.
- _____. *La virtud y la individualidad de las acciones humanas en Santo Tomás de Aquino*. In: Revista Eletrônica Aquinate, n. 11, 2010.
- FERREIRA, Anderson D'Arc. "A Ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à Ética Contemporânea". IN: COSTA, Marcos Roberto Nunes. *A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência*. Recife: Printer, 2006.
- GALEAZZI, Umberto. *L'Ética filosofica in Tommaso D'Aquino – Dalla "Summa Theologiae" alla "Contra Gentiles": per una riscoperta dei fondamenti della morale*. IN: *IDEE*, n. 82. Roma: Città Nuova, 1989.
- GARDEIL, H. D. *Initiation a la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 3 ed. Paris: Éditions du Cerf, 1956. 4 vol.
- _____. *Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Introdução – Lógica*. São Paulo: Duas Cidades, 1967. 1 vol.

- _____. *Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Cosmologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1967. 2 vol.
- _____. *Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Psicologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1967. 3 vol.
- _____. *Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino – Metafísica*. São Paulo: Duas Cidades, 1967. 4 vol.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La Síntese Tomista*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946.
- GEACH, Peter T. *Las Virtudes*. Pamplona: Eunsa, 1993.
- GERHARD, William A. “The Intellectual Virtue of Prudence”. IN: *The Tomist VIII* (4). New York: Sheed and Ward, 1945.
- GILSON, Etienne e BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Barnes e Noble, 1993.
- _____. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1994.
- _____. *El Tomismo*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951.
- _____. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GRABMANN, Martin. *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Labor SA, 1952.
- _____. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1959.
- GRATSCH, Edward J. *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D’Aquino*. Firenze: Piemme, 1988.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Herder, 1959.
- HOBUSS, João. *Sobre a Conexão das Virtudes em Tomás de Aquino*. In: DISSERTATIO, n. 11, Pelotas: Editora Universitária, 2000.
- KENNY, Anthony. *São Tomás de Aquino*. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

- KRETZMANN, N & STUMP, E (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LAUAND, Luiz Jean. *Ética e Antropologia – estudos e traduções*. São Paulo: Mandruvá, 1997.
- _____. (Org.). *Ética: questões fundamentais*. Coleção Raízes – I. São Paulo: EDIX, 1994.
- LIMA VAZ, Henrique C. “Tomás de Aquino e o nosso Tempo: O Problema do Fim do Homem”. IN: *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. *Escritos de Filosofia - Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988. vol. 2.
- _____. *Escritos de Filosofia – Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002. vol. 7.
- LISBOA, Wladimir B. “A Unidade do Fim Como Condição do Discurso Moral e Político”. IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- LOTTIN, Odon. *Psychologie et Morale aux XII et XIII Siècles*. Louvain: J. Duculot, Éditeur, 1949.
- MACGRADE, A. S. *Filosofia Medieval*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2008.
- MACINTYRE, Alasdair. *A Visão de Sto. Tomás sobre a Justiça e a Racionalidade Prática*. IN: *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984.
- _____. *Tras la Virtud* (Trad. de Amelia Valcárcel). Barcelona: Editorial Crítica, 1987.
- MICHELETTI, Mario. *Tomismo Analítico*. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009.
- MURILLO, José Ignacio. *Operación, hábito y reflexion – El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1998.
- NASCIMENTO, Carlos A. R. *Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: Educ, 1992.
- _____. “A Prudência Segundo Santo Tomás de Aquino”. IN: *Síntese*, vol. 20, nº 62. São Paulo: Loyola, 1993.

- _____. “O Comentário de Tomas de Aquino à *Política* de Aristóteles e os Inícios do Uso do Termo Estado Para Designar a Forma do Poder Político”. IN: *Phia*, Vol. I (1-2). São Paulo: USP, 1992.
- OLLETA, Rafael Larrañeta. “Tratado de los actos humanos. Introducción a las Cuestiones 6 a 21”. IN: *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1995. 2 vol.
- PAZ, Herminio de. “Tratado de la Prudencia. Introducción a las Cuestiones 47 a 56”. IN: *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1995. 5 vol.
- REZENDE, Noga B. “Da Contemplanção Aristotélica Segundo Santo Tomás”. IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: PUCRS, 1996.
- ROVIGHI, Sofia V. *Introduzione a Tomaso d'Aquino*. Roma-Bari: Laterza, 1992.
- SALLÉS, Juan Fernando. *Hábitos, virtudes, costumbres y manías*. Acessado em 23.02.2011. In: www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/.../hjf.pdf.
- _____. *Habitos y Virtud I. Un repaso histórico*. Cuadernos de Anuário Filosófico. N. 65, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- _____. *Habitos y Virtud II. Naturaleza de los Hábitos y da la Virtud*. Cuadernos de Anuário Filosófico. N. 66, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- _____. *Habitos y Virtud III. Pluralidad de hábitos en la Virtud*. Cuadernos de Anuário Filosófico. N. 67, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- _____. *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino I*. Cuadernos de Anuário Filosófico. N. 118, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- _____. *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino II*. Cuadernos de Anuário Filosófico. N. 118, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- SENTIS, Laurent. *Saint Thomas D'Aquin et le Mal*. Paris: Beauchesne, 1992.
- SERTILLANGES, A. D. *Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1947.

STEENBERGHEN, F. Van. *História da Filosofia – Período Cristão*. Lisboa: Gradiva, 1984.

_____. *O Tomismo*. Lisboa: Gradiva, 1990.

STORCK, Alfredo C. “O Indivíduo e a Ordem Política na Dimensão da Civitas”. IN: *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: PUCRS, 1996.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua Pessoa e Obra*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Santo Tomás de Aquino – Mestre Espiritual*. São Paulo: Loyola, 2008.

VERGER, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.