

RACIONALIDADE PRÁTICA E TEORIA DAS VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO

João Carlos NOGUEIRA
Instituto de Filosofia PUC-Campinas

RESUMO

Trata-se aqui de retomar o problema da racionalidade prática em S. Tomás, no contexto de uma ética das virtudes, como tentativa de resposta ao desafio de articular racionalmente os fins éticos da existência humana.

*Tomás identifica nos primeiros princípios da razão prática o significado básico da lei moral fundamental como **razão reta**, a razão prática exerce a função de norma da moralidade na medida em que, no seu exercício, é determinada pelos **hábitos da sindérese**, da **ciência moral** e da **prudência** que Tomás define, na esteira de Aristóteles, como “sabedoria nas coisas humanas”.*

RÉSUMÉ

Il s’agit de reprendre le problème de la rationalité pratique dans la pensée de S. Thomas, dans le contexte d’une éthique des vertus, comme tentative de répondre au défi d’articuler rationnellement les fins éthiques de l’existence.

*S. Thomas identifie, dans les premiers principes de la raison pratique le sens primordial de la loi morale fondamentale. Comme **raison droite**, la raison pratique, déterminée, dans son exercice, par les **habitus** de la **syndérese**, de la **science morale** et de la **prudence** (qui S. Thomas définit avec Aristote “sagesse dans les choses humaines”) devient la norme de la moralité.*

I. INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é o de repropor o clássico problema de uma moral das virtudes como tentativa de resposta ao mal-estar das morais contemporâneas diante do desafio de articular racionalmente os fins éticos da existência humana.

A retomada da Ética como discurso universal que busca justificar, fundamentar e regular a ação humana segundo a ordem da razão, faz-se hoje

urgente para responder aos desafios do relativismo e do ceticismo que põem em dúvida a possibilidade e a legitimidade de tal empreendimento. Para isto é preciso, a meu ver, voltar ao conceito de racionalidade prática da tradição que apresenta a *práxis* humana como movimento da liberdade que, na busca da sua realização, encontra na *areté*, na *virtude*, o seu conteúdo essencial. É esse o terreno do *ethos* verdadeiro, aquele que, ao por-se de acordo com a razão, permite ao homem descobrir

e viver a significação mais profunda da sua existência na realização dos valores que dizem respeito ao exercício da liberdade no seio do mundo. É nesse espaço genuinamente humano, que *oethos* lhe abre, que o homem se percebe convocado a desenvolver a sua existência de ser racional e reconhece a exigência de expressar o seu ser como *dever-ser*. Esse é o motivo que torna urgente a retomada do debate acerca das realidades éticas, pois o que está em causa aqui é o próprio significado da nossa existência individual e comunitária.

Na verdade o ponto nodal da questão gira em torno da consciência no seu sentido ético na medida em que ela constitui o centro de nossa personalidade, de cuja coerente afirmação é, sem dúvida, a mais direta responsável. Ligada intimamente à lei moral da qual constitui uma plástica e fiel aplicação às situações particulares, trazendo em si os motivos que nos possibilitam avaliar eticamente o mundo em que vivemos, ela marca um dos momentos fundamentais na configuração do ato humano. Este é efetivamente aquilo que a consciência julga que seja quando o relaciona com a norma para avaliá-lo do ponto de vista ético. Chamar, por conseguinte, a atenção ao problema moral não é, de modo algum, reativar um moralismo estreito e mesquinho, mas desvendar o sentido racional da ação pela qual o homem busca constituir-se como *meu* pessoal, vale dizer, como ser consciente, livre e responsável. Ter uma consciência ética bem formada é de todo indispensável para a grande tarefa de realização do homem como ser individual e social. Como ato da razão prática que confronta nossos atos com a norma do bem para aferir a sua conformidade ou não com ela, a consciência colima o mesmo ideal da razão prática, que é o de conduzir o homem à perfeição de sua natureza, cuja expressão maior reside no amor. Todavia o amor, como princípio ético, é um caminho exigente. A famosa fórmula de S. Agostinho: “*dilige et fac quod vis*” (ama e faz o que quiseres) expressa de forma paradoxal as exigências de uma amor que, por ser livre, não leva a agir ao sabor dos caprichos, desdenhando a ordem moral, mas à ação generosa que reconhece e promove a dignidade da pessoa humana em si e nos outros. O homem é, na verdade, um fim-em-si e não pode, sem grave ofensa à sua dignidade, ser transformado em meio para qualquer outro fim. A

conhecida fórmula kantiana do imperativo categórico: “age de tal maneira que consideres a pessoa humana em ti mesmo e nos outros sempre como fim e jamais como meio”, continua tendo plena vigência no domínio moral. O reconhecimento do valor da pessoa na sua dignidade constitui a base de toda a vida ética. Sem ele não há convivência humana aceitável. Isto mostra toda a seriedade da questão ética. Esquecê-la, num amoralismo grosseiro e impenitente, ou reduzi-la à mera aceitação das regras socialmente estabelecidas é desconhecer a racionalidade profunda do ser humano como pessoa, cuja práxis é regida pelos critérios estabelecidos pela razão. A ética refere-se, essencialmente, à orientação da existência segundo uma ordem que a razão descobre e impõe ao seu exercício.

Tal me parece o caminho para romper o círculo vicioso do niilismo ético que nos ameaça. É preciso redescobrir a ação humana como ação regrada, quer dizer, dirigida segundo uma ordem de valores irreduzíveis à pressão social. Diz respeito àquilo que o homem deve fazer para atingir a sua realização no exercício da liberdade no interior de uma comunidade humana. Quando desenvolvemos o senso desses valores, estamos desenvolvendo o respeito da dignidade da pessoa. Quando os olvidamos e postergamos, estamos abafando o sentido do homem na história.

2. O pensamento ético de Tomás de Aquino representa, nesse processo, um momento privilegiado, enquanto nele se realiza a síntese mais alta dos motivos fundamentais da ética platônico-aristotélica com as novas exigências do teocentrismo cristão. De fato Tomás identifica nos primeiros princípios da razão prática, que exercem no campo da práxis função análoga à dos primeiros princípios da razão especulativa no campo teórico, o significado básico da lei moral fundamental ou *lei natural* como é tradicionalmente conhecida. Para o Aquinense a *lei natural* é uma participação da *lei eterna* de Deus na criatura racional. Porque o homem participa da *lei eterna* através da sua razão esta se torna a norma próxima do seu agir. Ela é, por isto, *reta razão* (*recta ratio*), que exerce a função de norma da moralidade enquanto, no seu exercício, é determinada pelos *hábitos dasindérese*, da *ciência moral* e da *prudência* que Tomás define, na esteira de Aristóteles como “sabedoria nas coisas

humanas” (S. T. II-II, Q. 47, a. 2 ad 2). O ato primordial em que se exprime consiste num juízo prático que avalia a ação humana relacionando-a com os preceitos da *sindérese* e da ciência moral. Abre-se aqui o campo fundamental da racionalidade prática que atravessa a ética para situá-la como ciência prática no campo, do que se deve fazer para atingir a destinação final da existência, a auto-realização na felicidade.

II. A RACIONALIDADE PRÁTICA EM S. TOMÁS

Na reflexão ética tomasiana esse tema envolve vários conceitos básicos, como os de razão prática, ciência prática, o da ética como ciência prática quanto às suas finalidades e condições de objeto e o conceito de prudência como sabedoria prática.

1. O conceito de ciência prática na sua relação com a razão prática

Para S. Tomás a ciência prática se caracteriza pela finalidade que persegue: a de produzir uma obra ou realizar uma ação. Distingue-se da ciência teórica cuja finalidade se restringe a conhecer. Diz ele no comentário ao *De Trinitate* de Boécio: “*Theoricus sine speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sine practio distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam ad finem*” (In Boeth. de Trinitate, 5, 1). Ordenar-se ao conhecimento da verdade e ordenar a verdade conhecida à ação para dirigi-la ao fim próprio do homem constituem as funções essenciais da inteligência humana que se torna assim o eixo e a medida da ação. Na primeira função a inteligência se exerce na apreensão do real, na segunda ela se aplica a dirigir a ação ao fim que lhe é próprio. Nessa atividade tanto fornece os princípios gerais da ação como precisa o que deve ser feito (Cf. S. T. II-II, Q. 83, a. 1, concl.).

A distinção entre as duas funções da inteligência se funda na tese da convertibilidade do verdadeiro e do bem no plano ontológico. Com efeito, como poderia a verdade ser desejável se não fosse de alguma maneira um bem? Do mesmo

modo como poderia o bem ser inteligível se não fosse de alguma forma verdadeiro? Tal é a afirmação de S. Tomás num texto forte da *Suma* (I-II, Q. 79, a. 11 ad 2) carregado de profunda significação metafísica. “Portanto - escreve - como o objeto do desejo pode ser o verdadeiro na medida em que representa um bem, assim também o objeto do intelecto prático é o bem operável considerado sob o aspecto da verdade. Ambos conhecem a verdade, mas no caso do intelecto prático trata-se da verdade orientada para a ação”.

O intelecto ou razão prática exerce sua atividade seja em sentido universal, fornecendo a premissa maior do silogismo operativo, seja numa direção particular como “*ratio particularis*” ou *cogitativa*, que fornece a premissa menor desse mesmo silogismo (Cf. *De Veritate*, Q. 10, a. 5, *ibid.* ad 2).

Nesse lugar, discutindo sobre a possibilidade da mente humana conhecer diretamente as realidades materiais na sua singularidade, ele afirma que esse conhecimento é primordialmente obra dos sentidos e é somente pela sua conexão com eles que a mente humana tem acesso ao singular pela mediação de um sentido interno nomeado *cogitativa* que, de um lado, ocupa o lugar mais alto na esfera sensitiva e de outro participa da atividade intelectual no seu degrau mais baixo enquanto se encontra em continuidade funcional com ela.

“*Et sic (mens) singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum visi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis...*”.

Desvenda-se desse modo o campo próprio da ciência prática. Ela versa sobre o operável considerado formalmente como tal, vale dizer, seu objeto específico é a ação humana ordenada ao fim que lhe é próprio.

2. A ética como ciência prática

Para S. Tomás a ética é a ciência prática por excelência que se perfaz na tarefa de dirigir a ação humana, segundo a ordem da razão, para o seu fim último.

O fim último do homem, que se identifica com a própria felicidade, é o bem total, vértice e plenitude de todos os bens, único capaz de saciar as aspirações da criatura humana. Em outras palavras, o fim último é Deus, princípio e fim de todas as coisas, em quem o homem encontra a plenitude de sua perfeição. “*Homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo*” (I-II, Q. 5, a.8). Como ciência a ética é um conhecimento certo adquirido pelo processo demonstrativo. Como tal é um *hábito* ou uma disposição intelectual estável finalizada no conhecimento. Trata-se, porém, de um hábito adquirido referente às conclusões, distinto, por conseguinte do *intellectus principiorum* que consiste na intuição dos princípios que constituem o fundamento de todo pensamento humano. Como hábito das conclusões (Cf. I-II, Q. 53, ad 1) ela se expressa na forma discursiva da razão ou na forma do raciocínio. Como ciência prática a direção que a ética visa dar ao agir não é imediata mas remota. Deste ponto de vista é uma modalidade de conhecimento cujos procedimentos são os da ciência teórica, na sua expressão conceptual e no seu modo de explicar que se exerce na busca das causas da realidade. “*Scientia est rei cognitio per propriam causam*” (C.G. I, 94).

As considerações anteriores sobre a natureza da ética como ciência prática nos conduzem ao terreno da ação humana na sua característica de ação consciente e voluntária pela qual o sujeito livremente se ordena ao seu fim próprio. A ação moralmente qualificada constitui, portanto, o objeto específico da ética. “*Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem*” (In I Ethic., lectio I, nº 2).

A ética é, por conseguinte, um saber prático que se refere às ações humanas enquanto voluntárias ou que movem voluntariamente para um fim. “*Dico autem operationes humanas, quae*

procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetativae. Quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae. Sicut autem subjectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobiles, ita subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem” (In I Ethic., l. 1, nº 3).

Se o objeto próprio da ética são os atos humanos voluntários e livres, ordenados a um fim, a consequência direta desse fato é que a ética constitui um saber normativo ligado ao exercício da razão prática no plano da vida. A moralidade das ações humanas se estabelece pela sua conformidade com a razão reta. Daqui derivam três conclusões importantes: 1) os atos humanos haurem da razão a sua forma; 2) sua especificação depende do objeto da vontade enquanto proposto pela razão; 3) a razão é sua regra e medida.

Os textos que oferecem as provas da tese pertencem à *Suma*: I-II, Q. 18, a. 5; I-II, Q. 19, a. 3; I-II, Q. 90, a. 1.

O discurso de S. Tomás se desenvolve numa dialética cerrada onde ele procura mostrar, em primeiro lugar que, nos atos humanos, o bem e o mal residem na conformidade ou não conformidade com a sua *forma*, que é exatamente a *razão*. Em segundo lugar, a bondade ou maldade moral da ação humana dependem da razão do mesmo modo que dependem do *objeto*. Por último, a razão funciona como norma e medida do agir porque é próprio dela ordenar ao *fim*, que constitui o primeiro princípio na ordem do agir.

Eis como se apresenta a argumentação tomasiana em torno desses três pontos.

1º Texto: SUMMA I-II, Q. 18, a. 5:

“*In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem; quia, ut Dionisius dicit, ‘bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem’. Unicuique enim rei bonum est quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet*

ergo quod differentia boni et mali, circa objectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens”.

O argumento se abre com a enunciação da tese geral: o bem e o mal nos atos humanos se estabelecem pelo cotejo com a razão prática cuja tarefa consiste em ordenar as ações ao fim próprio do homem. Por isto mesmo ela se torna norma de conduta, buscando encarnar na ação o apelo e o conteúdo do bem. Ora, o bem de um ser ou de uma ação consiste naquilo que convém à sua *forma* do mesmo modo que o mal consiste naquilo que não lhe convém. Mas como a *forma* da ação é constituída pela razão, a sua bondade ou malícia dependem da sua conformidade ou não com a razão.

O segundo argumento aduzido por Tomás gira em torno da consideração do *objeto* da vontade. Como o objeto da vontade é proposto pela razão, esta se acha na origem do processo volitivo cujo movimento é sempre precedido por um ato da inteligência. “*Intellectus - diz Tomás - movet voluntatem sicut praesentans ei objectum suum*” (I-II, Q. 19, a. 1; ver igualmente I, Q. 82, a. 4, Resp.). Destarte, no que tange à qualificação dos atos humanos como bons ou maus, a razão é determinante, pois lhe cabe apresentar o bem como o objeto proporcionado da vontade. “*Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum; et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis*” (I-II, Q. 19, a. 1 ad 3).

Por conseguinte, o ato pelo qual a vontade se encaminha para o bem que a razão lhe apresenta como um fim a ser colimado depende, do ponto de vista formal, da razão, porém, do ponto de vista material depende da vontade (Cf. I-II, Q. 13, a. 1).

Mas é no artigo 3º da questão 19 que S. Tomás apresenta o segundo argumento decisivo em torno da tese. Vejamos o argumento: “*Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile vel imaginatum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum*

particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto” (I-II, Q. 19, a. 3).

Desenha-se aqui a seguinte situação: de um lado temos o objeto que determina a bondade da vontade, mas de outro, temos a razão que propõe à vontade o seu objeto adequado configurado precisamente no bem intelectualmente apreendido na sua razão universal. A conclusão é que a bondade moral da vontade (e por consequência dos atos voluntários) é determinada pela razão e pelo objeto.

Convém observar aqui duas coisas importantes: 1) o *objeto* que especifica a ação deve pertencer “*ad genus moris*”; 2) ele deve essa sua propriedade à razão, na proporção em que cai sob a ordenação da razão (Cf. I-II, Q. 19, a. 1 ad 3).

O terceiro argumento oferecido pelo Aquinense em relação ao problema que estamos analisando é tirado da I-II, Q. 90, a. 1, concl. Eis o texto:

“*Regula et mensura humanorum actuum est ratio quae est primum principium actuum humanorum... Rationis est enim ordinare ad finem; qui est primum principium in agendis. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri...*”

O argumento se articula em torno do conceito de *lei* como princípio exterior e obrigatório que regula nossos atos. Todavia não é por ser exterior que esse princípio acarreta a sujeição da dimensão ética de nossa existência a um princípio puramente heteronômico que comprometeria irremediavelmente a ordem ética como ordem da liberdade.

No sentido tomasiano a *lei* é uma ordenação da razão que visa à ordem em vista do bem comum. Ora, exercer o ato de ordenar em vista de um fim é essencialmente obra da razão que se torna, por isto, o princípio primeiro na ordem do que se *deve* fazer. Portanto, se a lei é algo pertencente à ordem da razão prática, cujas exigências expressa, não poderá ser algo puramente exterior à vida moral mas uma realidade que nela se integra de forma profunda e natural. A razão, porque princípio primeiro das ações humanas, será também sua regra e medida pois lhe compete guiar o homem para o seu fim.

S. Tomás acrescenta um outro motivo que faz mais profundamente da razão prática a guia luminosa de nossa vida. A *ratio practica* exerce sua função diretiva dos nossos atos na exata medida da sua participação da *lei eterna* concebida como princípio diretivo universal eternamente existente na razão divina. Diz ele com sua proverbial clareza: “*In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quandocunque ergo actus humanus procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum*” (I-II, Q. 21, a. 1). A bondade moral das ações reside, pois, na dúplice adequação à ordem racional e à *lei eterna*, que se acha dessa maneira, inscrita na razão prática na forma de *lei natural* que Tomás define como “*participatio legis aeternae in rationali creatura*” (I-II, Q. 91, a. 2). É, pois, na ordenação ao Bem supremo que resplende em plena luz o valor ético da vontade humana e das ações cujo movimento ela desencadeia.

3. A prudência como sabedoria prática: seu papel na determinação do conceito de racionalidade prática

Conhecemos hoje a enorme desqualificação que pesa sobre a prudência reduzida, na sua realidade e conceito, a uma coisa bem medíocre própria de espíritos temerosos que recusam todo risco e toda audácia para se abrigar numa segurança pequena e calculada. No entanto, em S. Tomás a prudência como sabedoria prática, situa-se bem longe da mediocridade para tornar-se a expressão viva da racionalidade da ação humana sob o aspecto ético. É ela que nos dirige, com lucidez e ousadia, nas escolhas morais.

No processo de conhecimento prático concorrem três operações fundamentais, denominadas *consilium*, *judicium* e *praeceptum*. Por elas o sujeito ético pesquisa o que é preciso fazer, pesa os *prós* e os *contras*, forma a seguir um juízo sobre a ação e se decide por ela ou não. Nesse momento intervém a prudência na sua função preceptiva. Como afirma S. Tomás na questão disputada sobre as virtudes cardeais (a. 1, concl.): “*Circa primum* (a primeira operação chamada *consilium*) *autem*

perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa. Circa secundum autem (a segunda operação denominada *judicium*) *perficitur homo per synesim et gnomem, quibus homo fit judicativus... Sed per prudentiam* (grifo meu) *fit ratio bene praeceptiva... Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est praecipuum in cognitione dirigente...*”.

Para Tomás de Aquino a prudência não tem somente a missão de deliberar bem, conduzindo uma investigação diligente a respeito do que convém fazer, mas também a de formular juízos corretos sobre a ação e tomar decisões acertadas. Tal missão, porém, só pode ser realizada se for removido o obstáculo das paixões que podem perturbar o juízo prudencial (*judicium prudentiae*) e sua função preceptiva (Cf. I-II, Q. 58, a. 5).

A prudência é a virtude que prescreve o que deve ser feito na ordem ética. Nesse sentido é imprescindível para a existência humana, pois ela nada mais é do que a própria razão prática dotada da capacidade de discernir entre o bem que concretamente se deve fazer e o mal que se deve evitar.

A esse respeito vale a pena ler a bela página da *Suma* I-II, Q. 57, a. 5, concl.

“É a prudência uma virtude sumamente necessária à existência humana. De fato viver bem é agir bem. Entretanto agir bem não depende apenas daquilo que se faz, mas também do modo como se faz, vale dizer, agir bem depende daquilo que se faz em razão de uma escolha justa e não por mero impulso ou paixão. Além disso a escolha se exerce a respeito dos meios e sua retidão requer duas coisas: um fim que seja o que deve ser e um meio que esteja em relação com esse fim. O homem se dispõe convenientemente em relação ao que deve ser o seu fim pela virtude que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma cujo objeto são o bem e o fim. Todavia, em relação ao meio conveniente em vista desse fim o homem deve ser diretamente disposto por um hábito da razão, pois a deliberação e a escolha, que se exercem sobre os meios, são atos da razão. Por conseguinte deve necessariamente existir na razão uma virtude intelectual para que ela se comporte adequadamente a respeito dos meios. Tal virtude é a prudência que, por isto, deve ser considerada uma virtude necessária para o bem viver”.

Assim como a razão teórica precisa do hábito da *ciência* para exercer bem a sua atividade na ordem do conhecimento, do mesmo modo a razão prática precisa ser determinada por um hábito para poder exercer o juízo correto sobre o que o homem deve fazer nas situações concretas da sua existência. Tal virtude é a *prudência*, que ilumina a ação, regulando-a e servindo de critério da sua qualificação moral.

A prudência, outrossim, intervém em cada ato de virtude. Compete-lhe de fato aperfeiçoar as virtudes morais da parte apetitiva da alma, sendo que cada uma delas inclina a faculdade apetitiva a um determinado gênero de bem do sujeito humano. Assim acontece com a justiça, a temperança e todas as outras virtudes. Mas como tudo isso pode ser feito de diferentes maneiras, faz-se necessário determinar o modo como se deve fazê-lo. Ora, cabe à prudência desempenhar essa tarefa. Dela, portanto, todas as virtudes vão receber tanto o seu caráter de retidão quanto o seu aperfeiçoamento. É precisamente por isto que a determinação do *justo meio* no que tange às virtudes morais é obra da *razão reta*. A prudência torna-se assim *causa* de todas as virtudes da parte apetitiva da alma. (Cf. *De Virtutibus*, Q. única, a. 6, concl.). Não pode haver virtude moral sem a prudência. O motivo nolo dá Tomás ao mostrar que é próprio da virtude moral tornar retas as nossas escolhas. O que, porém, determina a retidão das escolhas não é somente a orientação ao fim bom que caracteriza a posse estável da virtude moral mas também saber como atingir tal objetivo. É o que faz a prudência na sua tríplice função de deliberar bem sobre os meios, de julgar corretamente sobre os meios encontrados e ordenar o que convém fazer. Doutra parte, porém, não se pode possuir a prudência sem ter a virtude moral, pois a avaliação correta dos fins práticos postula a retificação da faculdade apetitiva pelas virtudes morais. (Cf. I-II, Q. 65, a. 1, concl.). Tem-se aqui a tese famosa da intercausalidade da prudência e das demais virtudes. Se, de uma parte, é preciso julgar corretamente para agir corretamente, de outra a prática da virtude acaba repercutindo sobre o juízo moral. Em sentido inverso quem se deixa fascinar pelo atrativo das paixões desordenadas verá gradativamente obscurecer-se sua capacidade de emitir juízos morais corretos. O papel da prudência, nesse caso,

consiste em afastar a atenção do agente dos assuntos capazes de induzi-lo ao mal e de mantê-lo vigilante na apreensão daquilo que pode conduzir ao bem.

“Embora o sujeito, escreve S. Tomás, conheça a verdade em sentido geral não a conhece, porém, na aplicação ao seu caso particular porque não a assume segundo a razão mas segundo os apelos da concupiscência”. (*De Malo*, Q. 3, a. 9).

Tínhamos destacado anteriormente a natureza da prudência como *virtude intelectual*, essencialmente ligada à razão prática no ato de conhecer para dirigir e preceituar o que se deve fazer. Implica, por isso, iniciativa, pesquisa, avaliação e, coisa não menos importante, ousadia na busca de novos caminhos. No entanto como a prudência tem por objeto o contingente e o particular, para dirigir a ação humana ela precisa referir-se aos princípios primeiros da razão prática, que constituem o fundamento da ordem moral consubstanciada no conceito de *lei natural*. É imprescindível, por isto, que se relacione com a *sindérese* que é o *hábito* dos primeiros princípios práticos. Se a lei natural designa os grandes princípios da ordem ética, a *sindérese* designa o hábito que os formula ou a faculdade determinada por esse hábito. “*Lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu*” (II Sent., D. 24, Q. 2, a. 4). É a *sindérese* que formula o primeiro princípio da lei moral sintetizado em fórmula clássica: “*bonum est faciendum, malum autem vitandum*”, que é o grande axioma da ética no qual se baseiam todos os preceitos da *lei natural* (Cf. I-II, Q. 94, a. 2). Sua função consiste em protestar contra o mal e inclinar ao bem. “*In operibus humanis - afirma S. Tomás - ad quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum*” (*De Verit.*, Q. 16, a. 2). Além disso a prudência necessita igualmente referir-se a um outro hábito relativo às conclusões denominadas *ciência moral*. A lei natural não se apresenta sob a forma de um código de normas e deveres bem determinados. Entre os princípios primordiais da *sindérese* e a atividade

preceptiva da prudência abre-se espaço para o recurso à atividade raciocinativa da *ciência moral* que coloca o homem na rota da investigação lenta e laboriosa da verdade da ação.

Ligada aos princípios universais da *sindérese* e às conclusões da *ciência moral*, a prudência se acha provida dos meios básicos para exercer, de forma segura e esclarecida, a sua atividade orientadora na esfera do agir.

Certamente não basta acumular os conhecimentos de natureza prática que a *ciência moral* permite obter. A virtude não deve a sua existência à atividade da *ciência*. É bem por isso que a prudência é imprescindível para a vida humana, pois não é suficiente conhecer para agir bem. A ação se torna verdadeira, na perspectiva ética, pela adequação ao juízo prudencial. É, portanto, próprio da prudência estabelecer o *medium rationis* que às virtudes cabe encarnar na conduta.

É sabido que para S. Tomás as virtudes constituem elemento fundamental da ordem ética. Para ele a moralidade humana, em sentido próprio, não se limita a um acordo exterior e ocasional do ato com a norma estabelecida pela razão, mas supõe a *intenção* de fundo, permanente e bem ordenada, a cujo serviço se põem essas disposições constantes a agir retamente chamadas virtudes. Elas representam a perfeição da ação enquanto nelas se encarnam aqueles valores que formam o conteúdo da liberdade no seu exercício no campo da vida humana. Sob esse aspecto elas representam um modo de existência pelo qual o ser humano se faz capaz de exercer um domínio equilibrado sobre seus atos, tornando-se destarte livre no sentido mais genuíno do termo. Na sua qualidade de obra conforme à razão, a virtude é a obra humana mais excelente. Na trilha de Aristóteles, S. Tomás a define como um *hábito operativo*. Hábito significa algo que se possui de forma estável, fruto de aquisições voluntárias pela repetição de determinados atos. Uma virtude - diz o Aquinense - é uma perfeição que determina uma potência da alma... Como a perfeição de cada coisa está principalmente na sua relação como o seu fim e o fim da potência é o ato, conclui-se que é perfeita a potência na medida em que é determinada ao seu ato. Todavia as potências racionais não se acham

determinadas a uma ação apenas mas permanecem indeterminadas em relação a muitas operações. Ora como são os hábitos que as determinam aos seus atos próprios, segue-se daqui que as virtudes humanas são em sentido próprio hábitos ou seja disposições permanentes para agir de uma determinada maneira. (Cf. I-II, Q. 55, a. 1, concl.).

A virtude como hábito ou forma de ser determina o sujeito humano a partir de dentro, na sua natureza, dispondo-o a agir no sentido do bem. Aperfeiçoa o sujeito na sua natureza e nas suas virtualidades operativas.

A concepção de hábito de S. Tomás se acha fundamentada no plano metafísico, pois supõe a doutrina do ato e da potência. Os hábitos comandam a passagem das potências racionais do homem aos seus atos próprios. Por este motivo existem hábitos operativos referentes à inteligência, à vontade (potências especificamente racionais) e existem igualmente hábitos referentes à vida afetiva na medida em que se acha submetida às faculdades racionais. Veja-se, por exemplo, o texto da *Suma*, I-II, Q. 50, a. 3, ad 1: as potências sensíveis estão por natureza destinadas a obedecer às ordens da razão e é por isso que podemos denominá-las *racionais* enquanto participam de alguma forma da razão. Por isso também nelas existem hábitos. O hábito, portanto, é aquilo de que alguém dispõe segundo a vontade; é algo que pertence à razão. (Cf. I-II, Q. 50, a. 3, ad 2). O hábito nada tem de um rígido automatismo que leva à repetição de atos estereotipados. Para S. Tomás não há hábito sem a intervenção da inteligência e da vontade.

Recolhendo ordenadamente as indicações que Tomás nos oferece podemos passar à determinação da natureza da virtude no seu significado filosófico-moral. A primeira definição se consubstancia na afirmação lapidar: a virtude é um hábito operativo bom. Trata-se de uma disposição permanente para agir retamente que confere à alma a sua perfeição última. Porque a perfeição de uma determinada potência é o seu ato e a sua operação, a virtude, como vértice da potência, assegura a perfeição do ato e ao mesmo tempo a perfeição da potência. “A virtude aperfeiçoa determinada potência sob o prisma daquilo que constitui o seu ato perfeito. Ora é exatamente este ato o fim da potência ou do ser que age. Conseqüentemente a virtude deve tornar bons

tanto a potência como o ser que age. Eis porque, na definição da virtude, uma coisa se refere à perfeição do ato e outra à perfeição da potência ou do ser que age” (*De Verit.*, a. 2).

Na perspectiva da perfeição do ato requer-se, de um lado, a retidão do ato, do outro que o hábito não se torne princípio de um ato contrário. Por conseguinte o hábito virtuoso enquanto constitui a perfeição de uma potência só pode ser princípio de um ato bom, nunca de um ato mau (Cf. *Ibid.*).

Abre-se aqui uma outra questão importante. Em quais faculdades da alma encontram-se os hábitos que comandam o processo de determinação dos atos morais? A resposta de S. Tomás é clara: os hábitos que estão na raiz do processo de determinação dos atos morais residem na *vontade*. O motivo está no fato de ser a virtude um princípio da ação a qual tem na vontade o seu princípio imediato. Quando se encontram numa outra faculdade, na inteligência por exemplo, seu caráter de hábito se deve, em última análise, ao movimento que a vontade imprime àquela faculdade. Por isto as virtudes chamadas intelectuais, porque têm sua sede na inteligência, não são virtudes em sentido próprio, não realizando plenamente o conceito de virtude como “*habitus quo quis bene operatur*” (Cf. I-II, Q. 56, a. 3).

As virtudes intelectuais capacitam-nos a agir bem mas não nos fazem utilizar corretamente tal capacidade. Isto é obra das virtudes que radicam na vontade ou numa potência movida por ela. “*Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate*” (I-II, Q. 56, a. 3).

É interessante ler a respeito o que Tomás diz na questão disputada sobre a virtude (a. 7, concl.).

“Um hábito é virtuoso na medida em que se volta para o bem. Ora isto sucede de duas maneiras, *material e formalmente*. O hábito será virtuoso quando for formalmente ordenado ao bem considerado em sua razão de bem. Sê-lo-á materialmente, ao invés, quando se achar ordenado ao bem não, porém, segundo a sua razão de bem. Sabemos que o bem enquanto tal só pode ser objeto da parte apetitiva da alma, uma vez que o bem é aquilo que todos desejam. São, portanto,

formalmente ordenados ao bem os hábitos que se encontram na parte apetitiva ou dependentes dela e esse é o motivo pelo qual eles possuem em grau eminente a razão de virtude. Quanto àqueles que nem residem na faculdade apetitiva nem dela dependem, podem sem dúvida estar materialmente ordenados ao bem, mas não de modo formal, sob a razão mesma de bem. Podemos, portanto, em certo sentido, denominá-los virtudes, mas não em sentido próprio como é o caso dos primeiros hábitos”.

A virtude reside pois na tendência como em seu sujeito próprio. Mas se trata da tendência ligada à razão e à vontade, pois o ato primordial da virtude sob o aspecto moral é a escolha (*electio*) que é ato da tendência racional.

“*Virtutes autem istae sunt quidem in irascibili quantum ad earum derivationem sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate; quia principalis actus virtutis moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis. Sed ista electio per quandam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem*” (*De Virt Card.* a. 4, ad 13).

A posição de S. Tomás se funda numa concepção antropológica que afirma a profunda unidade psico-física do existente humano. Nele razão e sensibilidade se acham unidas de forma tal que exercem uma influência recíproca. Por isto as próprias paixões podem repercutir positivamente em nossa vida moral, tornando-se sinal claro da intensidade da intenção da vontade na realização vigorosa e pronta de seus atos (Cf. I-II, Q. 25, a. 3, ad 1 e Q. 59, a. 3).

A virtude visa assegurar o governo da razão sobre nossas potências sensíveis. “*Moralis virtus est habitus electivus, id est faciens bonam electionem*” (I-II, Q. 58, a. 4). Mas este hábito que conduz o processo das escolhas morais (*habitus electivus*) é um hábito que consiste no justo meio determinado pela razão, “*prout sapiens determinabit*” (I-II, Q. 59, a. 1). Trata-se da célebre definição aristotélica no livro II da *Ética a Nicômaco* que S. Tomás assume e desenvolve.

O justo meio determinado pelo sábio só pode ser o justo meio determinado pela razão reta. Daqui a definição proposta por Sertillanges que recolhe, de forma brilhante, os elementos

fundamentais da fórmula de Aristóteles e da concepção do Aquinense. “A virtude moral é uma disposição habitual que preside as nossas escolhas com vistas a salvaguardar o justo meio da razão relativamente ao sujeito, de conformidade com a determinação do sábio. (*La Philosophie Morale de S. Thomas de Aquin*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1946, p. 132).

Justamente porque a virtude moral recebe sua bondade da regra da razão, ela consiste num *justo meio*. Que significa tal expressão? Que a ação será *boa* quando houver conformidade com a razão reta e má quando essa conformidade faltar. Mas a não conformidade com a razão reta pode se dar por excesso ou por defeito. O justo meio determinado pela razão nada mais é do que a própria norma da razão aplicada aos atos humanos. Por conseguinte *justo meio* nesse contexto nada tem a ver com mediocridade ou com uma *média* estatística numa determinada matéria da virtude. Nesse sentido a virtude implica antes aproximação a um *extremo* ou ponto mais alto a que a regulação da razão pode elevar a vida humana. Nisto consiste a excelência ou a perfeição do homem. A virtude é a mais alta perfeição da potência ou o ponto extremo que lhe é permitido atingir.

Se, porém, o ponto de vista adotado for a *matéria* da virtude então se deverá dizer que o *medium virtutis* se encontra entre o excesso e a falta. Aqui se desenrola a atividade reguladora da razão que busca o ponto de equilíbrio entre os extremos.

“*Omnis materia virtutis moralis - assim S. Tomás - est regulabilis a prudentia secundum regulam et mensuram rationis, qua regula remota, degenerat in peccatum, sive per excessum sive per defectum; ergo omnis virtus moralis ratione suae materiae regulabilis consistit in medio, id est, in regulatione materiae, a qua regulatio illa removeri potest, et cadere potest a regula aliquando per excessum, aliquando per defectum*” (I-II, Q. 64, a. ad 1). Isto quer dizer: não se deve sair do campo da razão de nenhum modo, pois sair dele equivale a afastar-se da regra que norteia a conduta na direção do bem.

Há na consideração tomasiana em torno do *justo meio* uma distinção entre “*medium rationis*” e “*medium rei*”. O *medium rationis* é a própria

regulação da razão aplicada a uma matéria determinada, ao passo que o *medium rei* se determina pelas relações objetivas com as realidades exteriores. “*Potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia*” (I-II, Q. 64, a. 2).

Desse modo todo meio de virtude é também um meio da razão. Por isso se pode dizer que a virtude moral consiste no justo meio na sua relação de conformidade com a razão reta.

Nessa questão, cumpre destacar a função da prudência, pois lhe cabe, após ter deliberado prescrever o meio mais adequado ao fim da ação. Portanto é o mesmo *medium rationis* que encontramos tanto na prudência como nas outras virtudes morais. A diferença reside no fato de que o justo meio pertence à prudência na medida em que ela é norma da moralidade da ação, ao passo que pertence à virtude moral enquanto esta é regulada e medida pela razão.

“*Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtus autem moralis, ut mensuratae et regulatae*” (I-II, Q. 64, a. 3).

Para terminar o bosquejo do grande quadro das virtudes que S. Tomás traça, apraz-me citar ainda um texto da *Suma* I-II, Q. 66, a. 5, ad 1 et 2. Falando da virtude da prudência como primeira das *virtutes cardeais*, que completa o majestoso edifício das virtudes éticas, Tomás a compara à sabedoria à qual esta se submete.

“A prudência, porque tem como objeto as coisas humanas, não pode ser maior do que a sabedoria que concerne à causa suprema. Para que o fosse seria preciso que o homem fosse a coisa maior do mundo. Por isto se deve dizer que não compete à prudência comandar a sabedoria, mas o contrário. À prudência não cabe adentrar o universo das coisas sublimes de que a sabedoria trata. Cabe-lhe comandar naquelas coisas que se subordinam à sabedoria e, sobretudo, prescrever o que os homens devem fazer para atingir aquelas alturas. Nisto a prudência ou *virtude política* é serva da sabedoria, introduzindo-se diante dela para preparar o caminho que conduz até ela, do mesmo modo que se comporta o porteiro que se mantém à soleira de

um rei. Além disso a prudência considera os meios de chegar à felicidade, ao passo que a sabedoria considera o próprio objeto da felicidade que é o inteligível supremo. Portanto, se o conhecimento que a sabedoria dirige para seu objeto fosse perfeito, a perfeita felicidade consistiria no exercício da sabedoria. Entretanto, como o exercício da sabedoria nessa vida permanece imperfeito em relação ao seu objeto principal, que é Deus, o ato da sabedoria é uma espécie de esboço ou participação da felicidade futura, que se mantém, por isso mesmo, mais próxima da felicidade do que a prudência”.

CONCLUSÃO

A grandiosa trajetória que S. Tomás realiza na sua ética intenta mostrar como a *práxis* humana, que no exercício da liberdade busca realizar-se na virtude, encontra na razão prática o seu eixo e seu fundamento. De fato como regra próxima da moralidade a razão prática como *reta razão* participa a sua racionalidade à ação humana para ordená-la ao grande objetivo que imanta a existência humana, a posse do bem e a conquista da felicidade.

Ora, a ação humana impregnada de racionalidade tem de certa forma um poder criador, pois tem o poder de introduzir no mundo algo de novo diverso de uma simples formalidade ontológica ou natural. Ela é introduzida no mundo como ato de uma liberdade que, na ordem prática, atua ou deixa de atuar uma determinada ordem de valores, aqueles implicados no reconhecimento da dignidade da pessoa humana.

Sabemos que para S. Tomás a essência da moralidade consiste na relação transcendental do ato com o objeto submetido à “*regula moris*”. Mas esta, segundo o Aquinense, é dupla: a *razão reta* como norma próxima e imanente e a *lei eterna* como norma remota e transcendente. Elas, no entanto, não são separadas. A razão reta é norma ética na medida em que participa da lei eterna e é por ela aperfeiçoada. A fonte primária de toda a moralidade é a lei eterna. A razão prática, que lhe é subordinada dela recebe a capacidade de ser norma ou critério da retidão do ato humano.

A regra, portanto, do valor moral dos atos humanos se acha na razão reta, cujo ditame é efetivamente conforme à lei natural. Como a razão se torna reta, para poder regular o agir humano na esfera moral? S. Tomás responde que a razão se torna reta pela *prudência*, que nada mais é do que a própria regra da razão que se impõe nas diversas circunstâncias da nossa vida e representa o domínio do espírito sobre a conduta individual. Constituindo o aperfeiçoamento da razão prática ela possibilita ao homem descobrir, na trama vital de suas ações, o seu verdadeiro bem. A medida da moralidade, portanto, depende dela e por isto ela se torna o ponto de referência básico da atividade moral concreta. Por ela a ação se torna efetivamente razoável e descortina para o homem um mundo de valores onde ele transcende o domínio da sensibilidade e se coloca na direção do ideal da razão prática, que é o de conduzi-lo à perfeição de sua natureza. Ao se articular intimamente com a consciência moral ela passa a representar também o espaço aberto para a transcendência e dessa forma nos revela, no coração da moralidade, o ponto de origem de todo o bem e de toda a bondade.

Ao apontar, na racionalidade prática e na teoria das virtudes, o significado mais alto da ação humana como ação regrada, o pensamento ético de Tomás de Aquino revela uma consistência realmente notável que nos pode ser de preciosa ajuda nas opções morais que nos incumbe fazer nos dias de hoje, dias de penúria ética e de enormes desafios para nossa existência que navega no mar tempestuoso de uma revolução tecnológica que, ao dominar completamente o nosso panorama cultural, ameaça engolir-nos como um ponto.

De minha parte, o estudo da obra desse grande mestre do pensamento cristão muito me tem ensinado quanto ao sentido das grandes questões que solicitam a razão no esforço de respostas lúcidas às perguntas que constituem o ponto crítico do pensamento lançado como uma corda tesa entre o ser e o nada.

No meio de nossas perplexidades talvez possamos encontrar nas magníficas paragens por onde se movimenta o pensamento de S. Tomás, um itinerário essencial na busca da verdade e do bem, que constituem afinal a paixão irremediável do homem de todos os tempos.

BIBLIOGRAFIA

- CORVEZ, M. *L'être et la conscience morale*, Louvain: Ed. Nauwelaerts, 1970.
- DE FINANCE, J. *Essai sur l'agir humain*, Rome: P.U.G., 1962.
- FABRO, C. *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma: Ed. Studium, 1955. Id. *Breve Introduzione al Tomismo*, Roma, 1960.
- GILSON, E. *Le Thomisme*, Paris: VRIN, 1927.
- GRABMAN, M. *La conscenza della verità sotto l'aspetto etico secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Milano, 1943.
- MARC, *A Dialéctique de l'agir*, Lyon: Vitte Ed., 1949.
- MARITAIN, J. *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale*, Paris: L. Téqui, 1964. Id. *Court traité de l'existence et de le existant*, Paris: P. Hartmann, 1964.
- McNICHOLL, A. *Man's basic freedom*, Rome: P.U.G., 1964.
- NAUS, E.J. *The nature of the Practical Intellect according to S. Thomas Aquinas*, Rome, 1959.
- SERTILLANGES, R. *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris: Aubier, Montaigne, 1961.