

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NALFRAN MODESTO BENVINDA

**ALASDAIR MACINTYRE E TOMÁS DE AQUINO:
a questão da “Ética das Virtudes” e sua interpretação pelo
pensamento cristão**

Recife
2017

NALFRAN MODESTO BENVINDA

**ALASDAIR MACINTYRE E TOMÁS DE AQUINO:
a questão da “Ética das Virtudes” e sua interpretação pelo
pensamento cristão**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

Linha de Pesquisa: Filosofia Prática

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B478a Benvinda, Nalfran Modesto.

Alasdair Macintyre e Tomás de Aquino : a questão da “Ética das Virtudes” e sua interpretação pelo pensamento cristão / Nalfran Modesto Benvinda. – 2017.
129 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.

Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN, Recife, 2017.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Virtudes. 4. Macintyre, Alasdair C., 1929-. 5. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274 I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-067)

NALFRAN MODESTO BENVINDA

**ALASDAIR MACINTYRE E TOMÁS DE AQUINO:
a questão da “Ética das Virtudes” e sua interpretação pelo
pensamento cristão**

Tese de Doutorado aprovada como
requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Filosofia, pelo Programa
Integrado de Doutorado em Filosofia da
UFPB-UFPE-UFRN.

Área de pesquisa: Filosofia Prática

Aprovada em: 16 / 08 / 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. José Francisco Preto Meirinhos (1º Examinador)
Universidade do Porto

Prof. Dr. Claudio Pedrosa Nunes (2º Examinador)
Universidade Federal de Campina Grande

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo (3º Examinador)
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (4º Examinador)
Universidade Federal da Paraíba

A Ana Luísa, Rafael José e Adriana.

AGRADECIMENTOS

Do fundo do meu coração agradeço,

A Deus, pelo dom da fé, da existência e da capacidade de pensar.

A Adriana, Rafael José e Ana Luísa que suportaram, com muito amor, o processo doloroso e fecundo de construção desta pesquisa.

Aos meus pais, Francisco e Natália, a quem sou grato pelo dom da vida e pela educação que recebi. Aos meus irmãos, Junior e Kaline por serem quem são. Cunhados: Marques, Alessandra, Luciana e Paulinho. Meus sobrinhos: Cecília, Vinícios, Ana Caroline, Ana Beatriz e Paulinho.

À minha sogra Dona Carminha, meu sogro, Modestino de Arruda Fontes (in memoriam) e à família Fenelon.

Ao meu orientador Marcos Roberto Nunes Costa pela confiança, disposição, incentivo em fazer-me crescer na difícil tarefa do pensar e do produzir em Filosofia.

À Profa. Patrícia Lira, revisora do texto e dos erros que meus olhos já não enxergavam.

Aos membros da banca, professores: Edmilson Azevedo, Cláudio Pedrosa Nunes, José Francisco Preto Meirinhos, Gilfranco Lucena e Marcos Costa.

A todo o corpo docente do Programa de Doutorado Integrado em Filosofia das Universidades Federal de Pernambuco, Federal da Paraíba e Federal do Rio Grande do Norte, na pessoa do seu coordenador Geral, Prof. Dr. Alfredo Moraes.

Ao povo brasileiro que, através da CAPES, financiou esta pesquisa por 2 anos.

A Miguel Antônio ex-coordenador Geral do Programa, pelas contribuições que pudemos. Aos discentes do Programa pela confiança que me concederam em representar-lhes.

Aos amigos de minha turma de Doutorado, Gleidmar, Graciele Coutinho, Marta, Fernandes e Fábio "...que nos tornamos amigos ao calor dos estudos".

A meu amigo, irmão, pessoa por quem tenho grande amor e admiração, Gilfranco Lucena.

À gestão, professores e funcionários e alunos da Faculdade São Miguel, especialmente do Curso de Licenciatura em Letras onde, na docência, aprofundei o meu conhecimento na docência da língua latina.

Aos colegas de trabalho, alunos e alunas da UNEAL - Universidade Estadual de Alagoas, minha nova casa.

A Fátima Costa, Marcela, George e Maurício da Faculdade Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru – FAFICA.

Aos amigos Péricles, Gena, Mazurk, Ricardo Carvalho. Também a Harlen, Ricardo e Diego Marques. A todos os amigos e amigas da FACOL.

A todos os que, a mim, estiveram unidos para que eu pudesse concluir esse trabalho!

Meus sinceros agradecimentos!

“ [...] Homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitus effectus”.

“ [...] O homem possui, por natureza, a razão e as mãos, que são os órgãos dos órgãos, porque por elas pode preparar para si uma variedade infinita de instrumentos para infinitos efeitos”. (ARISTÓTELES apud TOMÁS DE AQUINO, STh I, q76, a5)

RESUMO

A Ética das Virtudes e sua fundamentação são o objeto de estudo desta pesquisa. Partindo do pensamento de Alasdair Macintyre, autor de *Depois da Virtude*, o trabalho apresenta o esforço do pensamento contemporâneo em reabilitar esta proposta ética. Seguindo a orientação do próprio Macintyre de que seria necessário investigar a reconciliação que Tomás de Aquino operou entre a tradição bíblica e o pensamento aristotélico, o texto responde à seguinte pergunta: a Ética das Virtudes, de raiz aristotélica, pode receber contribuições do pensamento cristão, especialmente de natureza tomista? A tese que brota como tentativa de resposta a esta questão é a de que o pensamento cristão, via Tomás de Aquino, oferece significativas contribuições à fundamentação desta corrente do pensamento ético. A pesquisa bibliográfica, de natureza indutiva, percorre um caminho de análise e interpretação dos textos fundamentais do Macintyre, Aristóteles e Tomás de Aquino. Na busca de atingir sua finalidade, são aprofundados os temas acerca do “anti-iluminismo ético” e a recolocação da Ética das Virtudes ao pensamento contemporâneo. Nesta parte, abordam-se as principais críticas à “ética do dever” e a “ética utilitarista” ou “consequencialista”; em seguida, apresenta-se a crítica de Macintyre ao projeto moderno de fundamentação da ética, como também a sua teoria moral, fundamentada numa Ética das Virtudes; por fim, a partir da própria indicação do Macintyre de que sua leitura do pensamento tomista foi insuficiente, o texto analisa fundamentos da Ética das Virtudes em Aristóteles e apresenta os conceitos do pensamento tomista que, aqui, entende-se como o contributo a esta ética.

Palavras-chave: Ética. Virtudes. Pensamento cristão.

ABSTRACT

The *Virtue Ethics* and its fundamentals are the object of this research. Starting from Alasdair Macintyre's thought, author of *After Virtue*, the work presents the effort of the contemporary thought on rehabilitating this ethical purpose. According to Macintyre own orientation that it would be necessary to investigate the reconciliation which Thomas Aquinas operated between the biblical tradition and the aristotelian thought, the text responds to the following question: can The *Virtue Ethics*, of aristotelian roots, receive contributions from the Christian thought, specially of thomistic nature? The thesis which buds as an attempt to answer this question is the one that the Christian thought, via Thomas Aquinas, offers meaningful contributions to the fundamentals of this current of ethical thoughts. The bibliographical research, of inductive nature, goes through a path of analysis and interpretation of Macintyre's, Aristotle's and Thomas Aquinas's fundamental texts. In the search for reaching its goal, themes about "ethical anti-enlightenment" and the relocation of *Virtue Ethics* to the contemporary thought are deepened. In this part, the main criticisms to "the ethics of duty" and "the utilitarianist" or "consequentialist ethics" are approached; in the following part, it is presented a critic by Macintyre to the modern fundamentals of ethics, as well as his theory of moral, based on an *Virtue Ethics*; finally, from Macintyre's own indication that his reading of the thomistic thought was insufficient, the text analyses the fundamentals of the *Virtue Ethics* in Aristotle and presents the concepts of the thomistic thought that, here, is understood as a contribution to this ethics.

Keywords: Ethics. Virtues. Christian thought.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O ANTIILUMINISMO ÉTICO E A ÉTICA DAS VIRTUDES.....	16
2.1	SOBRE A RE-COLOCAÇÃO DA <i>VIRTUE ETHICS</i>	16
2.1.1	Sobre a pertinência de uma psicologia filosófica	20
2.1.2	A incoerência do dever moral	25
2.1.3	Crítica ao utilitarismo	29
2.1.4	A dívida filosófica de MacIntyre ao pensamento de Gertrude Anscombe	32
3	A CRÍTICA DE MACINTYRE AO PROJETO MODERNO DE FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE	35
3.1	A ALEGORIA INICIAL DE DEPOIS DA VIRTUDE	35
3.2	AS TESES MODERNAS SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DA ORALIDADE.....	37
3.3	O FRACASSO DO PROJETO ILUMINISTA.....	40
3.3.1	O passado cristão e a noção de natureza humana	41
3.3.2	A incompatibilidade entre o conceito de normas e preceitos e a noção de natureza humana na moral moderna	42
3.3.2.1	O passado cristão e o novo conceito de razão.....	43
3.3.2.2	A ciência e a filosofia do século XVII.....	45
3.3.2.3	A incoerência entre o posicionamento pela ‘falência’ da razão e a decisão pela noção de natureza humana.....	45
3.3.2.4	Sobre a mudança do significado dos juízos morais.....	47
4	O PROJETO DE <i>DEPOIS DA VIRTUDE</i> E A TEORIA MORAL DE MACINTYRE	49
4.1	O ANTES DE <i>DEPOIS DA VIRTUDE</i>	49
4.1.1	Vida social e conceitos morais	50
4.1.2	Fundamentação das proposições normativas.....	51
4.1.3	O emotivismo.....	52

4.2	A OBRA <i>DEPOIS DA VIRTUDE</i>	54
4.2.1	A natureza das virtudes: tese central de <i>Depois da Virtude</i>	55
4.2.2	O conceito de práticas	57
4.2.3	Ordem narrativa de uma vida humana singular.....	60
4.2.3	Tradição	64
5	RECONCILIAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO CRISTÃO E O ARISTOTELISMO	67
5.1	AS VIRTUDES E A TEORIA ARISTOTÉLICA DOS ATOS – <i>E.N.</i> III, 1-8 ..	69
5.1.1	Do voluntário e do involuntário.....	70
5.1.2	A escolha deliberada.....	72
5.1.3	A definição do objeto do querer.....	73
5.2	A SÍNTESE TOMISTA: ATOS HUMANOS E FILOSOFIA MORAL	77
5.2.1	Os atos humanos em Santo Tomás de Aquino	78
5.2.2	Sindérese e consciência.....	79
5.2.3	O conceito de vontade	80
5.2.4	A relação entre inteligência e vontade	84
5.2.5	A liberdade do ato voluntário e a distinção entre liberdade e livre- arbítrio	86
5.2.6	A intenção	91
5.3	TOMISMO E ÉTICA DAS VIRTUDES	93
5.3.1	Vida feliz e virtudes antes da síntese tomista	94
5.3.1.1	A construção de uma parte moral na teologia.....	97
5.3.1.2	A fundamentação aristotélica da moral tomista.....	99
5.3.2	O lugar das virtudes na teologia e sua explicitação	100
5.3.2.1	A beatitude e o lugar das virtudes na síntese teológica tomista.....	100
5.3.1.2	A concepção tomista de homem e as virtudes	101
5.3.1.3	A explicitação do conceito de virtude e a releitura tomista da teoria das virtudes	105
5.3.1.3.1	<u>A perfeição da potência e habito operativo</u>	105
5.3.1.3.2	<u>As virtudes teologais</u>	107
5.3.1.3.3	<u>A virtude da justiça</u>	107
5.3.1.3.4	<u>A unidade das virtudes e conexão entre as virtudes</u>	108
5.3.1.3.5	<u>O <i>habitus</i> e vontade livre</u>	111

5.3.1.3.6	<u>As virtudes éticas e a razão</u>	113
5.3.1.3.7	<u>A relação entre virtude e individualidade: a noção tomista de pessoa</u>	114
5.3.2	A ética antiga: assunção, compatibilização e superação	115
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
	REFERÊNCIAS	127

1 INTRODUÇÃO

A história do homem em seus desdobramentos de sentidos tem sido a luta para definir o certo e o errado enquanto conjunto de valores que orienta as ações e possibilita o homem como singularidade e comunidade. Em relação a Filosofia, a preocupação com a experiência ética é uma das questões centrais da atitude crítico-reflexiva e definiu o encaminhamento dos pensadores desde os pré-socráticos até a contemporaneidade. Em todos os momentos de sua história, o homem tenta compreender as ações como decorrência de valores que orientam o seu agir. O homem é a um só tempo norma e desejo de quebrá-la. Isto, longe de ser uma deficiência da condição humana, constitui precisamente seu salto maior. Salto sobre o reino da necessidade e que possibilita o advento do reino da liberdade.

O pensamento ético ocidental é profundamente marcado pelas figuras de Aristóteles, Tomás de Aquino, dentre outros. Aristóteles trabalha com a ideia de que o estudo dos atos humanos, da virtude e do bem para o homem, considerado individualmente pertence a ética. Esta ciência, enquanto ciência prática, conduz à compreensão do que seja o bem supremo para o ser humano e quais atitudes o conduzem mais adequadamente a esse fim. Tomás de Aquino, enquanto representante da ética cristã, assume a estrutura da ética de Aristóteles, estabelecendo uma reinterpretação dessa moral à luz da moral cristã. Assim, o que em Tomás de Aquino se menciona como felicidade, possui um conteúdo distinto daquilo que Aristóteles compreendia por este termo.

O pensamento moderno promove uma virada no esquema clássico da ética. Kant é, por assim dizer, o exemplar que traduz os anseios do pensamento moderno em relação à Filosofia Prática. O ideal de autonomia e a constituição de uma moral do dever marcam profundamente este momento da história do pensamento. Nas palavras de Otfried Höffe, deve-se a Kant a radicalização de uma filosofia moral que reivindica a pretensão de uma validade objetiva. A origem da moralidade pode ser encontrada no caráter autolegislator do sujeito. Até mesmo as outras expressões do pensamento ético moderno corroboram com a ideia de que o fundamento das ações humanas encontra sua fonte no sujeito.

Como é comum ao pensamento contemporâneo, este é marcado pela crítica ao pensamento moderno. Desde Nietzsche até Wittgenstein, Habermas, Hans Jonas, MacIntyre todos eles trazem consigo ressalvas ao pensamento moderno, o que vai causar grandes sínteses, principalmente do diagnóstico das fragilidades do discurso moral moderno. Por outro lado, parece não ser mais possível encontrar uma grande síntese do pensamento ético. De qualquer maneira, seja para negar ou para propor, a ética permanece como uma das questões filosóficas mais relevantes do pensamento contemporâneo.

Alasdair MacIntyre se insere na filosofia moral contemporânea. Esta pesquisa considera que a grandeza de seu pensamento reside no esforço que ele fez para efetivar uma teoria moral à contemporaneidade ao modo de uma ética das virtudes. MacIntyre encontra sua inspiração filosófica no movimento moral inglês denomina *Virtue Ethics*. Gertrude Anscombe é uma das figuras inspiradores deste movimento e deixa como herança dois elementos fundamentais ao pensamento de MacIntyre, a saber, sua crítica à moral moderna e sua opção pela Ética das Virtudes. Embora tributário de Gertrude Anscombe, a proximidade de MacIntyre com o marxismo e com as ciências sociais, proporciona a ele um itinerário filosófico peculiar.

O objetivo deste trabalho é tomar o pensamento de MacIntyre e sua crítica efetivada à modernidade, crítica esta que o leva a retomar a Ética das Virtudes a partir de Aristóteles, propondo para a contemporaneidade um modelo de filosofia prática centrado não nas ações, mas no agente. No entanto, conforme seu próprio testemunho, a relação entre o aristotelismo e o pensamento cristão não foi apresentada adequadamente (cf. MACINTYRE, 2001). No início de *Justiça de Quem e Qual racionalidade?* (cf. MACINTYRE, 2001), MacIntyre reconhece a precariedade de sua interpretação de Tomás de Aquino em relação à Ética das Virtudes. Essa precariedade consiste em não haver pensado, com suficiente radicalidade, a reconciliação que Tomás de Aquino operou entre o aristotelismo e a Tradição Bíblica. Este trabalho parte deste ponto: seu objetivo é dar continuidade ao que MacIntyre deixou inacabado, no que se refere ao tratamento que Tomás de Aquino efetivou entre o aristotelismo e o pensamento cristão. Assim, onde termina o pensamento do MacIntyre de *Depois da Virtude*, é o ponto de início desta pesquisa.

O desenvolvimento do objetivo acima proposto exige uma exposição do que significa a Ética das Virtudes e sua forma história de retorno, bem como de sua relação

com Aristóteles. Requer também a tematização do modo como o pensamento cristão retomou e reelaborou esta ética. O posicionamento deste trabalho se fundamenta na tese de que uma Ética das Virtudes que pretenda recorrer a Aristóteles não pode se apresentar como alternativa à contemporaneidade sem considerar a contribuição do pensamento cristão, visto que o universo cultural e semântico dos conceitos morais da contemporaneidade é perpassado pela influência deste pensamento.

Os autores que orientam esta pesquisa são principalmente Alasdair MacIntyre, Aristóteles e Tomás de Aquino, através das obras que se referem à Filosofia Moral. Com relação ao pensamento de MacIntyre, será realizado um corte epistemológico que parte da obra *Depois da Virtude* e mantém seu foco na tarefa que esta obra deixou em aberto. Os possíveis desdobramentos do pensamento de MacIntyre, não se constituem como empecilho ao desenvolvimento desta pesquisa.

Para a realização do objetivo proposto, faz-se necessário organizar a estrutura do trabalho do seguinte modo: no primeiro capítulo, *O Antiiluminismo Ético e a Ética das Virtudes*, será feita uma exposição geral sobre os fundamentos da ética das virtudes e como esta retorna ao cenário da filosofia moral contemporânea; o segundo, *A Crítica de MacIntyre ao Projeto Moderno de Fundamentação da Moralidade*, trata da primeira tarefa de *Depois da Virtude*, ou seja, de como a moral contemporânea resulta, segundo MacIntyre, do desacordo das teses modernas de fundamentação da moralidade e de suas incoerências, denominadas por ele, 'falência' do projeto iluminista; O terceiro capítulo, *O Projeto de Depois da Virtude*, expõe a teoria moral de MacIntyre, retomando os conceitos anteriores a obra, mas que determinaram e se mantiveram presentes nela; a quarta parte da tese, *Tradição Bíblica e Aristotelismo*, aborda a Reconciliação Tomista do Aristotelismo e da Tradição Bíblica na Filosofia Moral.

2 O ANTIILUMINISMO ÉTICO E A ÉTICA DAS VIRTUDES

O pensamento de MacIntyre se insere numa corrente da Filosofia Moral Inglesa do século XX denominada Ética das Virtudes. Este movimento terá grande influência em seu pensamento, especialmente na crítica que é apresentada à Moral Moderna, como também, no esforço de promover uma releitura da Ética de Aristóteles e de compatibilizá-la às exigências do pensamento contemporâneo. Esta seção apresenta esse movimento e seu questionamento dos fundamentos da moral moderna, como também, apresenta as principais teses da Ética das Virtudes, por meio dos pensamentos de Rosalind Hursthouse e de Gertrude Anscombe.

A Filosofia Moral Inglesa da segunda década do século XX foi denominada *Virtue Ethics* porque propôs a recolocação da problemática das ações à luz da ética das virtudes. Tem como foco: o questionamento da moral moderna e o renascimento da ética aristotélica. A intenção era constituir a Ética das Virtudes como uma terceira via entre a Filosofia Deontológica kantiana e o utilitarismo ético, tão fortemente instituído no Ocidente. Qual é a necessidade de uma terceira via para a filosofia moral? Quais são as insuficiências das éticas deontológicas e utilitaristas que justificam esta empreitada? Estas são questões que orientam a construção teórica deste capítulo.

Servirão de apoio epistemológico, além do MacIntyre, a obra, *Sobre a Ética das Virtudes* (cf. HURSTHOUSE, 2001)¹, de Rosalind Hursthouse, e o texto, *A filosofia moral moderna*, de Gertrude Anscombe, pensadora que, com grande relevância, influenciou o itinerário filosófico Alasdair MacIntyre.

2.1 SOBRE A RE-COLOCAÇÃO DA *VIRTUE ETHICS*

Segundo Rosalind Hursthouse (cf. HURSTHOUSE, 2001), *Virtue Ethics* é um termo técnico que, inicialmente, diferenciava uma ética normativa com o foco nas virtudes e no caráter, das abordagens éticas que enfatizavam os direitos ou regras, denominadas deontologias e das que destacavam as consequências das ações,

¹ Rosalind Hursthouse é professora de Filosofia da Universidade de Auckland na Nova Zelândia. No Doutorado, foi orientanda de Elizabeth Anscombe e Philippa Ruth Foot.

denominadas de consequencialismo ou utilitarismo (cf. HURSTHOUSE, 2001, p.1.). Para ilustrar a definição, a autora propõe o seguinte exemplo:

Imagine um caso em que é óbvio que eu deveria, por exemplo, ajudar alguém em necessidade. Um utilitarista iria destacar o fato de que o resultado de minha ação contribuiria com o bem estar do necessitado. Um deontologista diria que minha ação está de acordo com a máxima: fazer aos outros aquilo que eu gostaria que fosse feito comigo e, finalmente, um filósofo das virtudes diria que o fato de ajudar a quem precisa seria sinal de benevolência ou caridade (HURSTHOUSE, 2001, p.1.).

A posição do utilitarista considera que ajudar a um necessitado deve ser visto em virtude do resultado da ação, já o deontologista compreende a ação pela perspectiva da universalização do ato de ajudar alguém, finalmente, para o filósofo das virtudes, a ação é boa porque é expressão de um agente bom.

A Ética das Virtudes é uma abordagem, ao mesmo tempo, antiga e nova para a Filosofia Prática. Antiga, porque remonta a Platão e Aristóteles, e nova se se considera sua recolocação como alternativa ao pensamento moral contemporâneo. Rosalind Hursthouse enfatiza que apenas dois tipos de abordagem dominaram a ética normativa, nos últimos 30 anos²: a deontológica, inspirada primordialmente em Kant, e a utilitarista, tendo como representantes mais importantes Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Ainda segundo a supracitada Filósofa: ‘entre os muitos livros e artigos publicados sobre a ética normativa, discutia-se, ampliava-se, corrigia-se apenas as duas abordagens já mencionadas, entretanto, não figurava entre elas, nenhum texto que fizesse referência a uma terceira possibilidade’ (cf. HURSTHOUSE, 2001, p. 2.), permanecendo impensada uma terceira possibilidade para a Filosofia Moral de então.

Rosalind Hursthouse ainda acrescenta que em alguns manuais de graduação sobre ética normativa, vários artigos, críticos da ortodoxia dominante, pleitearam um reconhecimento da ética das virtudes. Em alguns parágrafos, dizia-se: ‘o que um filósofo da virtude³ diria nesse caso’. Para a referida Autora, as menções à moral das virtudes, o mais das vezes, tendiam a ser curtas e com desprezo. Rigorosamente falando, a Ética das Virtudes não era considerada como uma alternativa viável, uma vez que suas interferências se referiam apenas a aspectos interessantes sobre os motivos e o caráter do agente moral que podiam ser inseridos como informações complementares a essas abordagens. A Ética das Virtudes era, até então,

² A Autora está escrevendo em 1998. Assim sendo, deve-se entender ‘nos últimos 40 anos’.

³ Esta é uma tradução proposta para a expressão *virtue ethicist*.

considerada como um ‘garoto’ mais novo, entre os rapazes: podia entrar no ‘jogo’, mas não era contado efetivamente como um ‘jogador’. Somente em pouco mais de 40 anos, a Ética das Virtudes adquiriu o status completo, ocupando a qualidade de terceira das abordagens morais, rivalizando com deontologistas e ou utilitaristas.

A respeito de um retorno da Ética das Virtudes, Rosalind Hursthouse apresenta as seguintes questões: por que a Filosofia Moderna⁴ (ou contemporânea) revive a antiga abordagem da Ética das Virtudes? Por que o pensamento contemporâneo ou um movimento de pensadores sentiu a necessidade de promover um retorno ao pensamento antigo, especialmente a Aristóteles? Sabe-se que existe uma grande distância temporal entre a contemporaneidade, seus escritos e sua organização social. Além disso, muitos dos pontos de vista desses autores como, por exemplo, a escravidão, o lugar da mulher na sociedade são, na realidade, insustentáveis. No entanto, Rosalind Hursthouse enfatiza que nenhum dos filósofos da virtude está comprometido com os detalhes ‘paroquiais’ de Aristóteles, assim como nenhum dos deontologistas está comprometido com as opiniões de Kant, sobre os animais, por exemplo (cf. HURSTHOUSE, 2001, p. 2)⁵. Para Rosalind Hursthouse, a questão fundamental é que, ao lado desses motivos, há muitos outros que se empoe para o renascimento ou recolocação das moral das virtudes, a saber, a sabedoria prática, a amizade e o relacionamento familiar, o aprofundamento do conceito de felicidade, o papel das emoções na vida moral dos indivíduos. Esses temas, afirma a autora, praticamente, desapareceram do vocabulário filosófico do pensamento moral dos séculos XVIII e XIX. Dessa maneira, o renascimento da Ética das Virtudes não é uma simples coincidência. Ele coincide com a redescoberta desses temas fundamentais em virtude do próprio apelo que eles impõem à existência humana. Esses temas não são devidamente considerados pelos pensadores modernos e, na opinião de Rosalind Hursthouse, aos olhos de alguém mais atento, são reconhecidos como as temáticas sempre pertinentes à Filosofia Moral (cf. HURSTHOUSE, 2001, p. 3).

Através da recolocação da Ética das Virtudes, Rosalind Hursthouse salienta que a redescoberta da Ética das Virtudes proporcionou revisões e releituras, por parte de muitos defensores da ética do dever ou entre os utilitaristas. Através dessas

⁴ Esta é a terminologia utilizada por Rosalind Hursthouse. A julgar a distância temporal, pequena, mas significativa, será utilizada a expressão Contemporânea.

⁵ Aqui a autora faz referência à posição kantiana de que os animais são coisas e que o maior defensor da liberação dos animais, Tom Regan, seja um deontologista.

revisões é que foram propostas temáticas como a Doutrina kantiana da virtude. Outros pensadores como McDowell, promoveram aproximações entre Aristóteles e Kant, enquanto autores como Herman e Korsgaard trouxeram Kant mais perto de Aristóteles (cf. HURSTHOUSE, 2001, p. 4.).

A reconsideração de noções e de temas da Ética das Virtudes gerou um problema acerca dos limites entre as abordagens éticas. Esses limites se referem ao fato de que a especificidade de cada abordagem não parece bem determinada. Rosalind Hursthouse afirma que já não é mais tão simples afirmar genericamente que a ética das virtudes é uma corrente que enfatiza as virtudes. Do mesmo modo, a deontologia e o utilitarismo também não podem ser resolvidos apenas pela descrição que um e outro enfatizam regras ou consequências, em contraste com o caráter do agente.

O fim da problematização entre as especificidades das abordagens éticas, para Rosalind Hursthouse, aponta não para uma separação “barrista” entre as abordagens:

Eu suspeito, que a persistência da crença da ética da virtude não é, como afirmei acima, ‘uma rival para abordagens deontológicas e utilitaristas, mas se apresenta como interessante e desafiadora entre elas.

...a abordagem ainda é nova o suficiente para ser distinta, e o objetivo deste livro é explorar o que pode ser adquirido como *insights* para a filosofia moral, sendo escrito de uma forma muito detalhada e compreensiva. Se os utilitaristas e deontologistas estiverem em desacordo com o que eu digo que é claro que eu quero é discutir com eles, e talvez alguns dos nossos pontos de atrito sejam apenas sobre teses particulares que, tipicamente, embora não universalmente, eles defendem e rejeitam na ética das virtudes, ou vice-versa. ...Eu não deveria estar inclinada para argumentar em tudo. Eu deveria estar feliz por todos nós, pois isto significa parar de se preocupar sobre como distinguimos nós mesmos e acolher os nossos acordos (HURSTHOUSE, 2001,p. 7).

A partir da afirmação de Rosalind Hursthouse, sente-se a necessidade de se promover, muito mais do que uma concorrência entre as abordagens éticas, um reavivamento da moral das virtudes, cuja expressividade ficou, de certo modo, ‘marginalizada’ na Tradição Filosófica dos séculos XVIII e XIX. A abertura para esta abordagem conduz, pois, à compreensão de que uma moral do dever ou uma ética centrada nos resultados não foram suficientes para responder às demandas do agir humano, como também, sinaliza o reavivamento de uma ética que valoriza ação

apenas na medida em que ela for um desdobramento das condições e do aprimoramento do agente moral através das virtudes.

A Ética das Virtudes teve seu retorno a partir de algumas obras inspiradoras, particularmente, o ensaio de Gertrude Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, de 1958. Segundo Kevin Flannery, o artigo *Modern Moral Philosophy*, ao lado da obra *Intention*, consagrou Gertrude Anscombe como filósofa. Gertrude Anscombe foi interlocutora e amiga particular de Wittgenstein. Após a morte dele, Gertrude Anscombe realizou uma das melhores traduções das *Investigações Filosóficas*, para os leitores de língua inglesa, que, praticamente, nunca foram contestadas, em virtude de seu rigor e fidelidade à obra do autor (cf. FLANNERY, 2009).

2.1.1 Sobre a pertinência de uma psicologia filosófica

No texto *A Filosofia Moral Moderna*, Gertrude Anscombe sugere algumas teses. A primeira é a de que “não é proveitoso fazer filosofia moral, no tempo presente, até que se tenha uma filosofia adequada da psicologia” (ANSCOMBE, 2010, p. 19), isto é, uma Psicologia Filosófica. Mas por que, no tempo presente, não é proveitoso fazer uma filosofia moral sem, antes, encontrar uma Psicologia Filosófica? E porque esta Psicologia Filosófica abre os horizontes para se fazer uma filosofia moral contemporaneamente? Essas são as questões que orientam a construção desta seção.

Desde a *Crítica da Razão Pura*, a tarefa de construir uma Psicologia Filosófica tornou-se por demais complicada. As conclusões de Kant, expressas na *Dialética Transcendental*, mostraram a ‘falência’ que esta ciência da Metafísica Clássica encontrou em seu intento de assegurar a imortalidade da alma:

Ora, na verdade, não há ninguém que possa extrair de princípios especulativos a mínima base para semelhante afirmação; nem mesmo demonstrar-lhe a possibilidade; só é possível supô-la; mas tão-pouco pode alguém opor-lhe qualquer objeção dogmática válida. Pois ninguém sabe mais do que eu ou de que outro qualquer sobre a causa absoluta e intrínseca dos fenômenos exteriores e corporais. Também ninguém pode pretender saber, com fundamento, sobre que repousa, no estado atual (na vida), a realidade dos fenômenos externos e, por consequência, também não pode afirmar que a condição de toda a intuição externa ou também o próprio sujeito pensante deva cessar depois deste estado (na morte) (KANT, 2001).

As conclusões de Kant na *Crítica da Razão Pura* inviabilizaram a Psicologia Racional na tarefa de demonstrar a imortalidade da alma. Contudo, a finalidade com que Gertrude Anscombe sugere uma Psicologia Filosófica tem agora um objetivo distinto da antiga *Psychologia Rationalis*. A Psicologia Filosófica, conforme Gertrude Anscombe sugere, servirá para apresentar o modo como os atos humanos são capazes de se relacionar com as virtudes. Com efeito, se as virtudes são tipos de atos realizados em favor do bem do homem, um estudo sobre estes atos humanos proporciona uma maior compreensão sobre as virtudes e suas possibilidades no agir do ser humano.

A afirmação de Gertrude Anscombe que sugere o abandono da moral pode até soar de maneira estranha, vindo de uma moralista. Entretanto, o sentido desta afirmação é resgatado, quando se entende o que a autora compreende como aplicação de uma psicologia filosófica à moral. Segundo Kevin Flannery, esta recusa se refere, pelo menos inderetamente, à maneira como uma psicologia proscede ao estudar os fenômenos ou dados que existem necessariamente e exclusivamente, na mente, isto é, na interioridade do indivíduo (cf. FLANNERY, 2009, p. 44). É em virtude desta interioridade que Gertrude Anscombe compreende que a prioridade de uma psicologia filosófica para a filosofia moral se justifica porque as ações humanas se fundamentam em processos internos da psiqué, especialmente, na chamada intencionalidade. Deste modo, uma psicologia filosófica como saber preliminar à filosofia moral não pode, entre outras coisas, prescindir do estudo da intencionalidade.

Gertrude Anscombe entende a dificuldade de propor uma Psicologia Filosófica, sem, no entanto, recorrer a experiências e relatos de casos, assim como acontece com a psicologia empírica. Entretanto, a autora não parece se contentar com o que a psicologia empírica fez ao fenômeno da intencionalidade. Com efeito, esta ciência passou a considerar a intencionalidade um sentimento que os indivíduos supostamente têm quando fazem algo intencional. A intencionalidade passou a ser tematizada como um outro sentimento ou *estado psicológico*, assim como a empatia ou animosidade sentidas pelos outros (cf. FLANNERY, 2009, p. 44).

O resultado deste *modus operandi* da psicologia empírica, enfatiza Kevin Flannery, é ignorar a função das intenções nos atos humanos e reduzir a psicologia ao estudo dos pensamentos, acrescidos dos sentimentos, na forma de estados psicológicos (cf. FLANNERY, 2009, p. 45). A intencionalidade e a moralidade, assim

pensadas, podem ser consideradas apenas como um nível de sentimentalismo acrescentado às ações. Kevin Flannery aponta consequências desse modo de entender a moral:

O resultado da aplicação de uma tal abordagem da moralidade é que a moralidade se torna uma espécie de camada de sentimentalismo acrescentada à ação humana, de tal forma que uma ação em si pode ser absolutamente vergonhosa, mas pode ser declarada moralmente correta de acordo com o argumento de que, no final, não tem nada a ver com o que a pessoa realmente faz. Pense, por exemplo, no discurso do padre que apresenta o raciocínio da Igreja em relação à contracepção ou a fertilização *in vitro* como válido e sadio e, ao mesmo tempo, diz para os seus paroquianos que, em relação às suas obrigações morais, eles devem seguir suas consciências (FLANNERY, 2009, p. 45).

Conforme a afirmação de Kevin Flannery, pensar a intencionalidade apenas como um *estado psicológico* engendra uma incoerência típica e recorrente na contemporaneidade: a ideia de que a maneira como se age é independente da maneira como se pensa. Tomando o exemplo acima, tem-se a ideia de que os ensinamentos da Igreja, de certo modo, são apenas da ordem do conhecimento, isto é, não existe contradição entre o saber de uma moral e a modo como alguém vive sua vida particularmente. A crítica se refere precisamente ao fato de se transformar a intenção num simples sentimento. A confusão entre sentimento e intencionalidade é o cenário, através do qual, Gertrude Anscombe afirma a necessidade de uma Psicologia Filosófica. É importante salientar que a atitude naturalista da psicologia empírica diante do fenômeno da intenção é também criticada por autores como Edmund Husserl e Heidegger⁶.

A relação entre Psicologia Filosófica e moralidade já havia sido expressa na Tradição Filosófica e Gertrude Anscombe não acha viável ignorá-la. Kevin Flannery salienta que a noção de que a Tradição podia ser ignorada, no sentido de iniciar do 'zero', foi um dos elementos que causou a crise da Teoria Moderna da Moralidade (cf. FLANNERY, 2009, p. 47). Em seu retorno à moral aristotélica, Gertrude Anscombe entende a necessidade de se refletir acerca dos atos, tarefa realizada especialmente por uma Psicologia Filosófica.

⁶ Para um maior esclarecimento sobre a crítica de Heidegger ao conceito de intencionalidade como fenômeno psíquico feita nos Prolegômenos à História do Conceito de Tempo, cf. HEIDEGGER, Tertio Ed. §4, p.13-18. GA 20, 1994 e HUSSERL, 1989. p. 42. Aqui Husserl fala a simplificação do fenômeno do conhecimento como *factum* psicológico. Esta é uma característica da atitude naturalista que, extensivamente, acontece com o exemplo do fenômeno da intenção.

Qual é, pois, o sentido de se trabalhar às intenções, na abordagem sobre a moralidade? No livro III da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles afirma:

Como a virtude diz respeito a emoções e ações e como os atos voluntários são censurados e louvados, ao passo que os involuntários são objeto de perdão e, por vezes, também de piedade, é presumivelmente necessário aos estudiosos da virtude definir o voluntário e o involuntário, bem como é útil aos legisladores tanto para a distribuição das honrarias quanto para a aplicação de punições (ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*, III, 1109 b30, 2010, p. 59).

Aparentemente, a referência a Aristóteles não esclareceu a pergunta. Entretanto, é a respeito dos atos voluntários e involuntários que a intenção diz respeito. Ela não é compreendida apenas como um acaso em relação às ações, mas como elemento que está presente em todos os atos. Aristóteles não desenvolve, explicitamente, um estudo sobre as intenções, mas elas estão latentes, quando ele fundamenta a teoria dos atos no livro III da *E.N.* Compreender o que faz de um ato, voluntário ou não, é ir buscar uma melhor compreensão das intenções e esta, por sua vez, apresenta-se como fundamental à compreensão dos atos voluntários e involuntários.

Aqui se esboça um problema: a dificuldade de se tratar acerca das decisões morais e das intenções, pois “quando pensamos ter finalmente compreendido um objeto de estudo, podemos transformá-lo um pouco e vê-lo de forma bastante diferente” (FLANNERY, 2009, p. 47). Kevin Flannery acrescenta que a dificuldade no tratamento da questão conduz à tendência de desistir do empreendimento e optar por um critério mais ‘gerenciável da moral’, tornando a compreensão sobre a moralidade mais acessível. Sua crítica chama a atenção para o fato de que o mais ‘gerenciável’ se torna, entretanto, ineficaz ao rompimento da compreensão da moral como um estado psicológico.

Até então, foram apresentados os limites da filosofia moral, quando não se considera uma Psicologia Filosófica. Este é um aspecto negativo da resolução da questão fundamental desta seção, que é compreender, a partir da afirmação de Gertrude Anscombe, o porquê de não ser proveitoso fazer filosofia moral no presente e porque é necessária uma Psicologia Filosófica.

O aspecto positivo da necessidade de uma Psicologia Filosófica, retirado do pensamento de Gertrude Anscombe, é, também, a característica que diferencia a Autora entre os moralistas da virtude. Para Gertrude Anscombe, assim como as

virtudes e os atos particulares do agente moral estão associados, associados também estão os atos à psicologia da pessoa. Para ela, a recolocação da Ética das Virtudes não se inicia pelas virtudes mesmas, mas por uma Psicologia Filosófica que tem por função explicar a relação entre a psicologia da pessoa, os atos e as virtudes:

Para Anscombe, o ponto de partida não é as virtudes, mas a filosofia da psicologia, que é nosso único caminho para uma boa compreensão das virtudes. Se há uma ligação estreita entre os atos particulares e as virtudes, deve haver estreita conexão entre os atos e a psicologia de uma pessoa: seu comportamento e reações características (FLANNERY, 2009, p. 52).

A afirmação acima aponta para uma dependência do estudo das virtudes em relação a um estudo sobre os atos e humanos. Este estudo sobre os atos humanos se constitui como outra tarefa da Psicologia Filosófica. De acordo com o que foi apresentado, a Psicologia Empírica, mostrou-se insuficiente no tratamento dos atos humanos, especialmente, no que se refere ao fenômeno da intencionalidade. O aprofundamento dos atos humanos, através de uma psicologia filosófica, pode oferecer maior consistência à Moral das Virtudes. O fato é que as virtudes e também os vícios são consolidados pelos atos concretos.

Na relação entre atos e virtudes o mais importante não é necessariamente desvendar as complexas relações que existem entre a psicologia de uma pessoa o modo como os acontecimentos particulares sua vida vão influenciar o desenvolvimento futuro de sua história. O que estes argumentos não podem obscurecer, nem invalidar a existência de uma relação estreita entre atos e virtudes. Neste sentido, expõe Kevin Flannery:

Não é ilegítimo perguntar, por exemplo, como o envolvimento, na morte de inocentes, mesmo em parte, por pessoas perfeitamente boas, tem uma influência sobre a vida familiar ou em qualquer outro aspecto do comportamento relacional. Não é ilegítimo, por exemplo, questionar como um ato sexual com um menor, em seu passado, pode ter uma influência sobre a vida pastoral de um possível padre no futuro. Mas, para entender como se relacionam virtudes, vícios e atos particulares, nós devemos também compreender que atos são genuinamente intencionais e em que medida o são (FLANNERY, 2009, p. 53).

Embora o estudo sobre a intencionalidade e seu lugar numa Psicologia Filosófica não seja o foco desta pesquisa, sua menção é pertinente a este trabalho. O direcionamento se refere à compreensão e exposição do modo como, no pensamento

contemporâneo, a moralidade moderna e seus desdobramentos foram questionados, proporcionando a recolocação da Ética das Virtudes.

2.1.2 A incoerência do dever moral

Tendo apresentado a relação de precedência de uma teoria dos atos como um propedêutica ao estudo das virtudes, *Filosofia Moral Moderna* apresenta um questionamento acerca da noção de dever moral. Para a Gertrude Anscombe, a moral moderna toma por base a noção de ‘dever moral’. Esta noção provém de uma filosofia prática de caráter legalista, como é o caso da moral cristã. A ideia básica é que as tentativas modernas de constituição de uma filosofia prática não tiveram êxito porque pensaram ser possível desenvolver uma ética como lei moral, tomando por fundamento primordial o sujeito moral.

Embora o termo moral seja herdado do pensamento aristotélico, Gertrude Anscombe enfatiza que o que se entende por moral, contemporaneamente, possui um conteúdo semântico distinto do que o termo possui nos contextos do pensamento de Aristóteles. Ademais, a moral parece estar relacionada àquilo que é ‘reprovável’, de modo que falhas, não apenas da *práxis*, mereçam receber igualmente o termo reprovável (cf. ANSCOMBE, 2010, p. 30). O que é explicitado pela autora é que expressões do tipo ‘*tem de*’ ou ‘*deve*’ são utilizadas em contextos não apenas morais, como compreendia Aristóteles, mas em contextos que ele denominaria de ‘intelectuais’.

A Autora encontra, na cristandade, a razão da modificação semântica do termo moral: “A resposta pertence à História: entre Aristóteles e nós, encontra-se a Cristandade, com sua concepção *legalista* de ética, visto que a Cristandade deriva suas noções morais da Torá” (ANSCOMBE, 2010, p. 24). Para ela, a Cristandade opera uma releitura na ética aristotélica:

Os termos comuns (e indispensáveis) [grifo da autora] “tem de”, “precisa de”, “deve”, “tem a obrigação de” adquiriram esse sentido especial ao serem equacionados nos contextos relevantes com “está obrigado”, “assumiu o encargo de” e é “exigido de” no sentido que se

pode estar obrigado ou se pode assumir um encargo por lei, ou de que algo pode ser exigido por lei (ANSCOMBE, 2001, p. 383)⁷.

O predomínio da Cristandade trouxe para a linguagem moral do Ocidente uma grande modificação no sentido daquilo que Aristóteles entendia por moral e, mesmo que a Cristandade e sua compreensão de mundo tenham sido abandonadas, as noções de dever e obrigação permaneceram sendo empregadas, a partir das influências recebidas.

Numa segunda justificativa, além da tese da origem religiosa do conceito de dever moral, Gertrude Anscombe propõe uma distinção entre ações más por si mesmas e ações más, sob determinadas circunstâncias. A condenação de um inocente, conhecendo-se sua inocência, é um exemplo de ação má em si mesma, enquanto que a violação do direito de propriedade figura entre as ações más, sob determinadas circunstâncias. No caso da condenação de um inocente, a ação é má diretamente em virtude da consciência que se tem da inocência e da violação deliberada do direito do inocente, já no caso do direito de propriedade, a ação não pode ser má em si mesma, por causa das circunstâncias. Ora, alguém pode invadir a propriedade de outrem por que, eventualmente, está a fugir da morte iminente.

Esta distinção é relevante, pois apresenta o modo como um pensamento moral pode se constituir como uma *teoria centrada nas ações de um agente* ou como uma *teoria que prioriza as ações de um agente centrado*. Esta última é, por assim dizer, um tipo de filosofia prática que visa o bem não apenas das ações, mas também, do agente ético. A acusação de Gertrude Anscombe em relação à noção de dever e obrigação se refere ao fato de que, nestes casos, há uma estrutura normativa que privilegia a ação em detrimento do agente. No caso da Ética das Virtudes, há uma tentativa de priorizar não a ação em seus efeitos externos ao agente, mas o que ela provoca em seu caráter. A noção de caráter necessita de um aprofundamento.

No contexto de uma Moral das Virtudes as ações são convenientes na medida em que contribuem com o fim do homem. O caráter significa aqui a capacidade de agir virtuosamente com fundamento na condição do agente que, em por causa do hábito, adquiriu a capacidade de agir harmonizando o querer, o poder e dever. O mais importante aqui não reside numa ação modelo na qual o agente deva se conformar,

⁷“The ordinary (and quite indispensable) terms “should”, “needs”, “ought”, “must” acquired this special sense by being equated in the relevant contexts with “is obliged”, or “is bound”, or “is required to”, in the sense in which one can be obligated or bound by law or something can be required by law”

independente de seus processos internos sejam os desejos, seja a razão. Neste sentido, pode-se afirmar a Ética das Virtudes como uma ética que mantém a centralidade no agente.

As éticas deontológicas e utilitaristas centralizam sua atenção na idoneidade das ações. Este posicionamento faz com que a virtude seja dependente das ações. Opostamente, a Ética das Virtudes propõe que as ações devem ser pensadas à luz do caráter de quem as pratica. Na obra *O bem viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles* (cf. RICKEN, 2008. p. 181-182), o professor Friedo Ricken relaciona três teses sobre o agir: a tese *epistemológica*, a tese *ontológica* ou *axiológica* e a tese do chamado *reducionismo conceitual*.

A tese epistemológica defende que as ações corretas são fundamentadas por conceitos de virtude: uma ação é considerada correta, quando traduz aquilo que uma pessoa virtuosa faria sob determinadas circunstâncias. Neste sentido, as ações são julgadas em relação às virtudes. A tese ontológica ou axiológica propõe que o valor moral da ação se fundamenta no valor moral do caráter, ou seja, as boas ações decorrem do caráter bom de uma pessoa, entretanto, não vale a formulação inversa: o caráter como decorrente das ações. Finalmente, o reducionismo conceitual defende que os assim chamados deveres podem ser retirados de predicados de virtude.

Segundo Friedo Ricken, a tese de Gertrude Anscombe parece alinhada ao reducionismo conceitual, pois, para ela, a ética da virtude é contraposta com a ética do dever ou da lei como alternativa excludente; os predicados “moralmente correto” e “moralmente errado”, conforme a exigência, poderiam ser substituídos por predicados de virtude, ou seja, pelo predicado ‘justo’ (cf. RICKEN, 2008, p. 183).

Ainda segundo Gertrude Anscombe, contemporaneamente o Ocidente internalizou uma noção de dever que era tanto estranha à moral aristotélica, quanto à moral hebraico-cristã. Mais grave ainda é a defesa da noção de dever, tentando prescindir da cultura que a forjou. Gertrude Anscombe esclarece que a ética hebraico-cristã tem como característica fundamental “ensinar que há coisas proibidas quaisquer que sejam as *consequências* no horizonte” (ANScombe, 2010, p. 30). A autora expõe, em seguida, que a proibição de certas ações simplesmente em virtude de sua descrição, como tais e tais tipos identificáveis de ação, não importando quais as consequências ulteriores, vem a se constituir como a mais notável característica da ética hebraico-cristã.

A ética legalista do Ocidente, então mencionada, foi forjada no seio da cultura hebraico-cristã e é dela que provêm as noções de dever, de obrigação. Estas noções se relacionam com a figura do legislador divino, pois as leis são, por ele, formuladas. A crítica de Gertrude Anscombe se dirige às deontologias modernas e ao utilitarismo, justamente porque eles defendem a noção de dever e obrigação, querendo, no entanto, ‘escapar’ à figura de um legislador divino. Para a autora, a noção de lei possui um sentido muito forte de interdito. Este interdito, que possui força de lei e dever, não seria adequadamente se fosse realizado ou imputado apelando apenas para forças do indivíduo.

Gertrude Anscombe considera que a sobrevivência da noção de dever moral se deu muito mais pela força psicológica da expressão do que pelo seu conteúdo (cf. ANSCOMBE, 2010, p. 28). Para a autora, teria sido de grande valia se, em vez de ‘moralmente errado’, fossem sempre invocados termos como ‘inverídico’, ‘impudico’, ‘injusto’. Deste modo, não se discutiria mais acerca da ação, se ela foi ou não errada, mas se discutiria se foi justa ou injusta. A questão central aqui está no fato de que, apresentar as ações em termos de moralmente certa ou errada, não traria implicações sobre a bondade ou não do agente, pois certas ou erradas são as ações. Por outro lado, questionar como justas ou injustas qualifica, de certo modo, o agente como bom ou não. Isto significa que a centralidade do julgamento não iria residir nas ações, mas no agente.

As palavras de Kant apresentando a modernidade como o tempo em que o sujeito caminha com seus próprios pés, proporcionou a ideia de que a ética moderna se sustentaria com uma autolegislação do sujeito, de modo a ocupar o papel que, antes, desenvolvido pelo Deus da Ética Cristã:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente à reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim (KANT, 2008. p. 255)

Gertrude Anscombe critica a ideia de que o sujeito seja legislador de si próprio: “rejeito como absurdo que se possa legislar ‘para si mesmo’. O que quer que você faça ‘para si mesmo’ pode ser admirável, mas não legislação” (ANSCOMBE, 2010, p. 34). Para a autora, a questão fundamental é se questionar acerca da real capacidade de um sujeito empírico acessar uma máxima universal e conformar sua ação particular a ela, prescindindo de suas inclinações.

Uma dedução necessária do pensamento de Gertrude Anscombe é que, no horizonte de uma ética assegurada pela lei divina, o ‘ilícito’ ou ‘o que é obrigatório não fazer’, termos que são ancestrais do conceito ‘moralmente errado’, ganham um sentido, pois são o que a lei divina obriga. Assim sendo, a noção de ‘dever’ ou ‘moralmente errado’ só são adequadamente contextualizados se relacionados com a Lei Divina.

Aparentemente, a autora está defendendo uma ‘parceria’ entre a moral moderna e a ética hebraico-cristã. Se se retornar ao início de seu texto, ver-se-á que a questão central não é a proposição de uma ‘parceria’, mas a indicação de que os conceitos de obrigação e dever, tão fundamentais à moral moderna, pelo fato de serem remanescentes da ética hebraico-cristã, que já não existe, mas dos ganhos, trariam danos à filosofia moral moderna (cf. ANSCOMBE, 2010, p. 19.).

2.1.3 Crítica ao utilitarismo

A crítica de Gertrude Anscombe ao utilitarismo aparece em sua apresentação do pensamento de Sidgwick. O ponto de partida da filósofa é a noção de intenção utilizada por este autor. Para Gertrude Anscombe, o conceito intenção se refere à possibilidade de prever as consequências de uma ação voluntária (cf. ANSCOMBE, 2010, p. 31). A partir deste noção de intenção esboça-se a tese utilitarista do autor: “a tese que não ter sentido desejo algum por algo antevisto, quer seja um fim ou um meio para um fim é indiferente no que diz respeito à responsabilidade por esse algo” (ANSCOMBE, 2010, p. 31). A síntese da tese utilitarista ou consequencialista é a compreensão de que um indivíduo pode ser responsabilizado pelo resultado de uma ação, mesmo que esta determinada consequência não tenha sido desejada ou intencionada previamente. A autora ainda propõe outra formulação para tese de Sidgwick: “não ter a intenção de uma ação é indiferente no que diz respeito à responsabilidade por esse algo” (ANSCOMBE, 2010, p. 31)⁸. Para melhor esclarecer, a autora propõe um exemplo:

Suponhamos que um homem seja responsável pelo sustento de uma criança. Por conseguinte, deliberadamente deixar de lhe dar o sustento seria algo ruim a fazer de sua parte. Seria ruim deixar de lhe dar o sustento porque, ao deixar de fazê-lo, estaria, digamos

⁸ Cf. também, ANSCOMBE, 2001, p. 387: “*it does not make any difference to a man’s responsibility for something that he foresaw, that he felt no desire for it, either as an end or as a means to an end*”.

compelindo outro a fazer algo. (Pode-se conceder, neste argumento, que compelir esse outro a fazer algo digno de admiração) [grifo da autora]. Agora, porém, ele tem de escolher entre fazer algo ignóbil e ir preso; se for preso, segue-se que deixará de dar o sustento à criança (ANSCOMBE, 2010, p. 387)⁹.

A interpretação que Gertrude Anscombe faz da tese de Sidgwick é a seguinte: do ponto de vista da responsabilidade, não existe diferença entre deixar de dar o sustento por deliberação e deixar de dá-lo como consequência da prisão, mesmo que este resultado não tenha sido computado como consequência possível, antes de vir a cometer o ato indesejável. Ora, se não há distinção entre uma ação e outra, em virtude de a consequência ser a mesma, o agente pode até concluir que deixar-se ir preso seja menos mau do que deixar de dar o sustento à criança, por escolha. Com efeito, deixar de o sustento passa a ser consequência de ter sido preso, minorando, assim, a responsabilidade pelo ato.

Gertrude Anscombe conclui que este tipo de ética impulsiona o agente a antever as consequências: não há uma reflexão sobre a maldade desta ou daquela ação, apenas um cálculo dos possíveis resultados. Acontece que, considerando apenas as consequências possíveis, pode ser que consequências inesperadas se apresentem como resultado. Entretanto, diante de resultados que não foram antevistos, o agente não pode, a rigor, ser culpado por um resultado desastroso, desde que argumente que um determinado resultado não foi antevisto.

A crítica da autora aponta para a “comodidade” do consequencialismo: o agente só é responsável, na medida em que o resultado de suas ações for adequadamente previsto. Ao contrário, ela defende que “uma pessoa é responsável pelas más consequências de suas más ações, mas não recebe o crédito pelas boas consequências destas” (ANSCOMBE, 2010, p. 32). Deste modo, esta moralidade não se apresenta como propositiva, no sentido de sugerir o que deve ser feito, mas se preocupa, primordialmente, com o que homem não deveria fazer com que acontecesse.

⁹“Let us suppose that a man has a responsibility for the maintenance of some child. Therefore deliberately to withdraw support from it is a bad sort of thing for him to do. It would be bad for him to withdraw its maintenance because he didn't want to maintain it any longer; and also bad for him to withdraw it because by doing so he would, let us say, compel someone else to do something. (we may suppose for the sake of argument that compelling that person to do that thing is in itself quite admirable) but now he has to choose between doing something disgraceful and going to prison, if he goes to prison, it will follow that he withdraws support from de child”.

A partir da “crença” na superficialidade da proposta consequencialista, a autora expõe, a ela, seu questionamento. Um aristotélico, por exemplo, questiona-se sobre se fazer tal coisa, em tal circunstância é ou não injusta e, a partir daí, julga o que deve ser feito ou não. Já um consequencialista não tem base para dizer que determinada ação não seria permitida, “o máximo que ele pode dizer é: que um homem não deve *fazer com que aconteça isto ou aquilo*” (ANSCOMBE, 2010, p. 33). O que permite ao um consequencialista o que não deveria acontecer? Ao refletir sobre qual o resultado não desejável como consequência de uma ação, este pensador tem, diante de si, um caso limite, o que exige sua atenção aos padrões sociais:

O consequencialista, de modo a estar de fato imaginando um caso-limite, tem de assumir algum tipo de lei ou padrão segundo o qual esse é um caso-limite. De onde obtém esse padrão? Na prática, a resposta invariavelmente é: dos padrões correntes em sua sociedade ou círculo (ANSCOMBE, 2010, p.34).

A fundamentação dos casos limites, partindo dos exemplares sociais, permite uma associação entre consequencialismo e convencionalismo moral. Com efeito, se o ponto de partida da fundamentação moral são os padrões correntes, numa determinada sociedade, qual a chance de uma proposição consequencialista contradizer algum modelo convencional? A autora ainda explica que, além do convencionalismo ético, a moral consequencialista cria a possibilidade de um determinado agente consentindo más ações:

[...] o ponto de considerar situações hipotéticas, por vezes bastante improváveis, parece ser o de produzir em você ou em alguém a decisão hipotética de fazer algo ruim. Não duvido que isso tenha o efeito de predispor as pessoas, que jamais se verão nas situações para as quais fazem as escolhas hipotéticas, a dar consentimento a más ações similares, ou a enaltecer e lisonjear quem as pratique, desde que a sua malta¹⁰ a faça também, quando as terríveis circunstâncias imaginadas não se dão (ANSCOMBE, 2010, p. 33).

O fato de não conseguir prever a consequência de uma determinada ação, utilizando-se de hipóteses sobre as consequências, o que não é difícil de acontecer dadas as inúmeras possibilidades de resultados de seu agir, incita o agente a dar assentimento a uma má ação, uma vez que a análise se refere ao que não deve ser feito.

¹⁰Melhor traduzir por expectadores, pois o texto original diz *crowd*.

A conclusão das críticas de Gertrude Anscombe sobre o consequencialismo é, de certo modo, controversa, pois talvez não seja uma consequência necessária que o fato de analisar uma ação que não deve ser realizada, predisponha o agente a fazê-la. Entretanto, dizer que esta análise, em nada influencia o agente, é igualmente controverso.

2.1.4 A dívida filosófica de MacIntyre ao pensamento de Gertrude Anscombe

A repercussão do pensamento de Gertrude Anscombe no itinerário filosófico de MacIntyre é bem relevante. O desenvolvimento da crítica deste último ao projeto moderno de fundamentação da moralidade segue uma linha de pensamento que encontra ressonâncias com os argumentos de *Filosofia Moral Moderna*. Contudo, a vinculação de MacIntyre com o pensamento marxista e com as ciências sociais proporcionaram aprofundamento e amadurecimento ao seu pensamento, conforme afirma Jorge Garcia:

A crítica de MacIntyre da filosofia moral moderna, mesmo com todas as semelhanças, não apenas é um simples recapitular de Anscombe. Sua crítica é mais detalhada e profundamente influenciada por seus vínculos com o marxismo e sua leitura das ciências sociais (Cf. GARCIA, 2003. p. 95)¹¹.

O ponto de convergência entre a Gertrude Anscombe e MacIntyre reside, pois, no questionamento e na rejeição à moral moderna. Conforme Ernst Tugendhat (2007)¹², são antiiluministas éticos os autores que assumem este posicionamento. Outra aproximação entre os dois autores é o realce na distinção entre o *modus operandi* da ética antiga e moderna e a opção pela moral das virtudes. Talbot Brewer salienta que, tanto Gertrude Anscombe quanto MacIntyre, enfatizam “uma estranheza fundamental, aos ‘ouvidos’ modernos, dos conceitos básicos através dos quais Aristóteles e outros antigos medievais cercaram sua investigação sobre a virtude e a felicidade humana” (BREWER, 2009. p. 2)¹³. Em síntese, é possível afirmar que o

¹¹“MacIntyre's critique of modernist moral philosophy, for all these similarities, does not at all simply recapitulate Anscombe's. His criticism is more detailed, deeply informed by his ties to Marxism and his reading the social sciences”.

¹²Sobre o antiiluminismo ético, conferir a décima lição, intitulada o antiiluminismo ético: Hegel e a escola de Ritter, cf: *Aftervirtue*. Third edition. Notre Dame: Notre Dame Press, 2007, p. 197-224.

¹³“The two texts that are most widely cited as the starting points and the inspiration for the movement are Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy" and Alasdair MacIntyre's *After Virtue*. Both Anscombe and MacIntyre emphasize the fundamental strangeness, to modern ears, of the basic

antiiluminismo ético e a opção pelas virtudes são elementos dos quais MacIntyre é herdeiro de Gertrude Anscombe.

O fato de ser devedor de um pensamento não implica numa simples repetição. Já foi mencionado que a análise de MacIntyre é enriquecida por sua proximidade com o marxismo e com as ciências sociais. O elemento antropológico é a segunda distinção relevante entre os autores. Segundo David Carr e Jan Steutel (cf. 1999, p. 162-163), Gertrude Anscombe acreditava ser possível tomar como ponto de partida uma concepção de homem ao modo de Aristóteles, na forma de uma psicologia filosófica que permitisse estabelecer relação entre atos, virtudes e fim do homem. Por seu turno, em *Depois da Virtude*, MacIntyre procura evitar o que chama de biologia metafísica de Aristóteles: “Aristóteles escreve como se os bárbaros e os gregos tivessem natureza fixa e, ao encará-los assim, ele nos traz de volta o caráter não histórico de sua compreensão de natureza humana” (MACINTYRE, 2001b, p. 270).

MacIntyre parece não adotar esse modelo antropológico porque esta seria uma forma a-histórica e a-cultural de considerar o homem, o que não poderia ser sustentado do ponto de vista das ciências sociais e, além disso, destoaria da perspectiva metodológica de *Depois da Virtude*. Esse talvez seja o motivo pelo qual *Depois da Virtude* careça de uma teoria dos atos humanos. Este fato abre espaço à crítica de que MacIntyre dá pouca importância à relação entre atos e virtudes. O que seria, de certo modo, fundamental à moral as virtudes. Posteriormente, o próprio MacIntyre refaz sua posição em relação à biologia metafísica de Aristóteles:

Em *Depois da virtude* tentei dar conta do lugar das virtudes, entendidas como Aristóteles as entendeu, dentro de práticas sociais, das vidas de indivíduos e das vidas das comunidades, fazendo com que tal abordagem fosse independente do que chamei de “biologia metafísica” de Aristóteles. Embora haja de fato boas razões para repudiar elementos importantes da biologia de Aristóteles, creio agora que estava errado ao supor que fosse possível haver uma ética independente da biologia — e estou grato àqueles críticos que me objetaram quanto a isso [...] (MACINTYRE, 1999, Preface X)¹⁴.

concepts through which Aristotle and other Ancient Medieval thinkers framed their inquiries into virtues and the human good”.

¹⁴“In *After Virtue* I had attempted to give an account of the place of the virtues, understood as Aristotle understood them, within social practices, the lives of individuals and the lives of communities, while making that account independent of what I called Aristotle’s “metaphysical biology.” Although there is indeed good reason to repudiate important elements in Aristotle’s biology, I now judge that I was in error in supposing an ethics independent of biology to be possible – and I am grateful to those critics who distinctct [...]”.

Finalmente, fazem-se necessárias algumas considerações ao final deste capítulo. A partir da síntese de Rosalind Hursthouse, vê-se que a recolocação Ética das Virtudes se impõe dadas as questões morais que não se encontram contempladas pelas morais deontológicas ou utilitaristas; a síntese de Gertrude Anscombe dá início ao movimento de retorno à Ética das Virtudes e estabelece relevante influência na ulterior crítica de MacIntyre à filosofia moral moderna, como também, na assunção da Moral das Virtudes; o movimento denominado *Virtue Ethics* mantém vivo o debate ético na contemporaneidade e abriu a possibilidade de pensar a Moral das Virtudes como mais uma via pensamento na filosofia moral de língua inglesa e na filosofia moral como um todo.

A seguir, deve-se apresentar como o pensamento de MacIntyre se insere na tradição da Ética das Virtudes. Primeiramente, em seus questionamentos à Filosofia Moral Moderna e, secundariamente, como teórico de uma Ética das Virtudes à contemporaneidade.

3 A CRÍTICA DE MACINTYRE AO PROJETO MODERNO DE FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE

A apresentação das teses modernas sobre a moralidade é uma das temáticas centrais do pensamento de Alasdair MacIntyre. Ela se constitui como momento preparatório ao desenvolvimento de sua teoria moral. Com efeito, MacIntyre crê que a exposição destas teses se faz necessária porque o fato de existirem, na modernidade, diferentes fundamentos à moralidade comprovaria, em sua opinião, o chamado *desacordo moral*. Esse desacordo seria, pois, a herança deixada pelos modernos à contemporaneidade e o ponto de partida da tese central de MacIntyre. Este capítulo tem como tarefa apresentar a interpretação manintyreana das principais teses modernas sobre a fundamentação da moralidade e os principais episódios da história social que representaram o “terreno”, desde onde estas teses brotaram.

A referência básica para a realização do objetivo deste capítulo é a quarta seção de *Depois da Virtude*, intitulada *A cultura predecessora e o projeto iluminista de justificar a moralidade*. Para uma melhor compreensão do fio condutor da argumentação do autor, faz-se necessária uma exposição da alegoria inicial de *Depois da Virtude*, no cap. I. Com efeito, é a partir da alegoria inicial de *Depois da Virtude* que MacIntyre dá prosseguimento à primeira tarefa de *Depois da Virtude*: a apresentação dos fundamentos do discurso moral contemporâneo e a fragmentação desse mesmo discurso.

3.1 A ALEGORIA INICIAL DE *DEPOIS DA VIRTUDE*

A alegoria inicial de *Depois da Virtude* se apresenta com um bastante apocalíptico. A exposição desta alegoria seguirá a apresentação de MacIntyre. O início do texto dá conta das consequências de uma catástrofe hipotética nas ciências naturais. A esta catástrofe, a opinião pública culpa os cientistas e, em consequência, inúmeros laboratórios são incendiados, cientistas são linchados, livros e instrumentos são destruídos. Com a tomada de poder por um movimento político intitulado “Nenhum saber”, o ensino das ciências nas escolas e nas universidades é eliminado, enquanto o restante dos cientistas é eliminado. Posteriormente, contra este movimento, aparece uma reação e pessoas esclarecidas tentam ressuscitar a ciência, mesmo tendo se

esquecido, em grande parte, o que ela tinha sido. Só possuem fragmentos: conhecimento dos experimentos isolados do contexto teórico que lhes dava significado; partes de teorias desvinculadas seja de outros fragmentos de teoria que possuem, seja de experimentos; instrumentos cujo uso foi esquecido; capítulos de livros pela metade, páginas soltas de artigos, nem sempre legíveis porque estão rasgadas e chamuscadas. Como se não bastasse, todos esses fragmentos são reunidos num conjunto de práticas que recebem os nomes restaurados de física, química e biologia. Os adultos discutem entre si os méritos das teorias da relatividade, da evolução e do flogismo, embora seus conhecimentos sobre cada uma delas sejam apenas rudimentares. As crianças decoram partes que restaram da tabela periódica e recitam alguns teoremas de Euclides como se fossem encantamentos. Ninguém, ou quase ninguém, percebe que o que estão fazendo não é ciência natural em nenhum sentido adequado, pois tudo o que dizem e fazem obedece a certas leis da compatibilidade e da coerência, e os contextos que seriam necessários para dar sentido àquilo que eles estão fazendo foram perdidos, talvez irrecuperáveis (cf. MACINTYRE, 2001, p. 14).

A descrição de abertura de *Depois da Virtude* exemplifica diversos momentos da primeira parte da obra de MacIntyre. Seu posicionamento é o de que a filosofia moral moderna e sua tentativa de fundamentação da moral são análogas a historinha, então, apresentada. Assim como na historinha, a reconstrução da ciência natural se mostrou impossível de ser remontada, dada a fragmentação a que o material disponível estava acometido, a filosofia moral moderna e sua tentativa de fundamentação não teve condição de impor-se coerentemente porque alguns de seus fundamentos são vestígios fragmentados de um esquema moral que, embora tribute à modernidade alguns de seus elementos, já não existe e os elementos disponíveis não possuem sentido, se separados dos seus contextos de origem.

Pretensão ou não, este é o ponto de partida de *Depois da Virtude* e a reflexão que MacIntyre faz sobre o projeto moderno de fundamentação da moralidade recebe suas motivações filosóficas a partir desta alegoria. Assim como na alegoria, o que sobraram das teorias científicas eram fragmentos desconexos, assim também a linguagem moral contemporânea é o resultado fragmentado de várias tentativas de fundamentação do discurso moral. Entretanto, esta desordem não pode ser percebida

por todos, assim como na alegoria, pois existe, de certo modo, uma aparência de linguagem ordenada.

O autor vai, então, expor a desmistificação desta aparente linguagem ordenada, através da apresentação dos motivos que conduziram o pensamento moral moderno ao fracasso, intitulado por MacIntyre como o fracasso do projeto iluminista.

3.2 AS TESES MODERNAS SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO DA MORALIDADE

O homem moderno se orgulha de “caminhar com os seus próprios pés”, de tomar suas próprias decisões, de escolher os seus caminhos, sua religião, seus governantes. Este orgulho se deve ao marco divisório entre a moral clássica e a moralidade moderna. Este marco divisório foi propriamente a passagem da moral clássica, influenciada especialmente na ética teleológica de Aristóteles, para a moral moderna, marcada profundamente pela ideia de autonomia: o sujeito dando leis a si próprio. Henrique de Lima Vaz afirmar que a Filosofia Moral Moderna é profundamente marcada “pela tentativa kantiana de instauração de uma Ética da razão pura *prática*, termo da evolução anterior e início de um novo ciclo na história da Ética ocidental” (VAZ, 1999, p. 257).

Sabe-se que a moral moderna, embora tendo como ápice a moral kantiana, não é constituída apenas pela moral da razão pura prática. Em sua exposição de teses modernas de fundamentação da moral, MacIntyre expõe outras manifestações que propõem outros fundamentos para a moral diferentes da razão pura prática.

Neste capítulo, a partir do pensamento de MacIntyre, serão explicitadas as três grandes tentativas de fundamentação da moral moderna, nomeadamente, a moral kantiana; a moral humeana e a moral kiekegaardiana. Para MacIntyre, a colocação de Kierkegaard não significa que o filósofo é um pensador moderno em sentido próprio. Para MacIntyre, o pensamento de Kierkegaard traduz “a perspectiva distintivamente moderna em forma amadurecida” (MACINTYRE, 2007, p. 39)¹⁵, isto é, o pensamento de Kierkegaard serve como elemento tipológico de uma das tendências modernas de fundamentação da moral.

¹⁵“beginning from that point at which for the first time the distinctively modern standpoint appears in something like fully-fledged form”.

Ainda segundo MacIntyre, as teses de fundamentação da moral aludem às três grandes dimensões fundamentais do sujeito: a razão, os sentimentos ou paixões e a escolha. Estas dimensões correspondem respectivamente à fundamentação da moral a partir da *razão*; a partir das *paixões* e a fundamentação da moralidade fundada na *escolha*. O autor entende que as diferentes fontes de fundamentação são a evidência do desacordo e da fragmentação que, de certo modo, conduziram o projeto iluminista de fundamentação da moralidade à falência. Este caminho é exatamente o caminho proposto por MacIntyre em *Depois da Virtude* e serve como base de sua crítica à moral contemporânea.

David Hume considera que os juízos morais particulares são expressão do gosto e dos sentimentos, isto é, das *paixões*. Em *Resumo de Um Tratado da Natureza Humana* o autor afirma:

A única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio, e a natureza de nossas ideias; a moral e a crítica dizem respeito aos nossos gostos e sentimentos; e a política considera os homens enquanto unidos na sociedade e dependentes uns dos outros (HUME, 1995, p. 40)¹⁶.

Para Hume os juízos morais são expressão de utilidade para os fins que foram postos pelas paixões, isto é, estes fins estão a serviço dos sentimentos. Hume afirma: “a ação pode causar um juízo ou pode ser obliquamente causada por um juízo, quando este coincide com uma paixão” (HUME, 2009, p. 499). A declaração de Hume enfatiza a condição que uma ação possui em relação à paixão, pois é na coincidência com uma paixão que uma ação é causada ou causadora de um juízo. As ações são, pois, realizadas em virtude das paixões.

A natureza do homem, segundo Kant, não é mais que sua capacidade de viver conforme seus instintos. Em seu texto *Sobre a Pedagogia*, uma coletânea de lições proferidas na Universidade de Königsberg e reunidas por um de seus discípulos, Kant afirma que a disciplina, uma das partes da educação, converte a animalidade em humanidade (cf. KANT, 2002). Ora, não é difícil compreender o porquê de Kant acreditar que as paixões, interesses ou inclinações não podem ser fundamento da ação moral. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ele assinala que uma ação moralmente boa não pode conter nada que possa remeter às inclinações. Há

¹⁶“The sole end of logic is to explain the principles and operation of our reasoning faculty, and the nature of our ideas; morals and criticism regard our tastes and sentiments; and politics consider men as united in society, and dependent on each other”.

várias maneiras de agir em relação ao dever, mas a ação puramente moral é aquela praticada apenas por dever, sem interesse (cf. KANT, 1999). Isto significa que a ação puramente moral é aquela que se orienta exclusivamente pela razão, ou seja, a moralidade não pode se apoiar nem nos desejos, nem em algo que se apresente como uma heteronomia, por exemplo, a religião.

A descrição da tentativa de fundamentação por parte de Kierkegaard seguirá a indicação que MacIntyre realiza em *Depois da Virtude* (cf. MACINTYRE, 2001b, p. 73). A obra de Kierkegaard que serve de apoio à exposição é *Ou, Ou*. Segundo MacIntyre, Kierkegaard apresenta dois modos de vida: o estético e o ético. O primeiro tem como paradigma o amante romântico que está imerso na própria paixão e simboliza uma face do eu que é capaz de se entregar à imediatez da experiência presente (cf. MACINTYRE, 2001b, p. 80); já o estado ético é simbolizado pelo modelo do casamento e alude à situação do compromisso e da obrigação eternos, na qual o presente está preso ao passado e ao futuro (cf. MACINTYRE, 2001b). Segundo Teofilo Urdanoz, os estados da existência em Kierkegaard ou etapas no caminho de uma vida “são as determinantes existenciais, os modos de vida gerais que servem como esquema ou princípios antagônicos com os quais o indivíduo concreto enfrenta na busca de uma posse de si próprio” (URDANOZ, 1975. vol. V, p. 453).

Segundo MacIntyre, esses modos de vida estão fundamentados em conceitos diferentes e até mesmo, rivais: a escolha de um é a negação do outro. A questão fundamental, na reflexão que MacIntyre sugere a partir da leitura de *Ou, Ou* é a de que os princípios que conduzem à adoção de algum dos modelos é totalmente independente de motivos, são opções feitas a partir de *razão nenhuma*. Esta opção se refere apenas à escolha do que seja uma razão para um determinado sujeito.

Uma síntese das supracitadas teses pode ser realizado pela seguinte citação de MacIntyre:

Assim como Hume procura fundamentar a moralidade nas paixões porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões, Kant fundamenta na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões, e Kierkegaard a fundamenta na escolha fundamental sem critérios devido ao que acredita ser a natureza inapelável das ponderações que excluem tanto a razão, quanto as paixões (MACINTYRE, 2001b, p. 95).

A síntese de MacIntyre, de certo modo, deixa clara a multiplicidade de apoios para a sustentação de discurso moral. O pensamento moral moderno se mostra

marcado pela carência de um ponto de apoio para a moralidade, conforme conclui MacIntyre. A multiplicidade de pontos de apoio sinaliza a dificuldade em definir um deles e o consequente desacordo. Assim como na alegoria inicial de *Depois da Virtude*, em que aqueles que achavam que faziam ciência apenas por repetição dos fragmentos de teoria e não tinham ciência de que não estavam fazendo ciência alguma, também não houve, por parte dos modernos, uma inconsciência desse desacordo.

A ideia básica de MacIntyre é a de que em relação aos antigos e medievais, existe na modernidade, uma perda da unidade fundamental no discurso moral. Esta perda da unidade é evidenciada pela multiplicidade de fundamentos. Como já não existe uma unidade do discurso moral, tem-se na modernidade uma progressiva passagem de uma Moral das Virtudes para uma moral que sobre valoriza a norma, uma deontologia. A questão que vai preocupar os filósofos modernos, no campo da moralidade, é o que fundamenta a norma? E a pergunta em torno do fundamento da norma, tornar-se-á uma das questões mais relevantes da Ética Moderna.

3.3 O FRACASSO DO PROJETO ILUMINISTA

A questão do fracasso do projeto iluminista de justificação da moralidade não se deu exclusivamente em virtude da diversidade de opiniões sobre qual seria, afinal, o fundamento primeiro da moralidade: se nas paixões, na razão ou na escolha. A opinião de MacIntyre é que os modernos, representados aqui por Hume, Kant e Kierkegaard, foram herdeiros de um esquema específico e particular de crenças morais e foi este mesmo esquema que, com uma incoerência interna, conduziu ao fracasso do projeto filosófico em comum desde o início (cf. MACINTYRE, 2001b, p. 97). Em consonância com a tese do MacIntyre, cabe explicitar em que consiste esta incoerência que conduziu ao fracasso do projeto iluminista de justificação da moralidade. Essa é a tarefa desta segunda parte deste capítulo.

3.3.1 O passado cristão e a noção de natureza humana

O método seguido por MacIntyre parte da análise das crenças comuns dos pensadores que contribuíram para a construção do projeto iluminista de justificação da moralidade. Ele exemplifica que “o casamento e a família são, no fundo, tão incontroversos para o *philosophe* racionalista de Diderot quanto para o juiz Guilherme de Kierkegaard; o cumprimento de promessas e a justiça são tão invioláveis para Hume quanto para Kant” (MACINTYRE, 2001b, p. 98). Ao final, MacIntyre indaga sobre de onde provêm essas convicções em comum, mesmo vindas de pensadores que defenderam teses distintas. Duas características relevantes são compartilhadas por estes pensadores, a saber, o *passado cristão* e a *noção de natureza humana*.

O segundo ponto de convergência, que é a crença da existência de uma natureza humana universal, seria ponto de apoio à construção de uma filosofia moral. A posição comum é que as normas da moralidade se justificariam, na natureza humana, isto é, elas seriam explicadas e justificadas como desenvolvimento necessário do que essa tal natureza humana aceitaria. No exemplo de Hume e Diderot, o que há de peculiar na natureza humana são as características das paixões; para Kant, a característica importante da subjetividade é o caráter universal e categórico de certas normas acessíveis à razão¹⁷; no caso de Kierkegaard, embora ela não pretenda estritamente justificar a moralidade, sua argumentação segue a mesma estrutura das anteriores: enquanto Hume e Kant apelam para as características das paixões e da razão, respectivamente. Kierkegaard apela para a escolha como característica fundamental da natureza humana. MacIntyre finaliza, esclarecendo que “todos esses escritores têm em comum o projeto de construir argumentos válidos que passem das premissas relativas à natureza humana, conforme a entendem, às conclusões sobre a autoridade das normas e dos preceitos morais” (MACINTYRE, 2001b, p. 99)¹⁸.

Há um questionamento que merece ser aqui considerado. A argumentação de MacIntyre vinha sendo desenvolvida defendendo a tese de um desacordo no discurso

¹⁷A questão sobre a noção de natureza humana em Kant não é tão simples de ser resolvida. MacIntyre acredita que, em Kant, a natureza humana se refere ao aspecto fisiológico do homem e este aspecto, por sua vez, é distinto da racionalidade do sujeito. Corrobora com a opinião de MacIntyre Otfried Höffe. Segundo ele, “de modo geral a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. A ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento é o uso teórico, na ação é o uso prático da razão. Cf. HÖFFE, 2005, p. 188.

¹⁸O texto que a seguir acompanha, passo a passo, a argumentação de MacIntyre.

moral proveniente dos distintos pontos de apoio que cada pensador havia tomado. A pergunta é: por que se falar em pontos de convergência se o argumento principal do autor se referia ao desacordo? Para responder a questão, é necessário voltar a alegoria inicial de *Depois da Virtude*. Na alegria, as pessoas se apropriavam de pedaços de teorias, fórmulas científicas que, no entanto, não possuíam sentido algum. Em nada os ajuda, uma vez que os fragmentos das teorias não estavam inseridos em seus contextos originais, haviam perdido sua rede de significados. No exemplo dos exemplares filosóficos, apresentados por MacIntyre, acontece a mesma coisa. Eles têm em comum a noção de natureza humana, entretanto, esta noção pertence a outro esquema moral. Desse modo, MacIntyre conclui que a noção de natureza humana, sem sua rede de significados original, não pode ajudar na construção de um discurso moral. A questão sobre a noção de natureza humana e sua relação com as normas e preceitos será melhor desenvolvida a seguir.

3.3.2 A incompatibilidade entre o conceito de normas e preceitos e a noção de natureza humana na moral moderna

O cerne do processo que causou o fracasso do projeto iluminista está ligado, segundo MacIntyre, à incompatibilidade entre o conceito de normas e preceitos e a noção de natureza humana. A tarefa do pensador consiste, agora, em contar a história desses dois conceitos, mostrar como eles são incompatíveis e estabelecer uma relação entre esta incompatibilidade e o fracasso.

MacIntyre expõe que existe uma forma geral do esquema moral que foi ancestral dos conceitos em questão. Este esquema moral foi predominante, na Idade Média, desde o século XII, e era composto de elementos da moral aristotélica e de características cristãs da moral tomista. A estrutura básica deste esquema é a que Aristóteles apresentou, na *Ética*, a *Nicômacos*. O esquema aristotélico distingue “o homem como ele é” e o “homem como poderia ser, se realizasse sua natureza essencial”. A própria tarefa da ética está aí delimitada: ela é o saber que habilita o homem a compreender como se dá a passagem de um estado para outro. Potência e Ato, essência do homem e *telos* são conceitos pressupostos para compreender este esquema. Os preceitos que recomendam tais virtudes e vetam determinados vícios

são aqueles que proporcionam a passagem da verdadeira natureza para alcançar o verdadeiro fim.

Existe, pois, uma co-relação necessária entre “natureza humana como é”, preceitos e “natureza humana como pode ser, se realizar seu *telos*”. Cada um desses três elementos necessita dos outros dois, isto é, “os nossos desejos e emoções devem ser organizados e educados pelo uso de tais preceitos e pelo cultivo de hábitos de ação que a ética prescreve; a razão nos instrui quanto ao nosso verdadeiro fim e quanto a como atingi-lo” (MACINTYRE, 2001b, p.100). Estas noções não podem, pois, ser adequadamente compreendidas senão segundo esta relação de interdependência. Separadas, elas perdem sua inteligibilidade.

O pensamento medieval assume esse esquema, com o diferencial de acrescentar que os preceitos da ética, além de mandados teleológicos, são também expressões de uma lei divinamente decretada. MacIntyre endossa que “é preciso retificar e ampliar a tabela das virtudes e vícios, acrescentando-se o conceito de pecado ao conceito aristotélico de erro. A lei de Deus exige um novo tipo de temor e respeito” (MACINTYRE, 2001b, p.100). Este mundo não é mais o lugar da efetivação do fim do homem, como era a polis grega, no sentido que Aristóteles pensou. Grande parte dos filósofos medievais concordava que esse esquema tanto pertencia à revelação quanto podia ser sustentada racionalmente. Com o advento do protestantismo e do catolicismo jansenista este consenso é paulatinamente desfeito, dando lugar a um novo conceito de razão.

3.3.2.1 O passado cristão e o novo conceito de razão

Uma ideia fundamental ao novo conceito de Razão, forjado no seio do protestantismo e do catolicismo jansenista, consiste na convicção de que a razão não é capaz de compreender qual seja o verdadeiro fim do homem:

O finito se aniquila na presença do infinito, e torna-se um puro nada. Assim, nosso espírito em face de Deus; assim nossa justiça, em face da justiça divina. Não há uma desproporção tão grande entre a nossa justiça e a de Deus, como entre a unidade e o infinito (*apud* BRANDÃO, 1961).

Essa atitude consiste num certo ceticismo em relação à capacidade de a razão alcançar a certeza de que a constituição do homem comporta alguma finalidade.

MacIntyre afirma que o pensamento moderno de tradição protestante lê as escrituras, entendendo que o episódio da *queda do homem* significou a marca de debilidade da razão humana, sendo ela destituída do poder de compreensão do fim do homem. A crítica dos empiristas ratifica essa compreensão. Através do empirismo moderno, também se pode vislumbrar o ponto de vista de que, nos limites da natureza acessível ao homem, não se pode garantir o conhecimento de nenhum *telos*, isto é, aquilo que a razão estabelece como *telos* é fruto apenas de um costume ou hábito, um ato psicológico sem fundamento na experiência. Conforme Hume:

O costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado. Sem a influência do costume, ignoraríamos completamente toda questão de fato que está fora do alcance dos dados imediatos da memória e dos sentidos. Nunca poderíamos saber como ajustar os meios em função dos fins, nem como empregar nossas faculdades naturais para a produção de um efeito (HUME, 1999, seção V, p. 63).

A partir da afirmação de Hume, pode-se afirmar que não está no domínio da razão humana o conhecimento de nenhum *telos*. Como desenrolar das ideias de Hume, compreende-se que uma possível idealização de um fim para a vida humana, seria apenas um estabelecimento habitual daquilo que se crê como fim. O resultado destas ideias é, conforme MacIntyre, uma rejeição a qualquer noção teleológica da natureza humana e a qualquer ideia do homem como ser que possui uma essência que defina seu verdadeiro fim: “segundo essas novas teologias protestantes e a católico jansenista a razão não fornece nenhuma compreensão genuína do verdadeiro fim do homem” (MACINTYRE, 2001b, p. 101). Assim sendo, o ambiente social e cultural dos modernos já não comporta a noção de *Telos* no plano moral.

Mais uma vez, mostra-se aqui a fragmentação dos elementos fundamentais do discurso moral anterior a modernidade. Os pensadores em questão, conforme foi apresentado, assumiram a noção de natureza humana, prescindindo, porém, da noção de *Telos*. É neste sentido que MacIntyre entende a fragmentação que provocará o ulterior desacordo moral.

3.3.2.2 A ciência e a filosofia do século XVII

“Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito” (BACON, 1999, p. 33, § III). As palavras de Bacon, ao iniciar o *Novum*

Organum, traduzem bem o abandono que a modernidade procedeu em relação à terminologia da escolástica e do aristotelismo, em relação à ciência. O homem que não conhece a causa, não pode ter pretensões de determinar efeitos. O pensamento sozinho não é capaz de determinar os fins ou o *telos*, mesmo partindo da observação das coisas. A ciência experimental, fundamentada em Bacon, afasta-se do aparato conceitual da metafísica clássica: não se fala mais sobre essências e, conseqüentemente, sobre efeitos. Efeito é aqui compreendido como resultado das possibilidades contidas na essência de uma coisa. Neste sentido, determinar um efeito é análogo a determinar um fim. Conforme MacIntyre:

A razão não compreende essências ou transições da potência ao ato; esses conceitos pertencem ao desprezado esquema conceitual da escolástica. Além disso, a ciência anti-aristotélica impõe limites rígidos aos poderes da razão. A razão é calculadora; sabe avaliar verdades de fato e relações matemáticas, porém nada mais. No campo da prática, portanto, só sabe falar de meios. Precisa calar-se no tocante aos fins (MACINTYRE, 2001b, p. 102).

MacIntyre completa afirmando que, em relação às teologias católica e protestante, em relação à ciência e à própria Filosofia, há um progressivo abandono da crença de que a razão é capaz de determinar alguma finalidade.

Kant, por exemplo, não estabelece finalidade para o homem, porque, para ele, qualquer finalidade, diferente do homem em si mesmo, representa uma heteronomia. E, por conseguinte, não serve como fundamento de um discurso apriorístico, pois a felicidade é extrínseca e algo que traz consigo elementos sensíveis. Nos esquemas clássicos de fundamentação da moralidade, a felicidade é o fim a que naturalmente todo homem tende e é, a partir dela, que serão definidos os caminhos pelos quais o homem deve percorrer para alcançá-la. Assim sendo, a perspectiva kantiana representa o que, tradicionalmente, se define como uma moral deontológica porque, na impossibilidade de um discurso que inclua a felicidade, só se pode falar em dever.

3.3.2.3 A incoerência entre o posicionamento pela ‘falência’ da razão e a decisão pela noção de natureza humana

MacIntyre tem consciência de que há uma profunda incoerência nas tentativas de os modernos constituírem uma filosofia moral fundamentados na noção de natureza humana. Para ele, essa noção só podia ser adequadamente compreendida

e utilizada, se inserida no esquema de uma moralidade teleológica. Qual a utilidade, pois, da noção de natureza humana para uma fundamentação da moral, se os modernos haviam rejeitado à razão a possibilidade de definir o fim do homem? E mais ainda, de que serve a noção de natureza humana, se a razão não consegue compreender as possibilidades desta natureza. MacIntyre vê neste posicionamento uma contradição. Esta contradição levou MacIntyre a defender que o projeto moderno de justificação da moralidade já nasceu fracassado, pois se constituiu a partir de um esquema “estilhaçado”:

Herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamentos e ações que um dia foi coerente e, já que não reconheceram sua própria situação histórica e cultural, não podiam reconhecer o caráter impossível e quixotesco da tarefa que se auto-atribuíram (MACINTYRE, 2001b, p. 104)¹⁹.

A noção de natureza humana possuía adequado na Ética Teleológica. Nela, os preceitos morais se ligam ao esquema teleológico geral, de modo que, no conjunto do esquema, eles são necessários, porém, secundários. Já, num esquema de justificação, que não reconhece aos preceitos a função de aprimoramento do homem, a fim de que ele passe de uma natureza humana dada para uma natureza humana vislumbrada como *telos*, isto é, o homem como pode ser, se realizar sua finalidade, só pode sobrevalorizar os preceitos, será, pois, uma moral deontológica. No primeiro tipo de moralidade, os preceitos valem como condutores do homem à vida feliz. Na última, os preceitos valem em si mesmos, traduzem as ações *conforme e por dever*.

MacIntyre acrescenta à sua consideração sobre o fracasso do projeto moderno um argumento referente à funcionalidade dos conceitos, particularmente, ao conceito de homem. Para ele, os argumentos morais da tradição aristotélica clássica e medieval envolvem pelo menos um conceito funcional central, que é o de *homem*, enquanto ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial. Assim sendo, quando se fala em homem não se pode perder as referências de que o conceito não está separado das funções que o homem realiza como membro de uma família, como cidadão, soldado, filósofo, servo de Deus. A função se relaciona com o fim para o qual algo é feito. MacIntyre conclui que homem se tornará apenas um conceito lógico, a partir do momento em que passa a ser compreendido como

¹⁹Esta passagem remete claramente à metáfora inicial de *Depois da Virtude*, no capítulo *Uma ideia inquietante*.

indivíduo, antes e fora de todos os papéis, o que impossibilita a retirada de conclusões valorativas e normativas, a partir de premissas factuais. Para o autor, isto se deve à falta de conexão entre os preceitos morais e a noção de natureza humana aprimorada. O ponto de partida de Aristóteles é relacionar *homem* e *viver bem*, de modo que o segundo está implicado na razão do primeiro.

Na modernidade, a tese de que não são válidos os argumentos que partem de *juízos de fato* para *juízos de valor*, isto é, de um ‘é’ para um ‘deve’, refere-se à perda da compreensão primordial que o conceito de homem tinha antes de ser arrancado de sua rede de significados, conforme exposto no parágrafo anterior. MacIntyre conclui que esse posicionamento ganha força em virtude da compreensão insuficiente e parcial que os modernos tinham do conceito de homem. Ele denominou como “*falta de consciência histórica*” que é comum, desde a modernidade até os tempos atuais.

3.3.2.4 Sobre a mudança do significado dos juízos morais

Dizer que algo é bom, na Tradição Aristotélica, significa dizer que este algo realiza todas as funções para as quais se destina, ou seja, realiza perfeitamente sua finalidade ou função específica. Para MacIntyre, dizer que algo é bom não é apenas expressão de um juízo de valor simplesmente emotivista, mas significa, a partir da compreensão de função e de realização desta, um juízo de fato. “Dizer que algo é bom, portanto, também é fazer uma declaração factual. Dizer que determinado ato é justo ou certo é dizer que ele é o que um homem bom faria em tal situação; por conseguinte, esse tipo de declaração também é factual” (MACINTYRE, 2001b, p. 111). Assim, a partir desta tradição, pode-se falar em juízos morais verdadeiros ou falsos.

A questão dos juízos de valor a partir de juízos de fato e sua impossibilidade de se constituir deste modo, tornou-se implausível quando, na modernidade, ‘desaparece da moralidade a ideia de funções ou finalidades humanas essenciais’. Consequentemente, abre-se um espaço para a pertinência das teses em torno da invalidade de argumentos morais que partem de um ‘é’ para um ‘deve’. Além disso, acrescenta MacIntyre, a laicização da moralidade operada pelo iluminismo, pôs em questão a veracidade dos juízos morais como expressões da *voluntas divinitatis*. Mesmo em Kant, que pensa os juízos morais como expressão de uma lei universal,

não há possibilidade de questionar os juízos em termos de verdade ou falsidade, eles são categóricos.

As teses modernas de fundamentação da moralidade, segundo MacIntyre, proporcionaram um desacordo moral:

Esta desordem provém do próprio poder cultural predominante de um jargão no qual os fragmentos conceituais incompatíveis de várias partes do nosso passado são aplicados juntos em debates públicos e privados que são notáveis pelo caráter insolúvel das controvérsias neles envolvidas e pela clara arbitrariedade de cada participante do debate (MACINTYRE, 2001b, p. 429).

Assim, as reflexões operadas pelo autor conduzem a algumas proposições. A primeira delas é que o desacordo dos modernos sobre o 'alicerce' desde onde fundamentar a moral proporcionou um desacordo contemporâneo e uma fragmentação do discurso sobre as ações. Esta situação original foi proporcionada por um 'esquecimento histórico' e pela história social que formaram o ambiente filosófico de onde brotaram as principais teses de justificação da moralidade. O fracasso do projeto deveu-se, em grande parte, a incompatibilidade entre a noção de natureza humana e a de preceitos. Acrescente-se a isto a nova compreensão de racionalidade e a perda do sentido de funcionalidade dos conceitos.

Cumprido, agora, desenvolver o empreendimento de apresentar a teoria macintyreana da moral. O intuito de MacIntyre é oferecer, através de sua teoria, um pensamento ético que devolva a inteligibilidade ao discurso moral, a partir do conceito de virtude enriquecido pelas noções de Práticas, Unidade narrativa de uma vida humana individual e o conceito de tradição.

4 O PROJETO DE *DEPOIS DA VIRTUDE* E A TEORIA MORAL DE MACINTYRE

A exposição dos elementos fundamentais que orientam o estabelecimento da Ética das Virtudes mostrou-se necessária à compreensão do cenário que compõe a Filosofia Moral Contemporânea. Além disso, pode-se ver a orientação filosófica que marcou o pensamento de MacIntyre, isto é, os limites dos fundamentos que forjaram a moral contemporânea e o modo como a Ética das Virtudes se apresenta como uma alternativa viável de inteligibilidade das ações.

A obra *Depois da Virtude* foi publicada em 1981 e passou a fazer parte da terceira via da filosofia moral de língua inglesa. Autores como Gertrude Anscombe, conforme apresentado no Cap. I deste trabalho, proporcionaram ao pensamento contemporâneo um renascimento ou recolocação do pensamento moral de Aristóteles. A proposta da obra de MacIntyre se alinha ao movimento de afirmação do pensamento aristotélico como uma opção viável à moralidade contemporânea.

A crítica de MacIntyre às teses modernas de fundamentação da moralidade e o modo como o pensamento contemporâneo é herdeiro da incoerência e do ‘esquecimento’ deste momento da filosofia moral se constituiu como preparação à apresentação de sua proposta moral à filosofia moral contemporânea. Além da ampla crítica aos males percebidos da modernidade, MacIntyre apresenta sugestões que, além de reforçarem a reabilitação de uma Moral das Virtudes, mostram como alguns dos males podem ser corrigidos. Esses dois elementos se constituem, pois, na tarefa desta seção do trabalho.

4.1 O ANTES DE *DEPOIS DA VIRTUDE*

Antes da publicação de *Depois da Virtude*, já é possível encontrar, em MacIntyre, sinais dos fundamentos que hão de orientar seus principais posicionamentos. O texto, *Uma Pequena História da Ética*, de 1966, apresenta sinais do movimento de crítica à Filosofia Moral Moderna. Naturalmente, a partir do ano de publicação desta obra, vê-se que ela é imediatamente posterior ao *Modern Moral Philosophy*, de Gertrude, de 1958, cujas teses fundamentais já foram expostas, no primeiro capítulo deste trabalho.

Algumas das teses presentes em *Depois da Virtude* já encontram sua forma embrionária em *Uma Pequena História da Ética*, a saber, o anseio de refutar a tese de que não se podem retirar proposições normativas de proposições factuais, isto é, o dever ser do ser, uma desarticulação, no discurso moral, a crença de que os conceitos morais não deveriam ser formulados na crença de sua intemporalidade, desarticulados das sociedades que os proporcionaram e o potencial ‘destrutivo’ do emotivismo.

4.1.1 Vida social e conceitos morais

O primeiro capítulo, intitulado *A importância filosófica da história da ética*, chama a atenção para o costume recorrente de dar uma importância secundária à história da ética. Esta pouca importância ao tema decorre de uma crença comum de que o aparato conceitual da ética pode ser compreendido, prescindindo de sua história. Contudo, à medida que a vida social muda, mudam também os conceitos. Os conceitos morais, segundo MacIntyre, ganham sua inteligibilidade quando as regras que governam o seu uso são apreendidas. Sua apreensão se dá a partir das distintas formas de vida social e estas proporcionam os diferentes papéis para que sejam representados por estes conceitos:

Os conceitos morais, na realidade, mudam à medida que muda a vida social. Deliberadamente não digo ‘porque muda a vida social’, já que isto poderia sugerir que a vida social é uma coisa e a moralidade é outra, e que existe meramente uma relação de causa externa e contingente entre elas. Evidentemente que isto é falso. Os conceitos morais são encarnados em (e são parcialmente constituídos de) nas formas de vida social (MACINTYRE, 1988, p. 11)²⁰.

MacIntyre percebe que, a partir dos conceitos morais, é possível compreender as diferentes manifestações da vida social. Seu entendimento é o de que os conceitos morais estão situados, não são atemporais. Vida social e conceitos morais não podem ser pensados separadamente. John Horton e Susan Mendus, em seu artigo, *Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*, acrescentam que:

²⁰“In fact, of course, moral concepts change as social life changes. I deliberately do not write “because social life changes”, for this might suggest that social life is one thing, morality another, and that there is merely an external, contingent causal relationship between them. This is obviously false. Moral concepts are embodied in and are partially constitutive of forms of social life”. Cf. também, MACINTYRE, 2005, p. 01.

entre as grandes contribuições de *Uma Pequena História da Ética*, MacIntyre rejeitou explicitamente a crença comum nos círculos filosóficos da época, que os conceitos morais seriam uma intemporal, limitada, imutável, determinada espécie de conceitos que poderiam ser analisados e compreendidos além da sua história (HORTON ; MENDUS, 1994, p. 2)²¹.

Os conceitos morais só serão adequadamente compreendidos se forem estudados historicamente e contextualmente, uma vez que são incorporados como partes constitutivas da vida social. A importância da história e do contexto social para a filosofia moral será uma temática recorrente em toda a obra de MacIntyre.

4.1.2 Fundamentação das proposições normativas

O texto de Gertrude Anscombe já traz uma referência à crítica de Hume que aponta a problemática de se retirarem proposições normativas do tipo *deve*, a partir de proposições factuais do tipo *é*, ou seja, a ideia é que o *deve ser* não pode estar fundamentado no *ser*. Os autores desta tese não vêem como se construir uma ética de uma ontologia.

As proposições deste tipo refletem em torno do significado das proposições morais. Na filosofia anglosaxônica, a tentativa de formular proposições deontológicas de proposições factuais ficou intitulada como falácia naturalista. MacIntyre aponta que esta qualificação foi dada pelos escritos de George Moore (cf. MACINTYRE, 2001b, p. 243). Em seu *Principia Ethica*, George Moore explica o sentido do que ele chama de falácia naturalista. Esta se refere à tentativa de identificar o bem ou bom como se fosse o nome de uma de uma coisa natural. O problema está no fato de que quem afirma que bom é uma propriedade simples e não analisável tem diante de si o incômodo de encontrar expressões que aplicam o termo bom, sob acepções muito distintas como, por exemplo, *este é um bom amigo* ou *este é um bom relógio*. Com efeito, apenas o predicado bom da primeira sentença é o que traz algum significado moral.

A questão em torno do bom se relaciona à necessidade de compreender o modo como o bem e as ações se relacionam. Encontrar a conexão entre um e outro

²¹“MacIntyre explicitly rejected the belief, common in philosophical circles at the time, that ‘moral concepts were timeless, limited, unchanging, determinate species of concept (that) can be examined and understood apart from their history’.”

seria uma abertura para responder às duas perguntas dos *Principia Ethica*, a saber, que tipo de coisas deve existir em virtude de si mesmas? Que tipo de ações devemos realizar? (cf. MOORE, 2005. p. 17) Isto, de certo modo, justificaria a relação entre bem e dever. Mas como justificar esta relação diante do caráter enigmático da noção de bem? MacIntyre, citando George Moore questiona:

O bom, então, é um nome de uma propriedade simples e não analisável? Há, pelo menos, duas objeções decisivas contra a doutrina que responde afirmativamente. A primeira é que só podemos empregar inteligivelmente o nome de uma propriedade simples quando conhecemos um modelo exemplar dele por referência ao qual podemos dar-nos conta se está presente ou ausente em outros casos (MACINTYRE, 2005, p. 161)²².

O caráter enigmático da noção bem, assinalado por George Moore, o faz propor que, para aplicação da noção de bem, ou o que é intrinsecamente bom, o agente *simplesmente o reconhece*. O resumo da questão é que não é possível se ter o bem como uma propriedade simples, aplicável e que sirva de critério para verificar sua presença ou ausência e em que medida esta noção foi aplicada. Assim, quando o indivíduo agente, ele não se faz uma relação direta entre bem e dever, simplesmente age segundo seus próprios sentimentos. Esta afirmação abre espaço ao emotivismo que se torna objeto de crítica em *Depois da Virtude*.

4.1.3 O emotivismo

O MacIntyre de *Uma Pequena História da Ética* ainda não faz associação entre o emotivismo e o desacordo moral. Segundo ele, o emotivismo teria seu germe nas reações contra o pensamento de George Moore. Ora, se não é possível definir o bem como uma propriedade simples legítima, as ações são, então, expressões dos próprios sentimentos dos agentes. Contudo, aqui aparece um problema do qual o próprio George Moore vai ser o primeiro a apontar, pois “os juízos morais não podem ser simples informações sobre os nossos sentimentos, porque, neste caso, dois homens que expressam juízos aparentemente contraditórios sobre uma questão moral não estariam de fato em desacordo” (MACINTYRE, 1988, p.247).

²²“Is good, then, the name of a simple, unanalyzable property? To the doctrine that it is, there are at least two conclusive objections. The first is that we can only use the name of a simple property by reference to which we are acquainted with some standard example of the property by reference to which we are to recognize whether it is present or absent in other cases”.

Entre os representantes do emotivismo, encontra-se Charles Leslie Stevenson. Sua obra, *O Significado Emotivo dos Termos Éticos*, defende a ideia de que a função primária das expressões morais é dar uma nova direção às atitudes dos outros com o objetivo de provocar a adesão, o que seria, segundo Stevenson, uma função dinâmica dessas expressões. As expressões morais possuem esta função dinâmica, porque são emotivas. O seu significado corresponde à tendência desta palavra, construída, através da história de seu modo de uso, a produzir respostas afetivas nas pessoas (cf. MACINTYRE, 1988, p. 248).

Em relação ao significado dos termos morais, Charles Stevenson propõe dois modelos nos quais ambos enfatizam o caráter emotivo desses termos. No primeiro modelo, o autor defende que proposições do tipo *isto é bom* são equivalentes a *Eu gosto disto, então faz o mesmo*. Já o segundo modelo se ocupa de expressões que encarnam o que Stevenson denomina de expressões persuasivas que possuem um significado descritivo e associam a este um significado emotivo. Assim sendo, duas pessoas podem associar à noção de *Justiça* diferentes significados descritivos, em virtude do elemento emotivo presente na experiência individual com esta palavra.

Alguns desdobramentos da tese de Charles Stevenson podem ser expressos aqui: o primeiro é que termos valorativos não podem receber descrição completa, pela multiplicidade de significados. Assim os fatos se apresentam como separados dos valores; em seguida, o caráter emotivo das expressões morais impossibilita de construir uma teoria na qual os diversos agentes se sintam implicados porque quaisquer proposições são válidas. Neste sentido, conclui MacIntyre, a Filosofia, nos assuntos ligados à moral, seria neutra, como também a própria teoria de Stevenson, uma vez que se podem utilizar palavras emotivas para ‘abençoar’ quaisquer ações (cf. MACINTYRE, 1988, p. 248).

Aqui se encontra a razão do desacordo valorativo, uma vez que “não há limite para as possibilidades de desacordo e, conforme delineado acima, nem procedimentos que possam resolvê-los” (MACINTYRE, 1988, p. 249). As razões que se podem mencionar para fundamentar um juízo moral não possuem nenhuma relação lógica com a conclusão que se pode derivar dela. Os juízos são, por assim dizer, apenas apoios psicológicos. No discurso moral, os termos ‘*porque*’ e ‘*portanto*’ perdem sua conveniência.

Embora MacIntyre, já na *Pequena Historia da Ética*, apresente argumentos contra o emotivismo, interessa apresentar aqui como o emotivismo, quase quinze anos antes de *Depois da Virtude*, já se constitui numa das preocupações mais relevantes do autor.

Nas obras anteriores a *Depois da Virtude* se apresentava um certo ceticismo sobre alguns aspectos do pensamento moral moderno, entretanto, é só com *Depois da Virtude* que MacIntyre revela um profundo desencantamento com a filosofia moral moderna. Este desencantamento é tão marcante que chega até a obscurecer a proposta moral de MacIntyre e objetivo fundamental da obra que é a proposição da Ética das Virtudes, via pensamento Aristotélico, a fim de resgatar a inteligibilidade do discurso moral, ultrapassando, assim, uma moralidade emotivista.

4.2 A OBRA *DEPOIS DA VIRTUDE*

A apresentação da fragmentação do discurso moral contemporâneo com a falência do projeto moderno de sua justificação e a tentativa de restauração da racionalidade do discurso moral constituem as duas tarefas de *Depois da Virtude*. Em relação ao projeto iluminista de justificação da moralidade, MacIntyre defende que o seu fracasso se deu em virtude de as tentativas de fundamentação da moralidade partirem de uma concepção de racionalidade, independente da história e contexto social. Além disso, todas as teses, apesar de tomarem por base uma certa noção de natureza humana, não a articularam no esquema moral da qual esta noção fazia parte.

A desordem do discurso moral que o mundo contemporâneo experimenta é a consequência não só da falência do projeto moderno, mas também, dos próprios caminhos que a modernidade trilhou. Um aspecto problemático de, *Depois da Virtude*, e que é objeto de críticas das mais contundentes, é que a teoria moral de MacIntyre não se apresenta com o mesmo vigor de sua crítica à modernidade. O diagnóstico é bom, mas o remédio não parece tão eficaz.

A afirmação proferida ilustra bem a grande dificuldade que o próprio pensamento contemporâneo enfrenta. Em geral, os pensadores contemporâneos tomam a Tradição com bastante propriedade, isto é, fazem um bom diagnóstico dos principais problemas da Tradição, entretanto, não parecem assim tão propositivos ou suas soluções não se impõe com a mesma força de sua crítica.

As críticas ao projeto iluminista de justificação da moralidade e os encaminhamentos que proporcionaram a sua crise já foram adequadamente esclarecidos, no Capítulo II deste trabalho. A próxima tarefa é, justamente, apresentar a teoria de MacIntyre, em *Depois da Virtude*, e, com isso, resgatar a inteligibilidade do discurso moral que se constitui como grande tarefa afirmativa desta obra de MacIntyre.

4.2.1 A natureza das virtudes: tese central de Depois da Virtude

Os capítulos XIV, *A natureza das virtudes* e o XV, *As virtudes, a unidade da vida humana e o conceito de tradição* apresentam os elementos chave da tentativa de MacIntyre em constituir uma teoria da moralidade. No desenvolvimento de sua teoria, MacIntyre enfrenta a problemática das diferentes listas e concepções de virtude. Há enorme diferenças entre a concepção homérica, a aristotélica e a neotestamentária:

Eles nos oferecem listas diferentes e incompatíveis das virtudes; classificam em hierarquias diferentes e incompatíveis. Se incluíssemos autores ocidentais mais recentes, a lista das diferenças aumentaria ainda mais, e se estendermos nossa pesquisa à cultura japonesa ou, digamos, ameríndia, as diferenças aumentariam ainda mais. Seria fácil demais concluir que existem inúmeras concepções rivais e alternativas das virtudes, porém, mesmo dentro da tradição que tracei, não existe uma concepção nuclear única (MACINTYRE, 2007, p. 181)²³.

Sem dúvida, há um número surpreendente de diferenças e incompatibilidades, entre as várias listas das várias tradições. Somem-se a isso, virtudes que eram completamente desconhecidas, como é o caso das virtudes da fé, esperança e caridade. Elas eram completamente estranhas a Aristóteles. Contudo, MacIntyre percebe que, mesmo havendo uma enorme diferença entre a lista de virtudes do Novo Testamento e de Aristóteles, elas possuem a mesma estrutura conceitual:

Virtude é, assim como para Aristóteles, uma qualidade cujo exercício leva à conquista do *telos* humano. O bem para o homem é, naturalmente, um bem sobrenatural [no cristianismo]²⁴, e não só um

²³“They offer us different and incompatible lists of the virtues; they give a different rank order of importance to different of the virtues; and they have different and incompatible theory of the virtues. If we extended our enquiry to Japanese, say, or American Indian cultures, the differences would become greater still. It would be all too easy to conclude that there are a number of rival and alternative conceptions of the virtues, but, even within the tradition which I have been delineating, no single core conception”.

²⁴Destaque nosso.

bem natural, pois o sobrenatural redime e completa a natureza (MACINTYRE, 2007, p. 184)²⁵.

Uma segunda similaridade se dá na relação das virtudes como sendo um meio para um fim, que é a entrada do homem no Reino dos céus, num futuro vindouro. Essa passagem se dá na interioridade do homem, assim como em Aristóteles. MacIntyre salienta que este paralelismo entre o aristotelismo e o Novo Testamento é realizado por Tomás de Aquino e “uma característica fundamental desse paralelismo é o modo como o conceito de *vida boa para o homem* antecede ao conceito de virtude” (MACINTYRE, 2007, p. 184). O autor ainda salienta que tanto em Aristóteles quanto em Tomás, o conceito de virtude é um conceito secundário.

Há algo de cartesiano na atitude de MacIntyre: ele põe em dúvida a possibilidade de alcançar um conceito central ou, em suas palavras, nuclear, de virtude, o que possa proporcionar uma unidade conceitual à tradição moral fundamentada na Ética das Virtudes. Contudo, foi analisando atentamente qual a distinção entre as tradições e os diversos conceitos de virtudes que o autor visualizou que o conceito de virtude era secundário. O fato de ser secundário é um núcleo comum entre as tradições e isto o faz responder à pergunta: o que pode tornar inteligível o conceito de virtude:

É na resposta a esta pergunta que se torna claro o caráter complexo, histórico e multifacetado do conceito central de virtude, pois não há menos de três estágios no desenvolvimento lógico do conceito que precisam ser identificados na ordem correta, para que se possa entender o conceito principal de virtude, e cada um desses estágios tem seu próprio contexto conceitual. O primeiro estágio requer uma explicação contextualizadora do que chamei prática, o segundo, uma explicação do que já caracterizei como ordem narrativa de uma vida humana singular, e o terceiro, uma explicação muito mais completa do que a que elaborei até agora do que constitui uma tradição moral (MACINTYRE, 2007, p. 314-315)²⁶.

Prática, Narrativa de uma Vida Humana Singular e Tradição são os elementos da teoria moral macintyreana. Esses estágios obedecem a uma ordem temporal, pois

²⁵“A virtue is, as with Aristotle, a quality the exercise of which leads to the achievement of the human telos. The good for man is of course a supernatural and not only a natural good, bus supernature redeems and completes nature”.

²⁶“It is in answering this question that the complex, historical, multi-layered character of the core concept of virtue becomes clear. For there are no less than three stages in the logical development of the concept which have to be identified in order, if the core conception virtue is to be understood, and each of these stages has its own conceptual background. The first stage requires a background account of what I have already characterized as the narrative order of a single human life and the third an account a good deal fuller than I have given up to now of what constitutes a moral tradition”.

o posterior pressupõe o anterior, mas não o contrário. Assim como, cada estágio é reinterpretado pelo posterior e oferece elementos essenciais à sua compreensão. Deve-se, pois, passar a uma análise de cada um desses estágios.

4.2.2 O conceito de práticas

Costumeiramente, Aristóteles fala da excelência na atividade humana referindo-se a algum tipo de prática humana bem definida: tocar flauta, guerrear, pensar geometricamente. Essas práticas proporcionam a oportunidade de expressão das virtudes, são o campo onde elas se desenvolvem. MacIntyre salienta que práticas não têm o sentido usual, nem também são a única base, através da qual as virtudes são exibidas. Qual é, pois, o sentido de Prática?

Prática é qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados, durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos (MACINTYRE, 2007, p. 187)²⁷.

Parece não haver escrito de ética que não traga exemplo. Assim, MacIntyre apresenta o exemplo de uma criança de sete anos que ele gostaria de ensinar xadrez, mas que ela não está imediatamente interessada no aprendizado do jogo. Como toda criança gosta de doce, ele o oferece a ela, desde que ela jogue xadrez, uma vez por semana, pois aí ela receberá 50 centavos em doces e, se ela vencer, vai receber mais 50 centavos em doces. Desse modo, a criança está motivada e joga para ganhar. Apenas os doces motivam, proporcionam à criança um bom motivo para jogar xadrez. Ela não tem razão para trapacear, e está cheia de motivos para trapacear, contanto que consiga fazê-lo com êxito. Entretanto, haverá um momento em que a criança vai encontrar, nos bens específicos do xadrez, na aquisição de certa capacidade especialíssima, imaginação estratégica e intensidade competitiva. Este será um novo conjunto de razões, e razões agora existem não apenas para vencer em determinada

²⁷“By a ‘practice’ I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended”.

ocasião, mas para tentar destacar-se de todos os modos que o jogo de xadrez exigir. Caso a criança trapaceie, não estará derrotando o oponente, mas a si mesma (cf. MACINTYRE, 2007, p. 188).

Os bens internos ligados a essa atividade são realizados, durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados a tal forma de atividade. O sentido de bem interno pode ser explicitado de duas maneiras: há certa capacidade que apenas o exercício dessa atividade pode proporcionar: no caso do jogo de xadrez ou de qualquer outro da mesma natureza, é a *capacidade especialíssima* de jogá-lo; a outra maneira se refere ao fato de que esses bens só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência em participar da atividade.

Bens externos e internos ainda trazem outra característica relevante que proporciona uma maior compreensão e distinção. Bens externos, quando conquistados, são sempre posse de alguém. Além disso, sua posse é limitada de modo que eles não estão disponíveis para todos, sendo, portanto, objeto de disputa e concorrência. Por outro lado, bens internos, embora sejam objeto de competição, sua conquista se torna disponível a toda a comunidade envolvida na prática. Como, pois, a noção de bens internos se relaciona com a noção de virtude? A resposta a esta questão se apresenta na primeira definição provisória de virtude que Macintyre oferece: “a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens” (MACINTYRE, 2007, p. 191)²⁸.

A definição provisória de virtude elucida sua função na vida humana: seu papel é proporcionar ao ser humano o acesso aos bens internos às práticas. Sua ausência significa, de certo modo, a negação do acesso a esses bens.

Ao conceito macintyreano de práticas, sejam elas jogos, artes, ciências, atitudes, também pertence o pressuposto de que os bens internos a essas práticas só podem ser adquiridos por meio da própria subordinação, dentro da prática, no relacionamento com outros praticantes. Toda prática, neste caso, requer certo tipo de relacionamento entre os seus integrantes. A função das virtudes é apresentar-se como uma referência para definir o modo de relação entre os integrantes da prática. É necessária a aceitação dos componentes necessários que a prática foi, aos poucos,

²⁸“A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such good”.

estabelecendo como padrão interno de excelência. Diga-se isso principalmente da justiça, coragem e da sinceridade. A não aceitação desses padrões é análoga a estar disposto a trapacear, assim como a criança do exemplo acima. Assim, faz-se necessária uma constante valorização das virtudes e de seu papel na aquisição dos bens internos.

A relevância da sinceridade, da justiça e da coragem é realçada por MacIntyre, dado que essas virtudes definem o relacionamento entre os integrantes de uma prática:

Acredito, então, que do ponto de vista desses tipos de relações, sem os quais as práticas não se mantêm, a sinceridade, a justiça e a coragem, e talvez algumas outras, são excelências genuínas, são virtudes à luz das quais precisamos caracterizar a nós mesmos e aos outros, seja qual for nossa perspectiva moral ou os códigos específicos da nossa sociedade. Esse reconhecimento de não podermos escapar à definição dos nossos relacionamentos, segundo tais bens é perfeitamente compatível com o reconhecimento de que cada sociedade tem, e tem tido, códigos diferentes de sinceridade, justiça e coragem (MACINTYRE, 2007, p. 192)²⁹.

Embora os códigos se apresentem como muito distintos, eles apenas o são, sob certos aspectos, distintos das virtudes particularmente; o que não acontece, porém, é o florescimento das virtudes em comunidades que não as valorizem. As virtudes são fundamentais porque elas consolidam as práticas e a aquisição dos bens relativos a elas.

As práticas, no entanto, não devem ser confundidas com um conjunto de capacidades técnicas. O que distingue o modo como os conceitos dos devidos bens e fins aos quais as capacidades técnicas servem é a aptidão que uma capacidade técnica proporciona à transformação e ao enriquecimento dos poderes humanos e da consideração por seus próprios bens internos. Estes, por sua vez, também vão definir parcialmente cada prática ou tipo de prática.

MacIntyre acrescenta que “as práticas nunca têm uma meta ou metas fixas definitivamente – a pintura [por exemplo] não tem tal meta, nem a Física – mas as

²⁹“I take it then that from the standpoint of those types of relationship without practices cannot be sustained truthfulness, justice and courage – and perhaps some others – are genuine excellences, are virtues in the light of which we have to characterize ourselves and others, whatever our private moral standpoint or our society’s particular codes may be. For this recognition that we cannot escape the definition of our relationships in terms of such goods is perfectly compatible with the acknowledgment that different societies have and have had different codes of truthfulness, justice and courage”.

próprias metas se transmutam, ao longo da história” (MACINTYRE, 2007, p. 193)³⁰. É, pois, em virtude da transmutação das metas que as práticas se modificam e, conseqüentemente, cada prática será portadora de uma história peculiar, diferente da história do aprimoramento de uma determinada capacidade técnica. Esta é, pois, uma dimensão história fundamental, na relação entre práticas e virtudes.

Práticas, virtudes, bens internos e externos se relacionam, pois, da seguinte maneira: numa sociedade que não valoriza as virtudes só poderia haver um reconhecimento dos bens externos, e, em hipótese alguma, dos bens internos, no contexto das práticas. MacIntyre acrescenta, “que em qualquer sociedade que reconhecesse somente os bens externos, a concorrência seria a característica predominante e até exclusiva” (MACINTYRE, 1988, p. 196)³¹.

Neste sentido, é possível delinear uma relação distinta entre as virtudes e os bens externos e internos. A posse das virtudes é necessária para se alcançar os bens internos; entretanto, esta mesma posse pode dificultar o acesso a bens externos, pois o cultivo de determinadas virtudes, como a justiça, a sinceridade e a coragem, pode, muitas vezes, impossibilitar o acesso às riquezas, ao prestígio, ao *status*. Nesse sentido, talvez seja possível pensar que, na verdade, a riqueza, o prestígio e o *status* sejam incompatíveis com uma vida virtuosa.

Desse modo, no sentido empregado por MacIntyre, as virtudes, mesmo proporcionando os bens internos às práticas, justificam-se, independentes de seus resultados, pois, embora elas sejam necessárias às práticas, o acesso aos bens não se dá de maneira unívoca.

4.2.3 Ordem narrativa de uma vida humana singular

O desenvolvimento da noção de ordem narrativa de uma vida humana singular é uma resposta à questão formulada, no fim do capítulo XIV de *Depois da Virtude*. Este elemento fundamental da teoria moral macintyreana aprofunda e enriquece o seu conceito provisório de virtude, explicitado no tópico acima. A pergunta se esboça da seguinte maneira:

³⁰“Practices never have a goal or goals fixed for all time – painting has no such goal nor has physics – but the goals themselves are transmuted by the history of the activity”.

³¹“And in any society which recognized only external goods competitiveness would be the dominant and even exclusive feature”.

...será racionalmente justificável conceber cada vida humana como uma unidade, de modo que possamos tentar especificar cada uma dessas vidas como tendo o seu bem, de modo que possamos entender as virtudes como tendo a função de capacitar o indivíduo a fazer de sua vida uma determinada espécie de unidade, e não de outra (MACINTYRE, 2007, p. 203)³².

O objetivo de MacIntyre, neste ponto, é oferecer uma compreensão de cada vida humana como um todo, como uma unidade na qual o caráter desta unidade ofereça às virtudes um *telos* apropriado. O primeiro passo, que é o início do Cap. XV de *Depois da virtude*, é ultrapassar obstáculos que contrariam a ideia de unidade da vida humana: o primeiro, de natureza sociológica, e o segundo, de natureza filosófica ou ainda da teoria sociológica.

O obstáculo social à ideia de unidade da vida humana singular provém da maneira como a sociedade moderna passou a conceber a vida do indivíduo: sua vida é pensada, na forma de segmentos, cada um com seu próprio *modus operandi*, nos quais “o trabalho é pensado, separado de lazer, a vida privada é afastada da vida pública, a vida empresarial é separada da vida pessoal” (MACINTYRE, 1988, p. 204)³³. Estas separações estão articuladas, de modo tal que a ideia de unidade da vida do indivíduo lhe é completamente estranha.

Os obstáculos filosóficos se referem à ideia de que a vida humana é articulada como uma sequência de atos e episódios individuais. Numa concepção existencialista, por exemplo, a vida humana se torna não visualizável, dado que indivíduo está, constantemente, a desempenhar papéis que não dizem respeito a ele imediatamente. MacIntyre toma o Sartre da *Náusea* a fim de apresentar a seguinte tese:

a narrativa é bem diferente da vida e que, apresentar a vida humana em forma de narrativa, é sempre deturpá-la. De acordo com este pensamento, conclui MacIntyre, não existiriam narrativas verdadeiras e a vida humana consistiria em ações que não conduzem a lugar nenhum (MACINTYRE, 2001b, p. 360).

Esta concepção existencialista, de um eu separado de seus papéis, impossibilitaria o espaço social de desenvolvimento das virtudes. A crítica de MacIntyre a tese de Sartre é a de, para afirmar que nenhuma narrativa é possível, Sartre se utiliza de uma narrativa; além disso, MacIntyre afirma também se poderia

³²“is it rationally justifiable to conceive of each human life as a unity, so that we may try to specify each such life as having their function in enabling an individual to make of his or her life one kind of unity rather than another?”

³³ “work is divided from leisure, private life from public, the corporate from the personal”.

questionar a Sartre como seriam os atos humanos destituídos de qualquer narrativa, mesmo que deturpadora? A resposta à pergunta é o silêncio, completa o autor.

Para o desenvolvimento das virtudes, é fundamental compreender a vida humana individual como uma unidade. Além disso, “a unidade de virtude, na vida de alguém, só se torna inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa compreender e se avaliar na íntegra” (MACINTYRE, 2007, p. 205)³⁴. Como as abordagens anteriores que representam uma antítese à noção da vida humana individual como uma unidade são herança da própria concepção moderna sobre homem e o seu ser-no-mundo, faz-se necessária a exposição do “conceito de um eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte, em forma de uma narrativa com começo, meio e fim” (MACINTYRE, 2007, p. 205)³⁵.

O conceito de eu como uma unidade narrativa vai dar a Macintyre a oportunidade de passar para o segundo momento do seu conceito virtude, que não se limita exclusivamente às práticas. O Prof. Helder de Carvalho comenta sobre a problemática de limitar o conceito de virtude ao conceito de práticas:

Se restringirmos a definição do conceito de virtude ao âmbito das práticas, fatalmente chegaremos a uma situação em que a possibilidade do conflito trágico se efetiva, uma situação em que as pretensões de uma prática podem ser incompatíveis com as de outras, ambas apontando para direções diferentes, de tal forma que podemos nos ver oscilando, de um modo arbitrário, entre uma posição e outra, sem conseguirmos constituir propriamente uma escolha racional (CARVALHO, 2001, p. 14).

A superação do elemento arbitrário da vida moral e a consistência do conceito de virtude são proporcionadas pelo conceito de unidade narrativa de uma vida humana individual, pensada integralmente. A ação humana deve, pois, ser articulada por um tipo de narrativa histórica que seja “o gênero fundamental e essencial para a caracterização das ações humanas” (MACINTYRE, 2007, p. 208)³⁶. A perspectiva narrativa garante que os diversos episódios da vida de uma pessoa ganhem lugar e sentido, por que não dizer, inteligibilidade. Com efeito, essa unidade

³⁴“*And the unity of a virtue in someone’s life is intelligible only as a characteristic of a unitary life, a life that can be conceived and evaluated as a whole*”.

³⁵“*a concept of a self whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as narrative beginning to middle to end*”.

³⁶“*narrative history of a certain kind turns out to be basic and essential genre for the characterization of human actions*”.

somente é possível porque, segundo MacIntyre, as ações estão articuladas, através de uma perspectiva histórica. Uma vida humana singular pode ser compreendida na forma de uma narrativa e, conseqüentemente, a ela também proporciona a compreensão da vida e da ação dos outros.

É porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida, nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma de narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas (MACINTYRE, 1988, p. 212)³⁷.

A Narrativa não deve também ser pensada exclusivamente de modo singular, pois as diversas narrativas se intercomunicam, estão relacionadas umas às outras. Prof. Helder de Carvalho salienta que a “vida individual, para MacIntyre, consiste na unidade de uma narrativa encarnada, numa vida singular, que na forma de atos e palavras tenta responder sistematicamente às questões acerca do que é bom para o indivíduo e do que é bom para o homem” (CARVALHO, 2001, p. 15). Com a resposta a essas duas questões, a saber, o que é bom para o indivíduo e para o homem se tem a unidade da vida moral tanto individualmente, quanto para um grupo. Além disso, enfatiza MacIntyre, “a formulação sistemática dessas duas questões e a tentativa de respondê-las tanto em atos quanto em palavras que proporcionam unidade à vida moral” (MACINTYRE, 2007, p. 218)³⁸.

A unidade da vida moral deve ser pensada como uma unidade de busca narrativa. Esse conceito medieval possui duas características fundamentais: primeiramente, a busca só pode se iniciar se houver ao menos uma noção de *telos*, isto é, deve-se ter ao menos uma noção do seja o bem para o homem. Esta primeira característica é alcançada, através da resposta àquelas questões ora mencionadas. A segunda é a noção de que a busca não se refere a algo já adequadamente caracterizado, pois é, no decorrer da busca, e somente no enfrentamento de inúmeras vicissitudes que se pode intuir meta da busca. A busca tem, pois, um caráter pedagógico no aprendizado moral e no processo de conhecimento de si.

A relação entre unidade narrativa da vida e a noção de busca aperfeiçoam a noção macintyreana de virtude.

³⁷“It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others”.

³⁸“it is the systematic asking of these two questions and the attempt to answer them in deed as well as in word which provide the moral life with its unity”

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior (MACINTYRE, 2007, p. 219)³⁹.

O conjunto das virtudes irá dar conta não apenas dos elementos comunitários nos quais a busca pelo bem é dada em conjunto, mas inclui, agora, virtudes necessárias à investigação acerca do caráter do bem que se almeja. MacIntyre conclui, afirmando que chegou a uma conclusão provisória sobre a vida virtuosa para o homem: “a vida virtuosa para o homem é a vida passada na procura da vida boa para o homem” (MACINTYRE, 2007, p. 219)⁴⁰. Com efeito, as virtudes que são necessárias são aquelas que mais proporcionarem esse entendimento. Ademais, elas esclarecem em relação aos bens não apenas em relação às práticas, mas também à vida individual, proporcionada por uma unidade narrativa que rompe com a noção de vida e tempo segmentados.

4.2.4 Tradição

O conceito de tradição apresenta sua relevância, a partir da consciência de uma identidade individual que não pode ser concebida, arrancada da rede de significados e dos contextos na história das comunidades que forjaram esta mesma identidade. Deve-se, pois, pensar que é necessária ao indivíduo a posse de uma identidade histórica. Busca-se a identidade moral, no interior da família, do bairro, da cidade, sem, não entanto, se estar obrigados a assumir o que MacIntyre intitula de limitações morais dessas particulares formas históricas de comunidade. O ponto de partida da busca pela identidade histórica é, justamente, as particularidades: Iniciando pelas particularidades, busca-se o bem, o universal.

A identidade é, em parte, resultado daquilo que o indivíduo herdou daqueles que o precederam. O presente de uma pessoa não possui sentido, independente das

³⁹“The virtues therefore are to be understood as those dispositions which will not only sustain practices and enable us to achieve the goods internal to practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for the good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations and distractions which we encounter, and which will furnish us with increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good”.

⁴⁰“the good life for man is the life seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is”.

marcas e influência de um passado que não é, simplesmente, aquilo que já não é, mas que mantém com o presente uma relação, na forma de um vigor de ter sido. Assim, a pessoa se descobre como partícipe de uma tradição, quer goste ou não, quer reconheça ou não. Ao desenvolver o conceito de Práticas, MacIntyre afirmou que elas sempre têm histórias e o que elas são dependem do modo como cada geração a compreende e a transmite.

Neste sentido, as virtudes sustentam relacionamentos necessários às práticas, como também sustentam a relação com o passado, pensado a partir do conceito de tradição. Qual é, pois, o conceito macintyreano de tradição? Segundo MacIntyre, “uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição” (MACINTYRE, 2007, p. 222)⁴¹. A procura pelos bens, no interior de uma tradição, atravessa, muitas vezes, gerações inteiras. Assim sendo, a procura do bem individual não acontece separada da tradição, mas é realizada sob as circunstâncias definidas pela tradição da qual um indivíduo é partícipe. Essa procura se dá em relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida. Isto significa que: “história de uma prática, na nossa época, está, em geral e caracteristicamente, inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega, assim, à forma atual que nos foi transmitida” (MACINTYRE, 2007, p. 222)⁴². A inteligibilidade da história de cada pessoa ganha seu sentido no interior da história de cada tradição.

A sustentação de uma tradição, sua conservação e seu declínio dependem do exercício das virtudes que lhe são correspondentes, ou à falta dele. Neste sentido, as virtudes também servem como sustentáculo para as tradições, ou seja, a permanência ou a extinção delas mantêm relação com o exercício das virtudes.

A convicção de MacIntyre é a de que a falta de justiça, sinceridade, coragem, e de outras virtudes intelectuais correspondentes corrompem tradições, mas também as práticas que foram forjadas na própria tradição da qual elas (as práticas) são reflexo (Cf. MACINTYRE, 2007, p. 223). Há aqui a necessidade de se reconhecer a importância

⁴¹“A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition”.

⁴²“the history of a practice in our time is generally and characteristically embedded in and made intelligible in terms of the larger and longer history of the tradition through which the practice in its present form was conveyed to us”.

das tradições das quais se faz parte, no entendimento de suas possibilidades futuras que o passado tornou disponível no presente.

O último conceito da teoria moral de MacIntyre, através da noção de tradição, complementa sua compreensão do conceito de virtude. A busca pelo bem do homem não tem sentido sem se considerar a tradição que alimentou de experiências, conceitos, opiniões, a identidade de uma pessoa. Assim, o autor compreende a moral como uma relação entre o eu, o contexto social e a história.

Esta seção do trabalho explicitou o projeto de *Depois da Virtude*, através da exposição da segunda tarefa da obra, que é formular uma teoria moral capaz de resgatar a inteligibilidade do discurso moral. Embora esta segunda tarefa aparente ter sido ofuscada pelo grande descontentamento do autor, em relação à Filosofia Moral Moderna, o autor oferece uma alternativa à moral do dever ou uma moral utilitarista. Práticas, Unidade narrativa de uma vida humana individual e o conceito de Tradição compõem o conceito macintyreano de virtude e se constituem no núcleo de sua teoria moral.

O próximo passo é empreender uma análise às principais críticas ao seu pensamento e verificar um modo de como é possível defender a pertinência de uma Ética das Virtudes, dando continuidade a uma tarefa que o próprio MacIntyre indicou, em sua obra: apresentar como Tomás de Aquino empreende uma reconciliação entre o aristotelismo e a Tradição Bíblica, como também verificar de que modo o feito de Tomás ajuda a compreender a moral contemporânea.

5 RECONCILIAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO CRISTÃO E O ARISTOTELISMO

A grandeza do pensamento de MacIntyre reside no esforço que ele teve em tentar estabelecer uma teoria moral ao modo de uma Ética das Virtudes. Entretanto, através de seu próprio testemunho, vê-se que a suas considerações acerca do pensamento de Tomás de Aquino foram insuficientes: “Penso agora, por exemplo, que a minha crítica anterior às teses de Santo. Tomás sobre a unidade das virtudes estava simplesmente errada devido, em parte, a uma leitura equivocada do Aquinate” (MACINTYRE, 2001a, p. 8). Assim sendo, a segunda parte deste trabalho assume como objetivo principal: a apresentação da Reconciliação entre a Tradição Bíblica e o Aristotelismo.

A presente pesquisa já sinalizou que, embora MacIntyre seja devedor do pensamento de Gertrude Anscombe, eles possuem posicionamentos diferentes acerca da antropologia. Anscombe sugere que o ponto de partida está numa psicologia filosófica, enquanto que MacIntyre abre mão desta antropologia por considerá-la uma ‘biologia metafísica’ cujo conceito de homem seria ‘ahistórico’ e ‘acultural’, distanciando-se, assim, do método histórico, por ele, utilizado. Posteriormente, MacIntyre volta atrás e assume a biologia aristotélica no conceito de homem. Esta pesquisa compartilha com Anscombe a consciência da necessidade de uma psicologia filosófica e, segundo esta perspectiva, dará continuidade à tarefa indicada por MacIntyre.

A ideia de uma reconciliação entre o aristotelismo e a Tradição cristã inclui a necessidade de uma retomada do pensamento de Aristóteles. Na dinâmica entre atos e virtudes, Aristóteles considera que as ações possuem certa precedência sobre as disposições. Ele afirma na *E.N.* II, 1-2., que “é a partir dos atos repetidos em uma certa direção que adquirimos as disposições correspondentes”. Os atos também prevalecem sobre a disposição: por maior que seja o hábito de um agente, ele sempre pode, em relação a cada ação particularmente, agir diferentemente. Dessa maneira, sendo as virtudes um modo de disposição da alma, elas não podem prescindir de uma reflexão sobre a teoria dos atos.

Entre as objeções que podem ser feitas à proposta moral de MacIntyre é que o autor, de certo modo, põe o conceito de virtude como conceito primordial,

prescindindo, assim, de uma elaboração teórica que é anterior e condicionante ao conceito de virtude que é uma teoria das ações. A consideração das virtudes a partir de uma teoria das ações, ao contrário do que se poderia pensar, não representa um retorno à centralidade das ações em detrimento da centralidade do agente, o que seria uma contradição à crítica da moral deontológica.

Embora o caráter do agente seja crucial para Aristóteles, a sua relevância para o julgamento de uma ação provém do fato de que uma ação é entendida de tal maneira que inviabiliza um procedimento fundado em regras previamente estipuladas. Essa compreensão, segundo Marco Zingano, é o que favorece a busca por um agente moralmente bom quando devemos descobrir qual é a coisa certa para ser feita (cf. ZINGANO, 2010, p. 32.). A questão fundamental está não em afirmar que um ato moralmente bom é o que deve ser feito por um agente que é igualmente bom, mas em reconhecer que um ato é bom porque corresponde às propriedades de evitar o vício, seja na falta ou no excesso. Tornar-se bom é a qualidade do agente que, frequentemente, agiu desse modo. Neste sentido, é possível afirmar que o lugar relevante das virtudes deve-se, pois, à certa teoria das ações.

Afirmar que a centralidade das virtudes depende das ações não desfaz a importância das virtudes, mas as coloca numa posição secundária em relação às ações. Uma vez que elas derivam das ações, é compreensível vê-las como efeito de boas ações. Desse modo, é importante compreender que a ética de Aristóteles é uma Ética das Virtudes, não porque as virtudes sejam fundamento do bem agir, mas porque as virtudes estão fundamentadas em ações das quais as virtudes sinalizam que são moralmente boas. Assim sendo, faz-se necessária uma exposição da teoria aristotélica dos atos.

A teoria dos atos, exposta na *E.N.*, proporciona a compreensão dos fundamentos de filosofia moral de Aristóteles. Segundo Henrique de Lima Vaz, essa filosofia traz consigo elementos cosmocêntricos. Por sua vez, alguns desses elementos serão retomados por Tomás de Aquino o qual realizará um processo que se denomina aqui de reconciliação entre o pensamento cristão e a filosofia de Aristóteles. A exposição dos pontos fundamentais desta reconciliação se constitui na tarefa mais fundamental deste trabalho. O alcance deste objetivo se constitui, conforme se compreende aqui, na continuidade da tarefa deixada em aberto, por MacIntyre, em *Depois da Virtude*. Esta tarefa é necessária, uma vez que se pode

afirmar que muitos dos conceitos morais contemporâneos possuem um conteúdo semântico influenciado pelo pensamento cristão. Os conceitos a que esta pesquisa se refere são: o de intenção, consciência, obrigação, liberdade, livre-arbítrio e felicidade. Muitos destes conceitos, ou não foram aprofundados pelos gregos ou foram até desconhecidos deles.

O posicionamento fundamental deste trabalho é o de que a exposição do modo como Tomás de Aquino promove a retomada do pensamento aristotélico na filosofia moral, compatibilizando-o com o pensamento cristão, garante, de certa maneira, uma consciência de que conceitos importantes da filosofia moral não são os mesmos se essa leitura cristã não for considerada.

O elemento central desta compatibilização se encontra na síntese entre o horizontalismo da moral aristotélica e o verticalismo da Teologia Cristã. Embora estes dois conceitos ainda mereçam um melhor esclarecimento, esta síntese se constitui como princípio que guia o problema tomista da Beatitude e do Fim último do homem. Aristóteles, seguindo a articulação da Ética Antiga, tem a *Eudaimonia* como ideia central da vida moral. Tomando esta ideia sob a acepção de *Beatitude*, Tomás de Aquino *ultrapassa* a ideia aristotélica primitiva de *Eudaimonia*, rompendo, assim, com os cosmocentrismo da Ética Antiga, na qual a moral aristotélica também estava inserida.

O desenvolvimento deste capítulo cumpre a seguinte orientação: primeiramente, analisar a teoria aristotélica dos atos, como também, a retomada e o desenvolvimento tomista dos conceitos necessários às ações. Em seguida, discutir de que maneira os elementos da teoria aristotélica dos atos são retomados e que encaminhamentos eles têm com o pensamento cristão. Finalmente, deve-se desenvolver o modo como Tomás de Aquino *ultrapassa* o cosmocentrismo da ética de Aristóteles.

5.1 AS VIRTUDES E A TEORIA ARISTOTÉLICA DOS ATOS – *E.N.* III, 1-8

Foi afirmado que Aristóteles assumia uma posição de precedência dos atos em relação às virtudes. Para essa finalidade, preferir-se-á o texto da *E.N.* em virtude de seu peso na Tradição, pelo modo como a obra está articulada e pela significação que

a obra conquistou na história da filosofia moral. Esta seção se dedica a mostrar como o estagirita desenvolve sua teoria dos atos cuja seção se situa no livro III, 1-8.

Aristóteles inicia a seção da *E.N.* esclarecendo que a virtude diz respeito a emoções e ações e de que maneira os atos voluntários são louvados ou censurados, ao passo que os involuntários são objeto de perdão e por vezes de piedade. Em seguida, ele assinala a importância de os estudiosos da virtude e os legisladores definirem o voluntário e o involuntário (cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 1. 1109, b30).

5.1.1 Do voluntário e do involuntário

A primeira questão relevante acerca das ações é a compreensão dos atos voluntários e involuntários. Existe uma voluntariedade em relação a coisas exteriores, na forma de causas motoras, quando estas se apresentam na forma de bem. Contrariamente, o involuntário diz respeito aos móveis externos, quando estes se apresentam de modo forçoso ou por ignorância: “Parecem ser involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância. É forçoso o ato cujo princípio é exterior ao agente, princípio para o qual o agente ou paciente em nada contribui” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 1. 1110, a1)⁴³.

Existem ações que se desenvolvem de uma maneira mista. Aristóteles chama a atenção para ações realizadas por meio de males maiores e estas, mesmo indesejadas, são assumidas em virtude das circunstâncias. Assim ele diz dos navegantes que, para evitar o naufrágio se livram da carga. Embora forçadas, estas ações se assemelham às ações voluntárias, pois “são escolhidas no momento em que são praticadas, e o fim da ação se dá conforme a ocasião. Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 1. 1110, a10)⁴⁴.

Há um elemento curioso nesta última afirmação de Aristóteles, quando este diz que o fim da ação se dá conforme a ocasião. Corriqueiramente se diz que a finalidade não pertence à deliberação do agente. Talvez seja possível afirmar que existe uma classe de fins que sejam abertos à eleição do agente ou, ainda, que o fim de uma

⁴³ “βίαιον δὲ οὐτὶ ἀρχὴ ἐξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων”.

⁴⁴ “καὶ τὸ ἐκούσιον δὲ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, (15) λεκτέον”.

ação tenha certa dinamicidade, pois “o fim da ação se dá conforme a ocasião” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 1. 1110, a10)⁴⁵. Este foi o caso, por exemplo, dos navegantes que, antes, tinham o objetivo de levar a carga, mas, diante da tempestade, livraram-se da carga a fim de salvar suas vidas. Intimamente, os navegantes não gostariam de se livrar da carga, entretanto, voluntariamente, a jogaram no mar.

Deve-se afirmar, também, que, para ser involuntária, não é o bastante um ato ser forçado, mas se deve acrescentar que, além de ser forçado, um ato não deve possuir nenhuma contribuição do agente como princípio da ação e, mais ainda, provocarem dor e arrependimento (cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 1. 1110, b20)⁴⁶. Do involuntário forçado, conclui-se que deve ser externo, forçado e penoso ao agente.

Da ação por ignorância, Aristóteles estabelece distinções, na forma de não-voluntário e involuntário. Todo ato feito por ignorância é não voluntário (cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 2. 1110, b20)⁴⁷, mas somente merece o nome de involuntário aquele ato que, realizado por ignorância, causou o arrependimento. O agente que, por ignorância realizou uma ação, mas não se arrependeu, merece que sua ação seja chamada apenas de não voluntária.

Aristóteles também distingue o agir por ignorância e o agir em estado de ignorância (cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 2. 1110, b25)⁴⁸. O agir em estado de ignorância se refere ao caso de alguém que, por alguma causa qualquer que lhe tire da ciência do ato, a exemplo de um bêbado ou de um homem encolerizado, tornou-se ignorante do que estava a fazer. Há também exemplos de homens que, deliberadamente, ignoram o que deveriam fazer. Esse é o caso do homem perverso que, por ignorar o que deveria fazer, merece ser chamado de injusto ou de mau. É involuntário também o ato de alguém que ignora, não deliberadamente, alguma das circunstâncias particulares nas quais uma ação se desenvolve. Entre os critérios para que uma ação, por causa da ignorância, seja involuntária, deve-se acrescentar o sofrimento do agente e o seu arrependimento.

⁴⁵ “τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν.”.

⁴⁶ “τοῦ δὲ κατὰ τὴν τοιαύτην ἄγνοιαν ἀκουσίῳ λεγομένου (20) ἔτι δεῖ τὴν πράξιν λυπηρὰν εἶναι καὶ ἐν μεταμελείᾳ”.

⁴⁷ “τὸ δὲ δι’ ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν”.

⁴⁸ “ἕτερον δ’ (25) ἔοικε καὶ τὸ δι’ ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα”.

Os atos forçados assim, como os atos por ignorância comportam, igualmente, a característica de serem penosos ao agente, contudo, o ser penoso dos atos forçados não parece se identificar com o penoso dos atos por ignorância. Com efeito, o penoso dos atos forçados é um sofrimento infringido pela circunstância, enquanto o dos atos por ignorância é um sofrimento infringido pelo próprio agente, em virtude de seu arrependimento. Os atos voluntários são aqueles cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação (Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 3. 1111, a25)⁴⁹.

5.1.2 A escolha deliberada

Mais apropriada à virtude e a discriminar o caráter do que as ações, Aristóteles entende que a escolha deliberada é, por um lado, voluntária e, por outro, involuntária (Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 4, 1111, b5)⁵⁰. A ideia geral é a de que a escolha deliberada é um modo mais específico do voluntário, sendo este mais abrangente do que ela. O exemplo geral é o das crianças que, apesar de terem atos voluntários, não possuem ainda escolha deliberada.

A escolha deliberada diz respeito aos atos que estão ao alcance do agente, e que concernem àquilo que conduz ao fim. O exemplo é o do desejo da saúde, no qual a escolha deliberada proporciona as coisas necessárias à saúde (cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 4, 1111, b25)⁵¹. Assim, esta escolha se refere à obtenção do que se deve obter e à fuga, do que se deve evitar. Escolhe-se deliberadamente quando se sabe que uma coisa é boa. Deste modo, “a escolha deliberada é acompanhada de pensamento e de reflexão” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 4, 1112, a15)⁵².

No parágrafo V do livro III, a conclusão é a de que o objeto da escolha deliberada é o objeto do desejo deliberado daquilo que está em poder do agente. A escolha deliberada é o desejo deliberativo, pois, julgando em função de ter deliberado,

⁴⁹ “τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐκ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ’ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις”.

⁵⁰ “ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταύτῃ δέ, ἀλλ’ ἐπὶ πλέον τὸ ἐκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ ἄλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ’ οὐκ, καὶ τὰ ἐξαίφνης (10) ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ’”.

⁵¹ “ἔτι δ’ ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι’ ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει· ὅλως (30) γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ’ ἡμῖν εἶναι”.

⁵² “ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας”.

deseja-se conforme o deliberado. A deliberação, porém, refere-se apenas aos meios que conduzem a um fim (Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 5, 1112, b30)⁵³.

5.1.3 A definição do objeto do querer

A reflexão aristotélica, em torno do querer, ou do desejo racional, é um debate latente entre as teses platônicas e sofistas que será exposta a seguir. Além disso, muito mais do que uma simples síntese entre esses dois posicionamentos, Aristóteles inaugura uma perspectiva nova em torno da teoria das ações, a saber, a compreensão de que o bem aparente é uma condição necessária ao bem, embora não lhe seja suficiente (Cf. ZINGANO, 2010, p. 193). A tese geral de Aristóteles é a de que, para uma coisa ser tomada como fim, deve ser tomada como tal pelo agente, isto é, no processo de direcionamento em busca do bem, a questão fundamental é como o agente percebe um determinado objeto. O texto aristotélico abre a discussão em torno de se o querer diz respeito ao fim:

Foi dito que o querer concerne ao fim, mas a uns parece concernir ao bem; a outros, ao bem aparente. Aos que dizem que o objeto do querer é o bem, decorre que não é objeto do querer o que quer aquele que não escolhe corretamente (pois, se for objeto do querer, será então um bem; era, no entanto, no caso, um mal); por sua vez, aos que dizem que o bem aparente é objeto do querer, decorre que não existe objeto do querer por natureza, mas é objeto do querer o que parece bom a cada um (a pessoas diferentes coisas diferentes parecem boas, mesmo, no caso, coisas contrárias) (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 6, 1113, a15)⁵⁴.

A referência à filosofia platônica pode ser reconhecida pela proposição de que o bem é objeto do querer e que apenas este, o bem, poderia ser o seu objeto. Note-se que o termo original para fim é *τέλους* e que o querer, *βούλησις*, se direciona a este fim porque ele é um bem enquanto tal, *τάγαθοῦ*. O inconveniente desta tese para Aristóteles é o fato de que, se apenas o bem é objeto do querer, implica dizer que a escolha errada também seria um bem, uma vez que, de certo modo, também ela é querida. Assim sendo, o fato de os agentes escolherem errado, permite concluir que

⁵³ “οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη· οὐδὲ δὴ τὰ καθ’ ἕκαστα”.

⁵⁴ “ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τάγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. [...] συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν [τὸ] βουλευτὸν τάγαθόν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτὸν ὃ βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος (εἰ γὰρ ἔσται βουλευτὸν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ’ εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν), (20) τοῖς δ’ αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτὸν, ἀλλ’ ἐκάστω τὸ δοκοῦν· ἄλλω δ’ ἄλλω φαίνεται, καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, τάναντία”.

o *τάγαθοῦ* unicamente não pode ser o único objeto do querer, a menos que se queira considerar a escolha errada também um bem.

Já a referência à posição sofista, dá-se em virtude da tese de que o bem é um modo particular de sentir-se atraído por um objeto que, dependendo da disposição do agente, apresenta-se como bem. O *φαινομένου ἀγαθοῦ* também seria um móbil do querer.

Após as objeções às teses tradicionais, Aristóteles começa a expor sua tese na forma de pergunta: “se, então, estas posições não são satisfatórias, não se deve dizer que é objeto do querer sem mais e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece a cada um é o bem aparente?” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 6, 1113, a20)⁵⁵. Aristóteles entende que, primeiramente, tanto o homem virtuoso quanto o de pouco valor desejam um objeto que lhes parece bom, entretanto, apenas o virtuoso é capaz de querer um objeto verdadeiramente bom. Sendo a virtude consolidada pelo hábito, o homem virtuoso é aquele que aprendeu em termos práticos a querer o bem. Este bem é de maior relevância do que um bem aparente *φαινομένου ἀγαθοῦ* porque, por causa do exercício das virtudes, o homem virtuoso aprendeu a distinguir o bem e o que apenas tem aparência de bem. Entretanto, Aristóteles dá a entender que o *φαινομένου ἀγαθοῦ* é primeiro a todos os homens, na ordem do querer: “mas é o objeto do querer o que parece bom a cada um” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 6, 1113, a20)⁵⁶.

Esta parece ser uma tese central de Aristóteles: certamente é bom o bem enquanto tal, entretanto, é necessário que, independente de ser um bem real, uma coisa apareça como um bem, isto é, seja tomada como tal pelo agente. Esta é a conclusão do prof. Marco Zingano sobre esta seção:

Parecer um bem, ou seja, ser um *φαινομένου ἀγαθοῦ*, não é meramente uma aparência, de caráter enganador, como que o platonismo, mas é principalmente a condição lógica do bem humano, isto é, sua intencionalidade, que pode, secundariamente, se revelar como uma crença falsa, um bem aparente no sentido platônico do termo (Cf. ZINGANO, 2010, p. 193).

A questão fundamental, neste caso, não está num caráter pejorativo de uma aparência de bem que apetece ao querer, mas no modo como o ser humano vai se

⁵⁵ “εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ’ ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον”.

⁵⁶ “τοῖς δ’ αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν βουλευτὸν λέγουσι μὴ εἶναι φύσει βουλευτόν”.

relacionar com essa representação. Aristóteles tem claro que, sem a aparência de bem, não existe a apetência pelo objeto, mas ela não dispensa o julgamento do ser humano: “O homem virtuoso julga corretamente (*κρίνει ὀρθῶς*) cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 6, 1113, a30)⁵⁷. Pelo julgamento correto, *κρίνει ὀρθῶς*, o homem chega à visão do verdadeiro em cada coisa. O homem virtuoso é, pois, não apenas aquele que age frequentemente bem, mas o que toma posse das razões pelas quais age e as tem diante de si, e isto faz dele um homem prudente. Se pela *phrónesis*, a virtude intelectual é posta em relevo, no homem virtuoso, suas disposições são moralmente boas.

O papel da *phrónesis* restringe apenas às virtudes intelectuais. Existe uma relação entre a *phrónesis* e as virtudes morais, assim como existe relação entre a *phrónesis* e a *empeiria*. Marcelo Perine esclarece este caráter paradigmático da *phrónesis*:

Aristóteles vai mostrar que *phrónesis* é um estado habitual cognitivo, isto é, racional e, por isso, é uma virtude intelectual, que, contudo, pressupõe seja um estado desiderativo, portanto, não-racional, seja um estado cognitivo não-racional, que é, justamente, a experiência (PERINE, 2006, p. 28).

O objetivo da *phrónesis* são bens humanos e estes são alcançados a medida que podem estar em consonância com a *phrónesis*. Não é a toa que o debate entre o ato voluntário e o involuntário envolva aquilo que aparece como bem e o que necessita de um posterior discernimento. Assim, nesse processo de desvelamento, não se deixar de lado a importância das intenções.

Aristóteles não parece citar o termo intencionalidade nas questões práticas, mas ela parece estar latente nesta questão da aparência de bem. Aristóteles tem claro que, sem a aparência de bem, não existe a apetência pelo objeto, mas ela não dispensa o julgamento do ser humano. Pelo julgamento correto, *κρίνει ὀρθῶς*, o homem chega à visão do verdadeiro em cada coisa.

A aparência de bem, muito mais do que uma aparência enganadora, constitui-se como *modus cognoscendi* preparatório e necessário ao julgamento correto e à visão da realidade da coisa, em nível prático. Assim, até mesmo as coisas que, posteriormente, são constatadas como boas, também requerem uma aparência de bem e, no caso destas, um bem real. Assim, o homem virtuoso é, pois, não apenas

⁵⁷ “ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται”.

aquele que age frequentemente bem, mas o que toma posse das razões pelas quais age e as tem diante de si, e isto faz dele um homem prudente. Marco Zingano acrescenta que:

...enquanto no homem prudente *φρόνιμος* é ressaltado o papel da virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais, no homem virtuoso *σπουδαίος* o que é posto em relevo é o fato de suas disposições serem virtuosas ou moralmente boas (ZINGANO, 2010, p. 197).

Neste sentido, o domínio da virtude pode ser delineado não apenas pelo homem prudente, enquanto capaz de ponderar o que seria a virtude num determinado caso, mas também pelo homem virtuoso que é capaz e age segundo esta virtude. A relação entre bem e verdade, para Aristóteles, inclui, agora, certo ordenamento: primeiramente, aquilo que aparece como bem não é necessariamente bom e, por isto mesmo, necessita passar pelo julgamento do homem prudente, *φρόνιμος*, para, em seguida, revelar-se como verdadeiramente boa ou não.

A partir do esclarecimento aristotélico entre escolha deliberada e querer, esclarece-se qual o domínio de cada um destes atos e, conseqüentemente, qual sua relação com as virtudes: pertence ao querer ter o fim por objeto, enquanto os meios para alcançá-lo dizem respeito à escolha deliberada. Neste sentido, compreende-se que o fim é apenas reconhecido, isto é, não se constitui como objeto de escolha. O âmbito das escolhas são os meios, isto é, as ações que dizem respeito a elas são por escolha delibera e voluntárias. Aristóteles completa, dizendo que “as atividades das virtudes envolvem estas coisas” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 7, 1113, b5). A conclusão de Aristóteles é a de que escolha deliberada relaciona-se diretamente às virtudes, uma vez que elas são meio e sobre elas se pode deliberar. Assim sendo, um entendimento adequado das virtudes requer a distinção entre a escolha deliberada e os diversos outros atos humanos.

Ao final do tratado dos atos, Aristóteles se posiciona acerca do que vem a ser o engano no julgamento em relação às ações: “à turba do engano, parece, engendrar-se devido ao prazer, pois, não sendo de fato um bem, parece ser” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2010, III, 6, 1113, b1). Com isso, talvez seja possível afirmar que, para Aristóteles, o prazer, de certo modo, não contribui com o voluntário.

Tomás de Aquino adota uma postura distinta de Aristóteles neste ponto preciso. Segundo ele, o desejo sensível, caminhando no mesmo sentido da vontade para um

certo bem, contribui para aumentar o caráter voluntário das ações, ou seja, a sensibilidade, formada pela virtude, pode, por vezes, participar de uma ação boa. Assim, a conclusão que Tomás de Aquino propõe é dizer que a causa do involuntário não está necessariamente no desejo sensível, embora, ele possa, eventualmente, obscurecer o juízo.

5.2 A SÍNTESE TOMISTA: ATOS HUMANOS E FILOSOFIA MORAL

A tarefa a ser desenvolvida agora se refere à necessidade de desenvolver os conceitos relevantes da teoria tomista dos atos e, a partir deles, aprofundar em que medida Tomás de Aquino opera uma síntese entre o pensamento grego e a Tradição Cristã. É impressionante como a alguns dos conceitos de Tomás de Aquino encontram traduzem bem o que Aristóteles tratou em sua teoria dos atos.

A distinção tomista entre o irascível e o concupiscível corresponde a esta observação aristotélica sobre o voluntário e o involuntário. Pode-se afirmar que o concupiscível está como móbil externo em relação ao voluntário, enquanto o irascível está como móbil externo em relação ao involuntário. Neste sentido, é possível afirmar que Tomás de Aquino aprofunda o conceito aristotélico de voluntário e involuntário.

Qual o aprofundamento que Tomás de Aquino promove? Primeiramente, uma coisa apetecível nem sempre é da ordem da razão como objeto próprio, pois é possível haver um móbil apenas do apetite sensitivo ou concupiscível. Outro elemento fundamental é que Tomás compreende que o voluntário não significa necessariamente o livre, pois a vontade pode não seguir necessariamente à iluminação da inteligência. Neste caso, a adesão é fruto da eleição do livre-arbítrio, mas não é necessariamente expressão da liberdade, enquanto tal.

Tomás também aprofunda a ideia de intencionalidade que, apenas de modo latente, podia-se encontrar na *Ética a Nicômacos*. Com efeito, Tomás de Aquino vai retomar o problema da intencionalidade expressamente com este termo. O autor assume a posição de que o bem que é objeto do querer ou da vontade, não precisa, necessariamente, ser um bem na coisa mesma, mas um bem apreendido. Deste modo, o querer se move em direção a uma coisa que foi apreendida como um bem. Pode-se concluir, portanto, que o bem aparente seja uma condição necessária, embora não suficiente para se saber se alguma coisa é realmente boa. A teoria tomista

dos atos segue aprofundando ou forjando novos conceitos que, doravante, farão parte da Ética Ocidental. É em virtude desta influência que a exposição da teoria tomista dos atos se justifica.

5.2.1 Os atos humanos em Santo Tomás de Aquino

O prólogo da *Prima Secundae* da *Suma Teológica* inicia com a afirmação de que é pelo livre-arbítrio que o homem é imagem de Deus. É em virtude da posse de seu agir, isto é, do poder agir por si mesmo, que o homem se assemelha a Deus. O tema bíblico da semelhança entre Deus e o homem é que vai orientar o estudo dos atos humanos em Tomás de Aquino. O homem vai unir-se ao seu exemplar divino na bem-aventurança prometida. E, sendo esta o fim do homem, o tema bíblico da semelhança pelo livre-arbítrio e a noção de fim do homem promove, através de Tomás, uma síntese entre o pensamento grego e o pensamento cristão.

O estudo dos atos humanos em Tomás de Aquino engloba o tratado das paixões com o objetivo de aprofundar de que maneira a sensibilidade pode contribuir aos atos voluntários, de modo que, este estudo pode ser apresentado como um dos mais profundos acerca do agir humano no plano moral. Faz-se necessário, pois, uma apresentação do plano conjunto do trabalho de Tomás de Aquino para, posteriormente, refletir acerca das particularidades em relação à temática da reconciliação entre o aristotelismo e a Tradição Bíblica.

A beatitude é a condição mais almejada pelo cristão. Ela se constitui na visão amante de Deus, é a bem-aventurança. A teoria dos atos humanos se encontra em consonância com a beatitude, pois ela é o fim último do homem. Neste sentido, pode-se afirmar que a ética de Santo Tomás é uma ética da felicidade, o que se encontra profundamente em sintonia com a mensagem das bem-aventuranças, mas também se harmoniza com a moral aristotélica, enquanto uma ética dos fins.

O ser humano se encaminha à felicidade de modo particular. A felicidade é, pois, fruto das ações particulares, auxiliadas pela graça de Deus. Desse modo, as ações humanas devem ser compreendidas em seus aspectos fundamentais, a saber, uma dimensão voluntária, obra de uma vontade livre, que o estudo sobre os atos humanos contempla; e uma dimensão ligada à sensibilidade, contemplada no estudo sobre as paixões da alma.

5.2.2 Sindérese e consciência

Segundo Tomás de Aquino, a *sindérese* é um *habitus* (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, 79, a.12)⁵⁸. Uma compreensão adequada da *Sindérese* exige um aprofundamento acerca do *modus operandi* do raciocínio humano. O intelecto, em virtude de seu objeto, quando raciocina acerca de coisas inteligíveis, diz-se que se “move” como um intelecto especulativo e, quando raciocina sobre coisas da ação, se move como uma razão prática. Assim como há princípios de ordem especulativa, os princípios práticos se relacionam à *sindérese* como um habito natural especial. Sua função é incitar o bem e condenar o mal. Ela funciona como uma intuição dos primeiros princípios da lei moral. É curioso o fato de Tomás de Aquino definir a *Sindérese* como um *habitus*, mas de natureza inata. A *Sindérese* não se confunde com a consciência. Ela é uma intuição dos primeiros princípios da moral, enquanto que a consciência é o ato pelo qual se julga um ato que se realizou ou que será realizado. Em seu ato, a consciência supõe não apenas a *Sindérese*, mas todo o conhecimento moral que se apóia sobre ela.

A noção tomista da consciência é a de que ela é um ato. A função da consciência é atestar, obrigar e incitar, e ainda acusar, reprovar ou repreender (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, 79, a.13)⁵⁹. Estas funções da consciência se efetivam a medida em o agente tem conhecimento ou ciência do que se faz. Tomás de Aquino esclarece que este conhecimento se dá de três maneiras: quando se reconhece o que se faz ou o que não foi feito, afirma-se que a consciência *atesta* (Cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, 79, a.13)⁶⁰; quando se julga que é preciso fazer ou não uma ação, diz-se que a consciência *incita* ou *obriga* (Cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, 79, a.13)⁶¹ e quando se julga o mérito do que foi feito, diz-se que a consciência *escusa*⁶², *acusa* ou *reprova* (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, 79, a.13)⁶³.

⁵⁸ “*Synderesis non est potentia, sed habitus*”.

⁵⁹ “*Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel intigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere*”.

⁶⁰ “*Quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse [...] conscientia dicitur testificari*”.

⁶¹ “*Quod per nonstram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare*”.

⁶² A escusa é uma razão ou um pretexto invocado para eximir de uma obrigação.

⁶³ “*Quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere*”.

Tomás de Aquino acrescenta que, para desenvolver estas funções, faz-se necessária “uma aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, 79, a.13)⁶⁴. Esta informação é relevante, uma vez que, a partir dela, entende-se que o autor não está a considerar o exercício da consciência moral como um funcionamento constante. Isto é, a consciência passa a atuar efetivamente quando os objetos relativos às ações assim a solicitam. De certo modo, esta compreensão da consciência mitiga um entendimento contemporâneo de que a concepção cristã de homem, da qual o pensamento moderno é devedor, acreditaria que o homem pensado como animal racional implicaria num *actus ratiocinandi ad infinitum*⁶⁵.

Ao final das considerações sobre a consciência, Tomás de Aquino esclarece como consciência e *sindérese* se relacionam. Embora a consciência seja um ato, ela não é atualizada o tempo inteiro, mas sempre que objetos relativos à sua ação. Desse modo, a consciência necessita de um *habitus* que a faça atualizar-se. A *sindérese*, que contém os primeiros princípios da moral, é quem, naturalmente, coopera na atualização da consciência:

Deve-se dizer que o ato, se permanece sempre em si mesmo, permanece, entretanto, sempre em sua causa: a potência ou o *habitus*. Os *habitus*, pelos quais a consciência é informada, ainda que sejam muitos, todos recebem a sua eficácia de um primeiro, a saber, do *habitus* dos primeiros princípios, que se chama *sindérese*. Por isso, e de modo especial, esse *habitus* é por vezes chamado consciência (AQUINO, Tomás de, *S. Th.* I, 79, a.13)⁶⁶.

A relevância desta afirmação diz algo a mais sobre a concepção tomista de homem. Em relação às questões da ação, pode-se afirmar que a consciência moral é o próprio pensamento prático que é posto em movimento por um *habitus* natural. Uma vez que este *habitus* não é a razão mesma em funcionamento, talvez seja possível defender que, em Tomás de Aquino, há algo análogo ao *lebenswelt* russeliano, um mundo da vida ou uma instância que, de certo modo, é anterior ao ato de raciocinar.

5.2.3 O conceito de vontade

⁶⁴ “*Patet autem quod omnia haec consequuntur actualement applicationem scientiae ad ea quae agimus*”.

⁶⁵ Para um melhor entendimento desta tese, conferir o prefácio de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger.

⁶⁶ “*Dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen Manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur*”.

Segundo Tomás de Aquino, o conceito de vontade se alinha à noção de necessidade e estes se relacionam à noção de *telos*, entendido aqui como a felicidade que é um bem desejado por todos. Tomás de Aquino distingue diferentes noções de necessidade: *necessitas naturalis et absoluta*, *necessitas finis* e *necessitas coactionis*.

A *necessitas naturalis* se apresenta quando, a uma coisa, algo se apresenta em virtude de seus princípios intrínsecos, sejam materiais ou formais. Materialmente, é naturalmente necessário que o composto de contrários se corrompa. Formalmente, é naturalmente necessário que os ângulos internos de um triângulo sejam iguais a dois ângulos retos. Existem também princípios extrínsecos que garantem este tipo de necessidade, diga-se, por exemplo, a morte como *causa final* ou a geração como *causa eficiente* (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.1)⁶⁷.

A *necessitas finis* se põe quando alguém não pode atingir seu fim, ou atingi-lo convenientemente sem esse princípio. Tomás de Aquino cita o exemplo da alimentação para atingir uma vida saudável ou o cavalo para se chegar ao destino pretendido (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.1)⁶⁸. Finalmente, quando um ente é constrangido de tal modo que não pode fazer o contrário, a necessidade é pensada como *necessitas coactionis* (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.1)⁶⁹.

Deve-se perceber que a *necessitas coactionis* é contrária à vontade, pois se constitui como uma violência à inclinação de ser humano. Não é difícil chegar a uma compreensão da liberdade em Tomás de Aquino, através das elucidações acerca do conceito de vontade. Pode-se afirmar, primeiramente, que a liberdade se refere a uma ausência de constrangimento externo. Este se constitui como um nível básico da noção de liberdade. Além disso, é importante salientar que será possível estabelecer uma distinção entre a liberdade como ausência de constrangimento interno e a liberdade como uma orientação racional ao fim e, inclusive, como independência em relação aos ditames de livre-arbítrio, que é a fonte mais primordial de exercício da vontade, mas que, ainda, não pode ser considerada liberdade no sentido pleno.

Uma vez que o conceito de vontade (ou voluntário) oferece “luzes” ao conceito de liberdade, é também possível chegar ao conceito de involuntário e, este, relaciona-

⁶⁷ “Sobre a *necessitas naturalis et absoluta* Tomás de Aquino afirma: *Quod quid convenit alicui, uno modo ex principio intrínseco: sive materiali [...] sive formali. [...] Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrínseco, vel fine vel agente*”.

⁶⁸ “*Fine quidem, aut bene consequi finem aliquem: ut cibus dicitur necessaries ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur*”.

⁶⁹ “*Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, it quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis*”.

se ao conceito de *necessitas coactionis*. Um agente constrangido a fazer o que não deseja é alguém que age involuntariamente. Mas a liberdade está para além do agir, pois, é até possível obrigar que alguém faça alguma coisa, mas não é possível obrigá-lo a querer fazer.

Assim, pois, Tomás de Aquino entende que o movimento da vontade é uma certa inclinação para algo. Desse modo, “assim como se chama natural o que é segundo a inclinação da natureza, chama-se de voluntário o que é segundo a inclinação da vontade” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.1). Entretanto, este apetite denominado de vontade é de natureza racional. Para entender esta afirmação, deve-se estabelecer em relação à vontade, à distinção entre irascível e o concupiscível.

A alma possui potências sensitivas e intelectivas, estas últimas são também chamadas de potências espirituais. O apetite sensitivo se diversifica em concupiscível, quando se refere à razão de bem, no sentido daquilo que agrada aos sentidos, e, em irascível, quando se refere à razão de bem, enquanto se busca evitar aquilo que é prejudicial (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.5)⁷⁰. Estes apetites são ambos da ordem da sensibilidade. A vontade, porém, diz respeito à razão, faz parte dela: *voluntas in ratione est*. A vontade é próprio apetite intelectual e, por isso mesmo, o bem a que a vontade apetece é o bem sob razão universal.

Este conceito aprofunda a noção de voluntário e involuntário e é entendido como um movente das ações, tanto naturalmente como teleologicamente. Não há, segundo Tomás de Aquino, uma oposição entre a necessidade de um fim e a ideia de vontade: “A necessidade de fim não repugna à vontade, quando ela não pode atingir esse fim senão por um só meio; por exemplo, quando se tem a vontade de atravessar o mar, é necessário a vontade que queira um navio” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.1)⁷¹. Resulta claramente que não há oposição entre a liberdade e teleologia em Tomás de Aquino.

Desse modo, Tomás de Aquino compatibiliza a ideia de liberdade com a ideia de fim. Analogicamente, assim como o intelecto adere aos primeiros princípios, a vontade deve, pois, aderir ao fim último, que é a bem-aventurança, uma vez que a

⁷⁰“*Appetitus autem sensitivus non respicit comunem rationem boni: quia nec sensus apprehendit universal. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetites sensitive: nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum*”.

⁷¹“*Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem*”.

bem-aventurança, ou a felicidade, é almejada por todos. Assim sendo, compreende-se que o fato de haver uma vontade natural não implica uma contradição com uma vontade livre.

Um esclarecimento deve ser feito nestas teses de Tomás de Aquino. Ele retira a felicidade como sendo o fim último do homem pelo fato de todos os seres humanos serem dotados de vontade e este desejo é universal, pois decorre da natureza humana o fato de todos desejarem ser felizes. Poucas pessoas parecem duvidar desta tese, entretanto, é possível concluir que o problema não está no fato de todos desejarem a felicidade, mas no itinerário que cada pessoa particularmente percorre para atingi-la.

Tomás de Aquino salienta que a escolha não versa sobre o fim; ela versa sobre os meios para o fim (Cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.1)⁷². Isto implica em dizer que o fato de a felicidade ser o fim último do homem não tem nada a ver com sua escolha, uma vez que este é o fim natural a que todos tendem, o destino potencial de todo homem. Por que o destino potencial? Naturalmente, este “destino” não implica um fim inexorável, mas o horizonte que dá sentido às ações praticadas. Elas devem ser orientadas de modo a tornar mais acessível o alcance desse fim. Na ética de Tomás de Aquino, assim como na ética de Aristóteles, as ações são apropriadas em virtude do bem que elas proporcionam e não porque o valor das ações se encerra nelas próprias. A ética de Tomás de Aquino, seguindo a moral aristotélica, vai propor o exercício das ações virtuosas como o meio para se atingir essa felicidade.

O ato de buscar a felicidade através das virtudes, além de ser a maneira mais adequada a essa busca, apresenta indiretamente a força que a ideia de liberdade possui na ética cristã. Henrique de Lima Vaz, lendo Hegel, afirma que “a ideia de liberdade pertence à esfera da manifestação mais alta do Espírito, da sua manifestação como razão” e complementa, “para Hegel, o momento decisivo em que, na cultura do Ocidente, a razão se manifesta como liberdade tem lugar com o advento do Cristianismo” (VAZ, 2002, p. 14). No esquema geral da *Suma Teológica*, é por livre vontade que homem opera um caminho de retorno a Deus. Assim, a ideia de liberdade pode ser apontada como elemento distinto na reconciliação entre o aristotelismo e o pensamento cristão.

⁷² “*Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem*”.

5.2.4 A relação entre inteligência e vontade

A Inteligência e a vontade são duas potências espirituais e ambas fazem parte da capacidade racional das substâncias intelectuais. Tomás de Aquino investiga a relação de superioridade de uma potência em relação a outra, a partir da noção de superioridade em termos absolutos e em termos relativos. Tomás de Aquino explica o sentido de absoluto e relativo:

A superioridade de uma coisa sobre outra pode ser considerada de dois modos: quer *absolutamente*, quer *relativamente*. Uma coisa é tal absolutamente, quando ela é isso em si mesma; e é tal relativamente, quando o é em relação a outra (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I, q. 82, a.3)⁷³.

Absolutamente, o intelecto é superior à vontade, uma vez que a razão do bem desejável é apreendida pelo intelecto e este bem é objeto da vontade. Nesse sentido, a superioridade daquele em relação a esta se dá porque é em virtude da ação do intelecto que a vontade se apropria de seu objeto. Sem a ação do intelecto, entende-se que a vontade não teria o seu objeto mais próprio. Nesse caso, o intelecto, considerado em si mesmo e absolutamente, é uma potência superior à vontade. Tomás de Aquino esclarece:

O objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade. Com efeito, o objeto do intelecto é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade. Ora, quanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é, em si mesma, mais nobre e superior. Portanto, o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade (AQUINO, Tomas de, *S. Th.* I, q. 82, a.3)⁷⁴.

A partir desta afirmação, compreendem-se as duas grandes linhas da ética cristã que influenciaram, por demais, o desenvolvimento da filosofia moral no Ocidente. De um lado, há os que defendem uma precedência do intelecto sobre a vontade, assim como Tomás de Aquino, e estes são chamados de intelectualistas.

⁷³ “*quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum*”.

⁷⁴ “*Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est alius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate*”.

Por outro lado, os pensadores que defendem que intelecto e vontade têm o mesmo *status*, sendo a vontade igualmente autônoma, independente do intelecto no seu operar, são chamados de voluntaristas.

Em termos relativos, é possível considerar que a vontade seja superior ao intelecto, pois o objeto da vontade é superior ao do intelecto, se se considerar que é melhor amar a Deus do que conhecê-lo. Desse modo e relativamente, “quando a coisa na qual está o bem é mais nobre que a própria alma em que se encontra a razão desta coisa, a vontade é superior ao intelecto” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 82, a.3)⁷⁵. O bem é objeto de inclinação da vontade. O intelecto conhece o fim último e o proporciona à vontade que, por sua vez, move todas as outras potências em busca desse bem que é a felicidade perfeita.

É possível notar uma pequena distinção entre Aristóteles e Tomás de Aquino. No livro X da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles defende que a felicidade perfeita consiste na vida contemplativa, isto é, na ação do intelecto:

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos que esta atividade é contemplativa (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1176b.4, 2001, p. 201).

Por outro lado, a posição de Tomás de Aquino se dirige, primeiramente, a considerar a felicidade como estado no qual o amor, como ação da vontade, atuaria mais primordialmente que o intelecto. Aquilo que possui uma existência espiritual, seja Deus, outra pessoa, a própria verdade ou, ainda, a beleza, é superior ao ato de pensar. Tomás de Aquino conserva a tese aristotélica de superioridade do intelecto, entretanto, ao inserir a distinção entre superioridade absoluta e superioridade relativa, coloca a felicidade em relação ao amor e não ao conhecimento.

O ponto de equilíbrio entre as teses desses dois autores está no lugar onde a felicidade deve ser efetivada. Aristóteles pensava a felicidade circunscrita à Cidade,

⁷⁵ “Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellect, per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu”.

mas, de certo modo, desapegada, como uma atividade autônoma, isto é auto-suficiente. Aristóteles acrescenta:

Somente esta atividade parece ser estimada por sua própria causa, pois nada decorre dela além da própria atividade de contemplar, enquanto com as atividades de ordem prática obtemos algumas vantagens, maiores ou menores além da própria ação (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1176b.4, 2001, 1177b. p. 202).

A vida feliz ou beatitude para Tomás de Aquino só pode ser encontrada na totalidade do bem, na realização concreta e efetiva do Bem universal, o que implica num processo de retorno a Deus, pois esta vida não comporta a realização da felicidade enquanto tal. Esta concepção de Beatitude promove uma profunda revolução em relação ao pensamento grego e o pensamento cristão. A *eudaimonia* para Aristóteles encontra seu sentido no cosmocentrismo grego. Por outro lado, a ideia de Beatitude ultrapassa os limites do cosmos grego. De modo que Tomás de Aquino, assume a ideia de Felicidade como fim último do ser humano, mas ela é realizada num nível que está para além do cosmocentrismo grego. A superação do cosmocentrismo grego pelo teocentrismo cristão será elucidado mais adequadamente adiante. Antes, porém, deve ser aprofundada a questão da liberdade do ato voluntário.

5.2.5 A liberdade do ato voluntário e a distinção entre liberdade e livre-arbítrio

A teoria tomista do livre-arbítrio é, de certo modo, uma busca por compreender o que diz respeito ao intelecto e à vontade num ato livre. Dito de outra maneira, o empreendimento de Tomás de Aquino pode ser traduzido pela seguinte pergunta: existe num ato livre a atuação de alguma outra potência, além da inteligência e da vontade? Seu aprofundamento acerca dessa temática traz distinções fundamentais que, além de se fundamentarem no questionamento aristotélico acerca do voluntário e do involuntário, promovem distinções que serão essenciais à Tradição Filosófica posterior.

O desenvolvimento da questão do livre-arbítrio está na questão 83 da primeira parte da *Suma Teológica*. A questão é dividida em quatro artigos e defende a tese geral de que a liberdade é uma propriedade do ato voluntário, na condição de que

este seja exprimido em um juízo que incida sobre a conveniência ou não do objeto do querer. A liberdade do homem consiste, pois, num ato de julgar que não é condicionado.

O significado dos preceitos, conselhos, exortações, assim como, das proibições, recompensas e penas só está garantido, graças ao livre-arbítrio. Tomás de Aquino estabelece uma distinção entre coisas que agem sem julgamento, outras que agem com julgamento, e mesmo assim não são livres, e outras que agem com o julgamento livre.

Deve-se considerar que certas coisas agem sem julgamento. Por exemplo, a pedra que se move para baixo, e igualmente todas as coisas que não têm conhecimento. Outras coisas agem com julgamento, mas esse não é livre: como os animais. Por exemplo, a ovelha, vendo o lobo, julga que é preciso fugir: é um julgamento natural, mas não livre, pois não julga por comparação, mas por instinto natural. [...] o homem, porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos (AQUINO, Tomás de, *S. Th.* I, q. 83, a.1)⁷⁶.

A liberdade tem a ver com o *libero iudicium*. O julgamento livre é a expressão mais perfeita da liberdade do ser humano. Aqui Tomás de Aquino estabelece uma distinção importante, a saber, a distinção entre o julgamento natural ou instintivo e o julgamento racional. Embora ambos sejam julgamentos ‘práticos’, apenas o ente que possui o livre-arbítrio, isto é, possui julgamento racional é senhor desse julgamento. Ambos os juízos são mandados, pois prescrevem que o agente deve fazer algo, mas somente o ente que possui livre-arbítrio, através da potência cognoscitiva, o intelecto, pode apresentar a si um julgamento que conduza ao bem. Portanto, é pela racionalidade que o homem é dotado de livre-arbítrio.

Aqui se apresenta um questionamento importante: por que, muitas vezes, deseja-se contrariamente ao que o intelecto indica? E, como pode um ente que tem seu ser criado ser livre? As respostas podem ser encaminhadas da seguinte forma:

⁷⁶ “Considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. [...] Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri”.

em relação à primeira pergunta, diz-se que o fato de haver uma escolha da razão não impede o desejo do apetite sensível, mas pode impedir a sua realização. Neste sentido, pode-se entender que a liberdade não é necessariamente não ter um determinado desejo, mas, de certo modo, consiste em estar acima das próprias inclinações. Em relação à segunda questão, o próprio Tomás de Aquino afirma que “não é necessário à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 83, a.1)⁷⁷. Assim, mesmo que o homem tenha seu ser por outro, seja um *ensab alio*, em relação aos seus julgamentos, ele permanece livre e conta com o respeito de Deus em relação à sua liberdade, pois “Deus opera em cada um segundo a natureza que lhe é própria” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 83, a.1)⁷⁸.

Note-se que Tomás de Aquino não fala em ações livres, mas em julgamentos livres. Ora, é até possível entender que alguma força externa possa obrigar alguém a agir de determinada maneira, de modo que este seja obrigado a fazer algo que, na verdade não deseje. Embora ele possa fazer, isto não implica que ele queira fazer. Assim sendo, mesmo que não se mencione a palavra intenção, ela está latente neste artigo da *Suma*. Com isto, é possível compreender a radicalidade com que Tomás de Aquino concebe a liberdade humana, a ponto de considerar que “nada há que repugne a liberdade do livre-arbítrio” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 83, a.1)⁷⁹.

Todas as deliberações e ações do ser humano passam pela faculdade racional, até mesmo as inclinações do apetite sensível devem passar pelo assentimento ou não da razão. A razão por até obedecer a um destes apetites, ditos, inferiores (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 83, a.1)⁸⁰. E aqui é possível aprofundar a noção tomista de liberdade. Com efeito, a liberdade do ser humano é tamanha que mesmo o assentimento do homem a algum apetite sensitivo, é, ainda, ato de uma razão sem constrangimento, mas que não é livre enquanto tal, pois a liberdade mesma é aquela na qual o ser humano escolhe em favor do que é melhor, isto é, em favor do bem. O livre-arbítrio é, pois, uma potência que é sujeito da graça e, com o seu auxílio, escolhe o bem (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.* I, q. 83, a.2)⁸¹.

⁷⁷ “Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est”.

⁷⁸ “Operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem”.

⁷⁹ “Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet”.

⁸⁰ “Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est”.

⁸¹ “Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia”.

Não é de se admirar que a graça seja auxiliar do livre-arbítrio. O seu auxílio não implica uma negação da liberdade do homem, uma vez que este, por si mesmo, pode negar o este auxílio. Contudo, não dirigir as escolhas em favor do bem, é abrir mão de ser realmente livre. Esta é uma relação curiosa, pois, sem o livre-arbítrio não se pode ser livre, mas com a sua atuação se pode até escolher, mas não ser livre propriamente. Tomás afirma que “o livre-arbítrio é indiferente a escolher bem ou mal” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 83, a.2)⁸². Assim sendo, sem o livre-arbítrio não é possível alguém ser livre, mas, com ele, a liberdade ainda não está garantida. Ser livre é estar livre de todas as formas de submissão, inclusive a do livre-arbítrio quando este escolhe o mal.

Esta distinção é por demais relevante e não é à toa que autores como Kant serão influenciados por esta distinção entre liberdade e livre-arbítrio. Kant utiliza uma terminologia diferente, mas que, ao final, pressupõe a distinção ora apresentada. A terminologia kantiana é a do *arbitrium brutum* e o *livre-arbítrio*, sendo o primeiro o sentido de livre-arbítrio e o segundo, a liberdade: “dá-se o nome de *livre arbitrio* à escolha que pode ser determinada pela razão pura; a que pode ser determinada somente pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria o arbitrio animal (*arbitrium brutum*)” (cf. KANT, 2003, p. 63).

A questão 83 da *Suma* conclui, precisando a relação entre vontade e livre-arbítrio. Em relação à potência da qual fazem parte, pode-se afirmar que vontade e livre-arbítrio são uma e mesma coisa, porque ambos dizem respeito à eleição. Contudo, em relação ao *modus operandi*, cada uma opera de modo distinto, a saber, o livre-arbítrio opera na deliberação, a vontade, na ação.

A proposição de uma teoleologia na moralidade implica uma negação da autonomia? Cabe esclarecer que esta oposição entre teleologia e autonomia não é uma oposição real, as duas não são diretamente opostas. Filosoficamente, Tomás de Aquino, por exemplo, soube compatibilizar *telos* e liberdade.

O modo como Tomás de Aquino compreende a constituição do homem na *Suma Teológica* não encontra dificuldades entre afirmar o livre arbitrio ao homem e, ao mesmo tempo, afirmar que, por sua natureza, o homem é capaz de agir em virtude de um fim. Faz-se necessária, pois, uma exposição da noção de livre-arbítrio e de

⁸² “*Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male*”.

telos em Tomás de Aquino, a fim de mostrar como o autor compatibiliza *telos* e autonomia.

Deve-se esclarecer, primeiramente, que a exposição da noção de livre-arbítrio e a noção de finalidade como *telos* das ações se encontram em momentos distintos da *Suma Teológica*. A noção de livre-arbítrio está na seção em que Tomás de Aquino dedica à criação e ao Governo Divino. Esta seção se insere na 1ª parte da *Suma Teológica* como o momento da ação de Deus. A 1ª parte discorre sobre Deus, quem ele é, como conhecê-lo e sobre a Trindade (S. Th. I, 1-43); o segundo momento, ainda da 1ª parte, apresenta a ação de Deus que é a sua criação (S. Th. I, 44-119). Justamente aqui, situa-se a apresentação da noção de livre-arbítrio.

Já a noção de *Telos* ou como diz Tomás de Aquino, *fim do homem*, encontra-se na primeira seção da 2ª parte da *Suma Teológica* que vai das questões 1-48 (S. Th. I - IIae, 1-48). Esta parte da *Suma* apresenta o retorno da criação a Deus, particularmente, com a busca livre do homem para Deus que é o conceito cristão de beatitude.

A resposta é não. A proposição de uma teleologia aqui tem a função de ser o resultado das ações virtuosas, isto é, numa ética teleológica o valor de uma ação não reside na ação em si mesma:

A verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é um bem, sem o que não seria inteligível. Do mesmo modo, portanto, que o objeto do apetite pode ser uma coisa verdadeira, enquanto tem a razão de bem, por exemplo, quando se deseja conhecer a verdade, do mesmo modo o objeto do intelecto prático é o bem que pode ser ordenado à ação, sob a razão de verdadeiro. O intelecto prático, com efeito, conhece a verdade, como o intelecto especulativo, mas ordena à ação essa verdade conhecida (AQUINO, Tomás de, S. Th., I, q. 79, a.11)⁸³.

Para Tomás de Aquino, o valor de uma ação será relativo à finalidade que ela atingirá. Talvez a oposição mais apropriada seria entre *Destino* e Autonomia, ao invés de se pensar em termos de teleologia e autonomia.

⁸³ “Dicendum quo verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus”.

5.2.6 A intenção

A definição clássica de intenção se deve a Tomás de Aquino. No âmbito da filosofia moral, a ideia é a de que a intenção é uma vontade que faz a ação em uma meta ao mesmo tempo próxima e longínqua, precisa e vasta, indo até o fim último. A intenção envolve, pois, a potência da vontade para engendrar uma ação e para mover-se em busca do fim. O desenvolvimento do conceito de intenção está expresso na questão 12 da Primeira parte da Segunda Parte da *Suma Teológica*. Nos quatro artigos que compõem a questão, Tomás de Aquino apresenta a intenção e o seu objeto (a. 1-2) e explicita o ato da intenção (a. 3-4).

Tomando a definição de Agostinho, a intenção propriamente dita se refere àquilo que move uma coisa a seu fim (cf. AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I^a II, q12, a1)⁸⁴. Neste sentido, como é a vontade que move todas as potências a um fim, a intenção se constitui como ato da vontade: “Ora, a vontade move todas as outras potências da alma para o fim, como foi estabelecido acima. É manifesto, portanto, que a intenção é propriamente ato da vontade” (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I^a II, q12, a1)⁸⁵.

Existe ainda relação entre Vontade, razão e intenção. À vontade, cabe tender ao fim, enquanto cabe à razão ordenar. O papel da intenção consiste em ser o movimento da vontade, *actus voluntatis*, em busca do fim último, conforme ordenamento da racionalidade. Além disso, a intenção, embora se refira primeiramente ao fim último, não exclui a relação com os fins intermediários, desde que estes estejam relacionados ao fim último: “nem sempre é necessário que [a intenção] seja do fim último” (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I^a II, q12, a2).

Qual o alcance desta reflexão de Tomás de Aquino? A intencionalidade promove uma unidade nos atos voluntários, pois cada ação se encontra concatenada na busca do homem pela felicidade. Assim é possível se falar, a partir de Tomás de Aquino, de uma unidade da vida moral. Esta unidade da vida moral, através da intencionalidade, garante uma ligação interna de todos os fins intermediários alcançados, pelo homem, na busca do fim último.

⁸⁴ “*Unde intentio primo et principaliter pertinent ad id quod movet ad finem*”.

⁸⁵ “*Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis*”.

Não é de admirar que a intenção possa se referir a várias coisas simultaneamente. Tomas de Aquino afirma:

A arte imita a natureza. Mas a natureza por um só instrumento busca duas utilidades; “como a língua que se ordena para o gosto e para falar”, diz o livro II da Alma. Logo, pela mesma razão, a arte e a razão podem simultâneas ordenar para dois fins uma só coisa. Assim sendo, alguém pode ter a intenção de muitas coisas simultaneamente (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I^a II, q12, a3)⁸⁶.

Tomás de Aquino indica que, além da razão, a arte também pode proporcionar finalidades e, como conclusão, a intenção pode se referir a várias coisas. Nesse sentido, compreende-se que ela pode combinar diversos planos nos quais os fins podem ser dados. Este reconhecimento da multiplicidade de coisas as quais a intenção pode se referir explica de certo modo porque, frequentemente, os homens se perdem em suas buscas. Não é a toa que Tomás sugere uma cooperação entre a razão, a vontade e a intenção.

Também é relevante o fato de a intenção ser cooperadora da razão na descoberta de fins. Se a arte é uma instância distinta da razão e se a intenção também pode se referir a ela, pode-se afirmar que, além do fim ordenado pela razão, não há um impedimento da participação da intenção na construção do agir humano, o que implica uma abertura à liberdade da intenção nesta construção. Pode-se concluir que os juízos práticos e a escolha livre resultam da interação entre a racionalidade e a intenção voluntária.

Existe, finalmente, uma conexão entre intenção e vontade. Tomás de Aquino afirma que “nas as coisas voluntárias um só movimento é a intenção do fim e a vontade do que é para o fim” (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I^a II, q12, a3)⁸⁷. Embora à vontade se relacione com aquilo é que para o fim, uma vez que ela elege os meios para atingi-lo, sua relação com a intenção, que é o seu próprio movimento, é constituída como um movimento único. Pode-se, então, afirmar que a conexão entre intenção e vontade é de tal modo que não se pode afirmar uma sem a outra.

O estudo da intenção em Tomás de Aquino aprofunda uma questão que estava em Aristóteles apenas de modo latente. Não se pode afirmar que em Aristóteles não havia uma preocupação com a intenção, porém, o seu detalhamento se deve ao

⁸⁶ “*Ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrument intendit duas utilitates: sicut lingua ordinatur et ad gustum et ad locutionem, dicitur in II de Anima. Ergo, pari ration ears vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare. Et ipsa aliquis simul plura intendere*”.

⁸⁷ “*In rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem*”.

Aquinate. A intenção é de tal modo necessária que está presente em cada um dos atos concernentes aos meios e a escolha é ativa em todo desenvolvimento das ações.

5.3 TOMISMO E ÉTICA DAS VIRTUDES

Alguns elementos da Psicologia Filosófica de Santo Tomás foram expostos de modo que foram elucidados como elementos que ou eram desconhecidos ao pensamento moral aristotélico ou foram insuficientemente aprofundados. Cabe então verificar quais são os elementos distintivos em relação às próprias virtudes. Para isto, além do próprio Santo Tomás, investigou-se o pensamento de Giuseppe Abbá, Juvenal Savian Filho, Henrique de Lima Vaz, Joseph Pieper, entre outros, que contribuíram significativamente nesta parte da pesquisa.

Em geral, não se tem dúvida de que Tomás de Aquino operou uma releitura do cristianismo por meio do pensamento aristotélico. Cabe, pois, além de demonstrar que mudanças essa releitura provocou, explicitar de que modo elas ecoaram no pensamento moral contemporâneo. Com a realização desta tarefa, espera-se fazer entender um dos principais objetivos desta pesquisa: mostrar que um retorno contemporâneo a Ética das Virtudes deve considerar a influência do pensamento cristão pelo viés de uma leitura tomasiana. Um dos pontos de importância capital para a pesquisa é defender que algumas distinções entre o conceito aristotélico e o conceito tomista de virtude, a saber, a relação entre virtude e individualidade, a noção de liberdade, constituem-se como contribuição de Tomás de Aquino à Ética das Virtudes e à história da ética ocidental em geral.

Esta seção da pesquisa cumpre a tarefa de mostrar como Tomás de Aquino opera mudanças significativas no âmbito da Ética das Virtudes. Ele apresenta, por um lado, acréscimos relevantes à moral de Aristóteles e, por outro, permite afirmar que muitos desses aspectos se incorporam à Tradição Filosófica posterior. A partir desta compreensão, pretende-se concluir que propor uma Ética das Virtudes ao pensamento contemporâneo, negligenciando estes aspectos, produz certa fragilidade à proposta. Por fim, esta seção fará considerações sobre a proposta moral do MacIntyre de *Depois da Virtude*, à luz do estudo realizado.

5.3.1 Vida feliz e virtudes antes da síntese tomista

É a partir de Santo Agostinho que se tem no pensamento cristão um primeiro aprofundamento dos temas morais, e é este aprofundamento que contribui para uma ulterior moral teológica. Entretanto, este primeiro esforço de Agostinho não resulta na inserção de uma seção moral como componente necessária da ciência teológica. As reflexões morais, embora relevantes, encontram-se dispersas entre outras temáticas da teologia. Este pensamento será retomado por Tomás como mote de reflexão à luz do pensamento aristotélico. Pode-se afirmar que Tomás de Aquino tributa ao pensamento cristão a doutrina moral que, doravante, se constitui como parte integrante da ciência teológica e será referência para toda a filosofia moral.

Pode-se afirmar que a vida feliz, desde Aristóteles, foi a grande motora do pensamento ético. Com Santo Agostinho ela passa a ser definida como a união da mente a Deus no conhecimento, no amor e no *gáudio* da verdade e do bem divino. Assim Agostinho afirma no *De Beata Vita*:

Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volve para ele nossos olhos ainda doentios ou recém-abertos, e de o fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele se encontra toda a perfeição, completa e íntegra, visto que ele é, ao mesmo tempo, o Deus todo-poderoso (AGOSTINHO, Santo, *A vida feliz*, 1998 p. 156. PL 32. 4, 35)⁸⁸.

Agostinho acredita que, naturalmente, existe um impulso do homem para Deus. Em outras passagens, ele também já havia demonstrado esta compreensão: “tu nos criastes para vós e incansável está o nosso coração enquanto não repousa em vós” (agostinho, Santo, *Confissões*, I, 1998, p. 7). É através da inteligência ou “os olhos interiores” que o homem compreende este desejo de busca de Deus, assim como, a própria inteligência atesta que a verdade do que se profere depende dele. A perfeição de Deus é certificada pelo fato de Deus se mostrar ao pensamento humano no interior de cada homem. É este Deus que é a própria vida feliz.

⁸⁸ “Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti, et totum intueri trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediante perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus”.

É possível compreender, a partir de Agostinho, que, pela perfeição de Deus, a vida feliz diz respeito a um domínio que está para além da vida efêmera do homem no mundo. Embora se tenha, assim como em Aristóteles, que o fim do homem é a felicidade, esta acontece em dimensões extremamente distintas. É em virtude desta nova concepção de vida feliz que se requer uma reformulação na tábua das virtudes de modo que, entre as virtudes já existentes, a caridade possa figurar entre as principais. O modelo da caridade é aquela que Deus tem para o homem e, tendo Deus por exemplar, o homem a viverá em relação aos seus.

Segundo Giuseppe Abbá (cf. 2008, p. 24), para alcançar esta nova vida feliz ou vida beata era preciso um conhecimento apropriado, o conhecimento que Deus mesmo tem de si mesmo e da ordem das criaturas. Este conhecimento, presente em Deus ao modo de uma lei eterna, é comunicado por via de iluminação a cada mente humana no modo de um conhecimento inato das razões eternas segundo os quais são regulados os atos da vontade. Deve-se acrescentar que a lei eterna, também pode ser conhecida, por via de revelação, na lei escrita do Antigo e do Novo Testamento.

Ainda segundo Giuseppe Abbá, a ação de Deus para conduzir o homem à vida beata não se limita à comunicação da lei; Deus intervém também mediante uma gratuita ajuda interior para converter a vontade humana da aversão contra Deus ao amor por Deus e a sustentar continuamente a retidão da vontade nas obras virtuosas. A teologia moral será, assim, uma investigação em torno da lei divina eterna e de como devem agir aqueles que, nela, inspiram-se.

As concepções agostinianas de vida feliz, virtudes e lei eterna permanecem praticamente as mesmas até a chegada dos *Sententiarum Libri*, de Pedro Lombardo. A partir do sec. XII e início do século XIII as *Sentenças* e as *Sumas* passam a fazer uma apresentação da doutrina cristã. O elemento relevante deste dado é o fato de as *Sentenças* e *Sumas* serem, agora, obrigatórias como textos básicos de leitura nas escolas teológicas. É, ainda, relevante, o fato de estes textos não reservarem um espaço específico para a filosofia moral, assim também como aconteceu com a concepção agostiniana, conforme o comentário de Giuseppe Abbá (cf. 2008, p. 24). Os temas morais eram apresentados difusamente, de modo que eles só aparecem como temáticas assessórias. Pedro Lombardo, por exemplo, tratava sobre a liberdade e sobre o pecado no livro segundo que explicitava a questão da *queda* do homem. No

livro três, a propósito do verbo encarnado, Lombardo fala sobre as virtudes quando responde à questão de se Cristo teve virtudes.

Traduzida para o latim por Roberto Grossatesta, em 1246-47, a *Ética a Nicômacos* não foi capaz de modificar o rumo do pensamento moral cristão-católico, fortemente marcado pelo agostinismo, ao menos até Santo Tomás. É através dele que se dão dois acontecimentos de particular relevância: *a construção de uma parte especificamente moral na teologia* e *a sua fundamentação, tendo a ética aristotélica como fonte inspiradora*. Naturalmente, a realização dessas duas tarefas não se deu de modo pacífico, pois pensamentos já instituídos não cedem facilmente às novas ideias. Quais foram, pois, as articulações filosóficas que Tomás de Aquino se utilizou para a realização desses dois empreendimentos?

5.3.1.1 A construção de uma parte moral na teologia

Sobre a criação de uma parte moral na Teologia, Tomás de Aquino enfrenta a seguinte dificuldade, como é possível a tematização sobre as virtudes se a teologia tem Deus por assunto principal? Deus não necessita de virtudes, uma vez que estas são hábitos que aperfeiçoam o agente. Assim, faz-se necessário expor o modo como Tomás de Aquino responde a este problema.

No desenvolvimento desta seção, ver-se-á que primeira solução de Tomás ao problema da uma inclusão de uma parte moral na teologia, dá-se ainda sob o esquema agostiniano: partindo da lei divina à finitude do homem. Nesta primeira solução, Tomás coloca hierarquicamente a lei em primeiro lugar e as virtudes em segundo, abrindo um espaço para se tratar da moral na teologia. Qual o problema desta primeira solução? Ora, sendo a lei divina o elemento primordial, a ética tomista perderia um de seus vínculos mais relevantes com a ética aristotélica, a saber, uma ética centrada no agente. A ética aristotélica privilegia por excelência o agente enquanto que em Agostinho o que brilha é a ética fundamentada na lei divina. A segunda solução de Tomás de Aquino à questão se dá pela via indireta do discurso sobre Deus. Com efeito, se pelo *modus cognoscendi* homem conhece a Deus, pela ciência moral, o homem conhece a Lei Divina. Com esta solução, pode-se afirmar que Tomás de Aquino garante um lugar à moral na Teologia, sem, no entanto, abdicar da uma moral centrada no agente.

Seguindo a primeira solução, Tomás introduz a noção de hábitos virtuosos como formas impressas na alma, “as quais a reparam, a retificam, na medida em que a fazem partícipe das divinas sabedoria e retidão” (ABBÁ, 2008, p. 27). Segundo Giuseppe Abbá, existe da parte de Tomás de Aquino uma profunda coerência entre sua antropologia e esses hábitos que informam a alma (cf. ABBÁ, 2008, p. 27). A explicação dessa coerência é possível ser mostrada a partir do *De Ente et Essentia*;

a essência se encontra concretizada nas substâncias criadas intelectuais, nas quais o ser ou existência difere da essência, embora a essência nelas exista sem a matéria. Daí que o ser dessas substâncias não é absoluto, mas recebido, e por conseguinte limitado e finito, conforme a capacidade da natureza recipiente, embora a natureza ou quiddidade delas seja absoluta e carente de matéria (AQUINO, Tomás de, *De ente et essentia*, 2009).

Na compreensão desta obra do jovem Tomás de Aquino, a alma humana que se une ao corpo como forma de uma matéria individuante não atua nele comunicando toda a sua perfeição, em razão composição das substâncias. O indivíduo só se atualiza no sentido da perfeição através da aquisição de formas acidentais suplementares. Estas formas são hábitos denominados virtudes. Desse modo, é possível afirmar que a inclusão de uma parte moral na teologia por parte de Tomás de Aquino não é uma simples inclusão arbitrária, mas um desenvolvimento necessário de seu pensamento ontológico.

Deve-se notar, ainda, que no *Scriptum super Sententiis*, Tomás de Aquino adota a posição de que os hábitos ou as virtudes necessitam ser dirigidos nos seus atos pela lei divina, pois “a lei ensina a agir, demonstra os atos retos; as virtudes nos conduzem ao bem agir” (AQUINO, Tomás de, *Scriptum super sententiis*, III, 37 ad 40, 2011). Conforme este posicionamento, o enfoque primordial permanece na lei divina, o que permite a Tomás dar continuidade ao esquema da Teologia agostiniana, porém, a obediência à lei divina, dá-se sob o auxílio das virtudes. Obedecendo a esta hierarquia, a lei divina tem precedência sob as virtudes e estas, em seu papel secundário, ganham “abrigo” na teologia, agora com um tratado específico.

Na segunda solução, que se como justificação definitiva da constituição de uma parte moral na teologia, Tomás se utiliza da ideia de que, uma vez que é impossível tratar de Deus a partir de sua essência, pois este é inacessível ao conhecimento sensitivo, é possível tratar de Deus a partir de seus efeitos: “se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q. 2, a2)⁸⁹. O homem, na qualidade de criatura racional, constitui-se como uma das obras (efeitos) especiais de Deus, pois é “criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I-II, prologus)⁹⁰. Ora, é justamente através do conhecimento prático que homem tem de suas obras que o permite construir uma ciência moral. Esta ciência se fundamenta na razão com a qual Deus governa as criaturas, particularmente o homem em seu agir. Pela ciência moral, conhece-se a lei divina.

⁸⁹ “Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notus”.

⁹⁰ “Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum”.

A ciência sagrada é mais especulativa do que prática, porque se refere mais às coisas divinas do que aos atos humanos. Ela considera estes últimos enquanto, por eles, o homem é ordenado ao pleno conhecimento de Deus, no qual consiste a bem-aventurança eterna (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I, q.1, a.4)⁹¹.

A partir da afirmação de Tomás, a ciência prática trata dos atos humanos e estes são considerados na medida em que contribuem ao conhecimento de Deus. Esta é a via que faz com que a ciência moral tenha lugar na Teologia. Desse modo, torna-se possível fazer uma ciência moral sobre o homem, autor de seus próprios atos, em uma teologia que tem Deus por sujeito. Assim, segue justificada a inclusão de uma parte moral na Teologia.

5.3.1.2 A fundamentação aristotélica da moral tomista

Foi apresentado, até, o modo como Tomás de Aquino tornou possível a construção de uma parte moral na teologia. Frequentemente, a ética tomista ainda é vista, de certo modo, como uma filosofia em que domina o conceito de lei, seja a lei eterna, seja a lei natural constituída segundo os preceitos da lei divina. Segundo Giuseppe Abbá, a ideia comum é que “a lei constituiria a regra moral obrigatória à qual deve se ater ao sujeito humano livre nas suas ações voluntárias. Os hábitos virtuosos interviriam para tornar fácil, estável e agradável o exercício dos atos livres” (ABBÁ, 2008, p. 26). Entretanto, vista deste modo, a ética tomista seria centrada muito mais na norma do que no agente. Com efeito, viu-se que a ética de Tomás se vincula fortemente à moral aristotélica porque focaliza primordialmente o agente. Este vínculo é um meio de se justificar a fundamentação aristotélica da moral tomista, segundo ponto a ser, aqui, explicitado.

O primeiro contato de Tomás de Aquino com o texto da *Ética a Nicômacos* foi nos anos de 1248-52, logo após completar 20 anos. Através do primeiro curso sobre esta nova tradução, Tomás de Aquino recebe do mestre Alberto Magno as primeiras lições sobre a *Ética do Estagirita*. Conforme Giuseppe Abbá, Tomás de Aquino teve bastante tempo para amadurecer as ideias em torno deste texto e, somente 17 anos depois, o Aquinate levou a cabo a tarefa de introduzir na teologia uma ética de

⁹¹ “*Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit*”.

inspiração aristotélica, justamente quando compõe a *segunda parte da Suma de Teologia*, período em que se encontra em Paris, de 1269-72. Embora, Tomás de Aquino já ensaie a introdução do estudo sobre as virtudes em obras anteriores, como é o caso do *Scriptum super Sententiis*, seu aprofundamento se consolida por ocasião da construção da segunda parte da Suma. Ainda segundo Giuseppe Abbá, o desenvolvimento do pensamento do moral de Tomás de Aquino “é a primeira sólida tentativa de utilizar em Teologia a doutrina aristotélica das virtudes” (ABBÁ, 2008, p. 27). Deve-se, agora, apresentar qual a perspectiva tomista do conceito de virtude.

5.3.2 O lugar das virtudes na teologia e sua explicitação

5.3.2.1 A beatitude e o lugar das virtudes na síntese teológica tomista

A apresentação do modo como Tomás de Aquino constituiu uma parte moral na Teologia, a partir da moral aristotélica, exige uma reformulação de vários conceitos de sua filosofia moral do estagirita. Entre eles, encontra-se o conceito de virtude, que possui particular relevância nesta pesquisa. Considerando, como foi afirmado, que a ciência prática de inspiração aristotélico-tomista tem o enfoque no agente, a filosofia moral tomista se inicia com uma investigação acerca fim mais apropriado às ações humanas. Assim ele inicia a *Prima Secundae*:

É de se considerar, em primeiro lugar, o fim último da vida humana. Em seguida, aqueles meios que poderão levar o homem a este fim, ou desviá-lo dele, pois é do fim que aquelas coisas que a ele concernem recebem as razões. Como o fim último da vida humana é a bem-aventurança, deve-se considerar, primeiramente, o fim último em comum, e, em seguida, a bem-aventurança (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I-II, q.1, proêmio)⁹².

A bem-aventurança, que é o fim último aqui tratado, Tomás a apresenta desta maneira porque, sendo Deus a própria beatitude, conserva-se por meio dela uma unidade temática dentro da Ciência Teológica, isto é, a felicidade e os meios para adquiri-la são temas necessários à Teologia. O que ocorre é que, obedecendo à ordem teológica, trata-se inicialmente de Deus e de sua obra, depois se deve tratar

⁹²“*Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc fine pervenire potest, vela ab eo deviare: ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine*”.

do modo como as criaturas realizam um caminho de retorno a ele, sobretudo o homem, que demonstra sua semelhança com Deus na capacidade de conhecer e de poder ser princípio e senhor de seu agir. Com efeito, Tomás de Aquino entende que o homem retorna a Deus de uma maneira muito peculiar: este retorno não é uma imposição de Deus ao homem, mas um ato de confiança na vontade livre do homem de procedê-lo, sem dispensar o auxílio da graça (Cf. BRUGUÈS 2003, Tomo III, nota “b”, p. 29).

A elaboração de uma Moral das Virtudes encontra, pois, seu lugar na teologia à medida que, por meio do exercício das virtudes, o homem encontra um caminho mais adequado de alcançar a beatitude com maior propriedade. Acrescente-se a isto o fato de Tomás de Aquino dedicar na *Suma* uma parte ao estudo daqueles hábitos que distanciam o homem de seu fim. Esses hábitos, denominados vícios, merecem uma menção devida, dado que o itinerário do homem à felicidade comporta tanto os atos afirmativos das virtudes, quanto os atos negativos dos vícios. O que significa um ato afirmativo e outro negativo? A ideia central é a de que o saber sobre as virtudes e os vícios sejam ambos úteis para o encaminhamento do ser humano à felicidade, seja exercitando as virtudes (atos afirmativos), seja evitando os vícios (atos negativos).

O estudo sobre as virtudes passa a ser desenvolvido, no interior do próprio pensamento de Santo Tomás, antes das considerações sobre o modo como Deus governa as criaturas ao seu fim e governa especialmente os indivíduos humanos à vida beata mediante a lei e a graça (cf. ABBÁ, 2008, p. 34), pois entre a vida beata e o governo divino, estão os atos dos quais o indivíduo é autor e, pelos quais, ele realiza a sua beatitude. E como as virtudes se referem ao modo como o homem realiza o processo de retorno a Deus, deve-se aprofundar o modo como as virtudes estão relacionadas ao ser do homem.

5.3.1.2 A concepção tomista de homem e as virtudes

A partir da Tradição Bíblica, a relação entre a concepção de homem e as virtudes se articulam com aquilo que Joseph Pieper denominou de imagem cristã do homem (cf. PIEPER, 2010, p. 9). Esta imagem toma por indicação a afirmação que diz “sede perfeitos como o vosso Pai do céu é perfeito”. Ora, na condição de criaturas, a perfeição é fruto de um aprendizado contínuo que inclui a vivência constante dos

habitus que vão conduzir o ser humano a expor o que há de melhor em si. Esse melhor diz respeito às virtudes que aperfeiçoam o agente e tornam mais acessível o caminho à beatitude.

A partir da antropologia tomista, o homem é compreendido como uma unidade substancial de corpo e alma. Tomás entende que o ser da matéria corpórea está como recipiente e sujeito para ser algo superior. Neste caso, é a alma humana que está como princípio formal pela sua própria natureza. Por isso, a alma humana é forma do corpo, tornando esse composto num ser uno, “pois, é através da forma, pela qual as coisas têm o ser, que também o composto corpo e alma recebe sua unidade” (AQUINO, Tomás de, *Summa contra gentiles*, II, c. 58)⁹³.

A unidade do homem é assegurada pela composição de corpo e alma de modo que, em sua constituição, o homem goza da dádiva de, pela alma, fazer parte do reino espiritual e, pelo corpo, fazer parte do reino corporal. Assim, segundo Tomás de Aquino, o homem encontra-se na fronteira do espiritual e do corporal.

Deve-se, pois, admitir algo supremo no gênero dos corpos, a saber, o corpo humano, possuidor de temperamento uniforme, que atinja o íntimo do gênero superior, isto é, a alma humana, que ocupa o último grau das substâncias intelectuais, como se pode verificar pelo seu modo inteligente de conhecer, e por isso, se diz que a alma intelectual é como o horizonte e a fronteira entre o corpóreo e o incorpóreo, enquanto substância incorpórea e, no entanto, como forma do corpo... (AQUINO, Tomás de, *Summa contra gentiles*, II, 68)⁹⁴

É de especial relevância o fato de o homem, por sua condição, estar habilitado a buscar a felicidade, pois possui um modo inteligente de conhecer, o que o assemelha a Deus. A semelhança com Deus também se dá, considerando que o homem possui domínio de seus atos. Neste sentido, pode-se afirmar que, entre as criaturas sensíveis, o homem é aquele que possui uma capacidade natural de buscar o seu fim. Natural, porém, é o seu despreparo, dada a constante falibilidade de sua vontade livre. Segundo a antropologia tomista, sabe-se que, pelo princípio corporal o homem é portador das paixões e estas, consideradas isoladamente, não possuem nenhuma conotação no sentido de boas ou más. Elas são potências neutras

⁹³“Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem”.

⁹⁴“Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. b) Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quae quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”.

moralmente, mas que podem condicionar as decisões do homem em virtude de seu forte apelo à sensibilidade. É justamente aí que as virtudes ganham o seu sentido. As potências do homem, tanto as da alma, quanto as do corpo, necessitam de um *habitus* que as atualizem em virtude do melhor. Assim, as virtudes irão, pois, preparar o homem positivamente na busca de seu fim último, da vida feliz:

Deve-se dizer que o irascível e o concupiscível, em si mesmos considerados, enquanto partes do apetite sensitivo, são comuns a nós e aos animais irracionais. Mas, enquanto racionais por participação, obedientes à razão, são potências próprias do homem e, desse modo, porém ser sujeitos da virtude humana (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I-II, q. 56, a.4)⁹⁵.

As virtudes são organizadas para atender as necessidades do homem, considerado em sua integralidade. Desse modo, as virtudes irão aperfeiçoar tanto as potências espirituais, isto é, a inteligência e a vontade que pertencem ao âmbito da razão do homem, quanto as potências sensitivas que são a concupiscência e a irascibilidade, fontes das paixões, ambas ligadas ao corpo. É em virtude desta totalidade que é o homem que um tratado sobre as virtudes não deveria negligenciar um estudo sobre as paixões e os vícios, caso contrário um tratado desta natureza poderia até visar um bem das ações particularmente, mas não o bem do agente pensado em sua totalidade. Acerca disto, Tomás de Aquino afirma:

O número de determinadas coisas pode ser estabelecido ou pelos princípios formais ou pelos sujeitos. Em ambos os casos, temos quatro virtudes cardeais, porque o princípio formal da virtude aqui considerada é o bem da razão, que pode ser considerado sob o duplo aspecto: ou enquanto consiste na própria consideração da razão e se terá então uma virtude principal, que se chama *prudência*. – ou enquanto se afirma a ordem da razão em relação a alguma coisa. E isso será ou quanto as ações e se terá então a *justiça*; ou quanto às paixões e, nesse caso, é preciso que haja virtudes, pois para afirmar a ordem da razão nas paixões é necessário levar em conta a oposição delas à razão. Essa oposição pode se dar de duas formas: primeiro, quanto a paixão impele a algo contrário à razão e aí é preciso que a paixão seja controlada, o que chamamos *temperança*; segundo, quando a paixão nos afasta das normas da razão, como o temor do perigo ou do sofrimento e, nesse caso, devemos nos firmar,

⁹⁵ “Ergo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis. Et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanae”.

inarredavelmente, no que é racional e a isso se dá o nome de *fortaleza* (AQUINO, Tomás de, *Summa contra gentiles*, I-II, q. 61, a.2)⁹⁶.

Tomás de Aquino entende que o número das virtudes é determinado e esta determinação é dada de duas maneiras: ou segundo os princípios formais ou conforme os princípios subjetivos, na qualidade de sujeitos⁹⁷. Tanto numa, quanto noutra maneira o número das virtudes pode ser resumido em quatro. Com efeito, esse número de quatro virtudes cardeais é exatamente o numero suficiente para dar conta de todas as dimensões do homem, pensado em sua constituição. Conforme os princípios formais, a virtude será, pois, o *bem da razão (prudência)* ou *daquilo que, a ela, se refere*, a saber, à vontade (*justiça*), como segunda potência espiritual e à concupiscência (*temperança*) e a irascibilidade (*fortaleza*), como potências ligadas ao corpo.

Em relação aos princípios subjetivos, o número das virtudes principais também será quatro, pois, segundo Tomás de Aquino, os sujeitos são quatro: o racional por essência, e dele, a *prudência*; e o racional por participação, a *vontade*, sujeito da justiça; o apetite *concupiscível*, sujeito da temperança e o *irascível*, sujeito da fortaleza.

Com isso, entende-se que as virtudes visam não apenas a perfeição das potências tomadas particular ou aleatoriamente, mas visam à perfeição do agente compreendido em sua totalidade. Segundo Albert Plé, a virtude moral, humana e humanizante, levada à perfeição, habilita o homem a agir com todo o seu ser em conformidade com sua natureza racional. É dessa forma que ele assegura, de uma vez só, tanto o bem da obra cumprida (*bonum operis*), quanto o do sujeito que age (*bonum operantis*) (Cf. PLÉ, 2005, vol. IV, nota “b”, p. 162).

A relação entre as virtudes e a constituição do homem leva a compreender que é em virtude de o homem ser pensado a partir de uma unidade substancial que se

⁹⁶ “*dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta: et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. – Alio modo, secundo quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iusticia: vel circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi: et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum: et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo*”.

⁹⁷ A noção de sujeito tem aqui um sentido preciso. Sujeito significa o substrato que suportará a efetivação de uma coisa.

pode pleitear uma unidade das virtudes. Com efeito, esta unidade decorre, por um lado, da exigência, ou da necessidade que cada potência do homem tem de ser adequadamente aperfeiçoada e, por outro, da inter-relação existente entre as próprias virtudes, conforme se verá adiante quando se tematizar sobre a conexão entre as virtudes.

5.3.1.3 A explicitação do conceito de virtude e a releitura tomista da teoria das virtudes

5.3.1.3.1 A perfeição da potência e habito operativo

Após ter apontado qual o lugar filosófico das virtudes na *Suma Teológica* e o modo como elas se estruturam em favor do homem e de sua bem-aventurança, faz-se necessário expor como Tomás de Aquino assumiu e modificou a noção aristotélica de virtude. Deve-se esclarecer que Tomás se utiliza de duas concepções de virtudes, a saber, virtude enquanto excelência dos atos humanos e virtude enquanto *habitus* operativo que aperfeiçoa e prepara as potências para emitirem os atos excelentes requeridos pela vida beata.

Primeiramente, deve-se afirmar que as virtudes são *habitus*. Segundo Albert Plé, *habitus* é uma disposição, uma capacidade da natureza humana, a qual se enraíza em sua natureza específica e individual, finalizada pelo agir (cf. PLÉ, 2005, tomo IV, p. 35). Muito mais que uma simples disposição, o *habitus* qualifica as outras disposições de modo que estas se realizam da melhor maneira nas ações específicas. A partir desta compreensão, chega-se ao primeiro conceito de virtude como *perfeição da potência*, isto é, como excelência dos atos humanos.

Em que consiste esta excelência? Segundo Giuseppe Abbá, “esta excelência consiste no fato de que, nos atos voluntários, a vontade e os apetites passionais são regulados segundo específicos modos de regulação, que são requeridos para a vida feliz” (ABBÁ, 2008, p. 35). Estes modos específicos de regulação são proporcionados pela razão, através do que Tomás denominou *ordo rationis*. É pela ordem da razão, ou, reta razão que o agente regula as próprias escolhas, subordinando-as aos fins virtuosos. Deste modo, pela *ordo rationis*, o indivíduo mantém uma retidão na busca da vida feliz. Sobre isto, Tomás de Aquino afirma: “a virtude designa certa perfeição

da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem ao seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Portanto, a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I-II, q.55, a.1)⁹⁸. O primeiro sentido aplicado por Tomás de Aquino já era conhecido e tematizado por Aristóteles.

A virtude designa certa perfeição da potência, pois ela é considerada desta maneira, uma vez que ordena as potências em função do fim do homem. Entretanto, as virtudes são a perfeição apenas das potências que corroboram com o fim do homem. Estas potências, as potências racionais, necessitam das virtudes porque elas não se determinam a um único objeto. Tomás de Aquino afirma que “as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas”. Nesta hipótese, as virtudes teriam a função de aperfeiçoar e de preparar as potências para emitirem os atos excelentes que são exigidos à vida feliz. Além disso, a vontade livre do homem, de certo modo, nunca teria dispensada sua atuação.

Em segundo lugar, virtude é tomada segundo a compreensão de *hábito operativo*, isto é, enquanto hábito operativo, ela valoriza as capacidades naturais do ser humano como forma de também corrigir o despreparo natural do homem em buscar a vida beata, dada a constituição do homem na qual o seu existir não atualiza naturalmente todas as potencialidades presentes na sua essência. Este conceito de *habitus operativus* é uma particularidade e um acréscimo de Tomás de Aquino ao conceito primitivo de virtude. Por isto mesmo, Tomás de Aquino conclui que “a virtude humana não é apenas perfeição, mas também aquilo que o aperfeiçoa”.

É possível afirmar que o duplo conceito de virtude como *perfeição das potências* e como *habitus operativus* se dirige, por um lado, à construção de um hábito bom (*bônus habitus*) e, por outro, como produtor de bem (*boni operativus*). Constitui-se como um fato novo a concepção de virtude como um *habitus* que contem a função de aperfeiçoamento e preparação à felicidade. Segundo Tomás de Aquino, “a virtude humana não implica em uma ordenação para o existir, mas antes para a ação. Assim, é da razão da virtude humana ser hábito operativo” (AQUINO, Tomás de, *S. Th.*, I-II, q.55,

⁹⁸ “*virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum*”.

a.1)⁹⁹. Esta concepção supera de certo modo a concepção aristotélica de virtude. Com efeito, a partir da abordagem tomista, a virtude não diz respeito apenas à excelência dos atos humanos, mas ao *habitus operativus* que aperfeiçoa e repara os atos humanos na “jornada” do homem de retorno a Deus.

5.3.1.3.2 As virtudes teologais

As virtudes teologais correspondem ao contributo de Deus ao homem na busca de uma vida perfeitamente feliz. As virtudes cardeais são resultado das capacidades naturais do homem, por isso mesmo, como “por sua força, ninguém pode se salvar”, as virtudes teologais acrescentam à natureza humana a capacidade de se dirigirem a Deus com uma força sobrenatural, isto é, com uma força que, sozinha a natureza humana não seria capaz de proporcionar.

A ideia de Tomás é que a razão humana é capaz de ordenar os apetites volitivos e passionais em função de seu próprio fim.

Uma das grandes inovações do pensamento de Santo Tomás está na articulação das virtudes teologais tanto na teologia, quanto no catálogo das próprias virtudes. Com efeito, a esperança passa a ser considerada componente das virtudes de tal modo que até autores de inspiração marxista como Ernst Bloch a tem em grande conta.

Embora as virtudes teologais tenham sido infundidas, por Deus, no ser humano, segundo a opinião de Tomás de Aquino, elas também participam no aperfeiçoamento do intelecto e do apetite. Esta ideia do Aquinate abre espaço à noção de conexão entre as virtudes. É por meio desta conexão entre as virtudes que se estrutura no agente a unidade de seu caráter. E é justamente pela virtude da Prudência que se dá a unidade da pessoa, uma vez que a prudência desenvolve uma harmonização dinâmica entre a razão e o apetite.

5.3.1.3.3 A virtude da Justiça

⁹⁹ “*Et ideo de ratione virtutis humanae est quo sit habitus operativus*”.

É digno de nota que a Beatitude cristã não é um achado exclusivamente individual e nem deve ser pensada desapegada do caráter social. Mesmo que o ápice da Beatitude seja a *visio beatifica*, pensada num plano para além história, conforme a revelação cristã, há que se pensar nas condições sensíveis favoráveis ao alcance dela. Estas condições são certamente proporcionadas num nível individual através da maior parte das virtudes e num nível comunitário através da virtude da justiça.

A justiça, já desde o Aristóteles, carrega a marca de ser a maior de todas as virtudes, pois é a única que diz a respeito a relação do agente com outros. O livro V da *Ética a Nicômacos* é dedicado à Justiça: suas acepções, divisões e gradualidades. Tomás de Aquino “bebe” dos princípios aristotélicos da justiça e dedica a questão 58, da *Ila Ilae da Suma Teológica* à análise e aprofundamento desta virtude.

Na análise tomista sobre a Justiça, as dimensões pessoais e sociais da vida moral são postas em relação, especialmente no que diz respeito à vida cristã. Pertence à justiça a função de qualificar e retificar as ações da pessoa. Esta função também se estende às relações e instituições da vida social.

Do ponto de vista pessoal, considerando a antropologia tomista, a potência espiritual da vontade se relaciona à capacidade de agir. O bem agir, enquanto melhor atualização da potência da vontade se traduz na forma de Justiça. Do ponto de vista pessoal, a justiça é a virtude conexa à vontade, ao passo que, do ponto de vista social, Justiça se refletirá, ou será atualizada, como Direito. O Direito é, assim, o objeto da justiça. Nesse sentido, a virtude da justiça faz parte de um elo que inclui homem, vontade, virtude e Direito. Segundo Cláudio Pedrosa: “O Direito como objeto da Justiça é erigido, segundo entendemos, como qualificativo ético-jurídico da conceituação de Justiça em Santo Tomás” (NUNES, 2011. p. 590).

5.3.1.3.4 A unidade das virtudes e conexão entre as virtudes

A unidade das virtudes em Tomás de Aquino pode ser encontrada naquilo que ele intitula a conexão entre as virtudes. Com efeito, esta ideia de interdependência entre as virtudes, até então pouco tematizada no âmbito da *Ética das Virtudes*, é o que dá inteligibilidade a uma consolidação da unidade do caráter moral de um agente.

André Comte-Sponville critica a ideia de em um estudo sobre a moral se tematizar sobre as paixões e os vícios: “e o que é mais digno de interesse, na moral,

que as virtudes? Assim como Spinoza, não creio haver utilidade em denunciar os vícios, o mal, o pecado. É a moral dos tristes, e uma triste moral” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 7). Contrariamente a afirmação do autor, é relevante compreender que a consideração sobre as paixões, muito mais do que uma fuga que realmente importa, contrariamente ao que diz André Comte-Sponville, constitui-se como um reconhecimento do modo como a razão se relaciona com os apetites. Tomás de Aquino sabe e afirma que, em relação aos apetites, a razão não pode agir na forma de um “poder despótico”, mas age na forma de um “poder político”, no qual as decisões são tomadas como resultado de um longo e contínuo diálogo entre forças contrárias:

A parte apetitiva obedece à razão não ao menor aceno, mas com certa resistência. Razão porque o Filósofo diz que ‘a razão rege a potência apetitiva com poder político’, tal qual se governam as pessoas livres, que têm certos direitos de oposição (AQUINO, Tomás de. *S Th.*, I-II, q. 58, a.2)¹⁰⁰.

A necessidade de se conhecer as paixões e os vícios se impõe porque, mesmo podendo conduzir o ser humano à vida boa, a vontade humana permanece falível, sendo assim, deve-se saber sobre as virtudes e sobre o seu oposto porque estas são, de certo modo, realidades quotidianas ao indivíduo. Com efeito, pelas paixões, é possível condicionar o exercício da vontade livre, caso estas potências sejam atualizadas na forma de vícios.

Outro dado relevante é que a compreensão acerca das paixões ainda proporciona a consciência da relação entre as paixões e suas virtudes correspondentes. Isto é, cada paixão suscita o exercício de uma virtude que lhe é apropriada. Dessa afirmação, podem-se concluir duas coisas: a primeira é a de que a diversidade das paixões causa a diversidade das virtudes morais; e a segunda é a de que o catálogo das virtudes é fundamentado nas necessidades concretas do ser humano. Assim, contra ao que André Comte-Sponville coloca, o estudo sobre as paixões, muito mais do que uma moral dos tristes, constitui-se num reconhecimento desta unidade que é o homem e de como as virtudes não se ligam a ele accidental.

Uma decorrência necessária unidade das virtudes é a ideia de que as virtudes estão conectadas umas às outras. A ideia de Tomás é fazer entender que, se pelas

¹⁰⁰ “*Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad notum, sed cum aliqua contradictione: unde Philosophus dicit, in I Polit, quod ratio imperat appetitivae principatu político, quod scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi*”.

virtudes consideradas separadamente, o homem possui a perfeição de suas potências, a prática das virtudes mostrará que umas não serão possíveis sem as outras. Ora, se na arquitetura da antropologia tomista todas as virtudes recebem uma iluminação pela virtude intelectual da prudência, de modo que, ao final, todo o agir do homem virtuoso está relacionado à reta razão, deve-se aceitar também que todas as virtudes estão relacionadas e conectadas.

A conexão das virtudes a partir do *Comentário a Ética a Nicômacos* mostra como a parte racional do homem atua relacionada à vontade e como existe uma relação de interdependência entre as virtudes:

Duas coisas são asseguradas na obra da virtude. Uma é que o homem tenha uma intenção correta para o fim, o que a virtude moral providencia, inclinando a faculdade apetitiva para um fim próprio. A outra é dada pela prudência, a qual dá bons conselhos, julga, e ordena os meios para o fim (D'AQUIN, Thomas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, VI, 10, 1269, 1993)¹⁰¹.

Essas duas potências são partes essenciais das ações virtuosas, a prudência aperfeiçoando a parte racional, e a virtude moral a parte apetitiva. A prudência não pode existir sem virtude moral, bem como a virtude moral não pode existir sem a prudência. João Hobuss acrescenta que “o mesmo se dá com as virtudes morais, pois enquanto a prudência garante a bondade dos meios, as virtudes morais garantem a retidão do fim, isto é, a obra da virtude é assegurada por ambas, tanto a prudência quanto as virtudes morais” (HOBUSS, 2011). Desse modo, entende-se que uma ação virtuosa necessita da conexão entre as virtudes.

Possui particular relevância a posição tomista de que todas as virtudes dependam da caridade. Sua tese provém do posicionamento fundamental da Tradição Bíblica que defende que entre as virtudes teologais a caridade é a virtude mais importante. Tomás de Aquino afirma que “as virtudes morais infusas estão ligadas entre si, não só por causa da prudência, mas também da caridade e quem perde a caridade pelo pecado mortal, perde todas as virtudes morais infusas” (AQUINO, Tomás. *S. Th.*, I-II, q.65, a.3)¹⁰². A afirmação de Tomás de Aquino leva a concluir uma coisa: a

¹⁰¹ “Two things are needed in a work of virtue. One is that a man have a right intention for the end, which moral virtue provides in inclining the appetitive faculty to a proper end. The other is to be well disposed towards the means. This is done by prudence, which gives good advice, judges, and orders the means to the end”.

¹⁰² “Quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes Morales infusas”.

unidade e a conexão entre as virtudes não é um feito exclusivo da racionalidade, mas é uma condição proporcionada pelo ato de amor que é a caridade.

A organização da conexão entre as virtudes, a partir de Tomás de Aquino, obedece a seguinte ordem: primeiramente, há conexão das virtudes intelectuais entre si por meio dos primeiros princípios (cf. AQUINO, Tomás de, *S. Th.* I-II, q. 65, a.3). Já a conexão entre as virtudes intelectuais e as virtudes morais se dá por meio da prudência. Com efeito, é justamente por meio da relação existente entre a prudência e as virtudes morais que se dá a harmonização entre razão e o apetite, denominado de desejo refletido. Por fim, a conexão entre as virtudes morais e as teologais se dá por meio da caridade e, por obra de sua atuação, as virtudes humanas se tornam mais perfeitas. Cabe afirmar que esta última conexão entre as virtudes teologais e as virtudes morais é resultado da síntese tomista entre a tradição bíblica e o aristotelismo. Cabe verificar, ainda, outras relações entre estas duas tradições.

5.3.1.3.5 O *habitus* e vontade livre

Além do conceito de virtude, Tomás de Aquino traz outras inovações à concepção aristotélica de virtudes. Uma dessas inovações consiste na relação que se estabelece entre *habitus* e vontade livre. Segundo Giuseppe Abbá,

uma vez que a Aristóteles faltava o conceito de livre vontade, as virtudes éticas introduziam uma determinação inelutável nos apetites. Para Tomás, porém, introduzem uma determinação que está continuamente à disposição da vontade, que pode usar delas quando quiser; mas tais determinações não passam ao ato sem o livre consenso da vontade. As virtudes permanecem sendo determinações unívocas e infalíveis, mas a livre vontade humana permanece falível (ABBÁ, 2008, p. 36).

A relação entre *habitus* e vontade livre explica, por exemplo, como alguém, mesmo sendo virtuoso, sempre está na iminência de não sê-lo. Assim, esta relação contribui com a ideia de que só existe virtude onde o homem pode libertar-se do determinismo da natureza animal. Isto só é possível ao homem pela ação de suas capacidades inteligentes. E porque as potências racionais se prestam de maneira indeterminadas a muitas coisas, é que são necessários os *habitus* virtuosos:

Existem, porém, potências que são determinadas em si mesmas para os seus atos, como as potências naturais ativas e, por isso, elas próprias se chamam virtudes. Já as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam,

indeterminadamente a muitas coisas (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I-II, q.55, a. 1).

Se se considera a realidade indeterminada das potências racionais, torna-se possível chegar ao fato de Ética Tomista estar profundamente ligada à ideia de liberdade. Com efeito, pelas virtudes se podem aperfeiçoar as potências para o melhor, entretanto, o exercício das virtudes fundamenta-se numa adesão consciente da pessoa, mostrando como estão inter-relacionados virtudes, pessoa e liberdade¹⁰³. Na verdade, não é necessário apresentar separadamente a noção de pessoa e a de liberdade, pois o conceito de pessoa já inclui a ideia de liberdade por se referir a uma substância individual de natureza racional. Ora, como se sabe, a livre vontade em Tomás de Aquino, decorre da condição racional do homem.

Considerando a condição do homem, se as virtudes possuem uma função aperfeiçoadora e reparadora das potências humanas se vê que existe uma relação íntima entre virtude e livre-arbítrio em Tomás de Aquino. Ora, se o livre-arbítrio é a capacidade de se fazer o que se quer, sua relação com as virtudes há de dirigir os atos especificamente humanos de modo que o próprio homem seja plenamente livre. Plenamente livre se refere, pois, ao intento de que o homem que não seja escravo, nem mesmo das determinações do livre-arbítrio que, com sua natureza indeterminada, pode liberar o ser humano à maldade.

A afirmação de Tomás de Aquino ratifica “que a virtude é o bom uso do livre arbítrio, a saber, porque a virtude se ordena a isso como o ao seu próprio ato próprio, pois o ato virtuoso nada mais é que o bom uso do livre-arbítrio” (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1)¹⁰⁴. Como se viu em outra seção desta pesquisa, livre-arbítrio não significa necessariamente a liberdade. Daí a afirmação de Tomás ao relacionar virtude a um “bom uso” do livre arbítrio. A partir da afirmação do autor, pode-se afirmar, por um lado, que as virtudes são hábitos que auxiliam a vivência pessoal da liberdade, por outro, o aprofundamento da ideia de que a ética tomista não é uma simples redução das ações à racionalidade pura ou exclusivamente na vontade. Esta conclusão também é ratificada por Juvenal Savian Filho, quando afirma que:

¹⁰³Sobre a fundamentação da ética tomista na noção de liberdade, conferir o artigo de SAVIAN FILHO, 2008, p. 177-184.

¹⁰⁴ “*Dicendum quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus, secundum eandem rationem: scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii*”.

Uma ação [segundo o pensamento tomista] nunca é fundada num mero raciocínio nem num mero desejo. Razão e vontade mostram-se entrelaçadas na ação moral, e Tomás, ainda que dê prerrogativa à razão, prefere apontar para tal entrelaçamento ou enovelamento, como dissemos acima (SAVIAN FILHO, 2008, p. 181).

A partir da afirmação de Juvenal Savian Filho, compreende-se que o posicionamento de Santo Tomás em relação às ações não negligencia o modo como o ser humano é constituído. A constituição corporal e anímica do homem deixa patente que seria um reducionismo negligenciar da relação interna que a razão e a vontade possuem. Esta relação será pensada a seguir.

5.3.1.3.6 As virtudes éticas e a razão

Segundo Giuseppe Abbá, a outra inovação de Tomás de Aquino em relação ao conceito aristotélico de virtude, refere-se a relação entre as virtudes éticas e a razão. Para ele, Aristóteles e Tomás reconhecem que as virtudes recebem da razão, enquanto ato prudencial, a determinação do justo meio, entretanto, Tomás de Aquino acrescenta que tanto a prudência, quanto as outras virtudes éticas, recebem da razão a concepção e a prescrição dos fins virtuosos gerais da vida boa e certos tipos de ações, absolutamente requeridas ou excluídas por tais fins:

Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o fim. Quanto aos meios adequados ao fim, importa que o homem esteja diretamente disposto pelo hábito da razão, porque aconselhar e escolher, que são ações relacionadas como os meios, são atos da razão (ABBÁ, 2008).

A partir da afirmação apresentada é possível perguntar: de onde a razão retira os meios adequados ao fim? Ora, se o fim último da vida humana é Deus, nele também deve estar a razão e o fundamento da lei eterna que dispõe os meios mais adequados ao fim. E é dessa lei eterna que provém a ideia de que a razão humana, nela, participa e como tal, é através das virtudes, e não dos preceitos da lei, que a lei eterna alcança os atos individuais e os torna perfeitos.

Segundo Étienne Gilson, o caráter propriamente humano é garantido pela razão, assim, a virtude e o bem moral como que se harmonizam à nossa natureza. Contrariamente, o mal moral, o pecado e o vício de que o pecado decorre só podem ser concebidos como faltas de racionalidade no ato ou no costume (cf. GILSON, 2006, p. 398).

5.3.1.3.7 A relação entre virtude e individualidade: a noção tomista de pessoa

Existe uma relação entre as virtudes e a individualidade. Embora as virtudes se encontrem no ser humano em seu germe, a natureza humana comporta não apenas as virtualidades específicas e comuns a todos os homens. Com efeito, as virtudes só existem individualizadas num ente concreto e singular. Esta convicção de Santo Tomás, é o que fundamenta a ideia de que cada pessoa possui uma aptidão específica e toda particular tanto para o saber, quanto para as virtudes:

Seja de um modo ou de outro, a virtude é natural no homem incoativamente. Segundo a natureza específica, enquanto na razão do homem estão presentes naturalmente certos princípios naturalmente conhecidos, tanto na ordem do saber quanto na ordem da ação, princípios que são sementes das virtudes intelectuais e das virtudes morais; e enquanto está presente na vontade um apetite natural do bem conforme a razão. Por outro lado, segundo a natureza individual, enquanto uns são, pela disposição de seu corpo, mais ou menos dispostos a algumas virtudes e isso porque certas potências sensitivas são atos de algumas partes do corpo e a disposição deles favorece ou dificulta os atos dessas potências e, por consequência, as potências racionais as quais as faculdades sensitivas obedecem. Assim é que uma pessoa tem aptidão natural para a ciência, outra para a fortaleza e outra para a temperança. E dessa forma tanto as virtudes intelectuais quanto as morais existem em nós naturalmente, como que num início de aptidão. Não, pois, de maneira consumada, porque a natureza está determinada a uma só coisa e a consumação dessas virtudes não se realiza por um só tipo de ação, mas segundo formas diversas, segundo as várias matérias sobre que versam as virtudes e segundo as diferenças circunstanciais (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I-II, q. 63, a.2)¹⁰⁵.

Tomás de Aquino compreende que os princípios do conhecimento e da ação estão presentes no homem na forma de semente. Ou seja, como partícipe de uma

¹⁰⁵ “*Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cónita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes: prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. – Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum: consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias*”.

essência que garante esta aptidão, pode-se afirmar que o ser humano consolida sua vida de saber e de agir no interior de sua personalidade, através da vida virtuosa e na exterioridade da vida política, entendida aqui como expressão da vivência social do ser humano.

Se, como foi dito, os princípios do conhecimento e do agir estão presentes no homem na forma de sementes, é por meio da natureza individual que os seres humanos atualizam essas potências e, por conseguinte, distinguem-se no aprendizado e no exercício efetivo das virtudes. Assim, é possível afirmar que, embora as virtudes se relacionem entre si, o modo como cada indivíduo atualiza suas potências é muito particular. Daí porque Tomás de Aquino afirmar que uma pessoa tem aptidão natural para a ciência, outra para a fortaleza e outra para a temperança (cf. AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I-II, q. 63, a.2).

Tomás de Aquino ainda revela uma profunda consciência acerca da consumação das virtudes. Ao afirmar que as virtudes intelectuais e morais estão no homem como aptidão, e que a sua consumação não se realiza por um só tipo de ação e sob diversas circunstâncias, o autor sinaliza que diversas formas de vivência ou de práticas são capazes de atualizar as mesmas virtudes. Assim, não se precisa acentuar a necessidade de as pessoas viverem da mesma maneira para serem portadoras das mesmas virtudes. É possível, pois, afirmar que pertence a Tomás de Aquino o mérito de compreender que, em sua consumação ou atualização, as virtudes se aplicam de maneiras diferentes em relação aos indivíduos que as praticam. Estão na base dessas suas compreensões tanto o aprofundamento que Tomás realizou da noção de indivíduo, quanto o da noção de pessoa. Como se sabe, pela evolução histórica do conceito de pessoa, não esteve entre as preocupações mais relevantes de Aristóteles o problema da individuação, além disso, somente com Boécio, pessoa passa a significar este mais particular no gênero humano. Assim, Tomás de Aquino conclui que “as condições individuais de cada pessoa também proporciona maior ou menos proximidade à virtude entendida como meio” (AQUINO, Tomás de. *S. Th.*, I-II, q.66, a.1).

5.3.2 A ética antiga: assunção, compatibilização e superação

A ideia de liberdade em Tomás de Aquino se constitui como princípio que guia o problema tomista da Beatitude e do Fim último do homem. Aristóteles, seguindo a

articulação da Ética Antiga, tem a *Eudaimonia* como ideia central da vida moral. Tomando esta ideia sob a acepção de *Beatitude*, Tomás de Aquino *ultrapassa* a ideia aristotélica primitiva de *Eudaimonia*, rompendo, assim, com o cosmocentrismo da Ética Antiga, assentado na moral aristotélica e no neoplatonismo.

Tomás de Aquino empreende, em relação à Ética das Virtudes, um esforço de integração da moral antiga ao personalismo cristão. Santo Tomás busca manter um equilíbrio entre a consistência de uma natureza humana essencial, da ética antiga, e o homem histórico, peregrino do teocentrismo cristão. É possível afirmar que a questão da liberdade humana está situada entre a posição teocêntrica e a beatitude. A ideia cristã de que a beatitude só se realiza em sua plenitude com a visão beatífica da divina essência é mais um contributo singular à Ética das Virtudes.

O cosmocentrismo da ética de Aristóteles, repousa sobre uma noção de natureza que compreende que a tendência para a *Eudaimonia* é fruto de “um princípio interno de movimento dos seres que lhes confere sua consistência própria num universo ordenado segundo os círculos ascendentes das naturezas ou essências” (LIMA VAZ, 2002, p. 39). Por sua vez, do cosmocentrismo de origem neoplatônica, o pensamento cristão importou a ideia de processão e retorno dos seres com relação ao seu princípio. Esta ideia tornou-se, posteriormente, o esquema mais básico da ciência teológica que compreende tudo como vindo de Deus e, a ele, retornando: Deus é, portanto, o “A”, enquanto tudo, dele, procede, e o “Ω” enquanto tudo, para ele, retorna.

A *Eudaimonia* é sem dúvida de valor fundamental na ética aristotélica. Ela está em consonância um esquema cosmocêntrico presente no pensamento de Aristóteles. Na *Política*, por exemplo, ser escravo ou ser livre é obra da natureza. O recorte tomista da *Eudaimonia*, apresentado como *Beatitude* é, justamente, uma transgressão da ordem da cósmica, possui um caráter espiritual. A visão beatífica transcende a ordem da natureza, seja no homem, seja porque a própria visão é compreendida enquanto união àquele que é o princípio e termo da ordem natural, embora não fazendo parte dela.

Segundo Lima Vaz, um dos motivos de o cosmocentrismo antigo se compatibilizar ao pensamento cristão, deve-se ao caráter teológico:

É preciso, no entanto, acentuar que o cosmocentrismo antigo é de natureza *teológica* e foi como tal que entrou em confronto com o

teocentrismo cristão. Com efeito, o cosmos como totalidade perfeita tem como predicado fundamental a divindade. É o *theion* por excelência. Sendo assim, sua contemplação assume necessariamente a forma de uma teologia. De resto, a teologia cristã constitui-se em grande parte utilizando as estruturas conceptuais (sic) dessa teologia cósmica, embora criticando-a nas suas expressões panteístas (LIMA VAZ, 2002, p. 42).

No estudo do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Carlos Arthur mostra como Tomás de Aquino aponta exatamente a similitude entre o objeto da Teologia e o objeto da Filosofia Primeira, ou seja, tanto a Teologia, quando a Metafísica ou Filosofia Primeira compartilham um objeto semelhante.¹⁰⁶ Esta seria, pois, a natureza teológica do cosmocentrismo antigo. Ora, a ética teleológica que aponta para o fim último do homem assume uma perspectiva finalista, ao modo de uma causa final, a medida em que a *eudaimonia* se constitui na contemplação do cosmos divino e no conhecimento do seu princípio ordenador.

Seguindo a ideia da Reconciliação entre o Pensamento Cristão e o Aristotelismo, ver-se-á que, além de assumir a influência aristotélica acerca do fim último do homem, Tomás de Aquino faz do alcance ao fim último, não apenas uma condição de um movimento interno natural, mas também, um ato acessível ao homem através de um ato da inteligência. O alcance e a compreensão do fim último pelo homem é, assim, o elemento de assunção e superação do esquema aristotélico da Ética das Virtudes por Santo Tomás, não porque a espiritualidade da inteligência seja o diferencial, mas pelo objeto alcançado por ela. Deus é o alcançado na beatitude cristã e, como tal, ele está para além da ordem natural.

É possível afirmar que a ética de Aristóteles, como também a sua política, constituiu-se como forma de manter uma coerência entre a ordem do cosmos e os atos humanos. Especificamente, a teoria aristotélica das ações tenta compatibilizar o desafio de desenvolver uma teoria causal das ações que compatibilizem a ordem da natureza e a responsabilidade do agente. Sobre a causalidade das ações em Aristóteles, Carlo Natali afirma: “a causalidade aristotélica individua uma conexão real existente no mundo” (NATALI, 2010, p. 319).

¹⁰⁶ NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. Introdução ao *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*: questões 5 e 6. In: TOMAS DE AQUINO, **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999. p. 17.

A existência de uma conexão real no mundo, significa que a teoria aristotélica dos atos e, por conseguinte, a ética aristotélica possuem um caráter natural ou cosmocêntrico. Qual a insistência na distinção entre o caráter cosmocêntrico da ética aristotélica e a ética cristã, “ancorada” na ideia de liberdade? A credibilidade da ideia de liberdade, mesmo com os questionamentos posteriores, dada pelos filósofos modernos ratifica a sequência de contribuições oferecidas pelo pensamento cristão à Ética das Virtudes e à Tradição Filosófica.

Henrique de Lima Vaz afirma que “é um fato que a concepção da liberdade e da beatitude como fim último do homem, em Santo Tomás edificada com materiais aristotélicos e neoplatônicos, não pretende atenuar, mas, ao contrário, acentuar o rigor do teocentrismo cristão” (VAZ, 2002, p. 36). Aquilo que se entende aqui por superação do cosmocentrismo aristotélico, não comporta elementos valorativos, no sentido de entender superação como melhor ou pior. A partir de algumas seções anteriores pode-se mostrar como Tomás de Aquino conduziu esta tarefa.

Tomás de Aquino descentrou a teoria aristotélica das ações, quando encontrou um modo de inserir uma parte moral na teologia sem, no entanto, perder o foco da centralidade de Deus como sujeito (tema) fundamental da ciência teológica. Segundo, verificou-se como a moral tomista se encontrou profundamente harmonizada com a ideia de liberdade, distinguindo-a inclusive do livre-arbítrio em sua teoria dos atos humanos. A ideia de liberdade foi no pensamento cristão uma das conquistas mais paradigmáticas e problemáticas deixadas para a Tradição Filosófica.

Pode-se afirmar ainda, que o problema da liberdade em Tomás de Aquino se encontra centralizado entre sua posição teocêntrica, já exposta no modo como o autor encontrou um lugar para a moral sem ferir a unidade da ciência teológica, e a noção de Beatitude. A partir do pensamento de Tomás de Aquino sobre esta questão, compreende-se que, para ele, não é possível ser feliz sem ser livre, assim como não é livre aquele cuja felicidade se resume a uma perspectiva transitória do mundo das criaturas sensíveis.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão da fundamentação da Ética das Virtudes se constituiu como objeto de estudo desta pesquisa. O problema que orientou as leituras e reflexões, então, desenvolvidas foi de que maneira o pensamento cristão tomista pode deixar uma herança na fundamentação de desenvolvimento desta proposta ética. A tese aqui desenvolvida, como resposta à problemática, foi a de que uma ética das virtudes, proposta ao pensamento contemporâneo, não deveria prescindir dos elementos forjados no seio da interpretação cristã tomista desta ética.

O desenvolvimento desta tarefa foi realizado através da terminologia denominada Reconciliação entre o aristotelismo e o pensamento cristão tomista. Esta expressão e o intento de mostrar como seria possível pensá-la filosoficamente constituiu-se na tarefa que comprovou a tese de que o pensamento cristão tem contribuições relevantes à fundamentação da Ética das Virtudes. A motivação pelo desenvolvimento do tema surgiu do pensamento de MacIntyre, a partir de sua indicação, presente no texto *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* em que o autor afirma ter errado em sua interpretação do pensamento de Santo Tomás sobre a unidade das virtudes e que seria necessário investigar *o modo como Tomás de Aquino realizou o que o próprio MacIntyre intitulou de Reconciliação entre a Tradição Bíblica e o Aristotelismo*.

Preferiu-se utilizar a expressão Reconciliação entre o pensamento cristão tomista e o aristotelismo. A tradição bíblica e suas diversas correntes de interpretação são muito vastas. Por isto, a especificação pensamento cristão tomista traduziu de modo delimitado os limites deste trabalho. Já o aristotelismo foi a outra “fonte” que incitou e influenciou o pensamento de Tomás de Aquino a se constituir como pensamento epocal, nas palavras de Hegel.

A expressão vinda de MacIntyre não resultou numa tentativa de preenchimento de uma lacuna em seu pensamento. Esta pesquisa não teve a ilusão de ser a continuadora da tarefa que MacIntyre reconheceu como erro de suas análises. Entretanto, o diagnóstico feito acerca da fragmentação do discurso moral contemporâneo, a explicação da origem da fragmentação nas teses modernas sobre

a moralidade e a indicação de que o pensamento cristão tomista e o aristotelismo poderiam ser relacionados, foram o suficiente para motivar o seguimento de um caminho singular de leitura e desenvolvimento das ideias de Tomás de Aquino em relação aos fundamentos da Ética das Virtudes.

No itinerário da pesquisa, tomou-se o seguinte caminho: na primeira parte, o modo como esta corrente do pensamento ético retorna ao debate contemporâneo e quais dos seus fundamentos se pode compreender através das ideias de Rosalind Hursthouse e Gertrude Anscombe. Expôs-se também os elementos de crítica às morais deontológica e utilitarista. Ao final, se atingiu o horizonte filosófico do qual o pensamento de MacIntyre é devedor.

A segunda parte apresentou o pensamento do MacIntyre em *Depois da Virtude*, com a exposição do que ele chamou desacordo do discurso contemporâneo sobre a moralidade, sua análise sobre as teses modernas de fundamentação da moralidade e o modo como elas influenciaram o desacordo contemporâneo e o desenvolvimento de sua teoria moral, apresentada na terceira parte desta pesquisa.

A quarta parte foi o desenvolvimento do pensamento de Tomás de Aquino, intitulada Reconciliação entre o pensamento cristão tomista e o aristotelismo. Nesta parte, tomou-se o pensamento de Aristóteles sobre a teoria dos atos, chegando a compreensão de que esta teoria é anterior e necessária a uma Ética das Virtudes. Em seguida, passou-se à análise, reflexão e aprofundamento das ideias relativas à psicologia filosófica tomista e os temas fundamentais ligados a Ética das Virtudes.

Da investigação realizada, cabe, agora, apresentar perspectivas de alcance filosófico e hermenêutico acerca da Ética das Virtudes, dos autores aqui estudados e da contribuição do pensamento cristão tomista em torno deste objeto.

A Ética das Virtudes é uma via possível de experiência ética à contemporaneidade, entre as morais deontológica e utilitarista. A ética do dever pressupõe o desenvolvimento de uma racionalidade madura para ser legisladora de si e que seja imparcial para conter as inclinações e, acima delas, conformar as ações à norma. O utilitarismo se vale da moral da maximização do bem-estar de alguém e a uma valoração das ações em virtude das consequências. O produto das duas expressões éticas dominantes da contemporaneidade é uma certa convicção de que, por um lado, estas propostas mantêm sua atenção primordialmente na norma e, por outro, as reflexões em torno do agente que pratica a norma ficaram negligenciadas.

Assim, como a Ética das Virtudes tem sua atenção primordial àquele que age, é possível garanti-la à qualidade de uma via possível dentro do debate ético contemporâneo.

Uma consequência possível, decorrente da coexistência das três correntes éticas supracitadas, é a de que tem se firmado a impossibilidade de uma determinação da ação de forma monista, conforme uma corrente ética em particular. Este é um achado problemático às teorias, uma vez que cada uma delas, ao se desenvolver, justifica-se como necessária. Firma-se, aos poucos, a consolidação de um certo emotivismo. Este emotivismo, delineado por MacIntyre em *Depois da Virtude*, tem por tese fundante a ideia de que as ações são expressões dos próprios sentimentos dos agentes. Ou seja, não se determina a ação de modo unívoco.

Foi possível compreender influências filosóficas ao pensamento do MacIntyre na exposição dos fundamentos da Ética das Virtudes e na apresentação das críticas à deontologia e ao utilitarismo, através dos pensamentos de Rosalind Hursthouse e Gertrude Anscombe. Em *A filosofia moral moderna*, de Gertrude Anscombe, explicitou-se a pertinência de uma psicologia filosófica no tratamento das questões relativas à virtude. O alcance desta pertinência levou à compreensão de que uma psicologia filosófica é necessária e anterior a uma teoria das virtudes. Esta afirmação serviu, então, de fio condutor a análise da teoria dos atos em Aristóteles e nos conceitos de fundamentação da Ética de Tomás de Aquino.

Foi possível compreender o movimento interno de *Depois das Virtudes*. Em primeiro lugar, MacIntyre apresenta elementos que comprovariam a existência de um desacordo moral; em seguida, o autor mostra como o desacordo resulta dos empreendimentos realizados pela filosofia moral moderna, mencionando as principais posições: de Kant, Hume e Kierkegaard; com a exposição das divergências entre as teses, MacIntyre mostra como o discurso moral perdeu a sua inteligibilidade e aí, propõe uma teoria moral que seria capaz de garantir o retorno à unidade de um discurso moral.

Como MacIntyre postula um retorno de uma ética das virtudes e como a fundamentação deste discurso está primitivamente em Aristóteles, a pesquisa adentrou, num primeiro momento, à teoria aristotélica dos atos, uma vez que as virtudes dependem dela como anterior. No segundo momento, a investigação seguiu na análise dos conceitos tomistas que eram tomados de Aristóteles e que foram se

compatibilizando às exigências das circunstâncias histórico-cultural-filosóficas de Tomás de Aquino. Esta análise, explicação e interpretação do pensamento de Tomás de Aquino foram traduzidas aqui com o que se denominou Reconciliação entre pensamento cristão e o aristotelismo. Mostrar a tomada do pensamento ético de Aristóteles e as contribuições do pensamento tomista foram tarefas fundamentais desta pesquisa.

Encontrou-se a compreensão de que a ética de Aristóteles e de Santo Tomás tem mais a ver com o que faz a vida ser vivida do que com a obediência à lei moral. O fato de “ter mais a ver” com a vida do agente não implica num “não tem nada a ver” com a norma. Implica que a norma tem valor enquanto for capaz de ter sentido a um agente que frequentemente a pratica e que tende a fazê-lo mais naturalmente. A questão do desenvolvimento das virtudes brota de condições fundamentais do próprio ser do homem e, por isso, a virtude é a expressão melhor do próprio homem e contribui na sua realização.

Pela teoria dos atos e a consolidação das virtudes pelos hábitos, alcança-se a ideia de que a ação virtuosa não resulta exclusivamente da capacidade intelectual: ela necessita de uma prática habitual, constante. Esta característica parece mais coerente em relação à constituição aristotélico-tomista do homem: o ser uno, em cuja existência conta com a sua dimensão corpórea e o modo como, por vezes, ela determina o seu agir. A prática das virtudes respeita, por assim dizer, a estrutura da união corpo e alma do ser humano.

Num contexto de Ética das Virtudes, a norma não é exclusivamente um conjunto de regras exteriores aos quais se deve obedecer, mas modos de ação que, internalizados pelo hábito, proporcionam o desenvolvimento das virtudes, uma estabilidade nas vivências cotidianas para conviver com as dores inevitáveis da vida pessoal e em comum. Ao mesmo tempo, as virtudes põem os seres humanos numa corrente de interdependência, na qual o bem de um exige a contrapartida do bem dos outros. Isto se pode confirmar com a referência ao conceito de justiça.

O conceito de justiça corresponde à compreensão de que não há beatitude, sem a ideia de que sua busca é de carácter comunitário. A justiça, tanto em Aristóteles, quando em Tomás de Aquino, é a maior das virtudes porque se refere à relação do homem com os outros. É aceitável uma compreensão bilateral da justiça, pois o bem que se quer para si, deve-se também se querer acessível aos outros.

O aprofundamento dos elementos da psicologia filosófica de Santo Tomás se constituiu numa tarefa imprescindível. Os conceitos de *sindérese*, consciência, vontade e intenção puderam ser apresentados como um contributo bem específico à fundamentação da *Ética das Virtudes*.

A *sindérese*, enquanto hábito natural especial, relaciona-se aos princípios práticos da ação de modo a incitar o bem e condenar o mal. Intuição dos primeiros princípios da moral. Já a consciência se encarrega de estabelecer o julgamento acerca dos atos realizados, pressupondo não apenas a *sindérese*, mas todo o conhecimento moral que se apoia sobre ela. Tomás de Aquino acrescenta que, para desenvolver estas funções, faz-se necessária “uma aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação”.

A consciência, segundo Santo Tomás, não é pensada como um funcionamento constante. Ela atua efetivamente quando os objetos relativos às ações assim a solicitam. Tal compreensão do papel da consciência desfaz o mito de que a concepção do homem como animal racional implicaria necessariamente num funcionamento constante da consciência.

As considerações sobre a vontade fundamentam a ideia de liberdade num sentido mais básico, porém necessário, que é o conceito de livre arbítrio, e na independência de qualquer forma de determinação, inclusive as determinações do próprio livre arbítrio. O livre-arbítrio é a fonte mais primordial de exercício da vontade, mas não pode ser considerada a liberdade mesma. Já a liberdade é uma orientação racional ao fim. No conceito da liberdade, compreende-se porque não é escravo aquele que foi obrigado a fazer, pois ser obrigado a fazer não implica que houve o movimento interno do querer fazer.

Santo Tomás aprofunda o conceito de vontade que, seja naturalmente, seja em vista de fim, ela permanece atuante. A necessidade de fim não repugna à vontade, nesse sentido, compreende-se o salto posterior na relação entre liberdade e Beatitude promovido pelo filósofo: enquanto a *eudaimonia aristotélica* é a contemplação do divino natural, em Tomás de Aquino *Visio beatífica* é fruto de um rompimento com a concepção cosmocêntrica da *Ética Antiga*. Desse modo, Tomás de Aquino compatibiliza a ideia de liberdade com a ideia de fim. Analogicamente, assim como o intelecto adere aos primeiros princípios, a vontade deve, pois, aderir ao fim último, que é a bem-aventurança, uma vez que a bem-aventurança, ou a felicidade, é almejada

por todos. Assim sendo, compreende-se que o fato de haver uma vontade natural não implica uma contradição com uma vontade livre.

Instigar a vontade a agir e mover-se em busca de um fim é função da intenção. Ela move não somente a vontade, mas todas as potências do ser humano em busca de um fim. Tomás de Aquino desenvolve o conceito intenção num duplo sentido: designa, por um lado, a intenção voluntária e, por outro, intenção aplicada à definição, enquanto se exprime a intenção da verdade, a intenção de bem. Ela é o *actus voluntatis* em busca dos fins, quer transitórios, quer do último do homem. Nesse sentido, pode-se afirmar que, pela intenção, os atos voluntários tornam-se unos, o que implica, posteriormente, em uma unidade da vida moral.

No desenvolvimento que Aristóteles faz sobre os atos voluntários, está presente, de forma latente, a ideia de intenção. Tomás de Aquino aprofunda de modo considerável este conceito. Se a intenção se relaciona com os fins intermediários e em relação ao fim último, pode-se firmar a ideia que ela atua em cada um dos atos concernentes aos meios e a escolha. Ou seja, a intenção é ativa em todo desenvolvimento das ações.

O aprofundamento dos conceitos da psicologia filosófica tomista e o estado em que o autor deixou estes conceitos se firmaram com muita força no seio da Tradição filosófica. Pelo conceito de arbítrio bruto e livre arbítrio, o Kant da *Metafísica dos Costumes* assume, quase que com a mesma nomenclatura, o formato tomista dos termos; no mesmo texto, os conceitos kantianos de sentimento moral e consciência moral são, por demais, semelhantes aos conceitos de *sindérese* e de consciência. Na própria contemporaneidade, o conceito de intencionalidade perpassou tanto a ética quanto a fenomenologia. Estas influências filosóficas asseguram ao pensamento cristão lugar na Tradição. Já os conceitos da psicologia filosófica comprovam a ideia inicial que a teoria de uma Ética das virtudes, sugerida ao pensamento contemporâneo, necessita considerar os achados do pensamento cristão em seu processo de fundamentação.

A partir das considerações elencadas é possível confirmar uma das ideias iniciais desta pesquisa. Um breve olhar, sobre o vocabulário moral contemporâneo permite perceber que, nele, há muito do conteúdo semântico de conceitos que foram forjados no seio do pensamento cristão.

Cabe ainda explicitar alguns achados no pensamento de Santo Tomás passíveis de serem relacionados ao pensamento de MacIntyre. Esta tarefa, não é, como se afirmou acima, uma listagem de erros do autor, mas possibilidades de encontro dos dois filósofos.

Em *Depois da Virtude*, MacIntyre desenvolveu um novo conceito de virtude que, de certo modo, reabilitasse o discurso moral. Antes de falar dos elementos que compõe a sua teoria moral, é possível encontrar um inconveniente: a sua teoria moral e seu conceito de virtude não levam em conta uma Psicologia Filosófica. É bem verdade que ele afirmou os “riscos” da biologia metafísica de Aristóteles, entretanto, uma das coisas que foram encontradas nesta pesquisa, foi a relação estreita que existe entre as virtudes e a compreensão de homem. A articulação do catálogo das virtudes está em consonância com a constituição do homem e com as potências que ele necessita desenvolver em busca de seu melhor. Saliente-se que MacIntyre, posteriormente, em *Dependent rational animals*, reconheceu a importância de uma psicologia filosófica.

O conceito macintyreano de práticas se alinha ao seu método e consiste em encontrar manifestações históricas que sirvam de apoio às suas investigações. Seu conceito de Práticas se refere às formas coerentes e complexas da atividade humana, que são socialmente estabelecidas e, como tais ampliadores dos poderes humanos na forma de excelência e transmissores dos bens internos inerentes a essas Práticas. É possível em Tomás de Aquino, conforme demonstrado, que a vivência das virtudes como atualização das potências do homem se dá sob ações diversas e sob diversas circunstâncias da história. Assim, parece a esta pesquisa que o desenvolvimento histórico das virtudes mantém uma certa similitude ao conceito de práticas.

Na questão da unidade das virtudes que foi uma questão apontada pelo próprio MacIntyre como contendo um erro de sua análise, viu-se que, segundo Tomás de Aquino, há uma ideia de interdependência entre as virtudes. A articulação interna entre as potências do homem proporciona também uma articulação e também uma hierarquização entre as virtudes. A unidade das virtudes proporciona ainda uma consolidação da unidade do caráter moral de um agente. Ora, o conceito de unidade das virtudes contribuiria, por demais, com a componente a ordem narrativa de uma vida humana singular. É claro que a unidade das virtudes diz pouco ou quase nada à noção de narrativa. Entretanto, o conceito de unidade das virtudes atinge um objetivo

similar ao conceito macintyreano, a saber, considerar cada vida humana como uma unidade singular. Também foi verificado que não apenas o conceito de unidade das virtudes, mas também o conceito de intencionalidade, no estudo dos atos humanos, foi capaz de preencher este requisito e, mais ainda, lançou luzes à ideia de consciência, aprofundada com propriedade pelo pensamento cristão e assumido pelo pensamento moderno praticamente na forma como os medievais deixaram.

REFERÊNCIAS

- ABBÁ, Giuseppe. A filosofia moral como investigação sobre a melhor vida a se conduzir: exposição breve e completa sobre o enfoque ético no pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 6, p. 1-44, 2008.
- AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz: diálogo filosófico**. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1998a.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1998b (Coleção Patrística, n. 10)
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margareth. Modern moral philosophy. *In*: MARTINICH, A. P.; SOSA, David. **Analytic philosophy: an anthology**. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001. p. 381 – 392.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margareth. A filosofia moral moderna. *In*: ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios** Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol.I.
- AQUINO, Tomás de. **Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, VI, 10, 1269**. Notre Dame: DumbOx Books. 1993.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Edipucrs, 1996. vol. II
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2005. vols. 1, 2, 3, 4.
- AQUINO, Tomás de. **De ente et essentia**. São Paulo: Abril Cultural, 2009.
- AQUINO, Tomás de. **Scriptum super sententiis. III, 37 ad 40**. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/snp3037.html>>. Acesso: 10 de fevereiro de 2011.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 1176b.4. ed. Brasília: Ed. Unb, 2001
- ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea, III, 1109 b30**. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010.
- BACON, Francis. Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem. *In*: **Novum organum**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BRANDÃO, Bernardo dos Santos Lins. A aposta de Pascal. *In*: PASCAL. **Pensamentos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.
- BREWER, Talbot. **The retrieval of ethics**. New York: Oxford University Press, 2009.
- CARR, David ; STEUTEL, Jan. **Virtue ethics and moral education**. London: Routledge, 1999.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A contemporaneidade de Aristóteles na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre. **Síntese**. v. 28, n. 90, p. 37-66, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FLANNERY, Kevin L. Why does Elizabeth Anscombe say that we need today a philosophy of psychology? *In*: TITUS, Craig Steven. **Philosophical psychology: psychology, emotions, and freedom**. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.
- GARCIA, Jorge L. A. Modern(ist) moral philosophy and MacIntyre critique. *In*: MURPHY, Mark, C. (edited). **Contemporary philosophy in focus**. Washington: Cambridge University Press, 2003.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegomena zua Gschichte des Zeintbegriffs**. Tertio Ed. §4, p.13-18. GA 20. Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HOBUSS, João. **Sobre a conexão das virtudes em Tomás de Aquino**. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/ich/filosofiamedieval/pdf/tomas_aquino.pdf>. acesso em: 20 de abril de 2011.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORTON, John ; MENDUS, Susan. Alasdair MacIntyre: after virtue and after. *In*: HORTON, John; MENDUS, Susan (org). **After MacIntyre**: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre. Notre Dame: Polity Press and Blackwell Publishers, 1994.

HUME, David. **Resumo de um tratado da natureza humana**. Tradução de Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio. Porto Alegre: Editora Paraula, 1995.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Seção V. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HURSTHOUSE, Rosalind. **On virtue ethics**. New York: Oxford University Press, 2001.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1989.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. A 395. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. 3. ed. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep, 2002.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 255.

MACINTYRE, Alasdair. **Historia de la ética**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1988.

MACINTYRE, Alasdair. **Dependent e rational animals**: why human beings need the virtues. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001a.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: Edusc, 2001b.

MACINTYRE, Alasdair. **A short history of ethics**: a history of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century. Great Britain: Routledge, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**. Third edition. Notre Dame: Notre Dame Press, 2007.

MOORE, George Edward. **Principia ethica**. United States of America: Barnes & Noble, 2005.

NATALI, Carlo. Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade. *In*: ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Edysseus Editora, 2010.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

PIEPER, Joseph. **Las virtudes fundamentales**. 3. ed. Madrid: Ediciones Rialp, 2010. p. 9.

PLÉ, Albert. Os hábitos e as virtudes. *In*: AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2005. Tomo IV, p.35.

RICKEN, Frido. **O bem viver em comunidade**: a vida boa segundo Platão e Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SAVIAN FILHO, Juvenal . O tomismo e a ética: uma ética da consciência e da liberdade. **Bioéticos** -Centro Universitário São Camilo. V. 2, n. 2, p. 177-184, 2008.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. 6. ed. Tradução de Robson Ramos dos Reis *et al*. São Paulo: Vozes, 2007.

URDANOZ, Teófilo. **Historia de la filosofia**. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1975. vol. V.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia I**: problemas de fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ZINGANO, Marco (org.). **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.