

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

DANILLO NUNES DA SILVA

AS VIRTUDES E A FELICIDADE EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Goiânia - GO
2024

DANILLO NUNES DA SILVA

AS VIRTUDES E A FELICIDADE EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Trabalho de Conclusão apresentado ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) como requisito para conclusão da graduação em Filosofia e obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

Orientadora: Dra. Ir. Raquel Mendes Borges

Goiânia - GO
2024

*Dedico este trabalho a meus pais,
irmão e demais familiares, que
desde que entendo vivem
virtuosamente mesmo quando não
tomam consciência disso, tendo
parâmetro para tal a Felicidade que
é Deus.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, autor e origem de todas as coisas, origem da virtude e fim do homem; à sempre Virgem Maria, modelo de virtude e que goza da felicidade perfeita unida a Deus; e ainda a Santo Tomás de Aquino, que me deu por sua obra bons momentos de reflexão;

Agradeço à Arquidiocese de Goiânia que, como uma Mãe, me acolheu e me acompanha desde o Seminário Menor; ao Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz, onde fui iniciado no pensamento filosófico e ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás em que estou concluindo esta etapa formativa;

À minha orientadora, Irmã Raquel Mendes Borges que, com paciência virtuosa, acompanhou-me e se dedicou a este trabalho; aos leitores da minha banca de defesa que de tão bom grado se disponibilizaram a ler este trabalho com o intuito de avaliá-lo;

Enfim, agradeço a meus familiares e todos aqueles que rezam por mim nessa caminhada;

A todos, a minha singela gratidão.

*Meus filhos, vinde agora e escutai-me
Vou ensinar-vos o temor do Senhor Deus
Qual o homem que não ama sua vida,
Procurando ser feliz todos os dias?*

(Sl 33)

RESUMO

Essa pesquisa tem como objetivo estabelecer a relação entre virtude e felicidade em Santo Tomás de Aquino, tendo por base sua obra magna, Suma Teológica. Ambos os conceitos são importantes para a moral de Santo Tomás e tem parte de sua formulação desde Aristóteles. A virtude é compreendida como uma disposição para o agir em direção ao bem, sendo a forma mais excelente de se agir, sendo a ação ideal entre dois extremos viciosos, um de excesso e outro de falta. A felicidade, por sua vez, tem a prática das virtudes por meio e pode ser definido como o fim último do homem, fim em que estará em seu modo mais perfeito. Ela existe de dois modos o perfeito e o imperfeito. A felicidade imperfeita pode ser alcançada nessa vida com a contribuição das virtudes. É ela preparação para a felicidade perfeita que só se dará na vida futura com a contemplação de Deus.

Palavras-chave: Virtude; Felicidade; Tomás de Aquino; Excelência; Meio-termo.

ABSTRACT

This research aims to establish the relationship between virtue and happiness in Thomas Aquinas, based on his magnum opus *Summa Theologica*. Both concepts are crucial for Aquinas' moral philosophy and are partly derived from Aristotle. Virtue is understood as a disposition to act towards the good, representing the most excellent way of acting, being the ideal action between two vicious extremes—one of excess and the other of deficiency. Happiness, in turn, is achieved through the practice of virtues and can be defined as the ultimate end of man, in which he will reach his most perfect state. It exists in two forms: perfect and imperfect. Imperfect happiness can be attained in this life through the contribution of virtues. It serves as preparation for perfect happiness, which will only be realized in the afterlife through the contemplation of God.

Keywords: Virtue; Happiness; Thomas Aquinas; Excellence; Mean.

ABREVIATURAS

De Santo Tomás de Aquino

<i>S. Th.</i>	= Suma Teológica
SCG.	= Suma Contra os Gentios
<i>Vir.</i>	= As Virtudes Morais
resp.	= Resposta
sol.	= Solução
q.	= Questão
a.	= Artigo

Da Sagrada Escritura e Liturgia das Horas

Lc.	= Lucas
Sl.	= Salmos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 AS VIRTUDES.....	13
1.1 PRESSUPOSTOS.....	13
1.2 A DIVISÃO DAS VIRTUDES.....	15
1.2.1 As virtudes intelectuais.....	16
1.2.1.1 As virtudes intelectuais especulativas.....	17
1.2.1.2 As virtudes intelectuais da razão prática.....	17
1.2.2 As virtudes morais.....	20
1.2.2.1 A virtude da justiça.....	21
1.2.2.2 A virtude da fortaleza.....	22
1.2.2.3 A virtude da temperança.....	25
1.2.3 A relação entre as virtudes.....	27
2 A FELICIDADE.....	28
2.1 AS CONTRIBUIÇÕES DE ARISTÓTELES.....	29
2.1.1 As virtudes em Aristóteles.....	30
2.1.2. Os demais aspectos da felicidade.....	32
2.2 A FELICIDADE EM SANTO TOMÁS DE AQUINO.....	34
2.2.1 A finalidade.....	35
2.2.2 A definição de felicidade.....	36
2.2.3 A felicidade imperfeita.....	38
2.2.4 A felicidade perfeita.....	40
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	44
REFERÊNCIAS.....	46

INTRODUÇÃO

O tema da felicidade parece ser importante para toda a história do pensamento. Desde os pré-socráticos, passando pelo medievo e modernidade até chegar na contemporaneidade, esse é um assunto que não deixa de ser atual fazendo inclusive parte da constituição de países como os Estados Unidos que preveem a busca pela felicidade como um direito natural e inalienável (Abbagnano, 2007). Além disso, também no senso comum a felicidade é algo que é buscado, mesmo quando não se tem isso racionalmente diante dos olhos. Essa é uma busca comum, mesclando-se muitas vezes com um estado de “bem-estar”.

Santo Tomás de Aquino é um daqueles que ao longo da história também pensaram o problema da felicidade, apontando um caminho um pouco distinto dos caminhos que hoje costumamos ver como resposta a essa questão tão enraizada no ser humano, já que perpassa toda a história e perdura até os dias de hoje. Enquanto para alguns a felicidade é ter muito dinheiro, prazer ou ainda uma liberdade desordenada, Santo Tomás percebe que ela passa por uma excelência da vida humana e por isso passando pela prática das virtudes.

Esse conceito é extremamente importante e será crucial para melhor compreendermos como esse autor entende a felicidade. Justamente por isso, este trabalho está dividido em duas partes, na primeira delas trataremos da virtude em si e só na segunda iremos tratar da felicidade utilizando do que adquirimos no primeiro.

A virtude é um conceito que aparece já nas epopeias de Homero e Hesíodo e depois dá seus sinais também nas outras obras literárias da Grécia Antiga. Então, antes mesmo que se tornasse um tema a ser tratado pela filosofia, a virtude já era parte da vivência grega. Na filosofia, um dos grandes expoentes dessa época é Aristóteles que apresenta a virtude como esse caminho para a excelência humana que é uma via do equilíbrio, em contrapartida de extremos do excesso e da falta.

Santo Tomás o tem por base ao formular sua filosofia moral, compreendendo a virtude justamente como essa ação equilibrada e excelente. Isso faz com que a filosofia moral dele seja algo bem prático, mas não meramente prático. Além da objetividade da ação, nosso autor leva em consideração também em sua moral a circunstância e a intenção do agente, não sendo boas ações em más circunstâncias ou com más intenções. É o conjunto dessas ações que serão chamados de virtudes ou vícios a depender de sua bondade ou maldade.

Neste trabalho nos propomos a apresentar as virtudes em dois grandes grupos, cada qual subdividido em subgrupos com características comuns. Os dois grupos principais são os das virtudes intelectuais e morais. As virtudes intelectuais dizem respeito ao conhecimento da verdade, enquanto as virtudes morais se referem ao ordenamento das inclinações humanas. O primeiro grupo, as virtudes intelectuais, subdividem-se em duas categorias, a saber: virtudes especulativas, que incluem a sabedoria, o intelecto e a ciência; e virtudes da razão prática, arte e prudência. O grupo das virtudes morais inclui: justiça, que regula a vontade ao bem, e temperança e fortaleza, que disciplina as paixões para que não haja em excessos ou deficiências. A especificidade e os detalhes de cada um desses grupos e subgrupos serão abordados no primeiro capítulo.

Não obstante, as virtudes não têm a finalidade de ser em si. Praticar as virtudes não se faz para simplesmente ser virtuoso. Há algo mais; existe um alvo superior que dá sentido a todas as ações humanas. Este alvo, essa finalidade é a felicidade, causa final e finalidade das finalidades.

Para Santo Tomás, como um filósofo cristão, essa finalidade encontra-se em Deus, cuja contemplação plena só é possível na vida futura. Entretanto, ele compreende que na vida presente é possível preparar-se, sendo que tal preparação encaminha o homem para a vivência da felicidade, ainda que imperfeita. No desenvolver deste assunto o autor buscará referências em Aristóteles, como fez ao tratar o assunto das virtudes. Ele discorre sobre esses temas como apresentamos no segundo capítulo, em que apontamos algumas condições e meios para se alcançar tal bem, sendo a virtude justamente um desses modos.

A relevância desse tema e desse autor é o que motivou esse trabalho de pesquisa. A felicidade, como dito no princípio, é tema central tanto na filosofia como nas preocupações cotidianas. Não obstante, parece pouco abordada a relação entre felicidade e virtudes, o que reforça a pertinência de apresentar este tema. O autor sendo um grande filósofo da Idade Média, um dos dois mais recordados, ao lado de Santo Agostinho na temática medieval. Santo Tomás é inclusive uma das grandes influências para boa parte dos filósofos cristãos e não cristãos que o sucedem. Sua capacidade de sistematização e profundidade sobre esses temas motivam para a pesquisa neste autor.

Neste estudo, tomo por base a obra magna de Santo Tomás de Aquino, a *Suma Teológica* complementada pela *Suma contra os Gentios* e *As Virtudes Morais*.

Também utilizamos a obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, uma vez que esse é um pilar nestes temas da filosofia de Santo Tomás. Como comentadores, foram utilizados recorremos aos consagrados Lima Vaz e Garrigou-Lagrange, bem como a um comentador contemporâneo ainda vivo, Bernardo Veiga, que traz contribuições significativas para este estudo. Foram eles valiosos guias no caminho que empreendemos nessa pesquisa.

1 AS VIRTUDE

“Tolos! Não sabem quanto a metade é maior do que o todo, nem quão grande proveito existe na malva e no asfódelo”.

(Hesíodo)

Para tratarmos sobre virtude é imprescindível que, inicialmente, recuemos para explorar alguns conceitos fundamentais, como ato e hábito, entre outros. Uma vez que tais conceitos estejam compreendidos, teremos uma base sólida para construir o edifício proposto neste capítulo, cujo objetivo é entender o que é a virtude e como podemos fazer sua divisão.

1.1 PRESSUPOSTOS

Santo Tomás de Aquino, afirma que “a vontade, designando o apetite racional, não pode existir nos seres carecedores de razão” (*STh.*, I-II, q. 6, a. 2, sol.). Embora essa afirmação possa parecer redundante ao definir que um apetite racional não pode existir em quem não tem carece de razão, ela revela uma importante verdade para nosso estudo: só o homem possui vontade. Isso é significativo porque estamos no campo da moral, portanto, é imprescindível que delimitemos sobre quem essa moral abarca e aqui entendemos, abarca o homem.

O ser humano é capaz de conhecer e, portanto, de contemplar as opções que possui antes de tomar alguma decisão. Ao fazer isso é livre e exerce sua vontade, que é o cerne dos atos humanos. Nisso reside a liberdade humana, em poder optar após contemplar as mais variadas opções (*STh.*, I-II, q. 13, a. 1, sol.).

É relevante fazer uma consideração sobre a liberdade. Segundo Veiga (2017), além da razão, essa também é uma das condições para a moralidade. A possibilidade de optar pelo bem ou pelo mal torna possível pensar em uma moral, pois essa característica é própria do agir humano. Sobre isso Vaz, ao comentar Santo Tomás (2015, p. 220), completa: “ora, razão e liberdade como componentes do agir humano enquanto tal conferem ao agente sua propriedade essencial: a de tender ao fim conduzindo-se a si mesmo”, demonstrando que, além de essenciais, a liberdade e a razão conferem autonomia aos atos humanos, possibilitando a existência de uma moral.

Essa, por sua vez, está centrada no que há de material na ação, ou seja, na disposição para a bondade e a maldade das ações (Veiga, 2017). Para Santo Tomás, algo é bom na medida em que é, se falta algo de seu ser essa falta é considerada um mal. Para um homem cego, por exemplo, o bem é sua vida, pois ela está completa em seu ser. Sua cegueira, entretanto, a deficiência da vista, é uma mal (*STh.*, I-II, q. 18, a. 1, sol.). Assim, se falta algo do ser de qualquer coisa, já encontramos ali um mal.

Com as ações não é diferente. Para elas três constituintes importam: o objeto, a circunstância e o fim. O objeto é aquilo que é o ato isolado, sem levar em consideração qualquer outra coisa, é a especificidade do ato (*STh.*, I-II, q. 18, a. 2, sol.). As circunstâncias, por sua vez, são as situações ou contextos em que o objeto está inserido, são os acidentes do objeto (*STh.*, I-II, q. 18, a. 3, sol.). O fim é a intenção, são as motivações para a escolha de tal objeto (*STh.*, I-II, q. 18, a. 4, sol.). Para todos eles, a mesma regra sobre a bondade ou maldade se aplica: se são, em relação ao ser, são boas, se faltam algo, se algo está deficiente, há maldade.

Dado que a ação é constituída de tais elementos, para que ela seja boa, todos esses elementos devem ser bons, pois se não forem, a ação ficará deficiente e ficando deficiente ela não é plenamente e, portanto, é má. Dirá Santo Tomás “de modo que é absolutamente boa só a ação na qual concorrem todas as bondades; pois, ao passo que qualquer defeito, por pequeno que seja, causa o mal, o bem procede só de uma causa íntegra com diz Dionísio” (*STh.*, I-II, q. 18, a. 4, resp. 3), ou seja, ou tudo é completamente bom, ou é mau.

Para ilustrar, recorremos a duas ações simples e cotidianas: dizer a verdade e dizer a mentira. O objeto de dizer a verdade é bom, pois há ser, trata-se do próprio fato de falar de maneira compatível com a realidade. Entretanto, se as circunstâncias, ou o fim, ou ambos, forem maus, a ação será má. Ou seja, se a verdade for dita apenas em busca da vanglória, ou a circunstância não pedir que ela seja dita e sendo dita ela cause um mal a alguém, o ato será mau. Quanto à mentira, o objeto em si é ruim, pois falta o ser: o que está sendo dito é não-verdade. Portanto, mesmo que a circunstância seja boa, mentir para conseguir fundos para ajudar pessoas carentes por exemplo, e a intenção também seja boa, evitar a morte de um inocente, a ação será má, pois seu objeto é mau.

Compreendidos os atos humanos e como eles podem ser bons ou maus podemos avançar mais um passo. O estudo da moralidade se interessa não só pelos

atos isolados, mas também pelo conjunto desses atos e a disposição para praticá-los (Veiga, 2017). Tal disposição não é alcançada ao acaso, mas adquirida pelo esforço da repetição dos atos até que se torne um hábito, que é exatamente essa disposição para a ação (*STh.*, I-II, q. 51, a. 2, sol.). Assim, voltando ao nosso exemplo, se alguém diz a verdade repetidas vezes até que se torne uma disposição, ou seja, até que seja uma ação feita com facilidade, quase de maneira natural e espontânea, podemos dizer que essa pessoa adquiriu o hábito de dizer a verdade. O mesmo vale para a mentira.

Como vimos, os hábitos podem ser bons ou maus e são classificados segundo esse princípio de moralidade. Se forem bons, são virtudes, se forem maus, são vícios. Comentando sobre a distinção entre bem e mal dos hábitos Santo Tomás diz:

Pois, chama-se bom o que dispõe para o ato conveniente à natureza do agente; e mau é o que dispõe para o ato não conveniente à natureza. Assim os atos das virtudes de natureza humana convêm em serem conformes a razão; ao passo que dos vícios, sendo contrários a razão, discordam da natureza humana (*STh.*, I-II, q. 54, a. 3, sol.).

Vemos no trecho a explicação do termo mais caro para este capítulo, virtude, e também de seu oposto, o vício. Sendo o hábito um conjunto de ações do ser humano, ele será tão bom quanto contribuir ao ser deste, e sendo este dotado de razão, se os hábitos forem conforme ela, serão boas e daremos o nome de virtude. Caso contrário, será má e a chamaremos de vício. Muito poderia se falar sobre ambos, mas nosso foco neste trabalho encontra-se nas virtudes. Portanto citaremos os vícios apenas quando necessário para melhor explicar ou apresentar o que são as virtudes. Passemos, pois, a próxima sessão em que as exploraremos.

1.2 A DIVISÃO DAS VIRTUDES

Como visto, as virtudes são disposições para o bem, ou ainda boas disposições para a realização do ser do agente, entretanto se faz necessário uma definição mais clara desse conceito. Santo Tomás dirá que “o bem de um ser consiste num meio-termo [...], Ora tanto a virtude intelectual como a moral se ordenam para o bem” (*STh.*, I-II, q. 64, a. 3, sol.). A partir dessa citação, podemos identificar elementos essenciais para uma definição mais precisa da virtude.

Primeiro temos que a virtude, por ser um bem, é um meio-termo. Isso não significa que seja mediana no sentido de ser medíocre, ou mesmo como metade de

um caminho que precisa ser todo percorrido, mas que ela é o meio-termo entre dois extremos, o do excesso e o da falta (*STh.*, I-II, q. 64, a. 1, sol.), o equilíbrio ideal entre dois vícios, um de excesso e outro de deficiência, portanto é o melhor em meio de duas imperfeições. Para entender melhor essa ideia de virtude como equilíbrio, podemos pensar analogamente em uma montanha que se ergue entre dois vales. Ela é o meio-termo entre aqueles dois vales, sendo o ponto mais alto na paisagem, alvo daqueles que escalam e não a metade do caminho para quem quer passar de um vale para outro. Assim são as virtudes, o ponto alto e mais excelente dos hábitos, alvo daqueles que optam pela prática do bem, e não a metade do caminho de quem passa de um vício ao outro (Faus, 2023).

Olhando para a vida cotidiana, diversas virtudes podem ser utilizadas para ilustrar o que dissemos, voltemo-nos a virtude da coragem. Sua falta é a covardia e seu excesso a temeridade. Ambos maus, com coragem como o bem que desponta entre eles. Disso percebemos que “a uma virtude são contrários os diversos vícios relativos a mesma matéria” (*STh.*, I-II, q. 54, a. 3, resp.).

Santo Tomás divide as virtudes em duas categorias principais: as virtudes morais e as intelectuais. Essa distinção baseia-se na natureza da função de cada tipo de virtude: as intelectuais dizem respeito ao aperfeiçoamento da parte cognoscitiva - parte de apreensão do conhecimento - para o conhecimento do verdadeiro, enquanto as morais se referem ao aperfeiçoamento da parte apetitiva – referente às inclinações, paixões e vontade - para apreender o bem (*Vir.*, q. 1, a. 12, sol.). Vejamos um pouco mais sobre cada uma.

1.2.1 As virtudes intelectuais

As virtudes intelectuais são aquelas que em Aristóteles (1992) são chamadas dianoéticas, sendo as que aperfeiçoam de modo mais específico o intelecto. Elas são cinco, cada uma se referindo a alguma especificidade do intelecto: inteligência, ciência, sabedoria, arte e prudência (Veiga, 2017). As três primeiras são chamadas especulativas por se tratar da consideração da verdade (*STh.*, I-II, q. 57, a. 2, sol.). Vejamos com mais detalhes cada uma delas.

1.2.1.1 As virtudes intelectuais especulativas

A inteligência é a virtude pela qual vislumbramos os primeiros princípios das coisas que podemos conhecer. Podemos dizer que é através dela que podemos ter o conhecimento da coisa em si uma vez que “a verdade pode ser conhecida sobre duplo aspecto: por si mesma ou por um intermediário” (*STh.*, I-II, q. 57, a. 2, sol.), a virtude da inteligência é aquela que possibilita o conhecimento da coisa por si mesma. Para elucidar, podemos pensar que ao compreendermos que os objetos tendem ao centro de massa da Terra por causa da força da gravidade alcançamos a verdade por si, não por intermediários.

A virtude da ciência é justamente essa que alcança a verdade pelos intermediários. Para tal, pode lançar mão dos primeiros princípios, mas o que a caracteriza é justamente o alcançar a verdade segundo o que é intermediário. Seguindo a mesma imagem já apresentada, podemos compreender que as coisas tem ao centro de massa da Terra ao perceber que tudo cai, isso mesmo sem ter que saber necessariamente da força da gravidade (*STh.*, I-II, q. 57, a. 2, sol.).

A sabedoria, última virtude especulativa, por sua vez é aquela que considera as “causas altíssimas” (*STh.*, I-II, q. 57, a. 2, sol.), ou ainda as “causas primeiras” (Veiga, 2017, p. 84). Daí se poderia concluir que é o conhecimento de Deus, ou das coisas que se referem a Ele, já que Ele é a causa primeira. E aqui finalizamos as virtudes que consideram a verdade.

1.2.1.2 Virtudes Intelectuais da razão prática

Agora que compreendemos as virtudes especulativas que lidam com a verdade em si, passemos às virtudes que orientam a razão prática, as quais lidam com a ação e a produção, como a arte e a prudência. A primeira que vamos considerar é a arte, que “é a razão reta que nos dirige naquilo que produzimos” (*STh.*, I-II, q. 57, a. 4, sol.), ou seja, o bem no que é produzido. Aqui Santo Tomás faz uma diferenciação entre o que é produzir e agir. Para ele (*STh.*, I-II, q. 57, a. 4, sol.) a produção é exterior ao agente enquanto a ação lhe é imanente, isso quer dizer que a virtude da arte independe das motivações ou paixões. O que realmente importa é se o que é feito é bom ou não é, como se vê em “desde que o geômetra demonstre a

verdade, pouco importa como se comporte quanto à parte apetitiva, se está alegre ou irado e o mesmo se dá com o artífice” (*STh.*, I-II, q. 57, a. 3, sol.).

Tal virtude muitas vezes pode se confundir com a outra intelectual que é relativa as coisas práticas: a prudência. Entretanto elas se diferem justamente no que as define, pois enquanto a arte é a reta razão no produzir, a prudência é a reta razão no obrar ou agir (*STh.*, I-II, q. 57, a. 4, sol.). Ao agir diferentemente do produzir importam as motivações e movimentos imanentes e interiores. Assim, por mais que se pareçam, distinguem-se na matéria. Definamos com mais clareza e detalhes a virtude da prudência que demonstrará sua importância ao longo deste estudo.

Primeiramente, essa virtude está sendo colocada textualmente após todas as demais intelectuais, pois logo falaremos das virtudes morais e ela tem grande relação com elas, não perdendo seu caráter de ser intelectual. Veiga (2015) afirmará que a prudência “por um lado é a principal entre as virtudes de um modo geral e atua no âmbito prático. Por outro, sua natureza é intelectual, e consiste em bem deliberar”. Daqui percebemos essa dupla natureza que encontramos nela, responsável pela deliberação, a eleição do bem e da prática desse bem eleito (*STh.*, I-II, q. 57, a. 5, sol.).

Cabe ainda ser dito aqui, antes de partirmos para a especificação da prudência que ela é chamada de “mãe das virtudes” (Veiga, 2015, p. 74), sendo a “razão daquilo que torna virtudes as outras virtudes” (Piper, 2018, p. 16), isso porque, sendo as virtudes disposições para o bem, só se elegerá e agirá para ele através da prudência. Tendo compreendido a importância desta virtude, fica explicado o porquê de tratarmos dela de forma mais alongada.

Partamos, pois, para a definição detalhada da prudência. Primeiramente ela reside na potência cognoscitiva, o que significa que também ela se relaciona ao conhecer a verdade. Ela pode ser comparada à visão que contempla algo de longe para então decidir se agirá em direção ou não do contemplado (*STh.*, II-II, q. 47, a. 1, sol.). Tendo contemplado, elege o que a razão apontar como o melhor (*STh.*, I-II, q. 57, a. 5, sol.).

Mas ela não se resume ao ato de contemplar. Tendo vislumbrado e eleito, se faz necessário agir, daí que a prudência, apesar de ser virtude intelectual, não faz parte das especulativas, como a inteligência, a sabedoria e a ciência, mas sim da razão prática, como a arte. Como dirá o próprio autor, “mas, a razão que se ocupa com o que devemos fazer em vista de algum fim é à razão prática. Por onde, é

manifesto que a prudência não pertence senão a razão prática” (*STh.*, II-II, q. 47, a. 2, sol.). Daqui percebemos também que a prudência é de algum modo uma virtude especial em relação às outras, sendo cognoscitiva e prática, e versando sobre a imanência das ações do sujeito (*STh.*, II-II, q. 47, a. 5, sol.).

O processo todo pode ser dividido em três etapas: aconselhar, julgar e mandar (*STh.*, II-II, q. 47, a. 8, sol.). O conselho consiste em investigar o que se apresenta sem total clareza, para que a etapa seguinte não fique deficiente (*STh.*, I-II, q. 14, a. 1, sol.). A partir do conselho é possível formular um juízo sobre o investigado. Com o juízo formulado pode acontecer o comando, ou ainda, a escolha ou eleição do que deve ser feito. E aqui cabe dizer ainda que a ação deliberada, julgada e eleita, deve se concretizar com urgência, mesmo que toda essa primeira etapa leve algum tempo, pois, como explicita Piper (2018, p. 24) “deve-se ser lento na reflexão, mas o ato refletido deve executar-se rapidamente”.

Quanto ao agir, a mãe das virtudes tem grande relação com suas filhas morais, pois só a partir dela que as demais são possíveis, não preestabelecendo um fim, mas servindo de meio que conduz a algum fim específico a cada virtude (*STh.*, II-II, q. 47, a. 6, sol.). Mas deixemos para tratar mais profundamente disso quando chegarmos em nossa próxima seção, em que trataremos com mais especificidade das virtudes morais.

Ainda sobre a prudência, ela pode adquirir três significados distintos, apesar dos vários pontos de confluência e da possível confusão. A primeira é a falsa prudência, que age como ela, mas para o mal. Delibera-se, julga-se e elege-se, mas não em vista a fim bom, mas sim a um fim mau (*STh.*, II-II, q. 47, a. 13, sol.). É assim que agem os ladrões que, para não serem surpreendidos ao roubar, investigam, planejam e agem de forma astuta. Para dar um exemplo do evangelho é assim que age o administrador infiel (Lc 16, 1-13) que antes de ser despedido, busca fazer amizades gastando o dinheiro do patrão.

No segundo significado a prudência é verdadeira, mas é incompleta de pelo menos uma de duas formas: a do fim ou a do comando. Se for em relação ao fim ela é incompleta quando o fim almejado não é o fim último, desse modo alguém pode ser prudente nos negócios ou em seu serviço, sem que seja prudente em si. Os fins são bons, mas não é o fim último. Em relação ao comando, ela é incompleta quando, tendo bem deliberado e julgado, a pessoa não comanda bem, o que torna a ação imperfeita (*STh.*, II-II, q. 47, a. 13, sol.).

Já o último significado é o da prudência perfeita, esta que já estamos há alguns parágrafos definindo. Ela deve, para alcançar sua completude, ser voltada para o fim último e deliberar, julgar e comandar bem, sendo impossível estar presente nos maus, ao passo que as outras duas podem estar (*STh.*, II-II, q. 47, a. 13, sol.).

Por fim, para delimitar a área compreendida pela virtude, vale aqui apresentar os vícios relativos a ela. O primeiro deles atinge “quem quer que, por exemplo, sem uma reflexão séria e sem juízo bem fundado se atire de cabeça no decidir e no agir, esse é imprudente por irreflexão” (Piper, 2018, p. 24). Esse vício poderia atingir quem pensasse que, por dever agir rápido após a reflexão, também ela deva ser abreviada, o que é falso, como já vimos.

O outro vício é o da indecisão (Piper, 2018) que ao contrário do vício anterior, tarda muito na reflexão e não age, não concretizando de fato a virtude. Algo interessante de se notar sobre esses vícios é que em ambos se encontra excesso e falta. Enquanto no primeiro o excesso está no agir e a falta no refletir, no segundo ocorre justamente o contrário, se reflete demais enquanto se age pouco ou quase nada.

Vimos, portanto, que as virtudes intelectuais são aquelas que aperfeiçoam o intelecto seja no especular, seja na razão prática, sendo que a prudência tem destaque especial entre todas elas. Passemos agora para as virtudes morais que também versam sobre a prática, mas cada uma com sua particularidade.

1.2.2 As virtudes morais

A virtude intelectual da prudência, como posto, é meio para a prática das virtudes morais, embora não preestabeleça o fim. Antes de qualquer ação virtuosa moral se aconselha, se julga e só então se dá o comando em direção a um determinado fim. Este fim é justamente o que dá a especificidade para cada uma das virtudes morais. Ou seja, a prudência é o como agir enquanto cada uma dessas virtudes é o fim que deve ser alcançado.

Aristóteles (1992) chama essas virtudes de virtudes éticas, em diferenciação das dianoéticas já citadas. Elas são as que mais aperfeiçoam a parte apetitiva para fazer o bem e dirá Santo Tomás que o nome “virtude” convém mais a elas do que às intelectuais (*Vir.*, q. 1, a. 12 resp.). Sendo assim, nelas nós encontramos mais

propriamente as características da virtude e são elas três: justiça, fortaleza e temperança.

1.2.2.1 A virtude da justiça

A primeira virtude que vamos tratar é a justiça, virtude pela qual existe a reta disposição de “dar a cada um o que lhe pertence” (*STh.*, II-II, q. 58, a. 1, sol.). Isso significa que ela será sempre relativa a outrem, pois só se pode dar o que é devido a outro que não ao agente. Há a possibilidade de olhar para ela como uma virtude geral (*STh.*, II-II, q. 58, a. 7, sol.), necessária para todas as virtudes, e de algum modo para todas as escolhas ordenadas e ,portanto, justas, como uma guia para as demais virtudes que também devem ser justas. Porém, quando tratada com especificidade ela não pode ser tão abrangente, sendo responsável apenas por essa relação de direito e dever entre os homens (*STh.*, II-II, q. 58, a. 8, sol.).

Aqui surge uma questão importante e que pode gerar dúvidas, caso não seja melhor explicado. Quem age com justiça não está sendo, só por assim agir um grande santo e modelo de caridade no sentido de dar ao outro algo a mais do que o merecido, o que é dado pela justiça é devido (Piper, 2018). Sobre isso Santo Tomás dirá “quem faz o que deve não dá nenhum lucro àquele para com quem assim agiu, mas, somente se absteve de lhe causar dano” (*STh.*, II-II, q. 58, a. 3, resp.) e em dar o devido que se encontra a virtude não em qualquer outra coisa.

Outra característica dessa virtude é seu sujeito, ou seja, a potência que os atos virtuosos retificam. Ora, como vimos, as virtudes morais retificam os apetites, sendo eles os da vontade e dos sentidos. Uma vez que dar o que se deve a quem tem direito não retifica o sensível, fica claro que retifica o volitivo. Ou seja, a virtude da justiça ordena a vontade para a prática justa de dar o que se deve a quem tem tal direito (*STh.*, II-II, q. 58, a. 4, sol.). Isso significa que a justiça não trata das paixões, tarefa que ficará com as demais virtudes morais (*STh.*, II-II, q. 58, a. 10 sol.).

Cabe ainda dizer que tal disposição é a maior dentre as morais, isto pelos dois motivos acima explorados: o sujeito e objeto. Quanto ao sujeito, porque ele é mais elevado que os demais sujeitos das virtudes morais, enquanto o destes são paixões o daquele é a vontade, apetite racional. Quanto ao objeto, porque não fazem bem apenas para si e para a própria vida, mas também para os outros com quem o indivíduo se relaciona (*STh.*, II-II, q. 58, a. 12, sol.).

Ao concluir a delimitação do conceito de justiça detenhamo-nos agora a tratar do vício relacionado a ela: a injustiça. Esta pode ser definida como dar a outrem mais ou menos do que é devido (Veiga, 2017). Segue-se o exemplo de ambos para dar clareza. O tratamento que se tem com os pais exige maior respeito e honras prestadas do que a um irmão, apesar de devermos respeitar e honrar ambos, por isso, alguém que trate os pais como a um irmão não estará sendo justo com estes, pois estará dando menos do que é devido. Já quem dá mais do que deve não se refere a quem é caridoso, pois a estes ninguém chamará injustos, mas se refere a quem dá mais do que se deve a quem não pode receber. Por exemplo, alguém que embriagado pede a chave do próprio carro, por mais que o carro pertença a ele e o mesmo tenha carteira de motorista, naquele determinado momento é injusto que se dê, pelo mal que ele pode causar (*STh.*, II-II, q. 120, a. 1, sol.).

Ambos são excessos, pois por mais que seja menos ou mais, se está dando algo. A falta, porém, difere um pouco das demais virtudes. Enquanto as outras são vícios, o vale da falta que rodeia a montanha da justiça é sofrer a injustiça. É evidente que isso é um mal, entretanto não é voluntário (Veiga, 2017). Exposto isso, percebemos que os males que rodeiam a justiça são todos injustiça, sejam praticados ou sofridos.

Vimos então que a justiça tem por sujeito a vontade.

Ora, de dois modos a vontade humana fica impedida de seguir a retidão da razão. Primeiro deixando-se desviar, por algum prazer, da prática de um ato que a razão condena; e este impedimento é eliminado pela virtude da temperança. De outro modo, deixando de obedecer à razão por causa de alguma dificuldade que se lhe opõe. E para arredar esse obstáculo é preciso a coragem da alma, que oponha resistência a tais dificuldades, assim como pela coragem corporal arredamos e vencemos obstáculos materiais. (*STh.*, II-II, q. 123, a. 1, sol.)

Disso percebemos que as outras duas virtudes morais sobre as quais ainda não nos detemos são colaboradoras na virtude da justiça, que já se provou aqui sua grandiosidade. Vejamos agora um pouco mais sobre cada uma delas.

1.2.2.2 A virtude da fortaleza

Começemos pela fortaleza, muitas vezes também chamada coragem. Esta virtude é a disposição de suportar e superar os obstáculos que impedem o seguimento da reta razão (*STh.*, II-II, q. 123, a. 3, sol.), mais especificamente de suportar e superar os perigos de morte e outros males corpóreos em vista de optar pelo bem. Veiga

(2017, p. 157) deixará isso claro ao afirmar que “cabe a ela, de fato, manter a vontade firme de modo que não ceda ao medo de um mal físico”.

Dessa afirmação percebemos que o homem tem medo e o tem por ser vulnerável, como vai afirmar Piper (2018) ao dizer que um anjo não pode ser forte, mas os homens sim, já que são capazes de sofrerem ferimentos e até a morte. Clareando ainda mais esse conceito em Santo Tomás, mostrando, nessa mesma obra que a “fortaleza não é ausência de medo. É forte todo aquele que, embora sentindo medo de males não extremos e transitórios, não se deixa convencer a renunciar aos bens últimos e intrínsecos e aceita incondicionalmente a coisa que teme” (Piper, 2018, p. 164). Fica então exposto que quem possui a fortaleza é vulnerável e possui medo e sua força se encontra justamente em enfrentar essas realidades pelos bens últimos. Ser forte é superar o medo pelo bem eleito.

A fortaleza versa sobre as paixões do temor e da audácia, refreando o primeiro e moderando o último (*STh.*, II-II, q. 123, a. 3, sol.). Entretanto, ela não despreza as paixões e seu uso. Por exemplo, a paixão da ira pode ser muito bem aplicada para superar algum momento de perigo à vida “porque, sendo próprio da ira eliminar o obstáculo que nos contrista, ela coopera diretamente com a coragem quando atacada” (*STh.*, II-II, q. 123, a. 10, sol.). Sendo assim, tal virtude é um moderador, mas não um exterminador das paixões.

Muitas vezes os males e perigos que nos acometem são repentinos e são neles “que principalmente se manifesta o hábito da coragem” (*STh.*, II-II, q. 123, a. 3, sol.). Isso acontece porque, sendo a virtude uma disposição estável, deve ela ser a resposta natural a qualquer estímulo. Por isso os males repentinos manifestam tão bem o hábito da coragem, porque não possibilitando a preparação evidenciam a resposta imediata a quem a surpresa acomete.

Essa virtude tem profunda gravidade, pois trata primeiramente de agir bem quando em perigos de morte e agindo bem no que mais custa, no que menos custa, como outros sofrimentos menores, a resposta que se espera é a mesma (*STh.*, II-II, q. 123, a. 4, sol.). Como visto há alguns parágrafos, faz parte dessa virtude tanto o suportar quanto o superar os perigos. Um bom exemplo dos que suportam os perigos são esses acometidos pelo que é repentino. Já dos que o enfrentam poderíamos pensar nos policiais que diariamente se colocam em risco para garantir o bem estar da sociedade, ou ainda quem se coloca em situação de risco a própria saúde para visitar ou cuidar de alguém que esteja adoentado (*STh.*, II-II, q. 123, a. 5, sol.).

Algo que se poderia pensar é, que ao enfrentar tantos perigos, o que se prova é que há o desprezo pelo corpo da parte de Santo Tomás ao descrever a fortaleza. Entretanto o que se prova é o contrário, o virtuoso ama o corpo (*STh.*, II-II, q. 123, a. 8, sol.), caso contrário não haveria fortaleza em enfrentar o que aflige o corpo, já que tal aflição seria desejada, ou pelo menos desprezada junto ao corpo. O virtuoso ama seu o corpo e sofre ao pensar em perdê-lo.

Exatamente por esse motivo o martírio brilha como o ato humano mais perfeito (*STh.*, II-II, q. 123, a. 3, sol.). “O mártir não dá pouco valor à vida, embora lhe atribua menos importância do que ao valor pelo qual a sacrifica” (Piper, 2018, p. 155), valor esse que conhecemos bem: a verdade e justiça, a fé na pessoa de Jesus Cristo e tudo o que isso acarreta. O martírio é, portanto, a máxima e última expressão da virtude da fortaleza, sendo sua forma mais perfeita.

Passemos, pois, aos vícios para delimitarmos melhor essa virtude. O primeiro deles é o vício da falta que é gerado quando o temor não é refreado, a timidez, ou mesmo, temor. Por um amor desordenado e exagerado a própria vida aquele a quem o vício acomete não se dirige ao bem por medo dos males que ele pode sofrer no processo. Isso não significa que nunca se deve fugir dos medos. Quando a razão indica que se deve fugir, não é vício (Veiga, 2017). Se não fosse assim, acaso alguém chamaria Jesus de possuidor de vícios por ele ter passado pelo meio do povo quando armaram de jogá-lo do precipício (Lc 4, 29-30)?

Já em relação ao extremo do excesso, temos dois vícios, a destemidez e a audácia. O primeiro é gerado pela falta do medo de perder a vida, ou de sofrer algum dano a esse importante bem e ele pode ser gerado de três formas distintas: falta de amor a própria vida, gerando certo desprezo; soberba, acreditando que os males não podem afetar tão gravemente por crer-se muito maior que o perigo; e estupidez, por não perceber o perigo de fato (*STh.*, II-II, q. 126, a. 1, sol.). A audácia, por sua vez, é gerada quando a paixão de mesmo nome não é moderada, e sendo ela a responsável pelo enfrentamento do perigo, por se crer na vitória (Veiga, 2017), seu excesso é o exagero disso, crer em uma vitória impossível e não fugir quando se deveria, quando a razão manda, como vimos que é possível. Desse modo, se a fortaleza, como vimos é enfrentar o medo por um bem, a audácia é nem ter esse medo por uma confiança imoderada em si.

Finalizamos, pois, a virtude responsável pelo enfrentamento dos perigos de morte em vista do bem, na qual inclusive se inclui o martírio, a virtude da fortaleza. Passemos, então, para a última virtude moral.

1.2.2.3 A virtude da temperança

A Temperança, como vimos anteriormente, tem por fim eliminar os desvios da reta razão causadas pelos prazeres ou em termos mais simples, tal virtude é a disposição estável de optar pelo bem, pelo que a razão aponta, contrariando os prazeres dos sentidos. É o que percebemos quando lemos que “a temperança nos afasta do que nos atrai o apetite contrariamente à razão” (*STh.*, II-II, q. 141, a. 2, sol.) e “a temperança, que importa certa moderação, versa principalmente sobre as paixões tendentes aos bens sensíveis, a saber, a concupiscência e a deleitação” (*STh.*, II-II, q. 141, a. 3, sol.).

Um detalhe aqui faz-nos ter a atenção presa por um instante: os prazeres, ou melhor, quais são eles. Pois como é de se imaginar a partir da definição e é confirmado por Aristóteles (1992), não são os prazeres da alma, apenas os do corpo. Entretanto, não são sobre todos eles, mas apenas aqueles relacionados aos sentidos responsáveis pela manutenção da vida, a saber, o paladar e o tato, especificamente o que se refere aos “prazeres da comida e da bebida e sobre os venéreos” (*STh.*, II-II, q. 141, a. 4, sol.). Desta forma são intemperantes aqueles que se inclinam desordenadamente a comida, a bebida e os prazeres sexuais, ou seja, comilões, bebedores e devassos agem de modo contrário à temperança.

Sobre os outros sentidos, portanto, não versa a temperança, o que não significa que ela não se relaciona com eles. Alguém, por exemplo, que demandasse muito de seu tempo apreciando obras de arte, chegando ao exagero não estaria indo contra a temperança. O mesmo, porém, não ocorre com quem se deleita a olhar para imagens de cunho sexual, pois o prazer gerado é venéreo, apesar de passar pelo sentido da visão (*STh.*, II-II, q. 141, a. 4, resp.).

Seguindo o processo de delimitação para melhor definir, os vícios relativos à temperança são a insensibilidade e a intemperança. O primeiro é o vício pela falta e se constitui um mal, pois a matéria da virtude referida está intimamente ligada com à sobrevivência: a alimentação e a reprodução. Negar, pois, tais prazeres é em alguma medida negar a sobrevivência, o que nos dirá propriamente Santo Tomás “por onde

quem evitasse os prazeres sensíveis, a ponto de privar-se do necessário a subsistência da natureza pecaria por contrariar a ordem da natureza, o que constitui o vício da insensibilidade” (*STh.*, II-II, q. 142, a. 1, sol.). Este vício, porém, é mais raro, como se pode aferir olhando para a realidade (Veiga, 2017). Vale ressaltar, porém, que Santo Tomás não considera com isso que toda abstenção de prazeres é viciosa. Existem aquelas que não só não o são como são virtudes, como é o caso de alguma abstinência em virtude da saúde corporal ou espiritual (*STh.*, II-II, q. 142, a. 1, sol.).

O outro vício é a intemperança que se define, justamente, pelo abuso destes prazeres. Ele pode ser comparado ao comportamento de uma criança por três razões: primeiro por ser exagerado e não atender a ordem da razão; depois por se solidificar se não for bem educado; e por fim seu remédio, que na criança é o castigo de alguém mais velho e no vício o castigo “ministrado” pela razão através de alguma abstinência ou algo relacionado (*STh.*, II-II, q. 141, a. 2, sol.). Quando não tratado com estes “castigos dados pela razão” este vício se torna um dos piores dos homens “por nos fazer assemelhar aos animais irracionais, já que nos submete desregradamente a bens inferiores ao homem, mesmo possuindo razão” (Veiga, 2017, p. 176).

Encerramos aqui a seção das virtudes morais, estas boas disposições estáveis relativas aos apetites. Sendo a justiça a maior delas e versando sobre o que se deve dar ao outro por direito; a fortaleza, segunda maior que versa sobre suportar ou superar os perigos da morte em vista de algum bem e a temperança menor, o que não a torna sem importância, versando sobre os prazeres do tato, venéreos, e do paladar.

Vimos ainda no começo que a prudência se relaciona intimamente com virtudes morais e estas mantêm entre si profunda complementariedade, uma vez que todas trabalham em algum sentido pela vontade. Enquanto a justiça trabalha diretamente no ordenamento dela, a fortaleza e a temperança trabalham para que nem as paixões nem os medos do que é externo atrapalhem seu cumprimento e ordenação. Existem ainda outras relações entre as virtudes. Vejamos um pouco a seguir.

1.2.3 A Relação entre as virtudes

As virtudes intelectuais e morais, apesar de distintas em seus fins e funções, mantêm uma relação de interdependência que é fundamental para a prática do bem.

As virtudes intelectuais, por exemplo, se relacionam todas, pois “dependem do intelecto dos princípios” (*STh.*, I-II, q. 65, a. 1, resp.), ou seja, todas são dependentes da virtude da inteligência para chegarem aos primeiros princípios e com isso reconhecer o bem para o qual se deve dirigir. Ainda sobre elas, há mais uma particularidade, os vícios de todas dependem da verdade, como explica Veiga (2017). Os vícios intelectuais têm como base a verdade, e seu excesso ou deficiência decorre da incapacidade de reconhecer o que realmente é ou não é. As virtudes intelectuais não se relacionam simplesmente entre si, mas também com as morais. Assim Santo Tomás irá afirmar que estas podem existir sem algumas daquelas, mas sem o intelecto e a prudência é impossível. Isso pois é necessário o conhecimento dos primeiros princípios para perceber o bem, e da prudência para optar por ele se encaminhando pelos meios devidos (*STh.*, I-II, q. 58, a. 4, sol.).

Além disso, mais do que apenas relação de dependência, elas se associam em um outro grupo de virtudes chamadas cardeais, formadas pela prudência e as três virtudes morais. Estas são assim chamadas por serem as principais no que se refere à prática (*STh.*, II-II, q. 123, a. 11, sol.). Como se verá à frente alguns as interpretam como as únicas. A única intelectual faz isso nos juízos práticos, a justiça nas operações da vontade e a fortaleza e a temperança nas paixões.

Percebe-se assim que há um quê de generalizante nestas virtudes e por esse motivo surge a interpretação de que elas são as únicas virtudes em reação ao que há de prático e que todas as outras que chamamos de virtudes não são senão desmembramentos dessas quatro. Santo Tomás, porém, se utiliza de uma segunda forma, que compreende que as virtudes morais são muitas e essas eleitas como cardeais são as principais no tocante a cada matéria. Assim, a perseverança, por exemplo, não é parte da fortaleza, nem mesmo um desmembramento, antes é uma virtude que tem a matéria semelhante, mas que é distinta daquela que é a principal (Veiga, 2017).

Com isso, encerramos a discussão sobre as virtudes, que retomaremos em nosso próximo capítulo para esclarecer seu papel na busca pela felicidade.

2 A FELICIDADE

*“O enigma do homem não é a vida,
mas o fim para que se vive”
(Dostoiévski)*

A temática da felicidade, antes de aparecer em Santo Tomás de Aquino, já havia aparecido outras vezes e de outras formas na história da filosofia. Assim como as virtudes, era algo pensado no contexto da época, mas que remontava a muito antes disso, vindo desde os pré-socráticos, como vai nos mostrar Abbagnano (2007). Tales de Mileto julgava feliz aquele que tinha boa saúde, sorte e uma formação pessoal constituída; Demócrito entendia que ela estava no equilíbrio, em se manter afastado dos extremos da falta e do excesso; outros pré-socráticos a encontravam no prazer. Platão, por sua vez, negava que a felicidade pudesse estar nos prazeres. Para ele a felicidade está na “capacidade da alma de cumprir seu próprio dever” (Abbagnano, 2007, p. 434), ou seja, a felicidade para ele estava na realização do homem, naquilo que lhe constitui, no mundo. Aristóteles tem o pensamento parecido, mas iremos tratar dele mais demoradamente em uma outra seção.

Após Aristóteles a felicidade foi compreendida como bastar a si nos estoicos e como a própria vida em Plotino, sendo a vida da inteligência pura a mais completa. No medievo ela retomou um pouco os gregos, mas passou a ser mais abrangente, tendo como um grande expoente Santo Tomás. Esta concepção trataremos melhor ao longo deste capítulo que será dedicado a isso. Depois disso, com o humanismo a felicidade passou a ser percebida como prazer, e isso das mais variadas formas, para alguns um grande, para outros um prazer duradouro, ou ainda um prazer comunitário (Abbagnano, 2017). Essa compreensão parece ser a que está em vigor nos dias de hoje.

A resposta de Santo Tomás que nos parece ainda ser muito válida, passa consideravelmente pela resposta de Aristóteles, pois apesar de ter uma filosofia própria, tomou muito desse seu mestre grego (Araújo, 2023), Lima Vaz (2015) dirá inclusive que na concepção de Santo Tomás e tantos outros medievais, ninguém se aproximou tanto do saber filosófico quanto Aristóteles. Vejamos, pois, o que este filósofo tão importante para o medievo tem a contribuir conosco nesta nossa discussão.

2.1 AS CONTRIBUIÇÕES DE ARISTÓTELES

A obra de Aristóteles em que mais nos deteremos na busca dessas contribuições aristotélicas será a *Ética a Nicômaco*, a única ética dele, que Santo Tomás comentou por completo. Aristóteles compreende que a felicidade¹ não é outra coisa que não o fim último e o bem mais excelente existente, “um bem que é o melhor de todos” (Wolf, 2010, p. 26). Ele, inclusive, pensa ser redundante identificar a felicidade como bem mais excelente, por compreender que são de fato a mesma coisa (Aristóteles, 1992).

Como podemos caracterizar esse bem supremo? Se todas as coisas tendem para um fim, qual seria, então, o fim específico do homem? Para responder a essa questão, é necessário identificar o que distingue o ser humano dos demais seres. Aristóteles (1992) argumenta que essa característica distintiva é a razão, ou seja, a capacidade racional que define a essência do homem. Assim, o homem é verdadeiramente feliz quando exerce ativamente essa sua capacidade específica, que o diferencia dos outros seres.

Como será então este bem mais excelente? Se Todas as coisas tendem para um fim, qual será, então, o fim específico do homem? Para responder a essa questão, faz-se necessário identificar o que no homem o diferencia dos demais seres. Aristóteles (1992) apresenta o argumento de que esse diferencial é justamente a razão, ou seja, a capacidade racional do homem é o que o define. Sendo assim, o homem é de fato feliz quando exerce ativamente esta sua capacidade específica e que o distingue e caracteriza entre os demais seres. Comentando essa visão, Veiga afirma

O que é único no ser humano, a animalidade com razão, é justamente a sua função distintiva. O seu máximo bem é exerce ativamente a sua parte distintiva, a racionalidade da alma, em conformidade com a virtude, isto é, segundo a própria excelência. Tal felicidade, assim, não consiste na mera posse da virtude, mas no seu exercício enquanto atividade (2017, p. 50).

¹ O termo que se traduz, com falhas, por felicidade é na verdade *eudaimonia* que pode ser traduzida por viver bem e agir bem (Wolf, 2010). Entretanto, optamos por usá-lo aqui por ser uma de suas possíveis traduções que já estamos habituados e para permanecer alinhado com o restante do trabalho, desde que falamos dos pré-socráticos, até o cerne deste capítulo que é falar propriamente da felicidade em Santo Tomás de Aquino.

Esse trecho de Veiga comentando Aristóteles nos aponta uma ligação que pode não estar tão clara em um primeiro momento: a racionalidade da alma estar conforme com a virtude. Isso se dá pela compreensão de que a virtude é justamente a excelência da atividade humana (Aristóteles, 1992). Se, pois, a felicidade é o máximo do exercício da racionalidade e este máximo é a forma mais excelente de agir, podemos então concluir que, para Aristóteles, a felicidade está intimamente relacionada com a prática das virtudes, uma vez que como visto a virtude é a melhor forma de agir em qualquer situação e, portanto, a forma mais excelente. Uma vez que a prática das virtudes é tão importante para se alcançar a felicidade, cabe aqui fazermos um breve estudo delas antes de seguirmos adiante.

2.1.1 As virtudes aristotélicas

Em Santo Tomás, como exposto no primeiro capítulo, a virtude é uma disposição para o bem. Para Aristóteles (1992) o mesmo se dá, ou seja, a virtude é um bom hábito. Aliás é um conceito que aparece primeiro no filósofo antigo. A virtude está também no equilíbrio, no meio entre extremos viciosos pela falta e pelo excesso. Além disso, por serem hábitos são voluntárias, ou seja, passam pelo crivo da razão. Em suma, virtudes são disposições para o bem que se encontram entre extremos maus.

Não trataremos aqui de todas as virtudes citadas por Aristóteles, mas apenas aquelas que mais contribuíram com nosso estudo sobre a felicidade. A primeira delas é a prudência, que é tratada no livro VI (Aristóteles, 1992), tal virtude tem o papel de guiar de forma determinada as ações humanas após justa deliberação para o bem. Nisso percebemos a sua grande importância nesse processo rumo a felicidade. A prudência guia as ações humanas para o bem nas mais variadas circunstâncias; o bem mais excelente do ser humano é a felicidade, deste modo a prudência também guia o homem em suas ações rumo a esse bem, a felicidade. Ser prudente não é a única coisa necessária para ser feliz, mas é parte essencial do processo. A virtude da prudência assegura, portanto, “que haja uma boa conclusão do mapeamento das possibilidades deliberativas, o que direciona a agir bem conforme a justa medida, o que possibilita a atividade contemplativa” (Veiga, 2017, p. 53), atividade do intelecto e própria do ser humano.

A discussão neste mesmo livro continua sobre a virtude da sabedoria que o próprio Aristóteles chama de “a mais perfeita forma de conhecimento” (Aristóteles, 1992, p. 118). Essa virtude tem por matéria o conhecimento das coisas universais e necessárias, em especial as questões metafísicas, mas mais especificamente ainda as questões que ele chamará de teológicas, ou seja, o conhecimento do ser puro, de Deus², pois “este revela o ser como um todo, e a contemplação deste objeto é o núcleo da atividade da sabedoria” (Veiga, 2017, p. 54). Se então a sabedoria é a mais alta forma do exercício da razão, sendo um exercício de contemplação, e a atividade racional é aquilo de específico que o homem tem, e, portanto, seu exercício é aquilo que faz o homem alcançar a felicidade, temos que a sabedoria é esta segunda virtude muito importante, ou ainda essencial, para se alcançar a felicidade.

Como anteriormente, a felicidade deve estar em conformidade com a virtude e esta é uma disposição para o bem, ou seja, certa facilidade para agir em direção do bem que está justamente no meio-termo. Isso significa que não basta conhecer, querer, intencionar e fazer o bem uma vez ou outra. Se faz necessário que tal ação seja repetida ao ponto de se tornar um caminho fácil e o primeiro a se tomar quando determinadas situações se apresentam.

Para reforçar essa tese, quatro tipos de pessoas nos são apresentadas por Aristóteles (1992), que, nas palavras de Veiga (2017), são o próprio virtuoso, o continente, o incontinente e o vicioso. O virtuoso, como vimos, é o modelo a ser seguido, ele não só conhece o bem, mas também o deseja, tem a intenção de fazê-lo e o faz. O continente, por sua vez, apesar de intencionar e fazer o bem, não o deseja, o que significa que suas paixões não estão todas ordenadas ao bem, apesar de sua razão e ação estarem. Para ele, portanto, existe certa dificuldade contrária àquela facilidade da disposição da virtude já citada. É esta tensão não harmônica que não o faz ser virtuoso, apesar de suas ações não serem menos louváveis por isso.

Partindo para aqueles que agem mal, apesar de conhecerem o bem, temos o incontinente. Este se diferencia do continente em quem vence o cabo de guerra entre paixões e razão. Enquanto o continente deseja o mal, mas intencionando bem age bem, o incontinente mesmo intencionando o bem, deseja o mal e age em direção dele. Isso não significa, entretanto, que caiu no vício e em um caminho sem volta, pois

² Apesar de Aristóteles citar algumas vezes os deuses, ao falar do ser puro ele trata de Deus no singular, uno, o motor imóvel (Veiga, 2017).

qualquer incontinente ode se arrepender (Aristóteles, 1992), sendo assim pode voltar ao bem.

Os viciosos, por sua vez, são um caso distinto, Aristóteles (1992) dirá que sofrem de um tipo de doença incurável, pois tendem a se afastar do bem e com isso da felicidade como compreendida por ele. Os viciosos desejam o mal, o elegem, ou seja, é sua intenção, agem de acordo com tal desejo e intenção e, ao completar sua ação, não se arrependem, pois afinal de contas nem as paixões, nem a razão estavam voltadas para o bem. Eles são, portanto, o completo oposto dos virtuosos. Enquanto estes, por exemplo, em uma situação difícil seriam fortes e suportariam os males pelo bem optado, aqueles os fugiriam de forma covarde ou reagiriam com ira extremada. Isso porque, como vimos, a virtude “está consistente num meio termo” (Aristóteles, 1992).

Como exposto existem algumas virtudes que são mais importantes que outras nesta busca pela felicidade. As duas que foram citadas fazem parte do grupo que Aristóteles (1992) chama de dianoéticas, que são aquelas mais ligadas ao intelecto. As virtudes éticas por sua vez também são de grande importância, uma vez que alcançar a excelência é algo da completude do homem, não somente de sua parte intelectual. Comentando sobre isso Veiga (2017, p. 63) “a atividade especulativa é a mais livre e independente, pois dispensa todo aparato externo quando o mesmo não é um entrave”. Isso não significa, entretanto que, as virtudes morais, por se ligarem e em alguma medida dependerem da materialidade, já que é inevitável à vida prática depender de tais bens (Aristóteles, 1992). Compreendida a relação entre essas virtudes, vejamos outros aspectos da teoria de Aristóteles no caminho para a felicidade.

2.1.2. Os demais aspectos da felicidade

Um primeiro aspecto da felicidade é que ela não é apartada do prazer. Uma vez que existe harmonia entre paixões e razão na prática das virtudes e a felicidade está em conformidade com ela, há prazer neste caminho. “Quando o objeto e o sentido que o percebe são excelentes, há sempre prazer” (Aristóteles, 1992, p. 197). Sendo então a felicidade o objeto mais excelente, grande será prazer em sua realização.

Isso, entretanto, não significa que a felicidade esteja no prazer. Há prazer na felicidade, mas ela não se encontra nele. Se assim fosse, a felicidade não poderia ser

o bem mais excelente pela efemeridade condicional dos prazeres e porque quem vive em função dos prazeres tem uma vida semelhante à dos animais, como afirma no Livro I da *Ética a Nicômaco*, sem levar em conta o intelecto que o diferencia (Aristóteles, 1992).

Ainda neste mesmo Livro, Aristóteles levantará que muitos acreditam que a felicidade está na honra ou riqueza. Na primeira é impossível que esteja, pois também a honra é superficial e de certa forma efêmera. Isso se dá, pois não é o próprio indivíduo que se honra ou que de alguma forma encontra este bem, mas ele lhe é concedido por terceiros, tendo mais relação com eles do que com o próprio honrado. Ademais, com o tempo as honrarias tendem a ser esquecidas seja pela dinamicidade da história. E mesmo que não fosse, por depender de outrem, na ausência destes não haveria felicidade, o que não pode acontecer já que sendo o bem mais excelente não pode deixar de existir simplesmente pela simples ausência de algumas pessoas.

Quanto à riqueza, esta não pode ser o fim mais excelso, pois nem um fim em si mesmo ela é. A riqueza sempre existe em vista de algo, seja para adquirir algo, seja por prestígio, honra. Por esse motivo é impossível que seja o fim último. Dentre as três possíveis formas que muitas vezes são percebidas como felicidade, a riqueza é a que menos faz sentido justamente por não ser fim de nada, enquanto o prazer e a honra podem ser. Confirmando isso Reale (1994, p. 408) dirá “De fato, prazeres e honras são buscados por eles mesmos; as riquezas não: a vida dedicada a acumular riquezas é mais absurda e a mais inautêntica”.

Se então a felicidade é conforme a virtude e não está no prazer, nas honras e ainda menos nas riquezas, em que consiste a felicidade? Ela só poderá consistir naquilo que há de mais elevado no homem a atividade que mais assemelhasse esse homem a Deus, pois “entre as atividades humanas, a que tiver mais afinidades com a atividade de Deus será a que proporciona a maior felicidade” (Aristóteles, 1992, p. 205). Esta atividade é justamente a contemplativa que encontramos na virtude da sabedoria, como dito acima e como reforça Veiga (2017, p. 64) “a atividade conforme a maior virtude intelectual, a sabedoria, é a felicidade”.

Além disso, é necessário que se tenha certos bens secundários que contribuirão para a realização de tal atividade (Aristóteles, 1992). Aqui não citaremos todos estes bens, mas alguns que sirvam de exemplo. São eles: ser nobre, ter boa aparência, ter amigos e filhos para não ficar sozinho, e que estes mesmos estejam vivos e em um bom caminho para não gerar infelicidade (Veiga, 2017). Enfim, estes

são apenas alguns bens externos que nos fazem compreender que a felicidade apesar de ser contemplação, não dispensa as coisas exteriores que facilitam e contribuem para tal ação.

Podemos, então ao final deste capítulo, afirmar que a felicidade é a atividade contemplativa da sabedoria, a contemplação de Deus. Esta por sua vez não é feita sozinha e dispensando todas as demais coisas, é necessário a prática das demais virtudes e ainda possuir certos bens secundários, sendo imprescindível a percepção deles como secundários, não essenciais. Terminada a exposição de Aristóteles, partamos para Santo Tomás de Aquino.

2.2 A FELICIDADE EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Aristóteles sem dúvida alguma é uma das principais bases de Santo Tomás quando este trata do tema da felicidade. São visíveis em sua obra os traços aristotélicos, mas de forma semelhante também são visíveis sua autenticidade e pensamento próprio. Vejamos, pois, como nosso autor constrói este caminho, começando pela finalidade.

2.2.1 A finalidade

Santo Tomás dirá que todo agente visa um fim em sua ação, se não fosse assim não haveria motivos para agir, qualquer efeito seria indiferente (SCG., III, II, 7) e a ação não cessaria, pois não encontraria sua realização (SCG., III, II, 2). Deste modo alguém que se alimenta o faz primordialmente para saciar a fome e tendo alcançado esse fim pode parar. Em algum sentido, na natureza também encontramos essa tendência para o fim nas ações, por exemplo as árvores frutíferas que dão flor com o fim de dar frutos, após alcançado o fim a ação de dar flor cessa até que reinicie o ciclo. Buscaremos tratar nesta seção com mais profundidade sobre fim das ações humanas, ou seja, as que não só são feitas por humanos mas o são voluntariamente (*STh.*, I-II, q. 1, a. 1, sol.).

Sabendo então que toda ação tem um fim, cabe-nos investigar este fim. Ora, aquilo para o qual o agente tende não pode ser outra coisa que não algo que lhe é conveniente, pois se não o fosse, não optaria por isso, sendo assim, o fim de cada ação é o bem, pois algo não seria conveniente se não fosse um bem (SCG., III, III, 1),

mesmo que parcial. Tal parcialidade nos importa, pois poderá dizer da virtude ou vício de um ato. Pensemos por exemplo em um pai que tira a vida de alguém para proteger a sua família que está ameaçada e neste mesmo pai que em outra situação tira a vida de outra pessoa para lhe roubar. O ato em si e o agente são os mesmos, o que muda é o fim. Mesmo que ambos produzirão um bem, o primeiro é um bem de fato e virtuoso, a legítima defesa, enquanto o último é um bem parcial e vicioso, o assassinio em vista de ter para si o que pertencia a outro (*STh.*, I-II, q. 1, a. 3, resp.).

Importante ressaltar ainda que por mais que o fim, o bem a se alcançar, aconteça por último, ele é o primeiro a ser desejado, como se vê em “último na execução, o fim é contudo o primeiro na intenção do agente, e por isso tem natureza de causa” (*STh.*, I-II, q. 1, a. 1, resp.). Se é assim acaso não haveria ainda um fim último que causa todas as demais ações e fins? Uma causa final resposta para o porquê de fazermos as coisas? Pois uma vez que uma ação move a outra e não podemos retroceder ao infinito, deve haver no princípio uma causa que gera as ações (*STh.*, I-II, q. 1, a. 4, sol.). E o que podemos saber deste princípio?

Primeiramente que deve ser uno, pois se forem vários não haverá um fim, então serão todos intermediários de uma outra causa (*STh.*, I-II, q. 1, a. 5, sol.). Depois deve ser motivo de tudo o que o homem quer (*STh.*, I-II, q. 1, a. 6, sol.) como já foi assinalado. E enfim deve ser único para todos os homens, pois sendo a causa final, só pode ser a plena realização do ser, e “o bem último[...] é aquilo que a uma coisa lhe dá sua perfeição última” (Echavarría, 2021, p. 116). Assim como a de um livro é ser lido, a de uma árvore é dar frutos, a perfeição última do homem é a felicidade (*STh.*, I-II, q. 1, a. 8, resp.).

É, portanto, um o fim último do homem e este é a felicidade. É nesse fim que o homem alcançará sua excelência e igualmente nesse fim que sua vontade repousará (Veiga, 2017). Por esse motivo podemos dizer que “o homem tende sempre e necessariamente para a felicidade. Possuí-la, será o seu fim” (Ameal, 2023, p. 348), pois mesmo que a intenção da ação não seja boa, pensemos aqui nos vícios ou em atitudes imorais a vontade do homem só repousará na felicidade. Por isso se pode dizer que todos os homens têm um fim único, mesmo que não tenham consciência ou não optem por isso.

Vimos, pois, que o homem possui um fim último para o qual confluem todas as suas ações. Busquemos entender então o que é esse fim último que chamamos de felicidade³.

2.2.2 A definição de felicidade

Primeiramente devemos levar em consideração que todos desejam a felicidade, pois “desejar a beatitude não é senão desejar que a vontade seja saciada, o que todos querem” (*STh.*, I-II, q. 5, a. 8, sol.). Desejar a felicidade é desejar alcançar o fim último humano e como vimos anteriormente é conveniente que o homem o faça, pois se não o fizesse não faria nenhuma outra coisa, já que todas as ações são motivadas por um fim imediato que tem por fim o fim último.

De forma semelhante a Aristóteles, Santo Tomás investiga as coisas que popularmente são compreendidas como felicidade antes de apresentar sua definição. Assim como seu mestre grego tratará da honra prazer e poder, mas ampliará ainda mais e dessa forma consegue mesmo antes de dar a definição, limitar bem o campo conceitual.

O primeiro bem que muitas vezes é confundido com a felicidade é a riqueza, mas para Santo Tomás ele não pode ser o fim último (*STh.*, I-II, q. 2, a. 1, sol.). A causa para tal é semelhante ao motivo dado por Aristóteles, a riqueza é sempre em vista de algo. Não se pode ser feliz apenas acumulando dinheiro, pois tal acúmulo de nada serve se ficar só acumulado, deve ser gasto na aquisição de algo, sendo assim já não é o fim em si, e, portanto, não é o fim último.

Alguém poderia argumentar que o acúmulo de dinheiro simplesmente poderia ter serventia ao tornar seu possuidor notável. Por mais que isso seja verdade, isso ainda não é a felicidade pelo mesmo motivo que a felicidade não pode estar na honra. Isso se dá, pois a honra não existe em si e nem mesmo no honrado (*STh.*, I-II, q. 2, a. 3, sol.), ela é mais parte de quem dá a honra do que atributo de quem a recebe e por isso mesmo não pode ser o fim último.

De modo semelhante, a glória ou a fama não podem consistir na felicidade (*STh.*, I-II, q. 2, a. 3, sol.). Elas não existem por si, são dadas por outrem e são

³ Santo Tomás de Aquino quando vai falar da felicidade utiliza o termo beatitude, por isso quando citarmos o texto virá desta forma. Nós, entretanto, optamos por utilizar felicidade para manter o termo que já vimos utilizando, uma vez que são sinônimos.

efêmeras. Isso que já na época do nosso autor era consistente, é ainda mais nos dias de hoje em que para se alcançar a fama basta um dia com um vídeo que faça sucesso nas redes sociais, mas que cai no esquecimento em uma semana, ou ainda um mês se formos otimistas. Se a felicidade estivesse nessa fama, o quão rápido ela não seria desfeita. O que não pode acontecer já que deve haver estabilidade nesse fim último senão não seria o repouso da vontade.

Há quem diga ainda que a felicidade possa estar no poder, especialmente no poder fazer o bem, já que o fim último é o máximo bem. Entretanto, ela não pode se encontrar no poder (*STh.*, I-II, q. 2, a. 4, sol.), pois esse também é passível de corrupção, além de ser capaz de gerar o mal aos outros e sendo a felicidade o bem mais excelente, não pode ele gerar mal algum.

Outra realidade comum que muitas vezes foi confundida com a felicidade, como vimos no breve apanhado histórico feito acima, é a realidade do prazer. Ora, Santo Tomás compreenderá que “o bem da alma é preferível a todos os bens do corpo” (*STh.*, I-II, q. 2, a. 4, sol.), sendo assim, a felicidade não pode consistir em nenhum bem do corpo. Consequência disso, é ela não poder se encontrar no prazer, pois sendo esse o deleite do corpo, é menor do que tantos outros da alma. Sendo menor já não pode ser o fim último e o bem máximo, portanto, a felicidade não consiste no prazer.

Dado o exposto no último parágrafo, a felicidade deve ser um bem da alma, ou seja, um bem que é alcançado pela alma, não sendo a própria alma ou algo que a constitua, caso fosse, o desejo por ela já não existiria, pois já estaria realizado. Disso compreendemos que “a beatitude a beatitude é algo da alma; mas o em que ela consiste é exterior da alma” (*STh.*, I-II, q. 2, a. 7, sol.), ou seja, ela é acessada pela alma, mas não é nem pertence a alma. Ser exterior a alma não significa ser material, pois existem coisas que não são materiais e não são a própria alma. Esse é o caso das realidades espirituais.

Que é então este bem? Santo Tomás entende que este bem é Deus (*STh.*, I-II, q. 2, a. 8, sol.). Não poderia ser diferente, uma vez que a felicidade é o fim último e por isso causa dos demais fins; é o bem máximo e mais excelente; e é ainda o bem onde a vontade do homem descansa e não busca completude em qualquer outro lugar pois encontra em Deus sua realização. O homem, portanto, é feliz em Deus. Isso se dá pois Deus é perfeito (*STh.*, I, q. 4, a. 1, sol.) e só ele o é, isso significa que só em

Deus não falta nada. Desse modo o homem só será feliz quando se unir e repousar nesse bem que nada falta. Reiterando, a felicidade do homem está em Deus.

Sabendo disso, poderia se perguntar se o homem só pode ser feliz através da intervenção divina. Uma resposta rápida para isso é que por Deus ser perfeito e comunicar tal perfeição a criação, esta pode em algum sentido encontrar sua realização sem intervenção direta de Deus (SCG., III, LXIX, 10.). Dessa forma o homem poderia já aqui alcançar a felicidade, mesmo que de forma imperfeita. Pois como vimos a felicidade perfeita só se dará no repouso da vontade em Deus.

Temos então que existem dois modos de felicidade um perfeito e um imperfeito. O primeiro participa do segundo e o promove, mas não o é (Veiga, 2017). Se faz justo, portanto, olharmos para cada um desses modos de forma um pouco mais demorada e específica.

2.2.3 A felicidade imperfeita

Para iniciarmos essa discussão nos voltemos para o Santo Tomás diz: “a beatitude imperfeita, tal como pode ser alcançada nesta vida, o homem pode adquiri-la pelas suas faculdades naturais, do modo por que também adquire a virtude, em cuja tal beatitude consiste” (*STh.*, I-II, q. 5, a. 5, sol.). Vemos nessa definição, grande aproximação com a filosofia Aristotélica, pois nela, assim como em Santo Tomás, a virtude está intimamente ligada com a felicidade e a primeira servirá de meio para se alcançar a segunda.

Ligando-se a felicidade tão intimamente com a virtude, algumas coisas podem ser enunciadas. Primeiro que ela necessita da retidão de vontade (*STh.*, I-II, q. 4, a. 4, sol.), pois alguém só pode ser virtuoso com a vontade reta, isto é, voltadas ao bem. Além disso, o corpo é necessário (*STh.*, I-II, q. 4, a. 5, sol.), uma vez que as virtudes morais todas necessitam do corpo. Tal necessidade não poderia ser diferente, já que a felicidade imperfeita se dá nesta vida e esta vida não é desencarnada. O homem é também corpo, então seu fim imperfeito deve incluí-lo.

Ora, mais do que só necessitar do corpo, necessita da boa disposição deste “pois, essa beatitude consiste, segundo o Filósofo, na operação da virtude perfeita. Ora, é manifesto, que pela invalidade do corpo o homem pode ser impedido de toda atividade virtuosa” (*STh.*, I-II, q. 4, a. 6, sol.). Sendo assim, quanto melhor estiver a disposição do corpo, melhor será a disposição para a felicidade.

Em relação aos bens exteriores, também eles são necessários a felicidade enquanto facilitam ou possibilitam a virtude (*STh.*, I-II, q. 4, a. 6, sol.). Enfim, já que para a felicidade é necessário o que o é para a virtude, uma vez que esta é meio para aquela, convém nos debruçarmos um pouco sobre como a virtude e a felicidade imperfeita e leva à perfeita. Não faremos aqui uma apresentação nem grandes explicações sobre a virtude, já que temos um capítulo tratando só dela. O intuito aqui é apenas apresentar como se relacionam virtude e felicidade.

A felicidade imperfeita proporciona e participa em certa medida da perfeita e proporcionará ainda mais quanto mais desenvolvida aquela estiver, quando chegar a vida futura e então a felicidade perfeita. Portanto alcançar a felicidade aqui nesta vida possibilita chegar a felicidade na vida futura, uma vez que a felicidade nesta terra é um aproximar-se de Deus e o da vida futura é contemplar a Deus, unindo-se intimamente a ele (Gueiros, 2024).

Como temos visto, a virtude é um meio excepcional para a felicidade imperfeita, deste modo, quanto mais desenvolvida e excelente ela estiver, também mais desenvolvida e excelente estará tal felicidade. Faz-se conveniente lançar um olhar sobre como esse processo acontece em determinadas virtudes.

Lembremos das virtudes que trabalhamos no primeiro capítulo: as intelectuais e as morais, sendo que as intelectuais se dividem em duas, especulativas e práticas. Tais virtudes só podem ser ponte para a felicidade, ou seja, para Deus. As virtudes especulativas, em especial a sabedoria que considera as “causas altíssimas” (*STh.*, I-II, q. 57, a. 2, sol.), são virtudes direcionadas para o conhecimento e esta que citamos, ao conhecimento de Deus e das coisas que se referem a ele. Sendo assim, praticar a sabedoria é conhecer a Deus, o excelso fim do homem, a felicidade.

Quanto as virtudes praticas, ambas estão relacionadas ao bom resultado de suas ações. A arte, referindo-se ao bem que é produzido e a prudência ao bem que conforme se age (*STh.*, I-II, q. 57, a. 4, sol.), ambos importantes ao visarem o bem. Entretanto, a prudência ganha um destaque considerável, pois como vimos ela, ela é chamada de mãe das virtudes, uma vez que as outras virtudes o são por causa dela. Na busca pela felicidade sua prática é imprescindível. Isso fica mais claro, quando compreendemos que ela é formada por três etapas: aconselhar, julgar e mandar, como já tratamos. Nesse caminho rumo a felicidade, o aconselhamento se dá no conhecimento de Deus, o quanto podemos nesta vida; o juízo só pode ser um, sendo Deus o máximo bem só se pode julgar retamente se for um juízo que opta por este

bem; por fim, o comando é em direção de Deus, seu amor e conhecimento (Gueiros, 2024) e isso o quanto antes (Piper, 2018). A prudência é então esta grande guia rumo a felicidade.

Quanto as virtudes morais, estas têm como função a retificação dos apetites, a vontade e as paixões, como discorremos em nosso primeiro capítulo. A justiça é justamente aquela que dá retidão a vontade (*STh.*, II-II, q. 58, a. 4, sol.) e como se direcionar ao bem necessita de uma reta vontade, tal virtude se faz necessária na escolha pelo fim último.

A virtude da fortaleza por sua vez é a retidão das paixões do temor e da audácia (*STh.*, II-II, q. 123, a. 3, sol.) e tem importante papel nesse caminho que estamos fazendo, pois é responsável por manter a vontade reta mesmo quando acometido por um mal físico (Veiga, 2017). Dessa forma, é por causa da fortaleza que é possível permanecer firme na escolha por Deus, mesmo que se passe pelas mais altas dificuldades como é o atentado contra a vida no martírio (*STh.*, II-II, q. 123, a. 3, sol.).

Já a virtude da temperança é a retidão das paixões da concupiscência e da deleitação (*STh.*, II-II, q. 141, a. 3, sol.), sendo reta estará ordenada para o bem, bem aproveitando dos prazeres desse caminho ao último fim. Além disso, moderará também os prazeres para não optar por eles no lugar do bem quando esse impasse aparecer. Ordena os prazeres para bem vivê-los, mas vivê-los na medida em que favorece o bem mais excelso, a felicidade.

Por fim, percebemos que as virtudes morais, em algum modo, se referem todas à vontade, enquanto a justiça o faz diretamente, a fortaleza e a temperança o faz indiretamente. Isso se dá, pois estas duas últimas colaboram com a justiça ao ordenar as paixões que poderiam atrapalhar a vontade, para passar a apoiá-la e trabalhar em conjunto (*STh.*, II-II, q. 123, a. 1, sol.).

Terminada essa explanação, percebemos com mais clareza o que enunciamos no início desta discussão: a felicidade imperfeita consiste na virtude. Entretanto, a pratica das virtudes não servem apenas para a felicidade imperfeita, ela também facilita a perfeita, pois como vai nos dizer Gueiros (2024, p. 54) “enquanto melhores forem essas espécies inteligíveis e maiores as virtudes que o homem tiver no momento de sua morte, maior será sua felicidade natural na vida futura”. A virtude então também tem sua função vinculada a felicidade perfeita, essa da vida futura, vejamos então o que Santo Tomás diz sobre tal felicidade.

2.2.4 Da felicidade perfeita

Sabemos então que a felicidade perfeita está em Deus, mas especificamente em sua contemplação, como se diz em “a beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência” (STh., I-II, q. 4, a. 8, sol.) Deus é a própria felicidade e sua contemplação é a forma que o homem pode ser feliz perfeitamente (STh., I-II, q. 2, a. 8, sol.).

A partir disso, muito pode se dizer ou especificar, sendo que o que primeiro trataremos aqui é a graça. Esta se define por ação sobrenatural de Deus no homem (STh., I-II, q. 112, a. 1, sol.) e Santo Tomás compreende que a necessidade da graça para a felicidade do homem não é simplesmente um dado de fé, mas antes, um dado da razão. É impossível para uma criatura chegar a ver a Deus naturalmente, pois o inferior não pode atingir o superior, excede a nossa capacidade natural conhecer a substância de Deus (SCG., III, LII). Por isso, “é necessário que haja um auxílio divino para que o homem contemple a essência de Deus” (Veiga, 2017, p. 220). Em decorrência disso, podemos afirmar que sozinho o homem não alcançará a felicidade perfeita, não é possível contemplar a Deus pelos próprios esforços somente.

Compreendido que o homem não pode ser feliz se não contar com o auxílio da graça, vejamos as particularidades desta felicidade perfeita. Tal felicidade é em dois aspectos o em si que é o próprio Deus e o movimento contemplativo do homem (STh., I-II, q. 3, a. 1, sol.). Sobre ela em si, vimos que Deus é perfeito e por isso não lhe falta nada, poderíamos afirmar ainda que é incriada (STh., I-II, q. 3, a. 1, sol.), causa e fim de todas as coisas, como já demonstrado; e ainda como “muito superior aos sentidos e a imaginação” (Garrigou-Lagrange, 1946, p. 316, tradução nossa). Aqui percebemos como a filosofia de Santo Tomás é próxima de sua teologia, apesar de em não perder seu caráter filosófico. Afinal de contas, como vimos anteriormente, até a compreensão da graça como necessária para alcançar a Deus é um dado racional para nosso autor.

Quanto ao outro aspecto, este consiste na contemplação desse primeiro, na contemplação de Deus. A contemplação dos anjos, por exemplo, poderia gerar também certa felicidade, mas não seria completa pois “só Deus é a verdade por essência” (STh., I-II, q. 4, a. 7, sol.), desse modo, apenas a contemplação dele pode resultar na felicidade perfeita. Com os anjos pode-se chegar a felicidade, mas não por

os contemplar e sim ajudados por eles (STh., I-II, q. 5, a. 6, sol.) e ao contemplar junto deles (STh., I-II, q. 4, a. 7, resp.).

Vejamos mais algumas características desse aspecto. Anteriormente dissemos que a felicidade não pode consistir no prazer, entretanto, isso não significa que não se pode ter deleite na contemplação. Santo Tomás compreende que é justamente o contrário, deve-se tê-lo felicidade. É o que vemos quando ele diz “por onde, não sendo a beatitude senão a obtenção do sumo bem, não pode ela existir sem a concomitante deleitação” (STh., I-II, q. 4, a. 1, sol.). Faz parte então da felicidade o deleite, já que é a obtenção do bem máximo e obtenção de bens por si é deleitável.

Santo Tomás acrescenta ainda que é necessária um “tríplice concorrência: a visão, conhecimento perfeito do fim inteligível; a compreensão, que supõe a presença do fim; e a deleitação, que supõe o repouso do amante no amado” (STh., I-II, q. 4, a. 3, sol.). Nessa definição vemos uma boa forma de compreendermos esse deleite, o repouso de quem ama em quem ama, mas também somos apresentados a outras duas relações entre esse amante e amado, a visão e a compreensão. Ambas são necessárias para se alcançar a felicidade, a visão justamente como essa contemplação e a compreensão não como a captação do todo de Deus, mas antes como uma contemplação de algo já adquirido, nesse caso, a contemplação de Deus diante dele (STh., I-II, q. 4, a. 3, resp.).

Vimos que para a felicidade imperfeita o corpo é necessário, afinal de contas ela pode ser alcançada nesta vida em que temos corpo. Entretanto, para a felicidade perfeita o corpo já não se faz necessário, a contemplação que as almas chegam, ser o corpo já é o bastante para se chegar a tal bem (STh., I-II, q. 4, a. 5, sol.). Não sendo necessário o corpo, muito menos serão os bens externos (STh., I-II, q. 4, a. 7, sol.). Quanto aos amigos a situação é semelhante, não são eles imprescindíveis, entretanto, é bom tê-los para “beneficiá-los, para deleitar-se vendo-os bem fazer e para se, no bem fazer, coadjuvante por eles” (STh., I-II, q. 4, a. 8, sol.). É bom e conveniente ter amigos para contribuir com eles e junto deles ter deleite.

Por fim, como já aludimos ao longo deste trabalho, a felicidade perfeita não pode ser obtida nesta vida, apenas na futura. Isso, pois “sendo ela o bem perfeito e suficiente, exclui todo mal e satisfaz todo desejo. – Ora, nesta vida não podemos excluir todo mal” (STh., I-II, q. 5, a. 3, sol.), o que é atestado em um rápido vislumbre pela vida, pois mesmo que se viva conforme a virtude perfeita, isso não impede

alguma doença, perda familiar ou mesmo alguma escolha má. Durante esta vida se pode perder a felicidade (STh., I-II, q. 4, a. 4, sol.), o que não ocorre na vida futura onde não se está à mercê das vicissitudes do tempo, nem sujeitos a qualquer mal

Disso podemos perceber semelhanças e diferenças entre Santo Tomás e Aristóteles. Para ambos a felicidade nesta vida é possível mediante a virtude, mas para nosso autor a verdadeira felicidade não é esta e sim a da vida futura. A de tal vida é a contemplação de Deus que já não necessita dos bens externos, apenas da união com Deus. Em Aristóteles também há a compreensão da contemplação, mas não da mesma forma que em Santo Tomás. Temos a partir disso, e de todo mais que se tentou mostrar nesse trabalho, a compreensão de que por mais que Santo Tomás de Aquino tenha fortes influências de Aristóteles, sua filosofia é própria e não apenas uma releitura cristã de Aristóteles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho pesquisamos sobre a virtude e a felicidade buscando entender quais as possíveis relações que uma tem com a outra. A princípio, já imaginávamos que havia uma relação e por isso empreendemos essa pesquisa, mas algumas descobertas ou melhores compreensões só se pode ter ao termino dela. Que podemos então considerar ao final desta pesquisa?

Primeiramente temos que o ser humano só pode praticar a virtudes por ser racional. Toda a moral de Santo Tomás baseia-se na racionalidade do homem e por isso não se dirá de um cachorro temperante, nem de um cavalo forte. Todas as virtudes decorrem da razão, o que é mais evidente a um primeiro olhar nas virtudes intelectuais, já que aperfeiçoam o intelecto, mas também é uma verdade quando falamos das virtudes morais, uma vez que essas aperfeiçoam os apetites, sendo estes todos relacionados à vontade e ela só é possível no homem pois ele é racional.

Depois temos que as ações virtuosas, além de serem racionais, são as mais excelentes das ações. Isso se dá, pois, a virtude é uma disposição para o bem, mas não de qualquer modo. Ela é o equilíbrio ideal entre os extremos do excesso e da falta. É por isso o ponto médio perfeito em qualquer situação, não devendo nunca ser confundido com algo mediano ou medíocre, pois é a melhor das opções de ação.

Elas são separadas em grupos por afinidades entre si. As que tratam da consideração da verdade chamamos de intelectuais especulativas, as que ainda tratam do intelecto, mas possuem também uma atividade prática chamamos de intelectuais da razão prática. As primeiras são inteligência, ciência e sabedoria e as segundas arte e prudência, sendo que esta última é chamada de mãe das virtudes por ser o modo como as virtudes morais agem, investigando, aconselhando e comandando.

As virtudes morais, por sua vez, referem-se aos apetites. Enquanto a justiça regula a vontade em si, buscando ordená-la ao bem, a fortaleza e a temperança colaboram para esse ordenamento. A primeira tem por função resistir aos males do corpo que podem ser empecilho para a efetivação do bem, enquanto a segunda regula as paixões que possam nos afastar do bem eleito.

Todas essas virtudes contribuem para a excelência humana, fator importantíssimo para a felicidade, esta que em Santo Tomás de Aquino se divide em duas, a imperfeita e a perfeita. As noções desse campo em nosso autor se

assemelham bastante com as noções aristotélicas. Ambos compreendem que deve existir um fim último para o ser humano que o motiva a todas as coisas e que é seu modo mais excelente, a isto chamamos felicidade.

Aqui já vemos como a virtude serve de meio para se alcançar a felicidade em ambos filósofos, sendo ela essa disposição excelente que encaminha o homem para a sua excelência só pode ser então o meio para se alcançar este fim e bem último. Para Aristóteles a felicidade pode ser alcançada aqui na terra tendo por meio a prática das virtudes, mas a ultrapassando. Ele acredita que o homem é feliz quando se assemelha a Deus, isto é, na contemplação. Santo Tomás, porém, acredita que esta felicidade que alcançamos nesta vida é a felicidade imperfeita, por mais que deva ser buscada ela não é ainda o que há de melhor. Isto será para ele Deus e sua contemplação.

Deus é esse grande bem, sendo perfeito, nele não falta nada e, portanto, só repousando nele o homem deixará essa incessante busca pela excelência, pois estará no próprio excelente. A felicidade perfeita do homem é unir-se e contemplar a felicidade que é Deus, o que só se dará propriamente falando na vida futura. Justamente por ser algo que é alcançado apenas na vida futura que se faz necessário buscar a felicidade nesta vida, mesmo que imperfeita, pois é ela uma preparação para a perfeita que há de vir. Nesse sentido a prática das virtudes se liga também com a felicidade perfeita.

Poderíamos ter incluído nesse trabalho uma reflexão mais demorada sobre Deus e as virtudes infusas e teologais, o que nos daria, talvez, uma compreensão mais robusta sobre a felicidade e como se ligam a felicidade imperfeita e a perfeita. Entretanto, foi de nossa escolha deixar essa reflexão de fora para dar ênfase no aspecto humano desses temas. Trazê-los para discussão não acabaria com o aspecto filosófico da discussão, uma vez que Santo Tomás levanta essas questões à luz da razão, entretanto optamos por dar outra identidade ao nosso trabalho. Estas questões permanecem como passíveis de voltar a serem estudadas em uma pesquisa futura.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira. A Prudência na Filosofia de Santo Tomás de Aquino. **Aquinate**, Rio de Janeiro, p. 74-80, n. 27, 2015.
- AMEAL, João. **Santo Tomás de Aquino: iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra**. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2023.
- AQUINO, Santo Tomás de. **As Virtudes Morais: questões disputadas sobre a Virtude**, questões 1 e 5. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: volume 1: Ia**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2020.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: volume 2: Ia Iae**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2020.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: volume 3: IIa Iae**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.
- ARAÚJO, Samuel Dantas. A felicidade em Santo Tomás de Aquino a partir de algumas questões da Suma Teológica. **Kairós**, Prainha, v. 19, n. 1, p. 68-85, 2023.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução e Mário de Gama Kury. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. reimp. São Paulo: Paulus, 2013.
- DOSTOIEWSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- ECHAVARRÍA, Martin F. **A práxis da psicologia: e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2021.
- FAUS, Francisco. **A arte de decidir bem: E a virtude da prudência**. 2 ed. São Paulo: Quadrante, 2023.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La sínteses tomista**. Buenos Aires: Ediciones Descleé de Brouwer, 1946.
- GUEIROS, Lucas Dantas. **Felicidade e moralidade em Tomás de Aquino: uma leitura a partir do tomismo neoescolástico**. 2024. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR: Segesta, 2012.

LITURGIA DAS HORAS. v. III. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas/ Paulos/ Ave Maria, 1999.

PIEPER, Josef. **Virtudes fundamentais**: as virtudes cardeais e teologais. Tradução de Roberto de Andrada Pacheco. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

REALE, Giovanni. **História da filosofia Antiga**, v. 2. São Paulo: Loyola, 1994.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica, 1. 7 ed. São Paulo: edições Loyola, 2015.

VEIGA, Bernardo. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2017.

WOLF, Ursula. **A ética a nicômaco de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.