



Gustavo Leite Grillo*

RESUMO

No presente artigo será feito um estudo acerca da “boa vida”, ou “vida virtuosa”, de acordo com os princípios éticos aristotélico-tomistas. Assim se procederá, explicitando a doutrina contida na obra do Estagirita, *Ética à Nicômaco*, à luz de seu principal comentador, Tomás de Aquino, bem como de outros comentadores da Escola Tomista, tendo como enfoque o estudo das condições, natureza e efeitos da boa vida. Pretende-se, assim, mostrar não só a coerência interna do sistema ético aristotélico-tomista, mas também sua perfeita adequação aos anseios mais profundos da natureza humana, lançando luzes acerca da difícil questão ético-filosófica.

Palavras-chave: Ética das Virtudes. Aristóteles. Tomás de Aquino.

The good life, nature, conditions and effects according to aristotelian-thomistic virtue ethics

ABSTRACT

In this present article, it will be made a study about the “good life”, or “virtuous life”, according to the aristotelian-thomistic ethical principles. So it will be done, expliciting the doctrine contained in the Stagirite’s work, *Nicomachean Ethics*, in the light of his main commentator, Thomas Aquinas, as well as other commentators from the Thomistic School, focusing on the study of the conditions, nature and effects of the good life. It is therefore intended to demonstrate not only the internal coherence of the aristotelian-thomistic ethical system, but also its perfect adequation to the most profound aspirations of human nature, shedding lights on the difficult ethical-philosophical issue.

Keywords: Virtue Ethics. Aristotle. Thomas Aquinas.

A boa vida, sua natureza, condições e efeitos segundo a ética das virtudes aristotélico-tomista

Introdução

Convém, primeiramente, se tratando de um novo artigo sobre a ética das virtudes aristotélico-tomista, explicar sua razão de ser frente ao cenário acadêmico contemporâneo. Objeções acerca da validade atual dos sistemas éticos antigos sempre surgem em ocasiões assim. Tais autores não estariam superados, relegados ao esplêndido museu dos notáveis, porém obsoletos pensadores? E, justamente dentro do escopo de publicações como esta, está implícita a necessidade de se responder “não” a tal questionamento. Ao expormos a doutrina da ética das virtudes, pretendemos trazer às claras o vigor, a perfeição e a coerência interna deste sistema, considerado tanto em si mesmo, como enquanto capaz de enfrentar os principais questionamentos éticos dos tempos atuais.

Considerado em si mesmo, uma vez que, como afirma o jesuíta Manuel de Góis:

Ninguém pode tornar-se um perfeito filósofo se não estiver imbuído dos preceitos da ciência moral, tal como o indica sem ambiguidades, quer aquela tão divulgada divisão em que os Antigos dispunham a Filosofia – em Dialética, Natural e Moral –, quer por ser necessário examinar o que é honesto, o que é desonesto, e o que se deve aceitar ou repelir, seja para se viver bem e felizmente, seja para se filosofar retamente. O conhecimento desta matéria pertence à filosofia moral. (Ethica, Disp., Proemium, p. 67).

Considerado enquanto capaz de enfrentar o debate ético contemporâneo, pois, de acordo com o aristotélico MacIntyre (2021, p. 11): “[...] somente desde o ponto de vista de uma tradição muito diferente, cujas crenças e pressuposições, em sua forma clássica, foram articuladas por Aristóteles, é que podemos compreender tanto a gênese quanto as dificuldades da Modernidade em seu aspecto moral”.

Quanto ao corpo do artigo em si, pretendemos percorrer o caminho por via explicativa da doutrina moral¹ aristotélico-tomista. Ora, todo caminho, para ser percorrido, precisa ser conhecido enquanto tal, ou ao menos naquelas suas partes ou notas mais essenciais ou distintivas – daí explicarmos sua natureza. Além disso, há que se saber as disposições efetivas e necessárias para poder percorrê-lo – por isso

¹ Para fins elucidativos, os termos “moral” e “ética” e suas variações serão utilizados neste artigo enquanto sinônimos, seguindo a tese tomista da indistinção e sinonímia entre ambos os conceitos, ao contrário da posição defendida por muitos autores desde a modernidade.

é crucial conhecermos suas condições. Finalmente, é necessário o conhecimento do fim do percurso almejado, de sua causa final, com tudo o que se segue a ela – por causa disso precisamos saber seus efeitos.

Prosseguiremos, portanto, explicitando os pormenores deste caminho da virtude, entendido classicamente através da frutífera via interpretativa da Escola Tomista, lançando mão principalmente dos comentários do próprio Tomás de Aquino à *Ética de Aristóteles*, mas também das sistematizações manualísticas feitas posteriormente por seus seguidores, através dos séculos.

A Natureza da Boa Vida

Antes de definirmos a natureza da boa vida, ou *eudaimonia*, convém analisar e esclarecer alguns dos termos que estão no princípio de sua definição, ao modo de preâmbulo, uma vez que as conclusões tiram toda sua força dos princípios que as causam.

Ao falarmos da “natureza” de tal ou qual coisa, imediatamente nos vêm à mente conceitos simples, quase conaturais ou fáceis de serem apreendidos. Cotidianamente usa-se termos como “natureza” ou “essência” corretamente, enquanto aquele conjunto de notas ou fatores determinantes deste ou daquele ente individual, ainda que dificilmente investiguemos a fundo tais noções. Se assim se fizesse, talvez fosse dado conta de certa confusão do nosso entendimento perante tais conceitos, ainda que se admitisse, evidentemente, que estão lá e que possuímos algum conhecimento deles. Ora, através da investigação filosófica atinge-se uma visão clara deste emaranhado de ideias. Seguindo e aprofundando o senso comum de todos os homens, os filósofos em geral reconhecem que “essência” significa o que há de distintivo nos entes, ou, mais precisamente, “aquilo que algo é”. A essência de um ente seria exatamente a resposta à pergunta “o que é isto?”. Muito didaticamente, alguns escolásticos utilizavam como sinônimo de “essência” o termo “quiddidade”, ou *quidditas*, enquanto resposta à própria pergunta acima elencada: “quid est?”.

Pois bem, ao prosseguirmos no nosso estudo, há que se compreender o significado de “boa vida”. Ao contrário do que aparenta, tal espécie de vida, ou melhor, tal disposição habitual, não é algo impalpável, porém concreto, seja enquanto fim almejado por aquele que ainda não a possui, seja enquanto disposição atual, existente

no homem virtuoso. E no que consiste o “bem” ou a bondade desta disposição? Aristóteles, logo no início de sua obra *Ética a Nicômaco*, descreve o “Bem” como “aquilo ao qual todas as coisas visam” (Eth. Nic., I, 1, 1094a). Frente a esta descrição, por demais geral, devemos buscar precisamente qual é o bem próprio da natureza humana enquanto tal. Para uma maior precisão, é mister tomar o bem enquanto aquilo ao qual todas as coisas apetezem ou tendem. Essa tendência ou apetência, entretanto, no entendimento do Conimbricense, se segue antes duma relação de conveniência entre o bem e aquele que apetece, que aliás estaria contida na própria razão formal de bem. Nos diz Manuel de Góis: “[...] cada coisa é apetevida na medida em que é conveniente ou é julgada como conveniente. A apetibilidade resulta desta conveniência como afeição própria, tendo a sua relação com o bem, tal como a visibilidade com a cor[...]

(Ethica, Disp. I, a.2, Proemium, p. 77). Deste modo, na visão do jesuíta, a definição de bem acima listada é *a posteriori*, ainda que considerada como “apropriada e adequada” (Ethica, Disp. I, a.2, Proemium, p. 77), ao passo que a definição formal e *a priori* seria melhor colocada como: o bem é “aquilo que convém a cada coisa” (Ethica, Disp. I, a.2, Proemium, p. 77). Isso assim se dá porquanto a apetibilidade, como referido acima, se segue da conveniência em si mesma (ou julgada enquanto tal) entre o que apetece e o bem apetevido, e não o contrário.

Prosseguindo nas necessárias precisões, Tomás de Aquino, ao comentar o segundo livro da *Ética Nicomaqueia*, lança luzes à descrição do Estagirita, ao afirmar que: “o bem de cada coisa está em que sua operação seja conveniente à sua forma. A forma própria do homem é tal que segundo ela [o homem] é animal racional. De onde se conclui que a operação do homem é boa pelo fato de que seja segundo a reta razão” (In Ethicorum II, 3). O Aquinate aqui esclarece a questão através da noção profundamente arraigada em sua doutrina, a saber, a de que todo ato humano é iluminado, em maior ou menor grau, pela luz que refulge do intelecto imaterial do homem. Complementando sua doutrina, Tomás prossegue, dizendo que “[...] nos atos humanos, o bem e o mal se dizem por comparação com a razão[...]

(S.Th., Ia-IIae, q.18, a.5), dando-nos, portanto, uma definição estrita de bem moral.

De que maneira, porém, o homem relaciona-se com os bens que se mostram à sua inteligência? Ora, por uma apropriada análise objetiva das nossas inclinações frente aos bens que se nos apresentam, compreendemos, com certa facilidade, que, ou procuramos algo racionalmente, enquanto possui certo caráter de finalidade em si

mesmo, que em geral chamamos de “bem honesto”, que, uma vez atingido, é seguido pelo deleite da vontade, sendo considerado sob este aspecto da fruição enquanto um “bem deleitável”; ou, de outro modo, procuramos algo na medida em que serve de meio à uma “finalidade que é estabelecida pela razão” (In Ethic. II, 3). Desta maneira, por exemplo, uma cirurgia para a cura de certa doença é um bem honesto em si mesmo e um bem deleitável enquanto causa de fruição do apetite, uma vez atingido seu fim. Os bisturis e aparatos médicos são bens úteis, estabelecidos seguindo a ordem disposta pela razão para a consecução da cirurgia.

Porém, duas observações são importantes. Tomás nos diz que:

A situação honesta é prazerosa conforme a sua conveniência com as leis racionais, e é útil em vista da esperança final contemplada. Mas o inverso não é verdadeiro. A esperança final não pode ser deleitável pela utilidade, pois nem todo elemento deleitável é útil e honesto, como podemos notar entre as coisas sensíveis e prazerosas. (In Ethic. II, 3).

Dessa forma, pode o homem, por exemplo, como ordeiramente ocorre, buscar um bem deleitável, que, no entanto, não é honesto em si mesmo. Isso se dá quando algo é almejado desordenadamente sob a razão de bem, ao que damos o nome de “bem aparente”. Especialmente os bens deleitáveis são causas de transgressões morais entre os homens, na medida em que, além do deleite ser algo compartilhado entre o homem e os animais irracionais – enquanto a razão de honestidade e de utilidade é própria da esfera racional –, o anseio pelo prazer, nos dirá o Aquinate, é “conatural” ao homem, acompanhando-o desde sua mais tenra infância. Por essas razões, a virtude moral deverá imperar máxima e especialmente sobre os bens deleitáveis, em vista a ordenar propriamente sua relação para com as outras categorias de bens.

Todas estas noções possuem contrários, ou seja, distorções causadas por certo proceder errôneo, já citado acima, caracterizado pela consideração de males enquanto bens, porém apenas aparentes. Assim, o mal (ou vicioso) se opõe ao honesto, o nocivo ao útil e o triste ao deleitável. Ordinariamente, o homem mau, imbuído de profunda desordem, busca um mal, acompanhado de certo deleite, utilizando-se, por sua vez, de meios nocivos. Ao repetir seus atos em vista desta má finalidade, acaba por tornar-se vicioso, e, mordazmente, encontra a tristeza no fim de seu percurso. O homem virtuoso, por sua vez, almeja um bem honesto, dispõe

retamente dos meios úteis em vista de seu fim, e por consequência, obtêm o deleite, segundo a reta razão, através da fruição da sua vontade, que repousa sob o bem honesto atingido, e nisto está sua alegria.

Sabemos, portanto, que a boa vida é aquela pela qual o homem, iluminado pela reta razão, conhece a verdade e deseja o bem próprio de sua natureza, dispondo convenientemente seus apetites inferiores conforme esta finalidade e ordenando o mais precisamente possível, nas situações concretas de sua vida, os bens honestos, úteis e deleitáveis, e as relações entre eles.

O homem, portanto, que vive tal vida, é feliz, sendo esta, aliás, uma nota essencial de tal estado. Para finalizarmos esta primeira parte, é necessário compreendermos no que consiste a felicidade que permeia a boa vida. Para Tomás, “é feliz quem se encontra num estado de bem perfeito.” (S.Th., I^a- IIae, q. 3, a. 2). Ora, daí compreendemos que a felicidade é a causa desse estado perfeito. Com Manuel de Góis e outros, entendemos que a felicidade é especificamente um tipo de ato. E assim se dá porque se admitimos que a felicidade é um bem e, com toda a tradição aristotélica, um bem especificamente da alma, concluímos que ela pode ser uma de três tipos: ou uma potência, ou um hábito, ou uma ação, tendo em vista que estes são os bens da alma, de acordo com o Conimbricense (Ethica, Disp. III, q.3, a.1, p.121). Dito isto, Manuel de Góis finaliza nos dizendo em que consiste a felicidade natural, que pode ser de dois tipos:

Uma delas, a felicidade prática, é o fim da vida ativa; a outra, a contemplativa, é o fim da vida contemplativa. A felicidade prática, como deve necessariamente situar-se na ação da vida prática, consiste sobretudo em atuar segundo a virtude moral, especialmente a prudência, que é a regra das virtudes e entre elas a principal. A felicidade contemplativa, por sua vez, consiste na contemplação, particularmente de Deus e de todas as outras substâncias imateriais; pois esta é a atividade mais nobre do intelecto especulativo. (Ethica, Disp. III, q.3, a.2, p.129).

Com isso, fechamos a questão apenas recordando que, dentro da finalidade proposta neste trabalho, não havemos de tratar acerca das outras duas espécies de felicidade mais elevadas, das quais trata o Conimbricense: a felicidade sobrenatural, que existe ainda nesta vida, como também de modo excelente e máximo na próxima.

As condições da boa vida

Para dispor retamente dos diversos bens na sua vida, e, portanto, atingir a beatitude, o homem necessita da virtude. Aliás, a virtude está no núcleo essencial da Ética, como defendemos e, enquanto tal, pode ser tomada sob a razão de condição *sine qua non* à felicidade mesma. Desse modo, apontaremos duas condições essenciais para a boa vida: a virtude em geral e a sabedoria prática, e a partir dessas duas algumas outras condições secundárias.

Para entendermos, no entanto, o lugar apropriado da virtude, convém antes entender o que ela é, sua definição. Sobre este problema, evidentemente, Aristóteles e todos os seus seguidores se debruçaram, mostrando-nos soluções mais que satisfatórias.

No livro II de sua *Ética*, Aristóteles afirma que “quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito [...]” (Ethic. Nic., II, 1, 1103a), em contraposição à virtude intelectual, enquanto produto do tempo e da experiência, para além de outros fatores. Desse modo, no entendimento do Estagirita, a virtude é fruto de um “fazer”, de uma repetição de atos, tal qual um pintor, que aprende a sua arte pintando. Tomás complementa, nos dizendo que “por tais hábitos, imprimimos a forma da razão na faculdade apetitiva. Esta impressão é a virtude moral.” (In Ethic. II, 1). Apesar destas setas ou indicações iniciais, temos de aprofundar a definição. Em suma, Aristóteles afirma que “a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função.” (Ethic. Nic., II, 6, 1106a). Disposição, por sua vez, de “caráter” (1107a), determinada “pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria)” (1107a), e também tomada enquanto “meio-termo entre dois vícios” (1107a) e “excesso” (1107a) com relação ao bem supremo.

Compreendemos, finalmente, que a virtude é, pois, sob diferentes aspectos, meio e fim. Meio enquanto apenas por ela, que é uma disposição adquirida, o homem atinge a *eudaimonia*; fim, no entanto, na medida em que faz parte da própria essência da felicidade ou vida boa. Um homem vicioso, como se provou, não é verdadeiramente feliz, haja vista que procura desordenadamente bens aparentes, que no fim se mostram maus para sua própria natureza.

Aristóteles ainda nos faz outro apontamento, de suma importância, que não deve ser omitido ao se falar das condições para a boa vida. Apesar de o tratamento estrito acerca das chamadas quatro virtudes cardeais fugir ao escopo deste trabalho, convém tratar com alguma brevidade acerca da sabedoria prática, ou prudência, na medida em que esta virtude está intimamente ligada à noção de virtude em sentido lato, como se verá adiante.

O Estagirita define a sabedoria prática como “uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos.” (Ethic. Nic., VI, 5, 1140 b). Sobre qual seja a natureza dessa verdade do intelecto prático, o Aquinate nos diz que ela é precisamente a “conformidade com o apetite reto, e essa conformidade não cabe nas coisas necessárias, que não dependem da vontade humana. Ela é possível somente nas coisas contingentes, que podem ser feitas por nós[...]” (S.Th., Ia-IIae, q.57, a.6). É, portanto, através da prudência que o homem virtuoso há de aplicar os preceitos e leis universais da moral aos casos particulares e contingentes, tendo em vista que, “para agir bem é preciso não só fazer alguma coisa, mas fazê-lo também do modo certo, ou seja, por uma escolha correta e não por impulso ou paixão.” (S.Th., Ia-IIae, q.57, a.6). Ora, é evidente que as escolhas são feitas mediante ocasiões particulares e contingentes, nas quais se devem escolher entre dois ou mais bens, quaisquer que sejam suas naturezas. Na mesma questão da *Suma Teológica*, entendemos que, além disso, a sabedoria prática está intimamente ligada aos meios pelos quais dispomos para atingir tal ou qual fim. Assim, apesar da virtude dispor convenientemente o homem aos fins, a prudência, enquanto hábito da razão, dispõe retamente o homem quanto aos meios.

É por essas e outras razões que a prudência, dentro da tradição aristotélico-tomista, é considerada a “mãe” de todas as outras virtudes morais, aquela que propriamente dá a “forma” das virtudes. É através dela que tendências ou disposições tornam-se virtudes em sentido estrito. Tal primazia da prudência, de acordo com Josef Pieper,

significa, pois, em primeiro lugar, a orientação do querer e do agir para a verdade; mas significa pôr fim a orientação do querer e do agir para a realidade objetiva. O que é bom começa por ser prudente; o que é prudente, porém, está em harmonia com a realidade (PIEPER, 2018, p. 21).

Daí se segue, portanto, que não há verdadeira virtude senão em homens detentores de uma sadia abertura ao ser, à realidade extramental, ao próximo. Abertura esta que é por si humilde e sinalizadora de virtude, afinal, é da pena de Teresa d'Ávila que lemos que “ser humilde é andar na verdade” (6M, X, 7). Com esse exemplo da relação da humildade com a prudência, temos um relance não só do primado da sabedoria prática com relação às demais virtudes, mas do próprio todo íntegro e proporcional da própria ética das virtudes, experienciado particularmente nos homens e mulheres de vida virtuosa.

A imprudência, por sua vez, está profundamente associada ao fechamento subjetivo à ordem do “verdadeiro” e da “bondade”, podendo ser tanto princípio como fim desta reclusão. É Aristóteles que nos diz que “a deficiência moral nos perverte e faz com que nos enganemos acerca dos pontos de partida da ação. É obviamente impossível, portanto, ser dotado de discernimento sem ser bom.” (Ethic. Nic. VI, 12, 1144a).

Do que foi exposto, a saber, das duas condições essenciais para a felicidade, sendo elas a virtude enquanto disposição geral de caráter conforme a reta razão e a sabedoria prática adquirida pela experiência dos casos particulares e contingentes, podemos retirar alguns corolários, que são subcondições, ou condições secundárias, para a boa vida.

A primeira delas aparece sem muita dificuldade. Ora, se para ser verdadeiramente virtuoso, e, portanto, bom e feliz, necessita o homem da prudência, para aplicar as leis universais do agir aos casos particulares e concretos, dispondo corretamente dos meios, e, para adquirir a sabedoria prática, se faz necessário a experiência, como nos indica Aristóteles (Ethic. Nic. VI, 12, 1144a), então fica claro que aqueles que não possuem experiência não podem ser prudentes, e tampouco virtuosos no sentido pleno e estrito do termo. Tal conclusão é importante o suficiente para que afirmemos, com Aristóteles, que a maturidade e a longevidade são também condições para a boa vida.² Dessa maneira, dificilmente, em âmbito meramente natural, há de se encontrar jovens virtuosos em sentido estrito.

² É claro que, dentro de uma perspectiva cristã, na qual se insere Tomás de Aquino e praticamente todos os seus comentadores, tal conclusão é válida apenas num estado natural, onde o homem está relegado às suas próprias forças, sem acesso à economia sobrenatural da graça. Prova de que, dentro do mundo cristão, possa haver jovens e até mesmo crianças com virtudes heroicas nos é dada nos abundantes relatos da vida dos santos, seja na hagiografia tradicional, como também em atas de

Dessa conclusão, tiramos, junto com Tomás, outra, como consequência mais ou menos imediata. Nos diz o Aquinate que, assim como “[...] parece necessária a presença de um mestre nas artes, também são necessários mestres para o ensinamento do modo de agir virtuosamente.” (In Ethic. II, 1). Compreendemos, então, que a condição estabelecida de um mestre para a virtude é necessária para todos, mas especialmente para os jovens e as crianças. Se para estes é manifesto que não podem atingir plenamente a prudência, em razão da sua pouca experiência, eles mais que todos devem ser tutelados e ensinados por mestres e anciãos experimentados. Ora, assim se dá para que os jovens, que ainda não possuem em si mesmos os hábitos virtuosos, possam, no entanto, aprender como agir bem, e de algum modo tornarem-se partícipes das virtudes dos tutores, haja vista que em geral deverão recorrer a eles em muitas de suas ações e escolhas. Neste ponto específico vemos uma profunda importância enraizada na doutrina ética aristotélico-tomista: a necessidade de bons professores.

Assim se elenca, portanto, algumas das principais condições para a boa vida, a saber: a virtude propriamente dita, atingida mediante uma contínua repetição de atos bons; a prudência, mais que todas as outras virtudes, tendo em vista que sem ela não há verdadeira virtude num homem; a necessidade de maturidade e longevidade; e, por fim, a necessidade de mestres e tutores no caminho da virtude.

Os efeitos da boa vida

Todo percurso tem em seu fim sua própria razão de ser, e, dessa forma, o próprio fim é um princípio. Do mesmo modo, a felicidade ou a “boa vida” é razão de ser de toda a Ética, bem como de toda a ascese que deve ser empregada na aquisição das virtudes. Postulando, então, que se haja plena posse de todas as virtudes nesta vida, quais seriam os efeitos da vida virtuosa? Há alguma diferença própria, para além da virtude possuída e considerada em si mesma, entre o homem virtuoso e o homem vicioso?

Ora, é noção bastante arraigada na doutrina tomista de que “o ser precede a verdade e que a verdade precede o bem” (PIEPER, 2018, p. 13). Tais relações de

canonização ou testemunhos escritos ou orais. Como tal questão foge ao escopo do artigo, não será tratada aqui.

precedência, entretanto, apontam para uma conversibilidade de tais conceitos, conhecidos como “transcendentais” na metafísica. Assim, o ser, a verdade e o bem, bem como outros conceitos, como o uno, são conversíveis entre si, de modo ontológico. De tal maneira, nos é permitido falar, sob certo aspecto, que o que é ser é bom, que o que é bom é verdadeiro, que o é verdadeiro é ser, e assim por diante. A relação disto com o bem moral é de suma importância ao que nos propomos aqui.

Se o bem se converte com o ser, tendo em vista que “o bem inclui a noção de ente” (De Veritate, q.21, a.2), e, também tendo em vista que é dispendo corretamente dos bens através de boas disposições de caráter (virtudes) que se realiza plenamente o estatuto da natureza humana, alcançando-se a beatitude, ainda que natural, segue-se que aquele que é moralmente bom é mais “humano” e é mais “ele mesmo”, sob certo aspecto. Isso se dá porque a bondade moral, enquanto ente, também pode ser tomada como bondade transcendental. O homem que, através da virtude, vive bem, no sentido exposto aqui, realiza em ato e mais perfeitamente a sua natureza humana, e é nesse sentido que dizemos ser ele “mais humano”. Apenas o virtuoso tem posse da experiência íntima do “ser” homem, dominando e ordenando seus apetites, aperfeiçoando suas potências em sumo grau e harmonizando toda a sua natureza.

Tal harmonia, que já é um efeito da boa vida, aliás, está intimamente ligada ao que desenvolveremos a seguir acerca da beleza enquanto efeito distintivo da vida feliz. Muito se escreveu acerca dos graus da beleza, sua natureza e seu estatuto transcendental. O que nos importa aqui, tendo em vista o fim deste artigo, é considerá-la dentro do quadro da ética das virtudes, em relação à bondade moral, de tal modo que aquela seria efeito desta.

Ora, é o próprio Aquinate que nos diz que “que o belo é idêntico ao bem, mas possui uma diferença de razão [...]” (S.Th., I^a-II^ae, q. 27, a. 2, ad 3). Isso se dá na medida em que a beleza é ela mesma um bem. Dessa forma, o homem virtuoso, que conhece a verdade e age bem, como acima exposto, pode-se dizer detentor de beleza. É claro que aqui falamos de uma beleza propriamente imaterial, adquirida pelos esforços constantes para atingir a perfeição e bondade moral. Ora, e sendo ela mesma imaterial, por sua vez, é impressora de um caráter ainda mais indelével na alma do virtuoso e dos seus próximos, estrangendo-os à virtude, provando de alguma maneira o velho adágio neoplatônico, incorporado por Tomás de Aquino, de que “o bem é considerado difusivo de si.” (S.Th., I^a, q. 5, a. 5). Isso se dá pelo próprio modo

humano de conhecer, partindo dos sensíveis e particulares e atingindo o imaterial e universal, que também se verifica com relação à beleza.

Para finalizar, façamos um último corolário. O que foi desenvolvido acima poderia parecer por demais subjetivo e vazio, principalmente levando em consideração as diversas concepções do belo que surgiram na modernidade e pós-modernidade filosófica. Para esclarecer mais a natureza de tal beleza, proporcionada também, de algum modo, pela bondade moral e encontrada na vida feliz, convém destrinchar a natureza do belo, considerando algumas de suas notas objetivas e subjetivas de acordo com o escopo deste trabalho.

Tomás, ao falar da beleza, a descreve como aquilo que “agrada a quem a vê”. (S.Th., I^a, q. 3, a. 4, ad 1). Neste sentido, o aquinate se refere principalmente ao caráter subjetivo da beleza, enquanto efeito desta no íntimo daquele que a contempla, como aludimos acima. Thiago Sinibaldi, bispo e comentador do Aquinate, nos esclarece, no entanto, acerca do caráter objetivo do belo:

Para a beleza, diz nosso Angélico Mestre, são necessários três elementos: a integridade, a proporção e a claridade. É necessária a integridade, porque uma coisa a que falte alguma propriedade ou perfeição, é naturalmente deforme. É necessária a proporção, porque não pode ser bela uma coisa, se não tiver a conveniente disposição de cada uma das partes em relação a si mesma e ao todo. É necessária a claridade, porque uma coisa, para agradar, deve ser vista, e não pode ser vista se não é dotada de luz (Element. Filos., v. II, c. 3, a. 4, n.r. 1, p. 143).

Como isso se relaciona com a vida virtuosa? Ora, o homem de virtude, possuidor de bons hábitos operativos e conhecedor da ordem dos bens, atualiza perfeitamente o estatuto de sua natureza humana, podendo assim dizer que vive uma vida perfeita, e nisso pode ser chamado de íntegro. Por ordenar seus apetites segundo a razão, tal homem dispõe convenientemente as partes de sua natureza com relação ao todo e ao fim para o qual sua própria essência humana almeja, e nisso ele também é proporcional. Por fim, a luz que refulge do intelecto, imprimindo a forma da razão na faculdade apetitiva, gerando a virtude, permite-nos predicar a “claridade” do bom homem, detentor de virtudes. Assim se prova o que acima foi dito, a saber, que a bondade moral gera certa beleza imaterial nas pessoas virtuosas.

Conclusão

Dessa forma terminamos, pois, delineando em linhas gerais o quadro da ética das virtudes aristotélico-tomista, determinando sua natureza, condições e efeitos. Tal doutrina ética, antiga, porém igualmente viva e com vigor, possui a potência, por assim dizer, de responder aos anseios mais íntimos até mesmo dos homens dos nossos tempos. Por versar não só sobre a beatitude sobrenatural, mas também natural, a ética das virtudes pode, com toda razão, adentrar no debate ético contemporâneo, tendo em vista que este frequentemente prescinde do discurso religioso, apelando somente à razão natural. Não é forçoso lembrar, porém, que o esquema ético aristotélico exposto, ao ser incorporado pela tradição cristã através principalmente de Tomás de Aquino e dos seus discípulos e comentadores, encontra sua plenitude na consonância entre a felicidade natural (especulativa e prática) e a beatitude sobrenatural, seja na visão intuitiva de Deus, seja ainda nesta terra por participação na beatitude através da caridade sobrenatural. Tal discussão, no entanto, foge ao escopo deste trabalho.

Referências

- AQUINO, Tomás de. **O Bem: Questões Disputadas sobre a Verdade**, Questão 21. Campinas: Editora Ecclesiae, 2015.
- AQUINO, Tomás de. **Onze Lições Sobre a Virtude: Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles**. Campinas: Editora Ecclesiae, 2014.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- GÓIS, Manuel de. **O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense, Tomo II**. Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros das Éticas de Aristóteles a Nicômaco. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- JESUS, Teresa de. **Obras Completas**. Tomo II. São Paulo: Cultor de Livros, 2021.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: Um Estudo Sobre Teoria Moral**. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- PIEPER, Josef. **Virtudes Fundamentais**. As Virtudes Cardeais e Teologais. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

SINIBALDI, Dom Thiago. **Elementos de Filosofia: Volume II – Ontologia e Cosmologia**. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.

Recebido em: 10.01.2023.

Aprovado em: 27.04.2023.