



## A FORTALEZA NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO<sup>1</sup>.

*Bernardo Veiga de Oliveira Alves<sup>2</sup>*

*Resumo:* Neste artigo investiga-se a natureza da fortaleza no pensamento filosófico de Tomás de Aquino e as outras virtudes que lhe são potenciais.

*Palavras-chave:* Aquinate; Fortaleza; Virtude.

*Abstract:* This paper investigates the nature of the Courage in philosophical thought of Aquinas and other virtues to it potential.

*Keywords:* Aquinas; Courage; Virtue.

### 1. INTRODUÇÃO.

No pensamento de Tomás, a fortaleza possui uma dimensão dupla. Por um lado pode ser tomada diretamente no âmbito sobrenatural, como uma virtude infusa ou um dom especial divino, como se encontra nos mártires. Por outro lado, é possível também compreender o seu aspecto natural, como uma virtude tanto para fins imanentes, quanto instrumento de fins sobrenaturais.

Nas páginas seguintes faremos um recorte desse aspecto propriamente filosófico da virtude da fortaleza. Tomaremos principalmente a sistematização feita por Tomás na *Suma Teológica* e, na medida do conveniente à nossa proposta, também utilizaremos outros textos de base, tanto do próprio Aquinate, quanto de comentadores.

### 2. A VIRTUDE CARDEAL DA FORTALEZA.

---

<sup>1</sup> Sobre as referências das obras de Tomás de Aquino: se a obra for citada no original latino, ela será extraída do site: <http://www.corpusthomicum.org>. Se já houver uma tradução para o português, será utilizada a bibliografia indicada ao final, caso contrário, será nossa. As datas das obras são, em muitos casos, conjeturais e controversas. Utilizaremos principalmente as indicações de Torrel (2004). *Eth. Sententia libri ethicorum* (Comentário à Ética a Nicômaco), 1271-2. *STh. Summa Theologiae* (Suma Teológica), 1265-73. *Vir. Quaestiones disputatae de Virtutibus* (Questões disputadas sobre a virtude), 1271-2.

<sup>2</sup> Doutorando em filosofia pela UFRJ – bolsista Capes. E-mail: [bvoa@hotmail.com](mailto:bvoa@hotmail.com).

A fortaleza é uma virtude<sup>3</sup> especial<sup>4</sup> que tem por objeto o medo, principalmente das coisas mais difíceis que podem impedir a vontade de seguir a razão, e também se refere à audácia, na medida em que afasta o terror e garante persistir diante das maiores dificuldades<sup>5</sup>. Cabe a ela, de fato, manter a vontade firme de modo que não ceda ao medo de um mal físico. E como o maior dos males físicos é a morte, seu objeto mais específico é ser firme diante do medo da morte<sup>6</sup>, que pode ser entendida usualmente dentro de uma guerra<sup>7</sup> ou numa certa conveniência particular, quando se expõe a certo perigo mortal para se realizar uma boa ação<sup>8</sup>. Seu principal ato é resistir, de maneira que se consiga se firmar imóvel diante de tais perigos e consiga reprimir o medo que ocasionaria a fuga<sup>9</sup>. E para tal resistência, o forte emprega a ira no seu ato, enquanto paixão moderada segundo a razão<sup>10</sup>, como instrumento da sua ação<sup>11</sup>.

Repare também que a fortaleza é um exemplo claro de virtude que se manifesta propriamente nos atos repentinos. Aquele que consegue, diante de um perigo mortal que surgiu rapidamente, não fugir, este é o forte, porque possui perfeitamente a fortaleza e está pronto para resistir aos males prontamente. Os que resistem depois de alguma deliberação não são propriamente fortes, mas começam a se inclinar melhor à virtude<sup>12</sup>.

Seus vícios opostos em excesso é a intrepidez (*intimiditatis*) e a audácia (*audacia*). Elas são semelhantes enquanto se opõe à fortaleza, mas divergem em relação ao modo do excesso<sup>13</sup>. A primeira consiste na falta de medo necessário diante dos perigos de morte<sup>14</sup>; a segunda, no excesso da paixão da audácia<sup>15</sup>.

Seu vício oposto em escassez é o temor (*timor*), que consiste no medo excessivo de perder a própria vida diante dos perigos mortais. Repare que esse mesmo termo também é empregado em uma paixão, seu objeto é o “mal

---

<sup>3</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.1, rep.

<sup>4</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.2, rep.

<sup>5</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.3, rep.

<sup>6</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.4, rep.

<sup>7</sup> “A virtude da fortaleza concerne propriamente ao perigo de morte que nos expõe a guerra; mas os fortes se comportam igualmente bem na presença de qualquer outro perigo de morte.” (GILSON, 1974, p. 318, tradução nossa)

<sup>8</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.5, rep.

<sup>9</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.6, rep.

<sup>10</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.10, sol.1.

<sup>11</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.10, sol.2.

<sup>12</sup> *STh.*, II-II, q.123, a.9, rep.

<sup>13</sup> *STh.*, II-II, q.127, a.2, sol.3.

<sup>14</sup> *STh.*, II-II, q.127, a.2, rep.

<sup>15</sup> *STh.*, II-II, q.127, a.2, rep.

futuro difícil ao qual não se pode resistir”<sup>16</sup>. Só haverá um vício quando tal paixão se der de modo desordenado contrário à razão. Quando, por exemplo, se foge de um medo que a razão ordenada fugir, não há vício<sup>17</sup>. Porém o vício do temor consiste em uma inclinação desordenada de um amor muito forte a si mesmo. Em certo sentido, pode-se dizer que todo vício possui parcialmente temor, enquanto procede de uma concupiscência desordenada, enquanto teme perder algum bem, como o avarento teme perder o dinheiro e o intemperante o seu prazer, mas como o temor máximo é o medo da morte, o temor propriamente, enquanto vício, consiste no medo de perder a vida diante de uma possibilidade real<sup>18</sup>.

A intrepidez se dá de três modos. De um, quando o indivíduo ama menos do que o devido a sua própria vida e possui certo despreendimento dos bens temporais, por isso se joga diante de um perigo grave sem temer a própria morte. Ela pode ocorrer também pela pouca consideração das circunstâncias, sem que se acredite que aquele perigo seja real, ou que possa efetivamente acontecer com ele, o que implica certa soberba, pois presume a si e desdenha os outros e a realidade. Ou mesmo por falta de inteligência, quando não se é capaz de considerar os perigos. Em resumo, a intrepidez é decorrência da falta de amor próprio, ou por soberba, ou por estupidez<sup>19</sup>.

O vício da audácia possui raízes na paixão que leva o mesmo nome. Tal paixão, contrária ao temor, consiste em enfrentar o perigo iminente, porque se acredita na vitória<sup>20</sup>. De modo semelhante à ira e ao temor, enquanto paixão, a audácia não é um vício, ela só toma o nome de vício quando tal enfrentamento se dá por um excesso contrário à razão<sup>21</sup>.

### 3. AS PARTES DA FORTALEZA.

Quanto às partes da fortaleza<sup>22</sup>, em relação ao ato de atacar, ou enfrentar, há a magnanimidade (*magnanimitas*), disposição segura para realizar ações grandiosas, e a magnificência (*magnificentia*), que consiste, de um modo geral na invenção e administração de um projeto grandioso. Em relação à ação de resistir há, a paciência (*patientia*), que consiste em suportar voluntariamente

---

<sup>16</sup> *STh.*, I-II, q.41, a.2, rep.

<sup>17</sup> *STh.*, II-II, q.125, a.1, rep.

<sup>18</sup> *STh.*, II-II, q.125, a.2, rep.

<sup>19</sup> *STh.*, II-II, a.126, a.1, rep.

<sup>20</sup> *STh.*, I-II, q.45, a.1, rep.

<sup>21</sup> *STh.*, II-II, q.127, a.1, rep.

<sup>22</sup> “Ser bravo ‘em certo aspecto’ é um tipo de verdadeira fortaleza encontrada nas suas partes potenciais.” (HOUSER, 2002, p.308, tradução nossa)

os bens árduos em função de um meio maior, e a perseverança (*perseverantia*), que consiste numa permanência estável em manter uma decisão<sup>23</sup>.

A virtude da magnanimidade<sup>24</sup> implica uma grandeza da alma, como se o magnânimo tivesse orientado a algo grandioso conforme a razão<sup>25</sup>. Seu objeto principal é a honra<sup>26</sup>, por ser considerada o maior bem exterior absolutamente e porque está bem próxima da virtude<sup>27</sup>. Mas não qualquer honra e sim as maiores, pois as virtudes que se referem a honras médias são chamadas pelo nome do excesso: amor da honra (*philotimia*) ou ausência de amor de honras (*philotimia*), porque são louvados os que amam as honras com moderação, ora pelo excesso do amor, ora pela ausência. Mas ao magnânimo cabe o amor às honras maiores, própria do que é mais difícil em relação às honras e à virtude<sup>28</sup>. Ele tende a realizar grandes obras em todas as virtudes, na medida em que todas elas merecem suas respectivas honras<sup>29</sup>.

Ela é parte da fortaleza enquanto precisa manter firmeza diante das dificuldades para a realização dos grandes atos<sup>30</sup>. Por isso é necessário ter certa confiança moderada em si mesmo para buscar e atingir os grandes bens<sup>31</sup>. Além disso, é necessária uma segurança, que implica a liberdade na alma, afugentando o medo, de maneira que mantenha a esperança de atingir tais bens<sup>32</sup>.

E também é conveniente que haja riquezas para que se possa realizar grandes bens, sendo elas seus instrumentos. Mas tais riquezas não são essências e aqui Tomás se aproxima mais de Sêneca do que de Aristóteles (na solução do argumento, concorda com Sêneca), dizendo, “que a virtude se basta a si própria porque ela pode existir até mesmo sem estes bens exteriores”, porém complementa, “precisa deles para operar de maneira mais expedita.”<sup>33</sup> O magnânimo possui uma posição intermediária entre o apreço e

---

<sup>23</sup> *STh.*, II-II, q.128, a.único, rep.

<sup>24</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.3, rep.

<sup>25</sup> Tomás esclarece, recorrendo a Aristóteles que a magnanimidade é um meio-termo, mesmo que esteja voltada à grandeza, como seu extremo: “deve-se dizer que Aristóteles diz o seguinte: ‘O magnânimo está no extremo da grandeza’, porquanto tende ao máximo; ‘mas está no meio-termo, porque tende para o máximo obedecendo sempre a regra da razão. ‘Ele se estima exatamente à medida de seu próprio valor’, porque não tem nenhuma pretensão de ser maior do que é.” (*STh.*, II-II, q.129, sol.1)

<sup>26</sup> “A honra é prestada a alguém devido a alguma excelência sua: e assim, é um sinal e testemunho daquela excelência que está no honrado.” (*STh.*, I-II, q.2, a.2, rep.)

<sup>27</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.1, rep.

<sup>28</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.2, rep.

<sup>29</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.4, sol.1.

<sup>30</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.5, rep.

<sup>31</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.6, rep.

<sup>32</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.7, rep.

<sup>33</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.8, sol.1.

o desprezo aos bens exteriores. Ele os considera enquanto úteis à prática das obras das virtudes, mas não se preocupa com a sua perda, caso haja, porque não os julga algo suficientemente grandioso<sup>34</sup>, nem se alegra demais quando a conquista, nem se entristece demais quando os perde. E neste aspecto, quanto às disposição em relação aos bens – não tanto quanto à autossuficiência da virtude –, o Aquinate se assemelha a Aristóteles<sup>35</sup>.

Ele também retoma certa descrição aristotélica do magnânimo em relação a algumas disposições práticas. Citaremos todo o argumento de Tomás que visa justificar algumas posições de Aristóteles em relação ao comportamento magnânimo:

deve-se dizer que estas propriedades<sup>36</sup> ligadas à magnanimidade não são censuráveis, mas altamente louváveis. Que o magnânimo *não se lembre daqueles de quem recebeu benefícios*, isto se deve entender no sentido de que ele não sente o menor prazer em receber benefícios quando não pode oferecer benefícios maiores em retribuição aos que recebeu. Isto pertence ao reconhecimento perfeito, que ele quer exercer por um ato supereminente, como desejo de exercer os atos de todas as virtudes. – Está dito a seguir que ele é indolente e lento, não que ele não cumpra seu dever, mas porque não se ocupa de todas as espécies de assuntos, reservando-se apenas para os maiores, que lhe convém. – Está dito ainda que ele *recorre à ironia*<sup>37</sup>. Mas não por falta de sinceridade, como se ele atribuisse a si próprio, com falsidade, atos mais baixos, ou negasse ações nobres praticadas. É porque não quer mostrar toda a sua grandeza, especialmente à multidão de inferiores a ele. Aristóteles diz na mesma passagem que cabe ao magnânimo “ser grande para com aqueles que possuem as honras e os bens da fortuna, mas moderado com as pessoas de condição média”. – Está dito ainda que *ele não pode viver como os outros*, num convívio familiar, “se não forem amigos”, porque evita a adulação e a hipocrisia que são marcas de almas pequenas. Mas vive com todo mundo, grandes e pequenos, de maneira conveniente. – Está dito finalmente que ele *prefere as coisas inúteis*: mas não quaisquer, mas somente as boas, isto é, as honestas. Pois em tudo antepõe a honestidade à

<sup>34</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.8, sol.2.

<sup>35</sup> Tomás concorda plenamente com essa passagem de Aristóteles: “O homem de grandeza de alma [magnânimo], como foi dito, diz respeito especialmente à honra. Entretanto, observará a devida medida com relação à riqueza, o poder e a sorte (boa ou má) em geral, já que estas o podem atingir; não se regozijará excessivamente na prosperidade e nem se entristecerá demasiado na adversidade; pois ele não se importa muito mesmo com a honra, que é o maior dos bens externos (uma vez que o poder e a riqueza só são desejáveis em função da honra que trazem, pois, ao menos, seus possuidores desejam ser honrados por causa deles) e assim, para quem até mesmo a honra é uma coisa pequena, também serão indiferentes as demais coisas.” (1124a13-19)

<sup>36</sup> Referentes ao texto de Aristóteles ao longo do livro IV, cap.3 da *Ética a Nicômaco*.

<sup>37</sup> A ironia em Tomás consiste em dizer menos do que se é, mas neste caso, haveria uma ação próxima à ironia, não propriamente ela, que não seria condenável, como uma boa maneira de se depreciar. (*STh.*, II-II, q.113, a.1. rep.)

utilidade, como algo maior. O útil serve para remediar uma insuficiência, o que é contrário à magnanimidade.<sup>38</sup>

Assim o Aquinate visa esclarecer algumas passagens da descrição do magnânimo em Aristóteles, buscando ao máximo se aproximar da *Ética a Nicômaco*. Mostra que o magnânimo sabe lidar com o grande e o pequeno sem perder a sua disposição de se voltar às coisas mais nobres e grandiosas.

Contudo, Tomás busca um meio-termo entre a grandiosidade da alma e a reta consideração de si mesmo na humildade<sup>39</sup>, virtude não propriamente aristotélica. Há no homem uma grandeza e uma fraqueza, de modo que cabe ao virtuoso desejar coisas grandes, pela magnanimidade<sup>40</sup>, sem descurar do seu estado de natureza frágil, suscetível a perdas e ganhos<sup>41</sup>. Ser grandioso implica também reconhecer seus próprios limites e contingência naturais.

Seus vícios opostos do excesso são três: a presunção<sup>42</sup> (*praesumptio*), a ambição<sup>43</sup> (*ambitione*) e a vanglória<sup>44</sup> (*inani*). A presunção consiste em alguém procurar fazer algo que está além da própria capacidade. Ela visa uma desordem do plano divino, por ir contra a ordem habitual que se descobre na natureza<sup>45</sup>. Isso pode ocorrer de três maneiras: em relação ao aspecto quantitativo, “quando alguém se atribui um saber ou virtude que de fato não tem”<sup>46</sup>; em relação ao gênero da coisa, quando alguém se estima melhor pelos bens que possui; e pode ocorrer também quando se deseja alcançar algo que está acima das nossas possibilidades<sup>47</sup>.

E quando o excesso contrário à magnanimidade se dá mais pelo desejo desordenado de honra do que procurar fazer algo além do que se pode, tal disposição é o vício da ambição. Repare que para Tomás a honra é algo positivo, ao ter a sua excelência reconhecida, ela serve para ser útil aos outros. Mas o problema é desejá-la desordenadamente e isso ocorre de três maneiras: de uma, porque alguém deseja ser reconhecido por algo que não tem; de

---

<sup>38</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.3, sol.5.

<sup>39</sup> *STh.*, II-II, q.161, a.1, rep.

<sup>40</sup> “Magnanimidade e humildade não são realmente opostas, uma vez que elas se encaixam em duas áreas diferentes do esquema das virtudes. Magnanimidade é um tipo de coragem, enquanto humildade cai na temperança. Humildade dá aquele autocontrole sobre querer bens difíceis de obter (*boni ardui*), mas quando eles são apropriados para nós possuí-los, a magnanimidade nos dá a coragem para ir atrás deles (IIa IIae, q.161, a.1).” (HOUSER, 2002, p. 311, tradução nossa)

<sup>41</sup> *STh.*, II-II, q.129, a.3, sol.4.

<sup>42</sup> *STh.*, II-II, q.130, a.2, rep.

<sup>43</sup> *STh.*, II-II, q.131, a.1, rep.

<sup>44</sup> *STh.*, II-II, q.132, a.2, rep.

<sup>45</sup> *STh.*, II-II, q.130, a.1, rep.

<sup>46</sup> *STh.*, II-II, q.130, a.2, sol.3.

<sup>47</sup> *STh.*, II-II, q.130, a.2, sol.3.

outra, porque deseja ser honrado sem se referir a Deus; e a terceira, sem ter o desejo de colocar o seu reconhecimento a serviço dos outros. Assim ter ambição é se inclinar de modo excessivo à honra.<sup>48</sup>

O terceiro vício da vanglória se opõe à magnanimidade<sup>49</sup> pelo apetite desordenado da própria glória. Deve-se considerar que Tomás usa o termo glória para indicar a manifestação de alguma coisa bela que agrada os homens, tanto um bem corporal quanto espiritual, de maneira que indique que o bem de alguém se torne conhecido de muitos e receba a aprovação geral. Mas tal termo pode ser tido num sentido mais vasto, não é importante a quantidade de pessoas que reconhecem, mas pelo menos um pequeno grupo ou mesmo a própria pessoa que possui determinado bem. E esse desejo de glória de si mesmo não é vicioso quando moderado. O vício consiste numa glória vazia, vã, quando esse reconhecimento não tem sentido. E isso se dá de três maneiras: primeira, em relação à realidade a qual se refere para se gloriar, quando julga que uma coisa é gloriosa, mas não é; segunda, quando busca a glória, ser reconhecido, por alguém que não poderia julgar com segurança aquele aspecto; e terceira, quando não se deseja glória em relação a um fim devido.<sup>50</sup>

Tomás, seguindo o raciocínio de Gregório, diz que a vanglória é um vício capital e não a soberba<sup>51</sup>. Pois, entre os bens, a glória confere maior excelência ao homem, enquanto explicita a manifestação de algum bem que por natureza deve ser amado e honrado por todos. Tal excelência é máxima em relação aos bens, tanto pelo que tem em si mesma, quanto pelo reconhecimento e aceitação dos outros, de maneira que o seu desregramento pode gerar muitos vícios<sup>52</sup>.

São sete as filhas da vanglória: a jactância (*iactantia*), a ânsia de novidades (*novitatum praesumptio*) a hipocrisia (*hypocrisis*), a teimosia (*pertinacia*), a discórdia (*discordia*), a disputa (*contentio*) e a desobediência (*inobedientia*). Como o fim da vanglória é a manifestação da própria excelência, a pessoa pode fazer

---

<sup>48</sup> *STh.*, II-II, q.131, a.2, rep.

<sup>49</sup> “Porque quando alguém é louvado, ou recebe alguma demonstração de reverência e admiração, se torna brilhante e conhecido dos outros. E como a magnanimidade concerne às honras, como também já foi dito, por via de consequência concerne também à glória.” (*STh.*, II-II, q.132, a.2, rep.)

<sup>50</sup> *STh.*, II-II, q.132, a.1, rep.

<sup>51</sup> “Gregório faz da soberba, ‘a rainha de todos os vícios’ e apresenta a vanglória, que nasce diretamente da soberba, como um vício capital. E isto parece razoável. A soberba, como veremos mais adiante, implica um apetite desordenado de excelência. Todo bem apetecível é causa de alguma perfeição e excelência. É a razão pela qual os fins de todos os vícios se ordenam para o fim da soberba. Por este motivo se vê que a soberba exerce uma espécie de causalidade geral sobre outros vícios, e não deve ser incluída entre os princípios específicos dos vícios, que são os vícios capitais.” (*STh.*, II-II, q.132, a.4, rep.)

<sup>52</sup> *STh.*, II-II, q.132, a.4, rep.

isso de dois modos, diretamente ou indiretamente. De modo direto, por palavras, o que se chama de jactância; por atos, se eles forem verdadeiros e fundamentados a ponto de causar admiração, há a ânsia de novidades para sempre gerar essa admiração e reconhecimento. Se esses atos não forem verdadeiros, ocorre a hipocrisia. De modo indireto, quando alguém quer mostrar-se superior aos outros, o que se dá de quatro maneiras: pela inteligência, a teimosia, quando ficamos obstinados com a nossa opinião e não conseguimos aceitar qualquer outra opinião mesmo que ela pareça melhor; quanto à vontade, a discórdia, quando há certa obstinação em manter a sua vontade sem concordar com os outros, mesmo quando a concordância pareça ser o melhor; pela linguagem, a disputa, quando alguém briga com gestos e gritos; e quanto à ação, a desobediência, quando não se deseja executar de forma alguma a ordem de algum superior<sup>53</sup>. No modo direto, predomina um desejo excessivo de mostrar-se, enquanto no indireto parece haver mais uma obstinação da própria posição em relação aos outros.

O vício relativo à escassez ou deficiência se chama pusilanimidade (*pusillanimitate*), quando a pessoa se recusa a visar o que é proporcionado a ela, de modo que permanece abaixo da sua capacidade<sup>54</sup>. Ela se opõe à magnanimidade como a diferença entre a pequenez e a grandeza que cada uma gera na alma<sup>55</sup>. Porém ela pode ser considerada de três maneiras. Na primeira, enquanto se opõe propriamente à magnanimidade, como o magnânimo deseja as coisas grandes conforme a razão, enquanto o pusilânime se retrai ou nem as considera. Na segunda, enquanto a causa da pusilanimidade, que consiste em ignorar a si mesmo, a sua condição, pelo medo de falhar no que se considera indevidamente incapaz. Na terceira, quanto a seu efeito, quando se recusa a atingir determinadas coisas grandiosas, mesmo quando se é digno. Assim, a pusilanimidade se opõe propriamente à magnanimidade, pela distinção de razão conforme o modo grandioso ou apequenado de inclinação aos grandes bens<sup>56</sup>.

Há outra virtude ligada à fortaleza, como secundária em relação à principal, que também está no irascível e tende a algo árduo e difícil<sup>57</sup>, mas não

---

<sup>53</sup> *STh.*, II-II, q.132, a.5, rep.

<sup>54</sup> *STh.*, II-II, q.133, a.1, rep.

<sup>55</sup> *STh.*, II-II, q.133, a.2, s.c.

<sup>56</sup> *STh.*, II-II, q.133, a.2, rep.

<sup>57</sup> “As duas virtudes [fortaleza e magnificência] ‘coincidem’ em ‘lutar pelo que é árduo e difícil’ em face dos obstáculos a serem superados, uma coincidência que situam ambas as virtudes na parte ‘emocional’ da alma. Elas diferem no tipo e quantidade de dificuldade a ser enfrentada. As dificuldades da magnificência enfrentam – tem a coragem para gastar dinheiro em projetos caros, por exemplo – é ‘muito menos do que o perigo para a pessoa’. Fortaleza [*courage*] e magnificência, então, são formalmente similares enquanto materialmente diferentes, o que coloca a magnificência sob a virtude cardeal da fortaleza, como uma de suas partes potenciais.” (HOUSER, 2002, p.314, tradução nossa)

enquanto os perigos de morte e sim coisas menores relativas às dificuldades que provêm de grandes gastos materiais, conforme a razão<sup>58</sup>, que se chama magnificência<sup>59</sup>. Ela, tomada no sentido próprio, dá-se ao produzir uma grande obra que visa as coisas religiosas<sup>60</sup> e públicas<sup>61</sup>, que pode ter diferentes razões de bondade, tanto em grande quantidade, em valor e em dignidade<sup>62</sup>. Ela se diferencia da magnanimidade, porque esta é mais geral e visa algo de grande em qualquer matéria, enquanto a magnificência visa a grandeza da obra a ser feita<sup>63</sup>.

Mas, para tender a executar uma grande obra, é necessário ter certas despesas proporcionadas à obra e ter um amor moderado aos recursos, para se desprender deles e realizar tal obra<sup>64</sup>. E até aqui tanto Aristóteles quanto Tomás concordam – o que é razoável – na necessidade dos gastos para se gerar a obra magnificente<sup>65</sup>. E a magnificência pareceria uma virtude exclusiva para os aristocratas que conseguiriam fazer grandes obras. Aristóteles, pois, toma uma posição afirmativa e é bem claro em relação a esse ponto:

Mas em todas essas matérias, como foi antecipado, a grandeza do gasto deve ser julgada com referência à pessoa que desembolsa o dinheiro, isto é, à sua posição e recursos, pois o gasto é algo que deve ser proporcional aos recursos adequados e não apenas à ocasião como também ao doador. Consequentemente, um homem pobre é incapaz de ser magnificente, uma vez que não dispõe dos recursos para efetuar uma grande despesa

---

<sup>58</sup> “A magnificência se situa de fato em um extremo, considerada a quantidade do que é feito. Mas consiste em um meio-termo, se considerada a regra da razão, da qual ela não se desvia nem por excesso nem por defeito.” (*STh.*, II-II, q.134, a.1, sol.2)

<sup>59</sup> *STh.*, II-II, q.134, a.4, rep.

<sup>60</sup> Tomás se utiliza da noção de serviço aos deuses que Aristóteles atribui entre as obras do magnificente (1122b19s) para justificar a construção das grandes obras de honra a Deus, como as catedrais do seu tempo: “Ora, as obras produzidas pelo homem são ordenadas para um fim. Mas nenhum dos fins das obras humanas será tão grande quanto a honra que se deve a Deus. Dessa forma, a magnificência faz principalmente obras grandes dirigidas para a honra de Deus. E é por isso que Aristóteles acrescenta: ‘os gastos mais louváveis são aqueles que acompanham os sacrifícios oferecidos a Deus e são, aliás, os que o magnificente mais pratica.’” (*STh.*, II-II, q.134, a.2, sol.3)

<sup>61</sup> “O segundo gênero das despesas honráveis são aqueles feitos magnificamente, com relação ao bem público, por exemplo, quando alguém dá generosamente à comunidade algo útil e necessário com magnificência e distinção.” (*Eth.*, IV, 7, 2)

<sup>62</sup> *STh.*, II-II, q.134, a.2, rep.

<sup>63</sup> *STh.*, II-II, q.134, a.2, sol.2.

<sup>64</sup> *STh.*, II-II, q.134, a.3, rep.

<sup>65</sup> Aristóteles diz: “a marca do homem magnificente, no gasto de qualquer tipo, [é] produzir um resultado magnífico (pois este é um padrão dificilmente superado), e um resultado proporcional ao custo.” (1123a17-19.) E Tomás concorda: “O uso do dinheiro como meio para realizar uma grande obra é da alçada do magnificente. E tal uso não é possível sem grandes despesas.” (*STh.*, II-II, q.134, a.3, sol.2)

adequadamente; o homem pobre que tenta ser magnificente é tolo porque gasta desproporcionalmente em relação aos seus recursos e, além do que deve, ao passo que um ato exibe virtude somente quando é executado da maneira certa. Grandes benefícios públicos se ajustam àqueles que possuem recursos convenientes originários de suas próprias atividades, ou de seus ancestrais ou parentes, e àqueles que são muito bem nascidos, que têm prestígio e outros semelhantes, posto que nascimento, prestígio, etc. possuem um elemento de grandeza e distinção.<sup>66</sup>

Repare que Aristóteles é enfático no aspecto aristocrático e seletivo dessa virtude. Apenas alguns, bem nascidos, providos de grandes bens, poderiam ser tidos como magnânimos, porque poderiam dispor de grandes riquezas para executar as grandes obras. Nesta virtude, Aristóteles deixa mais claro a não universalidade das virtudes, cabendo apenas a sua possibilidade aos que tem uma grande quantidade de recursos.

Tomás, porém, enfatiza mais o elemento da interioridade da virtude e menos a execução da obra grandiosa e considera uma possibilidade em que o pobre poderia ser magnânimo, mesmo sem poder fazer uma obra absolutamente grandiosa, mas dentro de uma bondade relativa, na sua disposição:

Deve-se dizer que o ato principal da virtude é aquela escolha interior que a virtude pode comportar sem que se tenha fortuna exterior. E desta maneira até um pobre pode ser magnificente. Mas para os atos exteriores da virtude os bens da fortuna são necessários, como instrumentos. Desta forma, o pobre não pode exercer o ato exterior da magnificência naquilo que é absolutamente grande. Mas pode exercê-lo talvez naquilo que é grande relativamente a uma determinada obra que, embora pequena em si mesma, pode ser feita magnificamente, de acordo com a medida que comporta.<sup>67</sup>

Neste aspecto encontramos a influência de Sêneca, pois ele está respondendo a uma objeção de que as virtudes bastam por si, considerada por Sêneca<sup>68</sup>. Ou mesmo, poderia ser considerada a influência do cristianismo<sup>69</sup>, traduzida para um elemento universalista da virtude, de modo que a fé cristã teria influenciado o conteúdo do aspecto humano e filosófico de Tomás, mantendo certa distinção, por ser uma virtude moral humana. Assim, é possível dizer que o pobre pode ser magnificente não por ter executado atos absolutamente de magnificência, mas por ter tal disposição adquirida tanto

---

<sup>66</sup> *EN.*, 1122b23-33.

<sup>67</sup> *STh.*, II-II, q.134, a.3, sol.4.

<sup>68</sup> *STh.*, II-II, q.134, a.3, obj.4.

<sup>69</sup> Um exemplo seria a passagem bíblica da doação da viúva que teria doado o pouco que tinha ao templo, e teria sido elogiada por ter doado mais do que os outros (Lc 21, 1-14; Mc 12, 41-44).

por ações relativamente magnificentes, quanto também pela virtude da liberalidade, pelo desprendimento moderado no gasto do dinheiro<sup>70</sup>, mesmo no limite que o pobre possui. Neste sentido o pobre se aproximaria tanto da virtude da magnificência que poderia ser tido como magnificente:

Pode-se dizer que quem adquiriu o hábito da liberalidade no uso de um ato modesto, não adquiriu ainda o hábito da magnificência, mas possuindo o hábito da liberalidade, está em disposição próxima para adquirir o hábito da magnificência, por um ato modesto. Portanto, por estar próximo, parece o mesmo que se a tivesse, porque o pouco que falta parece como se nada faltasse, como se diz no livro II da *Física*.<sup>71</sup>

Deste modo, pelo desprendimento adquirido na liberalidade, o pobre poderia ser magnificente, mesmo sem executar tais atos propriamente magnificentes. Mas caso ele ficasse rico, ele ainda poderia ter a disposição e teria certa facilidade em ser magnificente se fosse realmente liberal. Tomás diz que possuiria a magnificência como em uma potência próxima, tão próxima que teria pouca dificuldade em efetivá-la, se tivesse o dinheiro necessário e fosse conveniente, mas essa potência próxima é tão inclinada à virtude, que na prática parece que ele já a tem<sup>72</sup>. Ele faz uma distinção entre o ato da virtude e o seu hábito, de modo que alguém poderia ter o hábito sem exercer o ato<sup>73</sup>. De modo semelhante isso também pode ser aplicado à magnanimidade<sup>74</sup>, não em relação aos gastos, mas a certa preparação e disposição para uma virtude

---

<sup>70</sup> *STh.*, II-II, q.117, a.2, rep.

<sup>71</sup> *Vir.*, q.5, a.2, sol.5.

<sup>72</sup> “Há outras virtudes morais que aperfeiçoam o homem num grau eminente, como a magnificência e a magnanimidade. E como o exercício nas matérias dessas virtudes não é comum a todos, pode alguém ter outras virtudes morais, sem possuir em ato os hábitos dessas virtudes, falando das virtudes adquiridas. No entanto, uma vez adquiridas as outras virtudes, ele as possui em potência próxima. Quando, na verdade, alguém alcançou, pelo exercício, a liberalidade em pequenos gastos e donativos, adquirirá com pequeno sacrifício, o hábito da magnificência, se lhe sobrevier a abundância de dinheiro, assim como um geômetra adquire, com pouco estudo, a ciência de um conclusão na qual nunca pensara. Ora, é comum dizer-se que possuímos aquilo que facilmente podemos conseguir, segundo a palavra do Filósofo: “o que falta por pouco, parece não faltar nada.” (*STh.*, I-II, q.65, sol.1, rep.)

<sup>73</sup> “Pode também ocorrer que alguém tenha o hábito da virtude sem a exercer em ato. Um pobre, por exemplo, pode ter o hábito da magnificência sem no entanto exercê-la.” (*STh.*, II-II, q.137, a.1, sol.2)

<sup>74</sup> “Desta forma, o ato da magnanimidade não convém a todos os homens virtuosos, mas apenas aos maiores. Mas, as virtudes são conexas entre si de acordo com princípios da prudência, e da graça, ou seja, pela coexistência de seus hábitos na alma, seja em ato seja em disposição próxima. E assim, alguém, a quem não convém o ato da magnanimidade, pode ter o hábito da magnanimidade que o dispõe a cumprir tal ato quando for o caso.” (*STh.*, II-II, q.129, sol.2.)

mais grandiosa, porém a magnificência deixa mais claro essa disposição de união de uma virtude por potência próxima pela impossibilidade de exercê-la sem grandes riquezas. Essa conexão se dá, como vimos, pelo vínculo entre as virtudes morais produzido pela prudência, que já predispõe a pessoa a agir de tal forma corretamente, que qualquer outra virtude moral estará unida a ela pela prudência que ela mesma auxiliou – e foi auxiliada por ela – para se realizar<sup>75</sup>.

Seu vício oposto do excesso, que consiste em gastar excessivamente nas grandes obras, pode ser chamado de dilapidação ou desperdício (*consumptio*)<sup>76</sup>. E o vício oposto da escassez se chama parcimônia (*parvificentia*)<sup>77</sup>. O primeiro se dá por ultrapassar a proporção da regra dos grandes gastos, pelo desperdício de dinheiro, sem um cálculo preciso. O parcimonioso, porém, tende a agir de modo pequeno, gastar pouco e de má vontade<sup>78</sup>. Ele visa sempre a uma obra pequena, e tem um medo excessivo de gastos de dinheiro especialmente nas coisas grandiosas, e também nas pequenas coisas<sup>79</sup>.

Há outra virtude que é parte da fortaleza, como virtude secundária em relação à principal. Seu nome é paciência, que consiste em suportar qualquer tipo de mal, enquanto a fortaleza visa propriamente os perigos mortais<sup>80</sup>. Aquela visa proteger o bem da razão contra a tristeza, de maneira que não abata a razão e nos faça suportar os males com ânimo<sup>81</sup>. Mas acerca dela, Tomás defende uma posição fortemente teológica, e diz que só é próprio da noção de paciência<sup>82</sup> quando possui o auxílio da graça pela caridade<sup>83</sup>, negando

---

<sup>75</sup> “As virtudes adquiridas são causadas pelo propósito; e é necessário que sejam causadas simultaneamente no homem que se propõe adquirir uma virtude; e não adquirirá, se não adquirir, ao mesmo tempo a prudência, com a qual se tem todas as virtudes.” (*Vir.*, q.5, a.2, sol.10)

<sup>76</sup> *STh.*, II-II, q.135, a.2, rep.

<sup>77</sup> *STh.*, II-II, q.135, a.1, rep.

<sup>78</sup> *STh.*, II-II, q.135, a.1, sol.3.

<sup>79</sup> *STh.*, II-II, q.135, a.1, sol.2.

<sup>80</sup> *STh.*, II-II, q.136, a.4, sol.1.

<sup>81</sup> *STh.*, II-II, q.136, a.1, rep.

<sup>82</sup> “O Aquinate defende que a verdadeira paciência deve ser capaz de se deparar com esse teste final, uma vez que ele definiu a virtude como o ‘limite’ ou ‘perfeição’ (*ultimum*) de uma capacidade. Dessa forma, sua definição de paciência é como sua caracterização de fortaleza, que é definida pela sua habilidade de permanecer firme contra o maior perigo – o perigo de morte.” (DEYOUG; MCCLUSKEY; DYKE, 2009, pp. 222-3, tradução nossa)

<sup>83</sup> “Se a paciência é a virtude que nos faz suportar por Deus se voltando para a felicidade do céu, a virtude *especial* da paciência, na concepção do Aquinate sobre ela, deve ser infusa, uma virtude cristã. À luz disso, ele imediatamente conclui que, ‘Paciência, na medida em que é virtude, é causada pela caridade... a partir disso é claro que a paciência não pode ser obtida sem a ajuda da graça.’ (IIa IIae, q.136, a.3). O Aquinate não intenta negar a existência de um tipo de paciência secular – o tipo conhecido por Cícero; mas no fim, tal

certo peso da realidade natural<sup>84</sup>. Noções como as provações por amor à pátria, pelas dores em uma cama de hospital, de uma paciência estritamente humana e adquirida, levariam a uma imperfeição tal da noção de paciência que só valeria suportar por causa do fim que a graça pode trazer<sup>85</sup>. A paciência, assim, explicita a tensão que há na construção de uma ética filosófica em Tomás, pois lida diretamente com a noção do sofrimento e da capacidade de suportá-lo. Há, pois, um valor adquirido por suportar e não cometer ações desonestas<sup>86</sup>, cuidar da saúde do corpo e da alma<sup>87</sup>, e tal resistência seria uma parte da fortaleza, não a paciência (*patientia*) perfeita defendida pelo Aquinate, mas uma imperfeição, de modo que ela estaria aguardando, enquanto certa predisposição humana, o auxílio da graça, na liberdade de Deus, para se tornar efetivamente uma virtude conforme a sua noção própria. De um modo geral todas as virtudes adquiridas possuem uma perfeição relativa<sup>88</sup>, o que não está na noção de paciência, pois ela seria uma virtude moral plena e infusa, enquanto tem sua causa direta na caridade<sup>89</sup>.

Outra virtude parte da fortaleza, como virtude secundária à principal, é a perseverança, que consiste em permanecer com firmeza diante de algo difícil, resistir firmemente à dificuldade advinda de uma longa duração de uma ação boa, exceto em relação aos perigos mortais, que é próprio da fortaleza<sup>90</sup>. Compete-lhe, pois, uma continuidade mesmo longa para se manter na ação boa<sup>91</sup>.

Do ponto de vista de uma virtude adquirida, ela pode ser imperfeita ou perfeita. Ela é imperfeita quando, por exemplo, é necessário permanecer em moderação pela virtude da temperança, mas as paixões ainda estão muito acesas, como no continente, então há uma luta para se perseverar na moderação, pois a própria virtude da temperança, quando não desenvolvida, prejudica a da perseverança, pois a faz mais dificultosa, porque há maior luta e sofrimento para se perseverar no sofrimento causado pela moderação que está em luta e sofrimento contra as paixões. Mas, neste sentido, a perseverança é perfeita, quando é menos difícil resistir, pois já há uma profunda harmonia entre as paixões e a indicação da razão. Já não há luta entre paixão e vontade, ou quando há, ela é pequena o suficiente de modo que cause uma dificuldade

---

paciência, como a tristeza perdura, é mundana e inadequada.” (HOUSER, 2002, p.314, tradução nossa)

<sup>84</sup> *STh.*, II-II, q.136, a.3, rep.

<sup>85</sup> *STh.*, II-II, q.136, a.3, rep.

<sup>86</sup> *STh.*, II-II, q.136, a.3, obj.2.

<sup>87</sup> *STh.*, II-II, q.136, a.3, obj.3.

<sup>88</sup> *Vir.*, q.1, a.9, sol.7.

<sup>89</sup> *STh.*, II-II, q.136, a.3, rep.

<sup>90</sup> *STh.*, II-II, q.137, a.2, rep.

<sup>91</sup> *STh.*, II-II, q.137, a.1, rep.

moderada, pois não está na noção de perseverança o grau de dificuldade e sim a razão da bondade da ação<sup>92</sup>. Repare que Tomás enfatiza mais a razão de bondade da virtude do que a sua dificuldade, porque a sua ética é voltada para a disposição do indivíduo a realizar fácil e prontamente o bem segundo a razão. Sempre haverá dificuldades, mas o virtuoso, lidará bem com elas de modo que pareçam menores para ele<sup>93</sup> e nisso consiste a educação ética, em facilitar a inclinação ao bem segundo a razão, de modo que haja prontidão e harmonia entre as potências da alma. Isso ficará mais claro quando formos ver mais pra frente a noção de continência e a sua relação com a temperança.

O Aquinate também faz uma distinção sutil entre a perseverança, a virtude da constância (*constantia*), todas contidas na fortaleza. Tanto a perseverança quanto a constância consistem em persistir firmemente num bem, mas se distinguem quanto à causa de tal continuidade. Na perseverança, há a ênfase de vencer a dificuldade pela longa duração do ato, enquanto na constância a dificuldade provém de algum obstáculo externo. E para ele, a perseverança é mais essencial à razão de fortaleza, porque a duração do ato está mais ligada ao ato da virtude do que a um obstáculo externo<sup>94</sup>, e de alguma forma a própria constância pertenceria à perseverança<sup>95</sup>, como a perseverança em relação à fortaleza. Desta forma, é possível resumir a distinção destas duas virtudes e da paciência, tomada do ponto de vista imperfeito e mais geral. Todas consistem em resistir e se manter firmes numa ação boa – que não seja um perigo de morte – diante das adversidades. A paciência não se deixa abater pela tristeza, a perseverança resiste apesar da duração da dificuldade e a constância suporta os obstáculos exteriores.

Tomás também indica certas características da perseverança semelhantes a da paciência, como vimos. Porque ela é uma virtude moral infusa<sup>96</sup> com a qual Deus inclina o homem a permanecer no bem para seu fim último<sup>97</sup>. Ele a distingue de três modos, mas todos dependentes da graça divina. De um, semelhante ao dito por Aristóteles, de modo que esteja voltada a resistir durante as dificuldades de longa duração. De outro, em um hábito pelo qual o homem se coloca o firme propósito de perseverar no bem até o fim da vida. E de outro, certa continuação, que não é propriamente um hábito, em que se persevera de fato até a fim da vida. Todos precisam do auxílio divino para perseverar nesses três aspectos, inclusive o primeiro, mais próximo da ética aristotélica.<sup>98</sup>

---

<sup>92</sup> *STh.*, II-II, q.137, a.1, sol.1

<sup>93</sup> *Vir.*, q.2, a.2, sol.1.

<sup>94</sup> *STh.*, II-II, q.137, a.3, rep.

<sup>95</sup> *STh.*, II-II, q.137, a.3, s.c.

<sup>96</sup> *STh.*, II-II, q.137, a.4, rep.

<sup>97</sup> *STh.*, I-II, q.114, a.9, rep.

<sup>98</sup> *STh.*, I-II, q.109, a.10, rep.

Mas porque a perseverança é uma virtude moral infusa<sup>99</sup>, não é possível dizer que possui a mesma equivalência que a de Aristóteles. Pode-se, no máximo, estabelecer-se a comparação pelos seus aspectos externos, assim como a paciência, neste sentido, todo aquele que persevera no bem teria em parte essa disposição, mas não propriamente a virtude, segundo Tomás, pois dependeria do auxílio divino para concedê-la e motivá-lo à felicidade última. Porém o elemento de resistir às dificuldades seria comum, apesar das motivações serem distintas o suficiente para o Aquinate dizer que ela necessita da graça para atuar, na continuidade de não fazer um mal grave. Pois ele toma a inclinação ao estado de perfeição, sem nenhum erro, de modo que nenhuma pessoa poderia, nesta vida, estar confirmada naturalmente e totalmente no bem pela fraqueza humana, que pode ocasionalmente falhar e não perseverar no bem.<sup>100</sup> Tomás está atacando o pensamento pelagiano<sup>101</sup> de uma natureza tão forte que perseveraria no bem pelas próprias forças, e faz isso, dizendo que a ética de Aristóteles precisa de certo auxílio divino, porque a natureza do homem é tal que precisa da perseverança divina, por sua natureza decaída<sup>102</sup>. Aqui a noção de natureza decaída advinda da fé cristã influencia a sua visão geral de homem, tanto que certos aspectos humanos não podem ser realizados sem a ajuda divina, de modo que numa natureza humana melhor, como Tomás supõe, na anterioridade de um primeiro ato desordenado, poderia perseverar pelas próprias forças, o que já não é possível no estado desordenado da vida presente<sup>103</sup>. Paciência e perseverança andam juntas para manter a integridade de um ideal de vida que só pode se esquivar de atos ruins graves e se ater ao bem da virtude pelo auxílio divino. Não que não possam

---

<sup>99</sup> “O fim da vida humana requer um tipo especial de perseverança, que acompanha ‘as virtudes cujos atos permanecem ao longo da vida,’ as virtudes teológicas da ‘fé, esperança, e caridade’ (IIa IIae, q.137, a.1, ad1). Porque essas virtudes são infusas, a perseverança que as acompanha deve ser derivada da graça (IIa IIae, q.137, a.4).” (HOUSER, 2002, p. 316)

<sup>100</sup> *Ver.*, q.24, a.7, rep.

<sup>101</sup> *Ver.*, q.24, a.7, s.c.4.

<sup>102</sup> Segundo Rolduc, Maritain defende que a ética aristotélica considera o homem em um estado de natureza incorrupta, ao passo que possui uma natureza decaída, por isso que aos princípios de tal ética é conveniente que se acrescentem certas inspirações teológicas, que tratam o homem conforme o seu estado atual. (ROLDUC, 2008, p. 49)

<sup>103</sup> Tomás se utiliza da visão de Agostinho para esclarecer essa distinção de uma natureza atual que precisa de um maior auxílio para perseverar no bem: “deve-se dizer que como diz Agostinho, ‘o que foi dado ao primeiro homem, não foi o perseverar, mas o poder de perseverar pelo livre-arbítrio’; pois não havia então na natureza humana nenhuma corrupção que tornasse a perseverança difícil. ‘Mas agora, o que é dado pela graça de Cristo aos homens predestinados não é apenas o poder de perseverar, mas perseverar. Assim, o primeiro homem, sem sofrer nenhuma ameaça, usou de seu livre arbítrio para desobedecer a Deus, apesar das ameaças d’Ele, e não se manteve naquela felicidade quando era tão fácil não pecar. Ao passo que os predestinados, cuja firmeza o mundo atacava, permaneceram firmes na fé.” (*STh.*, II-II, q.137, a.4, sol.2)

absolutamente errar, porque sempre podem pela liberdade atual, mas teriam certa dificuldade de fazer o erro, pela inclinação ao bem concedida pela virtude infusa<sup>104</sup>.

Os vícios opostos à perseverança são a teimosia (*pertinacia*), pelo excesso, e a moleza (*mollitie*), pela deficiência. A teimosia se opõe à perseverança enquanto certa obstinação além da medida, em que se obstina em sua vitória, pois os teimosos são apegados às próprias opiniões mais do que o conveniente<sup>105</sup>. Sua obstinação consiste em querer mostrar superioridade e por isso é considerada uma filha da vanglória, como um vício derivado<sup>106</sup>.

Por outro lado, a pessoa que tem o vício da moleza se opõe à perseverança na medida em que tende a renunciar facilmente ao bem pelas dificuldades encontradas. O mole tende a ceder à pressão, mesmo as não tão intensas. Quem cede às pressões muito violentas e fortes não é tido como mole, mas o que cede às pressões fracas, que se afasta do bem pelas tristezas que surgem da falta de prazer<sup>107</sup>. Muitos moles tendem a se refugiar no jogo, pelo alívio e descanso que a diversão pode proporcionar, não tanto pelo prazer relativo à virtude da eutrapélia, como se verá, mas pelo alívio e repouso vindo do jogo<sup>108</sup>.

#### 4. CONCLUSÃO.

Assim terminamos a investigação sobre a fortaleza. Portanto, vimos que ela visa os males dos perigos mortais, e que as suas virtudes secundárias, visam resistir ou enfrentar outros males menores. Investigamos também que Tomás faz uma distinção importante entre ter a disposição próxima da virtude e praticar o seu ato, de modo que o pobre poderia ser magnífico. E também encontramos certa tensão da defesa de uma estrita filosofia moral no Aquinate, ao considerar a paciência e a perseverança, pois só são virtudes na sua noção enquanto são virtudes infusas. A fortaleza perfeita só se encontra no âmbito sobrenatural, quando dirigida pelas virtudes infusas, de modo que o âmbito filosófico se dá como instrumento, segundo Tomás, para a realização última da felicidade perfeita.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

---

<sup>104</sup> *Ver.*, q.24, a.9, rep.

<sup>105</sup> *STh.*, II-II, q.138, a.2, rep.

<sup>106</sup> *STh.*, II-II, q.138, a.2, rep.

<sup>107</sup> *STh.*, II-II, q.138, a.1, rep.

<sup>108</sup> *STh.*, II-II, q.138, a.1, sol.3.



- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 3ªed. 2009a.
- DEYOUNG, Rebecca Konyndyk; MCCLUSKEY, Collen; DYLE, Christina Van. *Aquinas's Ethics: Metaphysical foundations, Moral theory, and Theological context*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 2009.
- GILSON, Étienne. *Saint Thomas Moraliste*. Paris: Place de la Sorbonne. 2ªed. 1974.
- HOUSER, R. E. *The Virtue of Courage (IIa IIae, qq. 123-140)*. In POPE, Stephen J. (org) *The Ethics of Aquinas*. Washington: Georgetown University Press. 2002.
- ROLDUC, Grootseminarie. *A Ética de Santo Tomás de Aquino*. In ALARCON, Enrique (org). *Atualidade do tomismo*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2008.
- TOMÁS DE AQUINO. *A caridade, a Correção fraterna e a esperança*. Tradução e edição Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae. 2013.
- \_\_\_\_\_. *As virtudes morais*. Tradução e edição Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica – Volume VII*. Edição bilingue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica – Volume IV*. Edição bilingue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2005b.
- TORREL, Jean-Pierre OP. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola. 2ª ed. 2004.

## Site

<http://www.corpusthomisticum.org>, acessado entre os dias 18 de abril de 2014 e 7 de junho de 2014.