

# **A CONCEPÇÃO TOMASIANA DE VIRTUDE AINDA POSSÍVEL SEGUNDO LIMA VAZ<sup>1\*</sup>**

## **THE THOMIST CONCEPTION OF VIRTUE STILL POSSIBLE ACCORDING TO LIMA VAZ**

**Diego Augusto Gonçalves Ferreira<sup>\*\*</sup>**

### **RESUMO**

Este estudo visa abordar o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002) no que respeita a possibilidade de se falar sobre a concepção tomasiana de virtude no espaço ideo-cultural e, principalmente, moral da modernidade. Não se trata de uma abordagem teórica do conceito de virtude desenvolvido por Santo Tomás de Aquino, mas de um breve estudo de cunho filosófico sobre a sua pertinência para as preleções éticas contemporâneas, segundo alguns escritos vazianos. Portanto, há dois movimentos que ilustram o itinerário percorrido pelo conceito de virtude ao longo dos últimos séculos: o crepúsculo do conceito de virtude na crise ética da civilização ocidental e a aurora coeva da concepção tomasiana de virtude.

**Palavras-chave:** ética, virtude, Tomás de Aquino.

---

<sup>1</sup> Excerto do trabalho monográfico apresentado à Faculdade Católica de Pouso Alegre/MG em agosto de 2013, sob a orientação do Prof. Ms. Pe. Juliano de Almeida Oliveira.

\* Artigo recebido em 30/04/2014 e aprovado para publicação em 21/05/2014.

\*\* Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre/MG. E-mail: diego\_augustogf@hotmail.com .

## ABSTRACT

This study aims to address the thought of Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002) regarding the possibility of talking about Thomistic conception of virtue in the ideo-cultural space, and mainly moral modernity. This is not a theoretical approach to the concept of virtue developed by Thomas Aquinas, but a brief philosophic survey on its relevance to contemporary ethical studies, according some Lima Vaz's writings. Therefore, there are two movements that illustrate the route of the concept of virtue over the past centuries: the twilight of the concept of virtue in ethics crisis of Western civilization and the dawn of coeval Thomistic conception of virtue.

**Keywords:** Ethics, virtue, Thomas Aquinas.

## Introdução

Grande parte das alocações filosóficas sobre ética e moral, principalmente a partir da Modernidade com o utilitarismo e o kantismo, respectivamente, concentrou-se em noções como "obrigação" e "dever", eclipsando a tematização das virtudes que, nascida em berço grego, durou até o ápice da cultura cristã no mundo medieval. Muito embora sempre estivessem presentes na prática moral, as virtudes recobriram sua importância teórica em meados do século XX e, desde então, a renovação do interesse pela ética das virtudes tem sido articulada por pensadores da envergadura filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, sobretudo com a releitura atual do conceito tomasiano de virtude que pressupõe

razões para o agir, isto é, agir segundo a razão, de modo adequado, fazendo o que é correto fazer, mas não apenas, pois pressupõe, também, o agir de um certo modo, ou seja, em conformidade com uma dada disposição de caráter, um caráter virtuoso, que *escolhe* sempre no sentido de realizar ações moralmente boas (HOBUSS, 2011, p. 13, grifo do autor).

O artigo em questão vale-se de dois movimentos que ilustram o itinerário percorrido pelo conceito de virtude ao longo dos últimos séculos, presentes na reflexão filosófica vaziana a respeito de uma possível ética legitimamente contemporânea que vislumbra, inevitavelmente e com crescente veemência, a verdade de que o homem "existencialmente desorientado" do presente século colhe os frutos de um período que, num recente passado, se submeteu a profundas e expressivas mudanças, sobretudo no que diz respeito ao seu *modus vivendi*.

O primeiro movimento refere-se ao declínio da noção de virtude que, tendo assumido uma excelência visceral na reflexão dos filósofos clássicos, foi relegada à sombra do esquecimento pela

filosofia moderna. Profundamente enraizado numa realidade disforme e insatisfeito com os elementos advindos da tradição, situação que pode ser ilustrada pela rejeição do legado cristão-medieval, emerge a configuração de um indivíduo livre de determinações externas, autônomo em sua conduta, emancipado dos derradeiros resquícios das convicções morais que antes se fundavam como absolutas. Entretanto, ao hastear o lábaro que alforria o sujeito do legado "estagnante" do passado, a racionalização instrumental, em nome da ciência, e o utilitarismo, produto de uma sociedade estruturalmente capitalista, pautada pelo lucro e pelo consumo descomedidos, exibem sinais de esgotamento.

Por isso mesmo, justapõe-se a este, um segundo movimento que aponta para os recentes e resolutos investimentos filosóficos em recuperar o conceito de virtude sem o qual, segundo Padre Vaz (1999, p. 233), "a vida ética dificilmente será pensada". Destarte, diante da incômoda constatação de uma atual situação de "desagasalho" ou de "desconfiguração" existencial do homem, ganha novo vigor a releitura do conceito tomasiano de virtude. É clarividente que "após o desmoronamento das ideologias, ao mesmo tempo em que muitos se deixam seduzir pelas sereias do 'pensamento fraco' que levam para as 'ilhas dos porcos'" (Mondin, 1998, p. 30), revigora-se o ânimo especulativo em reconhecer o valor perene e o potencial teórico específico das convicções morais do Doutor Angélico, as quais constituem, inexoravelmente, "um dos capítulos mais rigorosamente construídos e mais vigorosos de toda história da Ética ocidental" (LIMA VAZ, 1999, p. 233).

## **1. O crepúsculo do conceito de virtude na crise ética da civilização ocidental**

No esforço de estabelecer as bases teóricas, através da exposição da contemporânea situação moral, "resultante da adoção do projeto ético iluminista na modernidade e de sua racionalidade negadora das tradições" (Carvalho, 1999, p. 10), para posteriormente afirmar o retorno do conceito de virtude às preleções éticas hodiernas, a presente pesquisa se volta para a visão de Lima Vaz (1990, p. 13), ao detectar o que ele denominou como crise de uma civilização sem ética: "nossa civilização, no seu desígnio e no seu efetivo operar universalizantes, permanece um civilização sem ética". Seus escritos evidenciam que o problema da ausência de um sentido para a civilização ocidental se encontra intimamente ligada ao problema da linguagem; e a pertinência desses dois problemas circunscreve-se no espaço ideo-histórico da modernidade "no momento em que este alcança sua configuração definitiva, tornando-

se nele plenamente visíveis as estruturas intelectuais profundas que o vieram modelando ao longo dos últimos séculos” (LIMA VAZ, 1994, p. 5).

O pensamento ético contemporâneo apresenta-nos, pois, uma pluralidade de perfis e tendências que correspondem aos tipos de racionalidade atualmente vigentes na nossa sociedade. Se nos lembrarmos de que a *Ética* é obra da Razão demonstrativa, tendo por objeto as práticas individuais e sociais e visando à sua legitimação racional em termos de princípios, valores e fins, veremos que a pluralidade atual de modelos éticos corresponde à pluralidade dos tipos de racionalidade que se apresentam como os mais aptos para pensar o *ethos* complexo do nosso tempo (LIMA VAZ, 1995, p. 58).

Na tentativa de identificar os fundamentos desta crise, Padre Vaz (1994, p. 5) alega que sua face estrutural pode ser designada “como a passagem da primazia gnosiológica do universo do ser [o que existe de real – objeto] para a primazia gnosiológica do universo da representação [a reprodução mental – sujeito]”. Se para Aristóteles, como também para Tomás de Aquino, no processo do conhecimento, o intelecto se adequa àquilo que existe factualmente, isto é, o intelecto cognoscente assume de maneira intencional a forma do objeto conhecido, com Duns Escoto, Suárez, Descartes, G. Frege e E. Husserl a representação mental torna-se medida imanente da cognoscibilidade do objeto. Essa é a grande “mudança estrutural do conhecimento intelectual humano cuja importância foi decisiva na gênese e formação da cultura moderna” (LIMA VAZ, 1994, p. 5).

Há, pois, a partir desta variação de paradigmas uma imanentização do homem em si mesmo, instalando-se uma hipervalorização da subjetividade e operando-se um retorno, explícito e radical, ao axioma do sofista Protágoras (480-410 a.C.) considerado a “carta magna” do relativismo ocidental. Segundo tal premissa, conhecida como princípio do *homo mensura*, o homem seria a medida de todas as coisas. Escreve Lima Vaz (1994, p. 6) que “a nova estrutura, edificada sobre a teoria da representação, passa a ser um dos traços distintivos da figura do ‘intelectual’ que aparece na cena histórica como um dos mais eficazes obreiros da modernidade”. Desse modo, a teoria do conhecimento, ostentando a capacidade humana de representar mentalmente a realidade, se sobrepõe à metafísica de modo que o sujeito se arvora não só como mensurante absoluto do saber teórico, mas também do prático. Noutras palavras, o ingente problema da civilização contemporânea, sob a ótica da divisão aristotélica das ciências, é que a primazia da atividade poiética do sujeito desconfigura o que é próprio do saber prático (ética e política) e do teórico (metafísica).

A novidade introduzida pela teoria da representação na concepção clássica da estrutura e da forma do conhecimento intelectual teve como efeito a supressão, pelo menos virtual, da distinção aristotélica entre os conhecimentos teórico, prático e poiético. As formas de conhecimento teórico e prático, tendo como objeto respectivamente o ser (*ousía*) e os costumes (*ethos*), passam a ser regidos pelo modelo do conhecimento poiético pois que a representação, constituindo-se em termo imediato do conhecimento, oferece-se ao sujeito como campo de possibilidades de referir-se ao objeto pela mediação de um modelo representativo que seja a feitura, o *ergon* do próprio sujeito. Desta sorte, o espaço da representação torna-se o lugar de nascimento de um novo estilo de trabalho teórico que se caracteriza por um fazer o objeto de acordo com os procedimentos operacionais que cabe ao próprio sujeito definir e estabelecer. No domínio dos antigos conhecimentos teóricos e práticos, o sujeito passa a estatuir valores e fins de acordo com os critérios axiológicos por ele estabelecidos, sobretudo no atendimento das necessidades subjetivas e da sua satisfação, ou ainda opera a inversão da direção do vetor metafísico do conhecimento, orientando-o para a imanência do próprio sujeito, ali onde se desenrola a laboriosa produção do objeto, inaugurando assim o primeiro capítulo da chamada metafísica da subjetividade (LIMA VAZ, 1994, p. 7-8).

Elucidando essa absoluta autonomia subjetiva da *práxis*, pode-se fazer referência ao imperativo categórico kantiano, para o qual cada sujeito se arvora como o próprio fundamento de sua ética, à medida que pode erigir sua ação particular em lei universal. É certo que em tempos remotos o homem não quis, como agora o quer, reter em si mesmo o fundamento de sua ética, apartando-se radicalmente de um horizonte normativo que possibilite a adesão de princípios éticos comuns à sua civilização.

Enquanto permanece indiscutido o postulado da imanência do fundamento no sujeito ou, eticamente, o postulado da autonomia absoluta do sujeito, a *práxis* concreta do homem ocidental (...) avança impelida pela dialética do desejo e da dominação (ou da satisfação hedonística e do poder), expressão universal do niilismo ético e forma moderna, infinitamente mais ambiciosa, do programa do homem-medida segundo Protágoras. Sobre a base desse postulado, atravessado pelo paradoxo de uma razão teórica finita que se infinitiza como razão prática (Kant), torna-se inviável a construção de uma Ética universal (LIMA VAZ, 1990, p. 13).

O sujeito pós-moderno produz não só conhecimento como também regras morais e, definitivamente, nada que extrapole o seu juízo individual tem sentido. Inerente à vontade de poder, entendida como dominação do mundo exterior e satisfação pessoal, cria-se uma *práxis* que prefere a aparência, a *doxa*, à percepção da plena verdade, à percepção da *episteme*. "Pretensão formidável essa em que a *práxis* humana se propõe como capaz de dar a si mesma o seu próprio fundamento, de ser a fonte última da sua própria teoria, de constituir-se (...) como criadora do seu mundo" (Lima Vaz, 1990, p.

12). Essa individualização das bases éticas, sempre avessa à intersubjetividade, condição sem a qual não há possibilidades para concretização de um *ethos*, lança os baldramas para a crise existencial da presente civilização. É perceptível que a consequência mais dramática dessa “revolução copernicana” no campo ético-político e no campo metafísico, a experiência humana do não sentido, não deita raízes no solo da *poiésis*, da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais, mas

no terreno das razões de viver e dos fins capazes de dar sentido à aventura humana na terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do ter mas uma crise do ser. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais mas igualmente na consciência social entre sentido e não-sentido. É na perspectiva desse tipo de crise que podemos situar a extraordinária atualidade que os temas éticos alcançaram na linguagem e nas preocupações das sociedades ocidentais. (...)

No momento em que as sociedades ocidentais atingiram um alto nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio até então desconhecidos pela humanidade, da racionalidade técnico-científica a serviço dessa satisfação, o problema do *sentido* passa a ser o desafio maior dessas sociedades e a reflexão sobre a *cultura* e, conseqüentemente, sobre a *ética*, impõe-se como a sua mais importante tarefa intelectual (LIMA VAZ, 1995, p. 55-56, grifos do autor).

Na mesma linha de pensamento, Canto-Sperber (2005, p. 198-199) afirma que

a questão do valor e do sentido da existência é diferente de todas as outras questões. Um homem não é, ao que parece, realmente sério antes de colocá-la a si mesmo, dizia Karl Jaspers. (...) A questão do sentido da vida é uma das mais interessantes que possam ser submetidas à filosofia. Ela é intelectualmente apaixonante. (...) Ela está no ponto de partida da reflexão filosófica sobre a vida humana.

Todavia, Bauman (1997, p. 221), ao afirmar que o sentido está sempre depois da esquina, sempre à espera e em estado de ainda não, escreve que

este mundo destituído de valores, para o qual os valores são superacrescentados por escolha humana, é um mundo subumano, um mundo de objetos, de coisas. É um mundo sem homem, um mundo do qual o homem se afastou deliberadamente e sobre o qual, conseqüentemente, ele é capaz de impor sua vontade [particular].

Essa situação de “desagasalho” em que se encontra o indivíduo atual se dá pelo dinamismo de um mundo, por ele arquitetado, onde tudo escorre, como diria Heráclito (535-475 a.C.). Graças a tal movimento ele é conduzido para um redemoinho de trunfos e criações, perdas e ganhos (cf. Jaspers, 1968, p. 11) que

refletem o desajuste entre o muito produzir — cultura objetiva ou poética — e o pouco produzir-se — cultura subjetiva ou ética. Em outras palavras, a liquidez moderna traz à baila o descompasso entre o vasto progresso do cientificismo tecnológico, no âmbito poético, e o retardo humano no desenvolvimento de um *ethos* comum à sua espécie, de um projeto espiritual (cf. Lima Vaz, 1997, p. 128). Destarte, a dissolução da comunidade ética produz, como seu resíduo ideológico, o individualismo e, conseqüentemente, “nenhuma Ética universal será possível sem que as relações propriamente intersubjetivas (...) sejam vividas e reconhecidas como relações éticas (...) legitimadas objetivamente” (LIMA VAZ, 1991, p. 7).

Assim, pois, o indivíduo moderno ao relativizar valores que anteriormente lhe pareciam caros e necessários, consequência de uma estupenda secularização histórica, cessou de avistar um sentido para a própria existência, passou a caminhar desorientado, adquirindo uma mentalidade individualista e interessando-se estrita e egocentricamente por si mesmo (cf. BAUMAN, 1997, p. 10), sem delinear para si e para sua civilização um sentido existencial, num verdadeiro niilismo ético. Enuncia-se, desse modo, o desafio da pós-modernidade: acolher o niilismo ético e a incoerência do não sentido, rendendo-se ao vazio existencial, ou ultrapassá-lo. Consoante Lima Vaz (1990, p. 8),

essa crise parece ser o pórtico obrigatório que a humanidade deverá atravessar para penetrar no terceiro milênio. A questão consiste em saber se ela o atravessará às cegas, em direção ao desconhecido ou se, atravessando-o consciente e lucidamente saberá, a partir dele, traçar os caminhos que conduzem às almeçadas terras de uma história verdadeiramente una e universal, de uma civilização de todos os homens. A consciência e a lucidez que devem acompanhar essa passagem decisiva se alcançam, em primeiro lugar, pela acertada diagnose da crise, pela correta descrição dos seus traços essenciais, o que significa retomar a análise do processo de universalização da história nos tempos modernos a partir do núcleo irradiador do Ocidente, e nele descobrir os pontos críticos em torno dos quais se adensam os problemas hoje vividos pela humanidade na sua primeira experiência efetiva de tornar-se sujeito de uma história universal.

Tais pontos críticos referem-se, preferencialmente, ao problema da cultura, no qual se entrelaçam a economia, a sociedade e a política, pois “ao produzir o mundo da cultura como o mundo propriamente humano da sua prática e das suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado à sua existência” (LIMA VAZ, 1990, p. 8). Mediante o desafio ocidental de recuperar o sentido de uma cultura coextensiva ao *ethos* é mister recordar que o racionalismo exacerbado e a produção material potencialmente extremada, predicados da “civilização da Razão”

(LIMA VAZ, 1995, p. 5), vislumbram, já há algum tempo, a linha tênue de seu colapso. Lima Vaz ensina que “nas sociedades contemporâneas a razão é estruturada principalmente a partir do operacional. (...) Trata-se da razão responsável (...) pela povoação deste mundo por objetos técnicos” (RIBEIRO, 2012, p. 88). Um exemplo clarividente desta situação de primado da atividade produtiva no universo simbólico da razão contemporânea reside no fato de que ela não foi capaz de oferecer explicações às barbáries dos holocaustos ocorridos nos campos de concentração nazistas e, muito menos, de interpretar plausivelmente as grandes guerras que avassalaram a humanidade.

Padre Vaz (1995, p. 53), referindo-se àquele período sombrio da história no qual se contrasta o avanço das ciências e a estagnação ética do homem, afirma que entre “1914 e 1945, durante longos e dramáticos trinta anos, as sociedades ocidentais viveram o que foi talvez o *clímax* de uma crise profunda que as acompanha pelo menos desde o século XVIII<sup>2</sup>, e que acabou pondo em risco a sua própria sobrevivência”. Obra parcial dessa limitação da razão humana em dar explicações sobre realidades que lhe foram tão latentes, desde o ocaso do século passado, ocasião de uma mudança epocal, instalou-se no humano uma crise da ética e, inevitavelmente, uma crise da civilização ocidental.

As perplexidades de uma civilização que fez da Razão seu emblema maior e caminhou ousadamente sob o signo desse emblema, tem sua expressão mais aguda e mais dramática no desconcerto e na suspeita que invadem o universo dos valores e dos fins e se exprimem de forma radical no nihilismo ético. É essa, sem dúvida, a face mais agressivamente visível da crise espiritual de uma civilização da afluência, e que pode ser definida com razão como um desafio pós-moderno à Ética (LIMA VAZ, 1995, p. 58).

Os argumentos até aqui apresentados confirmam que, com a individualização das bases éticas sob o pretexto de uma autonomia ética e com a cega confiança na razão humana operacional pelo iluminismo, a civilização ocidental contemporânea desvinculou a ética da cultura, impossibilitando a formação de um *ethos* concreto, fortalecido pela prática de valores ou, mais especificamente, pelo exercício das virtudes. A experiência fundamental que nutriu a prática ética das civilizações antigas sob a forma de hábitos ou virtudes, em que o indivíduo se eleva ao nível da comunidade ao consentir em integrar-se no corpo normativo do *ethos*, “o que lhe permite transcender a contingência da sua individualidade empírica e referir-

---

<sup>2</sup> Dentre as características do Iluminismo que ilustram esse século, tido como o período do “engatinhar” da crise ética moderna, vale citar: o interesse pelo progresso da humanidade através da ciência, que tinha como intuito o conhecer para dominar o mundo, e a instrumentalização da razão, que passa a não valer por si própria, mas como instrumento que pode ser utilizado para o bem ou para o mal.

se a um princípio de ordem que dê razão do seu existir comunitário e do seu agir eticamente qualificado” (LIMA VAZ, 1991, p. 9), se ausenta da cultura ocidental recente. Padre Vaz (1995, p. 71) adverte que

a ética moderna é, assim, uma Ética constitutivamente *autônoma* ao fazer do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente *ontonômica*, pois nela o ser objetivo, mediatizado pela “reta razão” (*orthòs lógos*), é a fonte da moralidade. Ora, a autonomia moral principal do sujeito, qualquer que seja a forma com que é proposta, encontra-se, por outro lado, em face do problema fundamental da constituição da comunidade ética, ou da passagem do *eu* ao *nós* no exercício da vida ética, uma vez que, no seu existir concreto, o agir ético individual tem lugar necessariamente na realidade objetiva do *ethos*, ou seja, na vida ética de uma comunidade histórica. Esse problema não aparece na Ética clássica pois nela o *ethos* histórico é o objeto primeiro da Ética e a tradição ética é uma fonte essencial para a constituição desse objeto. Mas há dois outros problemas que se levantam no caminho da concepção autonômica da racionalidade ética, e que se tornam tópicos clássicos de discussão na Ética moderna: o problema da *virtude* e o problema da *teleologia*. O declínio e quase desaparecimento da noção de virtude, entendida como perfeição (*areté*) do sujeito ético, é consequência da crise da ideia da comunidade ética, uma vez que a virtude é concebida na Ética antiga como uma realização exemplar no indivíduo dos ideais éticos da comunidade. Por outro lado, a posição subordinada e secundária da comunidade ética na perspectiva da autonomia do sujeito ético e a natureza *poiética* do conhecimento moral, provocam uma cisão na estrutura teleológica do agir ético entre o fim do sujeito (*finis operantis*) e o teor objetivo da realidade enquanto termo da intenção subjetiva do sujeito (*finis operis*), dando origem a um permanente conflito entre as chamadas “moral de intenção” e “moral do objeto”. Ao reaparecer no pensamento ético contemporâneo, por exemplo no chamado “consequencialismo”, a teleologia é pensada segundo um esquema de racionalidade técnica e assume as características da finalidade racional de um projeto técnico [grifos do autor].

Aqui se encontra a mola mestra da diagnose de Lima Vaz que, inevitavelmente, supõe a primazia da comunidade (*ethos* costume) como espaço privilegiado da *práxis* individual (*ethos* caráter). Ratificando a necessidade da estruturação comunitária de um *ethos*, ele acentua o infortúnio de uma civilização na qual a “produção de cultura” e a “produção do próprio homem” avançam em crescente distanciamento. Escreve (1990, p. 8-10):

ora, a cultura enquanto é, na sua face objetiva, obra ou pragma do homem e, na sua face subjetiva, ação ou *práxis* humana, obedece ao movimento dialético que manifesta na *práxis* uma natureza essencialmente axiogênica ou geratriz de valor e, no pragma, uma natureza essencialmente axiológica e significativa de valor. Vale dizer, em outras palavras, que a cultura é coextensiva ao *ethos*: ao produzir o mundo da cultura como o mundo propriamente humano da

sua prática e das suas obras, o homem se empenha necessariamente na luta pelo sentido a ser dado à sua existência. A cultura, como *ethos*, torna-se para ele morada a partir da qual a realidade se descobre como dotada de significação e valor. Desta sorte se, pela cultura, o homem assegura a permanência do ser no âmbito da natureza, por ela e nela ele estabelece as normas e os fins do seu dever-ser no movimento da história. Toda cultura, sendo histórica, é essencialmente ética e é no *ethos* que ela encontra a unidade mais alta das suas manifestações e as razões decisivas para resistir à usura do tempo. O *ethos*, em suma, é a alma de uma cultura viva. (...)

A grande falha aberta no solo cultural da modernidade torna-se, assim, definitivamente visível e é ela que desenha o perfil da crise de uma civilização que se tornou universal pela difusão planetária das suas obras e do seu *way of life*, mas que não logrou infundir nessa universalidade a alma de um *ethos* que fosse o princípio vital da sua unidade e do seu sentido. A crise da modernidade parece atingir, pois, o seu paroxismo. É a hora em que se desvanecem, um a um, os grandes ideais que povoaram o céu simbólico do homem moderno na sua marcha, por ele tida como avançar seguro, para a civilização universal e o kantiano "reino da liberdade". Onde buscar a origem desse trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e, aparentemente, irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal, que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido?

É, pois, a concepção da *práxis* absolutizada na imanência do sujeito "o centro da estrutura radical da história universal moderna" (LIMA VAZ, 1990, p. 13), ocasionando dois problemas que, segundo Lima Vaz, constituem-se o estuário que desafia a ética contemporânea. O primeiro problema, uma vez pressuposta a prioridade ética individual sobre a comunidade, diz respeito ao reconhecimento ético, ou seja, do conhecimento do outro "numa relação de reciprocidade que permita a sua aceitação no mesmo nível de universalidade (por exemplo, dos direitos, da satisfação das necessidades, etc...) no qual o indivíduo se afirma como fonte de valor" (LIMA VAZ, 1991, p. 10). Essa absolutização da autonomia do indivíduo abre caminho, inevitavelmente, para a dramática anomia ética que reina nas sociedades modernas. O segundo, "é o da rearticulação dos níveis estruturais do existir comunitário em face da dissolução das comunidades tradicionais sob o choque da modernidade" (LIMA VAZ, 1991, p. 10).

Lima Vaz atenta para o desafio imposto à civilização ocidental no limiar do terceiro milênio de reencontrar, na tradição antigo-medieval, principalmente através da teoria das virtudes, os princípios do reconhecimento e da estruturação de uma comunidade ética universal, "pois neles pode residir a solução do enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão

dramaticamente indigente na sua razão ética” (LIMA VAZ, 1991, p. 11), mergulhada numa crise que não se findará enquanto “não se universalizar a experiência da inaniade ou do não-sentido do humanismo antropocêntrico” (LIMA VAZ, 1994, p. 14).

## **2. A aurora coeva da concepção tomasiana de virtude**

Como visto, Padre Vaz sugere que as grandes rupturas provocadas pelo niilismo moderno no campo ético, principalmente com a tradição, com a estrutura teleológica do *ethos* e com a ideia de um fundamento transcendente para o agir humano, propiciaram o surgimento de dois problemas identificados como a ausência do reconhecimento do outro e, inevitavelmente, a desestruturação de uma comunidade ética universal. Diante de tal situação, o referido autor enaltece dois aspectos do pensamento de Santo Tomás de Aquino que, segundo sua leitura, precisam ser assumidos pelo homem contemporâneo como um caminho de reflexão sobre tais questões. São eles: a noção de “Transcendência capaz de restabelecer o equilíbrio conceptual assegurado pela matriz ternária Princípio-ordem-indivíduo que permitiu à humanidade construir ao longo dos tempos a morada do seu *ethos*” (LIMA VAZ, 1991, p. 11) e a noção de virtude.

Quanto a esta última noção, a atualidade de Tomás esbarra no fato de que não basta ao indivíduo uma consciência moral que conheça o bem e as ações virtuosas, são necessários a aquisição e o exercício das virtudes em vista desse bem finalístico, pois “se não admitirmos essa teleologia imanente à Razão no seu uso *prático*, torna-se impossível explicar o aparecimento histórico do *ethos* e a vinculação do agir do indivíduo à sua tradição ética” (LIMA VAZ, 2000, p. 143, grifo do autor). Em conformidade com Tomás, Lima Vaz compreende a vida ética como uma vida na virtude ao concordar que “o *tratado das virtudes* opera a passagem da análise do *agir ético* ao discurso sistemático sobre a *existência ética*” (LIMA VAZ, 1999, p. 234, grifos do autor), sugerindo, desse modo, um entrecruzamento dialético entre o reconhecimento ético e as virtudes.

Destarte, Lima Vaz se preocupa em resgatar as virtudes enquanto ações próprias do homem dotado de razão e vontade, visto que para ele (2000, p. 33) “racionalidade e liberdade são os dois atributos fundamentais do *espírito* que especificam os dois princípios constitutivos da sua atividade, a *inteligência* e a *vontade*” [grifos do autor]. “É possível compreender a ação ética do indivíduo com relação ao outro como ação virtuosa, na medida em que, buscando o reconhecimento recíproco, cada indivíduo possui como horizonte uma

vida virtuosa em uma sociedade organizada racionalmente". (RIBEIRO, 2012, p. 159). De fato, para o Doutor Angélico, as ações virtuosas precisam ser conscientes, uma vez que inconscientemente um sujeito não realiza verdadeiramente uma ação, voluntárias e não por coação, e que sejam cumpridas com firmeza, constância e eficácia. Nesse contexto, Giacomo Lodovici (2009, p. 102) afirma que

le risoluzioni virtuose ed i buoni propositi debbono essere messi in pratica, e, dunque, la virtù deve perfezionare il soggetto nell'intenzione del fine e nella scelta interiore, ma anche nella realizzazione esteriore, anche qui generandovi costanza, fermezza, facilità e connaturalità. Anche etimologicamente, la virtù proviene da *vis*, cioè forza, in quanto rende più efficace di cui si predica.

A virtude se torna como que uma segunda natureza, resultado do desenvolvimento do indivíduo racional e livre, sendo "a categoria segundo a qual é pensada a *universalidade* da Razão prática [entendida como ato indissolúvelmente racional e livre] operando na *vida ética* do sujeito individual e da comunidade" (LIMA VAZ, 2000, p. 147, grifos do autor). Pois bem, ao considerar o profundo desgaste que essa noção de virtude sofreu na ética moderna, como se fez no precedente tópico, decorrente do "desaparecimento progressivo da teleologia do Bem, consequência inevitável da inversão antropocêntrica que teve lugar nos fundamentos da Metafísica a partir de Descartes e do individualismo ético que lhe seguiu" (LIMA VAZ, 2000, p. 152), salta aos olhos a outra noção que Lima Vaz colhe do pensamento de Tomás, a noção de Transcendência, em face da perda da crença geral num Princípio divino que seja a gênese e o termo das ações humanas.

Entretanto, como esse

princípio não parece mais visível em analogia com a ordem da Natureza segundo o modelo da *scala creaturarum*, é talvez na face do outro que ele deverá transluzir e, então, sua Transcendência se manifestará como a do Outro absoluto: irreduzível, portanto, à imanência do sujeito e, no entanto, infinitamente próximo pois se faz presente em toda forma de reconhecimento e, exemplarmente, na reciprocidade oblativa do amor. A tradição cristã, como já vira Max Scheler no início do século, ao abrir caminho para essa reflexão personalista que iria justamente colocar o problema do reconhecimento no centro do pensamento ético, guarda aqui a riqueza de uma palavra — Deus é amor — que poderá ser, na aurora do terceiro milênio, a luz de um dia mais humano para os homens reunidos numa civilização universal enfim viável (LIMA VAZ, 1991, p. 11).

Desse modo, a virtude que gera reconhecimento ético é *ordo amoris*, pois está direcionada a Deus e se traduz como amor de si e do outro. Reconsiderando esta premissa que Tomás colhe de

Agostinho, Pe. Vaz concorda que o ordenamento de uma ação a Deus é essencial para a virtude e que “l’amore a Dio e al prossimo, la giustizia, l’obbedienza, la gratitudine, sono fini virtuosi grazie ai quali la volontà, gli affetti e le passioni dell’individuo sono ordinati nel giusto modo verso Dio e verso gli altri” (Lodovici, 2009, p. 104). Essa *ordo amoris*, a ordem do que é ético, segundo Robert Spaemann (1996, p. 179), significa “não querer o que Deus quer, mas aquilo que Deus quer que queiramos”, de modo que o ato virtuoso passe a ser regulado pelo amor a Deus, ao próximo e pela justiça; entretanto “Deus é a regra primeira, pela qual a razão humana deve ser regulada” (*STh* II-II, q. 23, a. 6).

Há que se considerar, conforme diz o Aquinate, que se a existência de um Princípio-ordem-indivíduo for real, então o fim último e completo das ações humanas deve se concretizar pela comunhão com esse Princípio, de um modo tal que “un atto che contrasta con questo fine non può essere virtuoso” (Lodovici, 2009, p. 105). Pode-se, então, erigir três condições que determinam a virtuosidade cristã de um ato: 1) a precedência no amor é devida a Deus, ou seja, “a riqueza de uma palavra — Deus é amor” (Lima Vaz, 1991, p. 11); 2) a vontade é boa somente se *amat quidquid amat sub ordinem ad Deum* (cf. *STh* I-II, q. 4, a. 4); e 3) um ato é perfeitamente virtuoso se é intencionalmente ordenado a Deus.

A questão é que existe para o ser humano um relacionamento ético, um relacionamento de benevolência e auxílio, para além das relações inter-humanas. A evidência de que “a universalidade da benevolência prevê que cada um possa contar a todo momento com outra pessoa que venha a tornar-se para ele um ‘próximo’, ou seja, alguém que passe a manter uma relação de proximidade com ele” (Spaemann, 1996, p. 177), não suprime, mas enaltece, a existência de um Princípio que supera e, portanto, é a meta do momento em que dois seres humanos se contemplam um ao outro. Spaemann (1996, p. 170-171) escreve que

a relação entre o amor de Deus e o amor ao próximo, em contrapartida, não é como a que se dá entre forma transcendental e caso aplicativo categorial, mas sim como a que se dá entre a presença do absoluto e seu símbolo real. A imagem não é uma “aplicação” daquilo que ela retrata. Ela, na verdade, representa aquilo de que é imagem. Na Primeira Carta de João lê-se o seguinte: “Como alguém pode dizer que ama a Deus, a quem não vê, se não ama seu irmão, a quem vê?” Imagem é sempre imagem *de* alguma coisa; às palavras de João, subjaz a noção de que na imagem é essa própria coisa que se revela [grifo do autor].

“A razão de amar o próximo é Deus; pois o que devemos amar no próximo é que ele esteja unido com Deus. Fica, portanto,

claro que o ato pelo qual Deus é amado é da mesma espécie daquele pelo qual se ama o próximo”, afirma Santo Tomás (*STh* II-II, q. 25, a. 1). Para Lima Vaz, essa efetivação do reconhecimento recíproco, dentro da supracitada dinâmica da alteridade na qual o outro é acolhido como “outro Eu” por manifestar na sua imagem o Princípio a que ambos se ordenam, é sempre ética na perspectiva de uma perfeição ou virtude; em outras palavras, na perspectiva de uma *ordo amoris*. Trata-se, desse modo, de um abandonar as formas violentas de solução de conflitos “em busca da instauração de uma sociedade em que toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos [o amor]” (RIBEIRO, 2012, p. 165). A construção dessa consciência ética proposta por Padre Vaz, fruto de uma Razão prática que opera na vida do sujeito individual e da comunidade, será capaz de infundir com a profundidade necessária, na cultura contemporânea, as noções de Transcendência e virtude, capazes de reconstruir pelo reconhecimento na ordem do amor o *ethos* desta civilização. Aqui reside a magna contribuição tomasiana para os tempos hodiernos, segundo Robert Spaemann (1996, p. 179):

Aristóteles entendia sua ética como doutrina das virtudes, de determinadas maneiras de ser, determinadas atitudes transformadas em “segunda natureza”. Não elaborou regras casuísticas de generosidade, mas descreveu o hábito de um homem generoso, que em dada situação sabe o quanto dar, e a quem. E determinou esse saber como conhecimento do ponto médio, corretamente localizado entre o de mais e o de menos. Tomás de Aquino assumiu para si essa concepção de ética, mas acrescentou que para a *forma virtutum*, para o amor, não haveria uma tal medida. A medida do amor é infinita.

Assim, o Aquinate propõe a orientação de toda vida ética pela via mais excelente, o caminho da caridade, pois “uma verdadeira virtude não pode existir, absolutamente falando, sem a caridade” (*STh* II-II, q. 23, a. 7). A ética tomasiana, “obedecendo à inspiração mais profunda do *ethos* neotestamentário, é, não obstante sua acentuada feição intelectualista, uma Ética do *amor* na forma mais alta da gratuidade segundo o modelo da *agape* paulina, amor no qual se entrelaçam *inteligência* e *vontade*” (LIMA VAZ, 1999, p. 240, grifos do autor). Destarte, recupera-se a teleologia do agir moral já que “o amor ao próximo não é meritório senão por amá-lo por causa de Deus” (*STh* II-II, q. 27, a. 8), que é a razão última do ato ético, “que é o bem comum de todos (...), a bem-aventurança” (*STh* II-II, q. 26, a. 4).

Contra a estrita imanentização dos fundamentos éticos no sujeito, Padre Vaz afirma que, embora a busca pela vida virtuosa seja individual, o seu florescimento é comunitário; ou seja “o desenvolvimento moral, portanto, a configuração e o exercício das

virtudes, não é o trabalho de alguns poucos, mas de muitos” (Carvalho, 2011, p. 212). De fato, a ausência desse caráter transcendente no discurso ético contemporâneo se deve tanto ao clima antimetafísico, que paira sobre a reflexão a respeito do *modus vivendi* hodierno, quanto ao fato de se preferir Nietzsche a Tomás ou Aristóteles.

Lima Vaz, com sua crítica ferrenha ao emotivismo moderno, atesta que não existe ética sem metafísica e, nesse sentido, Tomás é brilhante já que seu edifício ético se edifica sobre o alicerce da metafísica do ser: “nela abre-se o caminho para o Absoluto transcendente, coroando a ascensão da razão pela ordem dos seres” (LIMA VAZ, 1995, p. 78). Ora,

as respostas que as racionalidades éticas contemporâneas oferecem à questão assim formulada [a possibilidade da fundamentação da racionalidade ética pelas racionalidades teóricas, científicas e filosóficas, modernas] lançam-nos aparentemente em grande perplexidade. Por um lado o predomínio do lógico e do operacional na razão moderna — ou a articulação do *teórico* e do *técnico* sem a mediação do *prático* — e, por outro, a imanentização do *sentido* e do fundamento do *valor* na razão finita e na liberdade situada — vale dizer, a ocultação do pólo metafísico da Razão — arrastam as racionalidades éticas por caminhos que não podem levar senão ao deserto do não-sentido e do niilismo dos valores (LIMA VAZ, 1995, p. 78, grifos do autor).

## Conclusão

Desse modo, pode-se afirmar que a redescoberta da teoria tomasiana das virtudes se insere no horizonte reformativo da ética atual por se tratar de “um dos capítulos mais rigorosamente construídos e mais vigorosos de toda a história da Ética ocidental” (LIMA VAZ, 1999, p. 233), correspondendo à necessidade de um “olhar novamente para as tradições”, e por conter em si os elementos transcendente e teleológico defendidos por Lima Vaz (1999, p. 234), ao recolher e organizar “toda a rica tradição da Ética antiga sobre as virtudes e (...) articulá-la organicamente (...) à tradição da Ética cristã”. O fato é que uma ética viável ao homem do século XXI precisa regressar aquém das fronteiras e reencontrar a trilha aristotélico-tomasiana, “para tentar prolongá-la na floresta de racionalidades que cobre a cultura desse (...) milênio” (LIMA VAZ, 1995, p. 78).

Trazer à baila a excelência da ética clássica através da reabilitação de conceitos-chaves como o de virtude “que tanto valoriza a tradição da comunidade, como ressalta a importância da razão no processo de deliberação moral” (Silveira, 2011, p. 235),

estabeleceu-se como “uma forma de responder ao tecnicismo científico, ao positivismo lógico e à supremacia principialística” (SILVEIRA, 2011, p. 235). A teoria de Tomás, com efeito, possui mais que um valor histórico, pois indica saídas para as aporias morais hodiernas: “a força e a validade deste modelo de pensamento no interior do atual debate ético” (SILVEIRA, 2011, p. 234) está no fato de contrapor-se ao utilitarismo e à ética kantiana do dever.

Todavia, não é próprio do exercício filosófico “resgatar um conceito de excelência humana — a virtude não é mais que isso — que traduza a bela totalidade ética dos velhos bons tempos, que só são bons porque não são os nossos” (PERINE, 2009, p. 102). Portanto, se a palavra virtude pode ainda ter algum sentido para o homem contemporâneo, o qual não deixa ser também “pós-antigo”, “então é preciso repensar os antigos conceitos (...) no âmbito de uma concepção da vida humana que não apenas não torne insensato o passado que herdamos, mas que seja compreensível e realizável no nosso presente” (PERINE, 2009, p. 102).

### **Referências Bibliográficas**

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

CANTO-SPERBER, Monique. *A inquietude moral e a vida humana*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2005.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre*. In: HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: UFSC, 2011.

\_\_\_\_\_. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: UNIMARCO, 1999.

HOBUSS, João. Sobre ética e virtudes. In: HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: UFSC, 2011.

JASPERS, Karl. *A situação espiritual do nosso tempo*. Trad. João Modesto. Lisboa: Moraes Editores, 1968.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. Ética e civilização. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 49, p. 5-14, abr./jun. 1990.

\_\_\_\_\_. Ética e comunidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 52, p. 5-11, jan./mar. 1991.

\_\_\_\_\_. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-85. 1995.

\_\_\_\_\_. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 5-14, jan./mar. 1994.

LODOCIVI, Giacomo Samek. *Il ritorno delle virtù: temi salienti della virtue ethics*. Milano: Edizioni Studio Domenicano, 2009.

MONDIN, Battista. *A grandeza e atualidade de São Tomás de Aquino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998.

PERINE, Marcelo. A sabedoria é uma atitude. In: NOVAES, Aduino (org.). *Vida, vício, virtude*. São Paulo: SESC, 2009.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

SAPEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência: ensaio sobre ética*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 1996.

SILVEIRA, Denis Coitinho. A reinterpretação contemporânea da ética aristotélica das virtudes. In: HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: UFSC, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad.: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira (Org.). Vols. 3 e 4. São Paulo: Loyola, 2005.