

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA**

PEDRO HENRIQUE BESERRA DE FARIA

O CONCEITO DE JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO

CAMPINAS

2024

PEDRO HENRIQUE BESERRA DE FARIA

O CONCEITO DE JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como parte do processo avaliativo.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Moacir Godoy Pozzebon

CAMPINAS

2024

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

F224c	<p>Faria, Pedro Henrique Beserra de</p> <p>O Conceito de Justiça em Tomás de Aquino / Pedro Henrique Beserra de Faria. - Campinas: PUC-Campinas, 2024.</p> <p>62 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Paulo Moacir Godoy Pozzebon.</p> <p>TCC (Bacharelado em) - Faculdade de Filosofia, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2024. Inclui bibliografia.</p> <p>1. Justiça. 2. Tomás de Aquino. 3. Filosofia.</p>
-------	---

PEDRO HENRIQUE BESERRA DE FARIA

O CONCEITO DE JUSTIÇA EM TOMÁS DE AQUINO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como parte dos requisitos para obtenção do grau de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo M. G. Pozzebon

Trabalho avaliado e aprovado pelo docente responsável em 02 / 12 / 2024.

Bom trabalho, demonstra rigor e profundidade na reflexão filosófica.

Nota: Dez.



Prof. Dr. Paulo Moacir Godoy Pozzebon

Dedico este trabalho a Nossa Senhora
da Conceição Aparecida, pela
intercessão, carinho e inspiração na
perseverança de minha jornada.

Viva Cristo Rei!

“Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados” (Mt 5, 6)

RESUMO

Este estudo se concentrará em investigar o conceito de justiça na filosofia de Tomás de Aquino, explorando suas nuances e implicações no contexto das relações sociais e políticas. A análise se fundamenta na definição de justiça segundo Tomás de Aquino e sua base na filosofia aristotélica, destacando as distinções entre justiça distributiva e comutativa. A investigação se centra na questão: Considerando que a justiça ordena o ser humano em suas relações com os outros, seja individualmente ou no contexto de uma comunidade, como a filosofia de Tomás de Aquino entende a relação entre justiça e o bem comum? De que modo a justiça, em seu caráter de virtude geral, orienta as ações humanas para o bem coletivo, tanto no nível individual quanto comunitário? O objetivo principal é analisar a concepção de justiça em Tomás de Aquino, com ênfase em sua função de ordenar as relações humanas em direção ao bem comum. Além disso, busca-se compreender como a justiça, enquanto virtude geral, se relaciona com outras virtudes e sua aplicabilidade na prática do bem coletivo no contexto contemporâneo. Será realizada uma análise textual das questões do Tratado de Justiça na Suma Teológica de Tomás de Aquino. Além disso, a pesquisa incluirá uma revisão de literatura de filósofos tomistas que abordam o tema. Espera-se que a análise revele a relevância contínua da concepção de justiça de Aquino para questões contemporâneas, destacando a justiça como uma virtude que promove o bem comum e regula as ações humanas em relação ao próximo. Além disso, a distinção entre justiça distributiva e comutativa será elucidada. A investigação sobre o conceito de justiça em Tomás de Aquino oferece uma compreensão profunda da justiça como virtude moral e sua importância para a harmonia social e moral. A análise contribuirá para o avanço do conhecimento na filosofia moral e na ética, proporcionando um fundamento robusto para a implementação prática da justiça nas interações sociais e políticas atuais.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, Justiça, Virtudes Morais, Bem comum.

ABSTRACT

This study will focus on investigating the concept of justice in the philosophy of Thomas Aquinas, exploring its nuances and implications within the context of social and political relations. The analysis is grounded in Aquinas's definition of justice and its foundation in Aristotelian philosophy, highlighting the distinctions between distributive and commutative justice. The investigation centers on the question: Considering that justice orders human beings in their relationships with others, whether individually or within a community, how does Aquinas's philosophy understand the relationship between justice and the common good? How does justice, in its character as a general virtue, guide human actions toward the collective good, both on an individual and communal level? The primary objective is to analyze Aquinas's conception of justice, with an emphasis on its role in ordering human relations toward the common good. Furthermore, it seeks to understand how justice, as a general virtue, relates to other virtues and its applicability in the practice of collective good in contemporary contexts. A textual analysis of the questions in the Treatise on Justice in Aquinas's *Summa Theologica* will be conducted. Additionally, the research will include a literature review of Thomistic philosophers addressing this theme. The analysis is expected to reveal the ongoing relevance of Aquinas's conception of justice for contemporary issues, emphasizing justice as a virtue that promotes the common good and regulates human actions in relation to others. Moreover, the distinction between distributive and commutative justice will be elucidated. The investigation into the concept of justice in Aquinas offers a profound understanding of justice as a moral virtue and its importance for social and moral harmony. The analysis will contribute to advancing knowledge in moral philosophy and ethics, providing a robust foundation for the practical implementation of justice in current social and political interactions.

Keywords: Thomas Aquinas, Justice, Moral Virtues, Common Good.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 O CONCEITO DE <i>HABITUS</i>	14
2.1 A CAUSA DO HABITUS.....	23
2.2 COMO DECORRE A GERAÇÃO DO HÁBITO.....	25
2.3 PERDA E AUMENTO DOS HÁBITOS.....	27
3 A VIRTUDE.....	30
3.1 VIRTUDES CARDEAIS.....	34
3.2 VIRTUDES TEOLOGAIS.....	39
3.3 A RELAÇÃO DAS VIRTUDES ENTRE SI.....	41
4. A <i>JUSTITIA</i>	44
4.1 A PROEMINÊNCIA DA JUSTIÇA DENTRE AS VIRTUDES MORAIS.....	47
4.2 TOMÁS DE AQUINO E O PRINCÍPIO DA JUSTIÇA.....	49
4.3 DISTINÇÃO ENTRE JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E COMUTATIVA.....	52
4.4 O BEM COMUM.....	53
4.5 A JUSTIÇA COMO VIRTUDE ORDENADORA DO BEM COMUM NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO.....	56
5 CONCLUSÃO.....	60
REFERÊNCIAS.....	61

1 INTRODUÇÃO

A virtude da Justiça faz parte das concepções mais importantes e discutidas na tradição filosófica, sendo essencial para o equilíbrio das relações sociais e políticas. Este trabalho tem em vista investigar profundamente o conceito de justiça na filosofia de Tomás de Aquino, que, ancorado na tradição aristotélica, constrói uma teoria da justiça que abrange tanto o aspecto individual quanto o coletivo das ações humanas. Tendo em vista sua aplicabilidade no real, a Justiça é vista como “a ordem das relações humanas ou a conduta de quem se ajusta a essa ordem” (Abbagnano, 1998, p.593), mas pode ser também inferido outro significado ao termo:

A justiça não se refere ao comportamento ou à pessoa, mas à norma, sua capacidade de possibilitar as relações humanas. Neste caso, obviamente, o objeto do juízo é a própria norma, e desse ponto de vista as diferentes teorias da justiça são os diferentes conceitos do fim em relação ao qual se pretende medir a eficiência da norma como regra para o comportamento intersubjetivo. (Abbagnano, 1998, p.594)

Referenciando pensadores de diversas épocas, a explorando suas nuances e implicações, observa-se que a Justiça possui um papel muito importante hodiernamente, inclusive quando ocorre algum caso em que ela é relativizada, imposta de forma indevida ou usada para justificar atos que vão contra Ética. E quando se refere as reações humanas, a Ética é de suma importância, sendo ela a “ciência do fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto o fim quanto os meios da natureza do homem; (ABBAGNANO, 1998, p.380)

Com isso, é importante salientar a importância da análise sobre a ética, a partir de perspectivas tomistas, pois eles fornecem um ponto de referência sólido para discernir uma aplicação autêntica desse princípio fundamental em consonância com a realidade. Para Sinibaldi (2021), a Ética é algo que faz parte da Moral que cuida da moralidade dos atos humanos e o fim para os quais eles tendem, sendo que “o fim dos atos humanos é sempre um bem.” (SINIBALDI, 2021, p.14) Portanto, tudo aquilo que o homem tem por desejo é o bem, sendo ele acessível a todos os homens, podendo-os levar à perfeição.

É, pois, necessário que o fim último preencha de tal modo todos os desejos, que não deixe nada a desejar fora dele. O que é impossível se se requer para a perfeição do homem algo distinto do fim último. Logo não é possível que o

apetite se incline para duas coisas, como se uma e outra fossem seu bem perfeito. (AQUINO, 2020, p.10)

A filosofia aristotélica, usada por Tomás de Aquino para fundamentar sua metafísica, entende a Justiça como a virtude mais perfeita, pois ela é o uso da virtude completa, que significa que ela não se dirige somente a pessoa em si, mas em relação com o próximo também (ARISTÓTELES, 2017, p.125). Aristóteles também divide a justiça em duas, a distributiva e a comutativa, que “consistem em conformar-se às normas, mais precisamente às que prescreverem a igualdade entre os méritos e as vantagens ou entre as vantagens e as desvantagens de cada um” (ABBAGNANO, 1998, p.594)

Ademais, é importante analisar também o conceito antagônico à justiça, a injustiça. Ela é vista por Aristóteles como o contrário da virtude, sendo assim, a injustiça é o vício por inteiro, sendo sua essência totalmente diversa da justiça.

Assim, justiça não é uma parte da virtude, mas é a virtude inteira, e a injustiça, pelo contrário, não é uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que difere a virtude e essa injustiça é evidente a partir do que foi dito: elas são de mesma qualidade, mas sua essência é diferente; o que é em relação ao outro é justiça, como uma disposição de caráter e em si mesmo, é virtude. (ARISTÓTELES, 2017, p.126).

Destaca-se, ainda, a contribuição de Jacques Maritain¹ para o entendimento da justiça. Em sua obra “O Homem e o Estado”², Maritain oferece uma análise profunda sobre as relações entre justiça, política e ética, ressaltando a importância da justiça como fundamento para uma sociedade justa e ordenada. Ele enfatiza que “a verdadeira justiça não consiste em dar a cada um o que lhe é devido, mas sim em dar a cada um aquilo que lhe é devido com amor” (MARITAIN, 1966, p.85), realçando a dimensão moral e relacional da justiça.

¹ Filósofo e teólogo tomista francês, Jacques Maritain nasceu em 18 de novembro de 1882, em Paris. Reconhecido por sua vasta contribuição para a filosofia contemporânea, Maritain deixou um legado de profunda importância que continua a influenciar diversas áreas do conhecimento até os dias atuais. Seus escritos abordam uma ampla gama de temas, incluindo filosofia política, ética, metafísica, teologia, educação e arte. Ao longo de sua vida, Maritain desenvolveu uma filosofia centrada na dignidade e liberdade da pessoa humana, defendendo princípios como a primazia do bem comum e a importância da justiça social. Jacques Maritain faleceu em 28 de abril de 1973, em Toulouse, França, deixando um legado duradouro que continua a inspirar estudiosos e pensadores em todo o mundo.

² Uma de suas obras mais influentes é “O Homem e o Estado”, na qual Maritain defende uma visão democrática e humanista da política, fundamentada na dignidade e nos direitos inalienáveis da pessoa humana. Sua defesa dos valores e dos direitos humanos contribuiu significativamente para o desenvolvimento do pensamento político moderno.

Por meio da imagem, a Justiça é simbolizada de olhos vendados, segurando uma balança em uma das mãos e na outra mão uma espada. Os olhos vendados simbolizam a imparcialidade que ela deve ter diante das decisões e juízos; a balança significa a ponderação de medida igual que deve haver para ambas as partes e a espada simboliza seu poder de tomar juízo e autoridade diante de algo (FORST, 2010). Sendo assim, observa-se que os símbolos são de grande apoio para compreendermos a noção de justiça em sua completude. Portanto, através dessa análise dos diversos modos de como a Justiça se apresenta, pode-se observar que há uma base sólida para erguer este edifício do conhecimento sobre esta virtude.

A Suma Teológica de Aquino oferece explicações valiosas sobre sua concepção de justiça. Ele afirma que: “A justiça é o *habitus*, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito” (AQUINO, 2017, p.56), destacando a importância de retribuir a cada pessoa conforme seu direito. Portanto a justiça, é a virtude que orienta as ações em relação aos outros, onde o justo é uma conduta ajustada ao próximo. Essencialmente, ambos compartilham a função central de promover o bem comum, regulando assim as ações humanas com respeito ao próximo.

Justiça, para Santo Tomás, é uma virtude moral. Como vimos, virtude é um *habitus* operativo (bom) da alma. Os *habitus* bons são qualidades que aperfeiçoam as potências e são adquiridos no decurso da vida humana. Assim, justiça é o *habitus* pelo qual se dá a cada um o que lhe é devido com vontade incessante. (FIALHO, 2015, p.51)

Além disso, Tomás de Aquino diferencia justiça distributiva e comutativa. A justiça distributiva diz respeito à alocação dos bens da sociedade com base em mérito e necessidade, enquanto a justiça comutativa trata das relações entre indivíduos, garantindo que ambas as partes recebam o que é justo em trocas ou contratos (AQUINO, 2017, p.97).

A questão central que norteia este estudo é: Considerando que a justiça ordena o ser humano em suas relações com os outros, seja individualmente ou no contexto de uma comunidade, como a filosofia de Tomás de Aquino entende a relação entre justiça e o bem comum? De que modo a justiça, em seu caráter de virtude geral, orienta as ações humanas para o bem coletivo, tanto no nível individual quanto comunitário? Esta investigação explora o papel da justiça no contexto das instituições

sociais e políticas, buscando entender como ela pode contribuir para o equilíbrio entre os interesses individuais e coletivos em uma sociedade organizada.

O Projeto Vínculos, uma iniciativa de extensão da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, promove a reflexão e o diálogo sobre os direitos humanos e o fortalecimento de vínculos familiares e comunitários. Este TCC sobre a concepção de justiça de Tomás de Aquino relaciona-se diretamente com o Projeto Vínculos, pois busca aplicar os princípios de justiça distributiva e comutativa no contexto das oficinas e rodas de conversa. A análise filosófica proposta pode contribuir para aprimorar as práticas do projeto, reforçando a justiça social e a empatia nas interações com familiares de pessoas privadas de liberdade e egressos do sistema prisional.

Por fim, o estudo pretende não apenas oferecer uma análise detalhada da justiça em Tomás de Aquino, mas também examinar a relevância desse conceito no contexto contemporâneo. Em um mundo cada vez mais globalizado e interdependente, onde questões de desigualdade, direitos humanos e bem comum são frequentemente discutidas, a filosofia tomista oferece uma base teórica sólida para repensar as relações sociais e políticas à luz da justiça.

2 O CONCEITO DE *HABITUS*

Tomás de Aquino, na Suma Teológica, faz uma análise perguntando se o *habitus* é uma qualidade, e responde explorando a etimologia do termo. O *habitus*, derivado do verbo latino "*habere*", que significa "haver" ou "ter", é considerado uma qualidade porque se refere ao estado de algo em relação a si mesmo ou a outra coisa. Tomás, apoiando-se em Aristóteles, explica que o *habitus* é a disposição que determina se algo está bem ou mal-disposto, seja em relação a si próprio ou a outra coisa, como a saúde, que ele cita como um exemplo de *habitus*. Além disso, o *habitus* também é visto como uma qualidade intermediária entre aquilo que se tem e o que é tido, como no caso de algo que cobre outra coisa e é, ao mesmo tempo, coberto por ela.

Donde o dizer filósofo, que ter (hábito) exprime uma como ação entre o possuidor e a coisa possuída, segundo se dá com aquilo que temos. E, portanto, neste caso, constitui-se um gênero especial chamado predicamento do hábito ou posse, a propósito do qual diz o Filósofo, que o hábito ou posse é um termo médio entre um vestuário e quem o possui. (AQUINO, 2020, p.376)

A designação de *habitus* tem suas origens no pensamento de Aristóteles e está enraizada na noção grega de *hexis*, desenvolvida em sua doutrina sobre a virtude. A palavra *hexis*, refere-se a um estado adquirido e firmemente estabelecido do caráter moral, a uma ação determinada ou a um padrão de conduta. Aristóteles empregava esse termo para indicar uma disposição, tanto física quanto moral, que é adquirida e solidificada através de um processo de aprendizagem contínuo. (BAZUCHI, 2011, p.20)

Tomás de Aquino expandiu o conceito de *hexis* de Aristóteles ao incluir a ideia de que o *habitus* representa uma capacidade que permite ao indivíduo crescer por meio da atividade. Além disso, ele definiu o *habitus* como uma disposição duradoura que permanece entre a potência e a ação.

Como já foi dito, os hábitos só se diversificam porque muda a espécie dos atos, pois todos os atos de uma mesma espécie se referem a um mesmo hábito. Posto que a espécie de um ato é determinada pelo objeto segundo a sua razão formal, é preciso que o ato que visa a razão formal de um objeto seja da mesma espécie do que visa o objeto sob esta mesma razão. Assim,

são da mesma espécie a visão da luz e a visão da cor, considerada sob a razão de luz³ (AQUINO, 2016, p. 335 e 336).

Dessa forma, cada *habitus* está potencialmente voltado para o ato, sendo intrinsecamente ordenado a ele. Isso implica que o *habitus* não é apenas uma inclinação estática, mas uma aptidão que pode ser convertida em ação efetiva, quando guiada pela razão. “Tomás de Aquino desdobrou essa distinção rumo a uma estratificação de níveis de potência e ato, em particular efetuando um estudo sistemático da noção de *habitus*, ou disposição.” (KENNY, 2012, p.226)

Contudo, o *habitus* não implica uma ordenação somente à natureza da coisa já que se ordena também à ação ou conduz para este fim. Assim, quando se diz que o *habitus* é uma disposição segundo a razão de bem ou de mal, isto implica ordenação segundo a sua natureza e quando se diz que o *habitus* se dispõe em relação à outra coisa, isto implica em ordem ao fim. Mas, se a natureza da coisa na qual o *habitus* está inserido consiste na própria ordenação ao ato, este implica principalmente ordenação ao ato. (BAZUCHI, 2011, p.23)

O *habitus* é, portanto, uma disposição que pode ser entendida tanto em relação à sua conformidade com a natureza, quanto em relação ao seu objetivo final. Isso significa que o *habitus* não apenas reflete a natureza interna de uma coisa, mas também sua capacidade de agir ou produzir efeitos conforme essa natureza.

Ele é entendido como uma disposição que está em conformidade tanto com a natureza de um ser quanto com sua operação ou objetivo final. Essa disposição determina se o ser está preparado de maneira adequada ou inadequada para cumprir seu propósito. No entanto, para que um ser seja corretamente disposto em relação a outro, é necessário atender a três condições específicas.

O hábito implica uma certa disposição ordenada a natureza da coisa e a operação ou fim da mesma, e em virtude da qual um ser fica bem ou mal-disposto para essa operação ou esse fim. Porém para que um ser deva ser disposto para outro três condições são necessárias. (AQUINO, 2020, p.382)

Essas condições garantem que o hábito funcione de maneira eficaz, orientando o ser de forma apropriada para alcançar seu fim. A primeira dentre as três condições consiste em:

O que é disposto deve ser diferente daquilo a que é disposto e estar para este como a potência, para o ato. Por onde, o ser que tiver a natureza não

³ “*Dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus: omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinente. Cum autem species actus ext obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione: sicut est eadem specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem.*”

composta da potência e ato cuja operação for substancial e em si mesmo subsistente não é suscetível de hábito por disposição. (AQUINO, 2020, p.382)

Isto significa que, para algo ser disposto por um hábito, ele deve ser distinto daquilo para o qual é direcionado, assim como a potência é distinta do ato. Em outras palavras, o que é disposto por um hábito deve estar em uma relação de potencialidade em relação ao ato que será realizado. Portanto, um ser cuja natureza não seja composta de potência e ato, e cuja operação seja substancial e autossuficiente, não pode ser sujeito a um hábito por disposição, pois não há necessidade de uma disposição adicional para realizar sua ação.

A segunda é o que o ser potencial possa ser determinado de vários modos e relativamente a vários atos. Por onde, o que for potencial relativamente a um ato, e só a esse, não é suscetível de disposição nem de hábito, por que um tal sujeito já tem, por natureza, a devida predisposição para um determinado ato. Assim, se o corpo celeste for composto de matéria e de forma, como essa matéria não é potencial em relação a mais de uma forma, segundo já sabemos na Primeira Parte, não será suscetível de disposição ou de hábito relativamente à forma ou à operação, porque a natureza do corpo celeste não é potencial senão há um movimento determinado. (AQUINO, 2020, p.382)

Com isso, para um ser potencial ser suscetível a um hábito ou disposição, ele deve ser capaz de ser determinado de diferentes maneiras e em relação a vários atos. Se um ser for potencial em relação a apenas um ato específico, ele não precisa de disposição ou hábito, pois já está naturalmente predisposto para realizar aquele ato específico.

Por exemplo, pense em uma semente que só pode crescer em uma árvore específica. Se essa semente só puder se transformar em uma única espécie de árvore, ela já tem dentro de si tudo o que precisa para realizar essa transformação, sem necessidade de qualquer disposição ou hábito adicional. A semente, nesse caso, não precisa de uma disposição para se tornar outra coisa, porque sua natureza já a predispõe inteiramente para se desenvolver naquela única direção. Por isso, ela não seria suscetível a outros hábitos ou disposições, pois seu potencial é direcionado exclusivamente para aquele único ato de crescer na forma de uma árvore específica. Isso ocorre porque a natureza dela está potencialmente orientada apenas para um movimento determinado.

A terceira é que vários elementos qualitativos concorram para dispor o sujeito a um daqueles termos em relação ao qual é potencial que podem ser proporcionados diversamente entre si, de modo a ser ele bem ou mal disposto para forma ou para operação. Por onde, as qualidades simples dos elementos, que, de um determinado modo lhes convêm as naturezas, não as denominamos disposições ou hábitos. Denominamos porém assim a saúde,

a beleza e atributos semelhantes, quem implicam uma certa proporção entre muitos elementos qualitativos, suscetíveis de serem combinados de modos diversos. (AQUINO, 2020, p.382)

No trecho supracitado, Santo Tomás aborda a ideia de que, para que algo seja disposto de maneira adequada em relação a uma forma ou operação, é necessário que diversos elementos qualitativos concorram e sejam proporcionados de forma específica. Esses elementos devem ser combinados de maneira tal que o sujeito esteja bem ou mal disposto para a forma ou operação em questão. As qualidades simples dos elementos, que são inerentes às suas naturezas, não são consideradas disposições ou hábitos. Em vez disso, disposições ou hábitos como a saúde ou a beleza procedem de uma combinação proporcional de muitos elementos qualitativos diferentes, que podem ser ajustados de várias maneiras para alcançar um equilíbrio adequado.

Dito isso, pode-se imaginar um atleta que se prepara para uma competição. A performance ideal do atleta não depende apenas de uma única qualidade, como a força, mas de uma combinação de força, resistência, agilidade e flexibilidade. Cada uma dessas qualidades deve estar em proporção adequada em relação às outras para que o atleta esteja bem-disposto a realizar sua melhor performance. Se qualquer dessas qualidades estiver desproporcional, o atleta pode estar maldisposto para competir. Portanto, a preparação do atleta envolve o desenvolvimento equilibrado dessas várias qualidades, que juntas constituem uma disposição ou *habitus* que o capacita a alcançar o objetivo de competir com excelência.

Além disso, se a própria natureza da coisa em que o *habitus* está imbuído já implica uma ordenação para o ato, então o *habitus* é principalmente voltado para a realização desse ato. Em outras palavras, o *habitus* não é apenas uma característica passiva ou uma disposição interna; ele é dinâmico e orientado para a ação, direcionando o indivíduo ou objeto para alcançar um fim determinado. Essa visão corrobora a ideia de que os *habitus* são fundamentais para a execução de atos que estão em harmonia com a natureza racional e moral do ser humano, sendo essenciais para a concretização de ações virtuosas.

Tomás de Aquino, na questão 58 de sua obra Suma Teológica, aborda sobre a Justiça. Segundo o filósofo, a Justiça “é o *habitus* que leva a praticar coisas justas, a

realizar e a querer o que é justo”⁴ (AQUINO, 2005, p.55) e para que ela seja efetiva, sua prática precisa ser voluntária, com firmeza e constância. (AQUINO, 2005, p.55).

O termo *habitus*, derivado do latim *habere*, que significa "ter", refere-se à posse de uma capacidade. É uma aptidão da natureza humana que pode ser aprimorada por meio de sua prática e desenvolvimento. (FIALHO, 2015, p.35) Porém, “Não temos palavra em nossas línguas modernas para exprimir exatamente essa noção fundamental, é preciso, pois, conservar *habitus*, mas se evitará traduzi-la por “hábito” porque essa última palavra sugere antes o contrário”. (TORREL, 2008, p.318)

Santo Tomás lança mão do termo *habitus* para explicar o que é virtude. Não se trata de disciplinar a natureza de maneira impositiva, mas sim de aperfeiçoá-la, o que vai na direção de sua realização, visto que a natureza, em virtude de sua criação por Deus, já está orientada para o bem. Dessa forma, o *habitus* virtuoso assegura àquele que o possui, ordenação para o seu fim último, a saber, a bem-aventurança. (FIALHO, 2015, p.36)

Para descrever a virtude, a filosofia tomista destaca que não se trata de impor disciplina à natureza humana, mas de aperfeiçoá-la em direção ao seu verdadeiro propósito. Segundo Tomás, a natureza humana, por ser criada por Deus, já possui uma inclinação natural para o bem. O *habitus* virtuoso, então, não força a natureza a agir de maneira contrária à sua essência, mas a orienta e aperfeiçoa, ajudando-a a alcançar seu fim último: a bem-aventurança.

Isso significa que o desenvolvimento do *habitus* virtuoso é um processo de alinhamento com a ordem natural e divina, onde a virtude se torna uma expressão plena da natureza humana em sua busca pelo bem. Ao cultivar o *habitus*, o indivíduo não apenas melhora suas capacidades morais, mas também se orienta corretamente para alcançar a felicidade suprema, que, para Tomás, é a união com Deus. Dessa forma, a virtude, entendida como *habitus*, é um meio pelo qual o ser humano realiza seu potencial e se direciona para seu destino último.

Tomás de Aquino também distingue entre três tipos de *habitus*: quase inatos, adquiridos e infusos. Os *habitus* quase inatos são aqueles que estão naturalmente presentes nos seres humanos, prontos para o uso, como o entendimento de que o todo é maior do que a parte. Os *habitus* adquiridos, por sua vez, são desenvolvidos através de atos da razão ou em resposta a proposições fundamentais. Já os *habitus* infusos surgem quando nos preparamos para agir em direção a um fim que transcende

⁴ “*est habitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, et a quo operantur et volunt iusta.*”

nossa capacidade natural. Esses *habitus* são concedidos por Deus, permitindo-nos realizar ações que, por nossa própria natureza, não seríamos capazes de alcançar. (BAZUCHI, 2011, p.21)

Se considerarmos, pois, o hábito como disposição do sujeito em relação à forma ou à natureza, ele é natural de qualquer dos dois modos supra-referidos. Assim há uma disposição natural, própria da espécie humana, que abrange todos os homens; e essa é natural pela natureza da espécie. Mas como essa disposição implica uma certa amplitude, os seus diversos graus podem convir aos diversos homens segundo a natureza do indivíduo; e tal disposição pode provir totalmente da natureza ou, em parte apenas, provindo então, por outra parte, de um princípio exterior, como já dissemos referindo-nos aos que saíram por meio da arte médica. (AQUINO, 2020, p.394)

Tomás de Aquino sugere que alguns hábitos são naturais à espécie humana como um todo, ou seja, são disposições universais compartilhadas por todos os seres humanos em consequência à sua natureza específica. Porém, dentro dessa amplitude, há variações nos graus dessas disposições que se manifestam entre indivíduos, influenciados tanto pela natureza individual quanto por fatores externos. Um exemplo disso seria o efeito da medicina, onde um princípio externo (como um tratamento médico) pode restaurar ou aprimorar uma disposição natural que, de outra forma, estaria comprometida.

Ao abordar a questão dos hábitos na Suma Teológica, Santo Tomás de Aquino oferece uma análise detalhada sobre a natureza desses hábitos e sua relação com o corpo e a alma. Ele explora como os hábitos, enquanto disposições, influenciam as operações humanas, distinguindo entre aquelas que pertencem primariamente à alma e aquelas que, secundariamente, afetam o corpo. Essa distinção reflete a visão aristotélica da alma como princípio ativo das ações racionais, enquanto o corpo serve como instrumento dessas ações. A seguir, Santo Tomás esclarece essa relação:

O hábito é uma certa disposição de um sujeito potencial em relação a uma forma ou a uma operação. Por onde, enquanto implica a disposição para a operação, nenhum hábito existe, principalmente no corpo como sujeito. Pois, toda a operação do corpo ou provém de uma qualidade natural do mesmo ou da alma que o move final portanto, o corpo não fica disposto, por nenhum hábito, às operações procedentes da natureza, pois, as virtudes naturais são determinadas a um só termo; pois, como já dissemos, a disposição habitual necessária quando o sujeito é potencial em relação a muitos termos. As operações porém que procedem da alma, por meio do corpo, pertence, por certo, principalmente, a alma mesma, mas, secundariamente, ao corpo. Ora, os hábitos proporcionam se as operações, sendo por isso que atos semelhantes causam hábitos semelhantes, como diz Aristóteles. E portanto as disposições para tais operações existem, principalmente na alma. Podem porém existir no corpo, secundariamente, enquanto este fica disposto e habilitado a servir prontamente às operações da alma. Se porém considerarmos a disposição do sujeito em relação à forma, então pode existir

uma disposição habitual no corpo, que está para a alma como sujeito para forma. E deste modo, a saúde a beleza e atribuições semelhantes chamam-se disposições habituais, embora não realizem perfeitamente a noção de hábito, porque as suas causas por natureza são facilmente mutáveis. (AQUINO, 2020, p.384)

Aquino está aprofundando a compreensão aristotélica dos hábitos, diferenciando entre as disposições que residem na alma e aquelas que podem ser atribuídas ao corpo. Ele nota e eleva a primazia da alma sob as operações humanas, alinhando-se com a visão metafísica de que a alma é o princípio vital e racional do ser humano.

Além disso, Tomás distingue entre hábitos relacionados à operação (ou ação) e aqueles que pertencem às potências da alma. Ele argumenta que os hábitos podem ser naturais de duas maneiras: pela natureza da espécie (derivada da alma, que é a forma do corpo) ou pela natureza do indivíduo (relacionada ao corpo, o princípio material). Contudo, ele enfatiza que, no ser humano, nenhum hábito é completamente natural, ou seja, não se origina totalmente da natureza sem alguma influência externa.

A distinção feita entre operações naturais do corpo e aquelas movidas pela alma é crucial para entender como os hábitos se formam e onde eles residem. As operações naturais são automáticas e não requerem hábitos porque já estão determinadas por natureza. Já as operações que envolvem escolha e racionalidade, como atos morais e intelectuais, dependem de hábitos formados através da repetição e prática, e esses hábitos residem na alma.

Dessa forma, Tomás fala sobre disposições habituais do corpo, como saúde e beleza, ele reconhece que existem qualidades corporais que podem ser consideradas comuns (habituais), mas aponta que elas são mais inconstantes e sujeitas a mudanças, diferentemente dos hábitos da alma que tendem a ser mais permanentes e moldados pela virtude ou vício. Sendo assim, o filósofo reflete a visão medieval da dualidade entre corpo e alma, onde o corpo é visto como matéria sujeita a mudança e corrupção, enquanto a alma é considerada a forma que dá vida e propósito ao corpo, possuindo capacidades superiores como razão e vontade. (AQUINO, 2020, p.384)

Assim sendo, pode-se imaginar o exemplo de uma pessoa que treina regularmente para correr maratonas. O corpo dessa pessoa adquire certas disposições, como maior resistência física e musculatura muito bem-preparada para suportar longas corridas. Essas disposições no corpo podem ser vistas como uma

forma de hábito, pois preparam o corpo para a operação da corrida. No entanto, essas disposições corporais não são perfeitos hábitos, pois podem ser perdidas com a inatividade física ou doenças que afligem o corpo, refletindo a natureza mutável que Tomás de Aquino menciona.

Por outro lado, a determinação mental e toda a disciplina que essa pessoa desenvolve ao longo do treinamento, que a levam a se preparar e competir, são principalmente hábitos da alma. Esses hábitos têm uma estabilidade maior, pois mesmo que a pessoa deixe de correr por algum tempo, a disposição mental, ou seja, o *habitus* da disciplina pode permanecer mais firme, refletindo a primazia da alma na formação de hábitos.

Esse argumento é reforçado pela comparação com os anjos, que, segundo o filósofo, possuem hábitos naturais totalmente infusos, ou seja, inerentes à sua natureza espiritual sem necessidade de influência externa. Em contraste, os seres humanos possuem hábitos que são resultado de uma combinação da natureza e de influências exteriores.

O hábito, porém, que é disposição para a operação cujo sujeito é alguma potência da alma, como já dissemos, pode, certo, ser natural, tanto pela natureza da espécie, como pela do indivíduo. Pela natureza da espécie, enquanto depende da alma que, sendo forma do corpo, é um princípio específico. Pela natureza do indivíduo, enquanto depende do corpo, que é um princípio material. De nenhum desses dois modos, porém pode o homem ter hábitos naturais, de maneira que procedem totalmente da natureza. Podem eles existir, porém nos Anjos, enquanto tem espécies inteligíveis naturalmente infusas, o que não convém à natureza humana, como já dissemos na primeira parte. Logo, há nos homens certos hábitos naturais, procedentes, parte, da natureza e, parte, de um princípio exterior. (AQUINO, 2020, p. 395)

Os hábitos nos seres humanos são formados por uma interação entre a natureza interna e influências externas, e que, ao contrário dos anjos, os seres humanos não possuem hábitos completamente naturais e independentes de fatores externos. Essa análise sublinha a complexidade da natureza humana e a necessidade de considerar tanto o aspecto material quanto o espiritual na formação dos hábitos.

Essa ideia ressalta a importância da educação moral e do ambiente em que as pessoas são formadas. A repetição de ações corretas molda o caráter e cultiva hábitos virtuosos, enfatizando que a moralidade resulta, em grande medida, de prática e persistência. Em outras palavras, é por meio da prática contínua de ações moralmente boas que se alcança a virtude. Por isso, pode-se afirmar que a ética, segundo

Aristóteles, é uma filosofia de natureza prática, pois só se realiza através da interação social e da ação, tendo em vista o bem. Com isso, pode-se concluir que o agir virtuoso é também o agir bom. (SILVEIRA, 2001, p.18)

Chama-se *habitus*, portanto, esta perfeição que vem a ser uma espécie de disposição estável ou de inclinação adquirida para um certo tipo de ato. Esta disposição permite realizar atos com a perfeição correspondente à faculdade que está em questão com facilidade, espontaneidade e discernimento. (BAZUCHI, 2011, p.20)

Essa disposição é fruto de um processo de formação contínua e repetitiva que transforma uma ação inicialmente deliberada em uma resposta quase automática, sempre alinhada à perfeição da faculdade correspondente. Isso significa que, uma vez estabelecido, o *habitus* permite que a pessoa aja de maneira virtuosa com facilidade e espontaneidade, pois a ação já está profundamente enraizada em seu caráter. Portanto, o *habitus* não é uma repetição mecânica, mas uma forma de interiorização que refina a capacidade de agir conforme a virtude. É um estado de excelência que une a capacidade de julgamento com a facilidade de execução, tornando a prática da virtude algo natural e integrado à personalidade do indivíduo.

Neste contexto, Tomás de Aquino classifica os *habitus* entre dianoéticos (ou intelectuais) e morais. *Habitus* intelectuais são assim chamados por estarem, em essência, na parte racional do homem enquanto os *habitus* morais estão ligados à vontade humana. Tomás distingue cinco diferentes *habitus* intelectuais, sendo que três destes se referem ao intelecto especulativo, que são o intelecto, a ciência e a sabedoria, enquanto os outros dois, que são a prudência e a arte, se referem ao intelecto prático. (BAZUCHI, 2011, p.21)

Os hábitos morais, conforme descritos por Tomás de Aquino, residem na faculdade apetitiva e são orientados pela razão, alinhando-se com a natureza humana. Tomás argumenta que a distinção essencial entre os hábitos se baseia no bem e no mal. Os hábitos virtuosos são aqueles que estão em harmonia com a natureza humana e seguem a razão, enquanto os vícios, por se desviarem da razão, rompem com essa sintonia harmoniosa.⁵

⁵ Imagine uma pessoa que desenvolve o hábito da temperança, que é a capacidade de moderar seus desejos e apetites. Esse hábito virtuoso está em conformidade com a razão, pois permite à pessoa agir de acordo com sua natureza humana, buscando o bem de maneira equilibrada. Por outro lado, uma pessoa que se entrega ao excesso, seja na comida, bebida, ou prazeres, cultiva um vício. Esse comportamento, por ser desordenado e contrário à razão, desequilibra a harmonia natural e afasta a pessoa de seu verdadeiro bem.

2.1 A causa do *habitus*

Tomás de Aquino oferece uma compreensão abrangente da noção de "natural", distinguindo entre o que é intrínseco à essência de uma espécie e o que é particular a um indivíduo. Ele analisa como certos aspectos podem ser considerados naturais de diferentes maneiras, seja por sua relação direta com a natureza da espécie, como o riso no ser humano, ou por características específicas do indivíduo, como a saúde ou a doença. Além disso, Aquino distingue entre o que é totalmente natural e o que resulta de uma combinação entre a ação natural e fatores externos, como o uso de intervenções para restaurar a saúde. Essa análise é fundamental para entender a complexidade com que Aquino aborda a relação entre a natureza intrínseca e as influências externas na formação do ser.

Uma coisa pode ser natural de dois modos. Pela natureza da espécie; assim, é natural ao homem o riso e ao forro ser levado para cima. Ou pela natureza do indivíduo; assim é natural a Sócrates ou a Platão ser doentio ou sadio, segundo a própria compleição. Além disso, relativamente a uma e outra natureza, a coisa pode chamar-se natural de dois modos. Ou por proceder totalmente da natureza; ou por dela proceder em parte e, em parte, de um princípio exterior. Assim, quando alguém sara por si, toda a saúde procede da natureza; e quando sara com auxílio de um remédio, a saúde provém, parte da natureza e, parte, de um princípio exterior. (AQUINO, 2020, p.394)

Portanto, para ele, algo pode ser considerado natural tanto em relação à essência de uma espécie quanto às características individuais de um ser particular. Aquino também explora a ideia de que certos fenômenos podem ser inteiramente naturais ou, em parte, dependentes de fatores externos.

Por exemplo, o ato de respirar é natural para todos os seres humanos, pois faz parte da essência da espécie humana. No entanto, se uma pessoa possui uma condição médica que dificulta a respiração, o uso de um ventilador mecânico pode ser necessário. Nesse caso, a respiração continua sendo um processo natural, mas a manutenção dessa função vital depende de um fator externo. Aqui, Aquino ilustraria como a saúde da pessoa resulta tanto da natureza (o funcionamento dos pulmões) quanto da intervenção externa (o uso do ventilador). Essa distinção permite uma compreensão mais profunda das interações entre a natureza humana e as influências externas, evidenciando como esses fatores se combinam para manter ou restaurar as funções essenciais de um indivíduo.

Nesse mesmo artigo (AQUINO, 2020, p.394), Tomás explora a natureza da alma intelectual humana e seu processo de conhecimento, destacando a relação entre a percepção sensorial e a compreensão intelectual. O autor discute como o entendimento do todo e das partes depende das espécies inteligíveis derivadas das impressões sensoriais, sugerindo que o conhecimento humano tem origem nos sentidos. Além disso, o texto aborda a influência da disposição orgânica individual na capacidade cognitiva, enfatizando a importância das potências sensitivas na operação do intelecto.

Pois, pela natureza mesma da alma intelectual é próprio ao homem conhecer o todo como maior que uma das partes, desde que conheça o que é todo e o que é parte; e assim, em casos semelhantes. Mas, conhecer o todo e a parte ele não o pode se não pelas espécies inteligíveis hauridas nos fantasmas. E, por isso, o filósofo mostra que o conhecimento dos princípios provém em nós dos sentidos. Quanto à natureza do indivíduo, um hábito cognoscitivo é natural incoativamente, enquanto um homem, por disposição orgânica, é mais apto para bem interagir, que outro, na medida em que precisamos das potências sensitivas para a operação do intelecto. (AQUINO, 2020, p.394)

Isso sugere que o conhecimento humano, mesmo nos princípios mais básicos, pode também estar fundamentado através da natureza da alma intelectual que o é inerente. Além disso, Aquino reconhece que a aptidão cognitiva varia entre os indivíduos, dependendo de sua disposição orgânica, o que significa que alguns são naturalmente mais inclinados ao aprendizado e à compreensão do que outros, devido à maior eficácia de suas potências sensitivas.⁶

Certos hábitos são infundidos no homem, diretamente por Deus por duas razões principais: A primeira razão é que esses hábitos capacitam o ser humano a se preparar para um fim que está além da capacidade natural de sua natureza, que é a sua “última e perfeita beatitude” (AQUINO, 2020, p.398), ou seja, a bem-aventurança eterna.

Por dupla razão certos hábitos são infundidos no homem por Deus. - A primeira é que há certos Pelos quais eles se dispõem bem para um fim excedente à capacidade da sua natureza, que é a sua última e perfeita beatitude, como já dissemos. (AQUINO, 2020, p.398)

⁶*Habitus* quase inatos: São aqueles que o ser humano possui naturalmente, como a capacidade de reconhecer que o todo é maior que a parte. Esses *habitus* estão prontos para serem usados sem necessidade de aprendizado prévio. Exemplo: Uma criança, sem qualquer ensinamento, naturalmente entende que um bolo inteiro é maior do que uma fatia desse bolo. Esta compreensão básica é um *habitus* quase inato.

Habitus adquiridos: São desenvolvidos por meio da prática e do raciocínio, ou através de proposições fundamentais que guiam o pensamento. Exemplo: Aprender a resolver problemas matemáticos complexos é um *habitus* adquirido, pois requer prática e a aplicação de princípios lógicos previamente aprendidos.

Portanto, esses hábitos são necessários para que o ser humano possa atingir um estado de felicidade plena e perfeita, que não poderia ser alcançado apenas por suas próprias capacidades naturais.

2.2 Como decorre a geração do hábito

O hábito, segundo Tomás, só é gerado a partir da execução dos atos (no plural). Ele não pode ser causa de um só hábito, pois é através de sua dominação completa que ele se realiza.

Como já dissemos, o hábito é gerado pelo ato, enquanto a potência passiva é movida por um princípio ativo. Para uma qualidade qualquer porém ser causada no ser passivo, é necessário que o princípio ativo o domine totalmente. Por isso vemos que o fogo, não podendo dominar totalmente o seu combustível, não pode inflamá-lo imediatamente, mas vai, aos poucos, eliminando as disposições contrárias, de modo a dominá-lo totalmente, imprimindo-lhe a sua semelhança. (AQUINO, 2020, p.398)

Ele utiliza a analogia do fogo para ilustrar esse processo: o fogo, ao entrar em contato com o combustível, não o incendeia de imediato. Em vez disso, vai gradualmente eliminando as características que se opõem à combustão até que, eventualmente, domine o material por completo e o inflame. Da mesma forma, a formação de um hábito requer a repetição constante da ação até que todas as disposições contrárias sejam eliminadas, permitindo que o hábito se consolide.⁷

Ora, como é manifesto, o princípio ativo, que é a razão, não pode, por um só ato dominar totalmente a potência apetitiva, porque esta se conduz, de modos diversos e tem muitos objetos; pode porém por um único ato julgar se um objeto é desejável segundo determinadas razões e circunstâncias. E por isso a potência apetitiva não é vencida totalmente, de modo a, na maioria dos casos, a moto da natureza, ser levada para o mesmo objeto; e isso pertence ao hábito da virtude. Por onde, este hábito não pode ser causado por um só ato, mas por muitos. (AQUINO, 2020, p.398)

Tomás de Aquino discute a relação entre a razão, que é denominada princípio ativo, e a potência apetitiva que é a capacidade do ser humano de desejar ou querer

⁷ Um outro exemplo que possa facilitar o entendimento, é imaginar uma pessoa que deseja desenvolver o hábito de meditar diariamente. No início, a prática pode ser difícil, pois a mente está cheia de distrações e a pessoa pode não estar acostumada a ficar em silêncio. No entanto, com a repetição diária, a prática começa a dominar as tendências contrárias, como a impaciência ou a inquietação. Com o tempo, o hábito de meditar se estabelece firmemente, até que a pessoa se sinta naturalmente inclinada a meditar todos os dias, sem esforço consciente. O hábito foi formado pela repetição dos atos, até que o princípio ativo (a prática da meditação) dominasse completamente a potência passiva (a mente e o corpo).

algo. Ele argumenta que a razão, através de um único ato, não consegue dominar completamente a potência apetitiva, devido o fato desta ser complexa e diversificada, possuindo muitos objetos de desejo. Embora a razão possa julgar, em um único ato, se um objeto é desejável em determinadas circunstâncias, isso não é suficiente para dominar plenamente os desejos e inclinações naturais de uma pessoa. Para que a potência apetitiva seja completamente orientada pela razão, levando-a consistentemente a desejar o mesmo objeto de acordo com a virtude, é necessário que múltiplos atos racionais sejam executados ao decorrer do tempo.

Assim, o hábito da virtude, que envolve a capacidade de agir consistentemente de acordo com a razão, não pode ser formado por um único ato, mas requer repetição e prática contínua para que a razão consiga vencer e orientar as inclinações naturais de forma estável.⁸

Além disso, vale ressaltar que diferentemente das disposições corporais, as qualidades da alma são mais difíceis de serem mutáveis:

Considerando o *habitus* como uma disposição para o agir, deve-se lembrar também que, em tal colocação, todas as disposições consideradas devem ser dificilmente mutáveis. Isto não ocorre no caso das disposições corporais, que não possuem em si mesmas tais qualificações pela mobilidade de suas causas, mas no caso das qualidades da alma, que é considerada em si mesma a forma completa da natureza, estas são dificilmente mutáveis de modo absoluto e é por isso que Tomás afirma que tais qualidades da alma são consideradas absolutamente *habitus*. (BAZUCHI, 2011, p.25)

A palavra *habitus* refere-se a uma disposição ou qualidade duradoura que orienta as ações de uma pessoa, moldando sua conduta e caráter. Tomás de Aquino considera que essas disposições são profundamente enraizadas na alma e, portanto, difíceis de mudar. No caso das disposições corporais, como são sujeitas às influências externas e à mutabilidade das causas que as afetam, elas não possuem a estabilidade necessária para serem consideradas *habitus* em sentido pleno. Essas disposições são temporárias e suscetíveis a mudanças frequentes.

⁸ Alguém que deseje desenvolver a virtude da temperança, ou seja, a capacidade de controlar seus desejos por prazeres sensoriais, como comida, bebida ou jogos. No início, essa pessoa pode usar a razão para decidir, em uma situação específica, que é melhor moderar o consumo de certos alimentos ou jogos. No entanto, esse único ato de moderação não é suficiente para estabelecer o hábito da temperança. Somente através da repetição constante desse julgamento e controle em diferentes situações é que a pessoa gradualmente domina seus desejos, estabelecendo a temperança como um hábito firme e consistente.

Por outro lado, as disposições da alma, que Tomás de Aquino considera como a forma completa da natureza, têm uma qualidade intrínseca de permanência. Por serem profundamente ligadas à natureza essencial do ser humano, essas qualidades são estáveis e dificilmente mutáveis, o que as qualifica como verdadeiros *habitus*. Essa dificuldade de mudança se dá devido as disposições da alma que estão enraizadas na estrutura ontológica do ser, possuindo uma certa imutabilidade e durabilidade em comparação às disposições meramente corporais.

De outro modo, podem ser distinguidos como espécies diversas de um gênero subalterno; então chamaremos de exposições às qualidades da primeira espécie que podem, por natureza, perder-se facilmente porque tem causas mutáveis, como a doença e a saúde. Reservamos o nome de hábitos as qualidades, que por natureza não podem ser facilmente mutáveis por terem causas imóveis, como a ciências e as virtudes; e neste sentido a disposição não pode vir a ser um hábito. (AQUINO, 2020, p.379)

Tomás de Aquino, assim, afirma que os *habitus* da alma, por sua estabilidade e permanência, são absolutamente *habitus*, em contraste com as disposições corporais, que são mais volúveis e mutáveis. Isso reflete uma visão em que o aspecto espiritual ou imaterial do ser humano tem uma precedência em termos de formar o caráter e orientar as ações de maneira duradoura.

2.3 Perda e aumento dos hábitos

No processo de formação dos *habitus*, é de suma importância compreender que eles representam disposições duradouras e estáveis, que orientam os atos de uma pessoa. Tomás de Aquino, ao discutir os *habitus*, diferencia entre as disposições corporais e as disposições da alma. Enquanto as disposições corporais são volúveis e suscetíveis a mudanças rápidas devido à mobilidade de suas causas, as disposições da alma são caracterizadas por uma estabilidade que as torna verdadeiros *habitus*. Considerando o *habitus* como uma disposição para a ação, deve-se lembrar também que, em tal colocação, todas as disposições consideradas devem ser dificilmente mutáveis. Isto não ocorre no caso das disposições corporais, que não possuem em si mesmas tais qualificações pela mobilidade de suas causas, mas no caso das qualidades da alma, que é considerada em si mesma a forma completa da natureza,

estas são dificilmente mutáveis de modo absoluto e é por isso que Aquino afirma que tais qualidades da alma são consideradas absolutamente *habitus*.

Mas, como certos acidentes aumentam por si mesmos conforme já dissemos em certos deles o aumento pode dar-se por adição. Assim, o movimento aumenta, porque algo lhe acrescenta, ou quanto ao tempo em que se realiza, ou pela distância que percorre; e contudo, a espécie permanece a mesma, por causa da unidade do termo. E também um mesmo movimento pode aumentar na sua intensidade, em relação a participação do sujeito, podendo realizar-se mais ou menos expedita ou prontamente. – Semelhantemente, a ciência pode, em si mesma, aumentar por adição: assim, quando aprendemos várias conclusões da geometria, o nosso hábito dessa ciência aumenta especificamente. Também a ciência de um sujeito, que dela participa, pode aumentar de intensidade; tal se dá quando um homem considera certas conclusões mais expedita e claramente que outro. (AQUINO, 2020, p.405)

A citação supracitada, ilustra a ideia de que os *habitus*, embora sejam disposições relativamente estáveis, podem ser aperfeiçoados e ampliados através do aprendizado e da prática. Assim como o movimento pode aumentar em intensidade ou duração, o *habitus* da ciência, por exemplo, pode crescer conforme novas conclusões são alcançadas ou à medida que a clareza e a prontidão para as aplicar se aprimoram. Isso demonstra que, apesar de sua estabilidade, os *habitus* não são estáticos; eles têm um potencial de desenvolvimento contínuo, desde que a alma se engaje ativamente em seu aperfeiçoamento.⁹

Todavia, Tomás reconhece que elas estão sujeitas a diferentes tipos de corrupção ou mudança, dependendo de suas interações com o corpo e o intelecto. Contudo, ele também destaca que, apesar dessas vulnerabilidades, as virtudes tendem a ser mais permanentes que as ciências devido à sua aplicação contínua ao longo da vida.

A ciência, quanto aos fundamentos mesmos do hábito, não pode ser alterada pelo movimento corpóreo; se não só quanto ao impedimento do ato, na medida em que o intelecto precisa, para o seu ato, das potências sensitivas, que podem sofrer impedimento proveniente da transmutação corpórea. Porém, pelo movimento inteligível da razão, o hábito da ciência pode corromper se, mesmo quanto aos próprios fundamentos do hábito. E semelhantemente, Pode corromper se também o hábito da virtude. Contudo, a expressão - as virtudes são mais permanentes que as ciências - deve ser entendida, não relativamente ao sujeito à causa, mas ao ato; pois, o uso das virtudes é contínuo, durante toda a vida, o que não se dá com o das ciências. (AQUINO, 2020, p.408 e p.409)

⁹ Os *habitus*, enquanto disposições duradouras, não são imutáveis em sua capacidade de crescimento. Ao contrário, eles têm o potencial de se desenvolver e se fortalecer com a prática constante, refletindo o dinamismo da alma humana na busca pelo bem, pelo belo e pela verdade.

Aquino entende essa permanência maior das virtudes não em termos de sua causa ou de seu sujeito, mas em relação ao ato, ou seja, ao uso contínuo dessas disposições ao longo da vida. As virtudes, por estarem constantemente em ação na vida moral cotidiana, tendem a se fortalecer e se consolidar, enquanto as ciências, embora estáveis, são exercitadas de maneira mais esporádica. Isso faz com que as virtudes sejam consideradas mais duradouras e resistentes à mudança do que as ciências, uma vez que estão mais profundamente integradas na vida prática do ser humano.

3 A VIRTUDE

A palavra "virtude" vem do latim *virtus*, que tem raízes em *vir* (varão), refletindo um significado original de virilidade, e é traduzida do grego *areté*, que significa força ou excelência. Ambas as palavras, *virtus* e *areté*, quando aplicadas ao homem, referem-se à nobreza da alma humana. Ser virtuoso, então, é viver de maneira correta, evitando o mal, praticando o bem e utilizando as próprias capacidades para praticar a bondade de maneira constante e perpétua (VIRTUDE, 2024).

Conforme definido por Abbagnano, "virtude" designa a capacidade ou excelência de qualquer coisa ou ser, independentemente daquilo a que se refira (ABBAGNANO, 2000, p.1003). Essa definição destaca o caráter universal das virtudes, entendidas como qualidades que permitem certa perfeição na realização do bem em diversas esferas da vida. Tomás de Aquino, seguindo a tradição aristotélica, adota essa concepção ampla, porém a enriquece com uma dimensão moral e teológica.

A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem ao seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Portanto, a potência será perfeita a medida em que é determinada por seu ato. (AQUINO, 2015, p.95)

As virtudes não são apenas disposições que facilitam a ação, mas são hábitos bons que orientam a vontade humana para o bem, moldando o caráter e direcionando as ações de acordo com a razão e a lei divina. Assim, a virtude se configura como uma excelência moral que, ao ser exercitada continuamente, se enraíza na vida do indivíduo, fortalecendo sua capacidade de agir retamente em circunstâncias diversas. Como o próprio Tomás afirma, "Deve-se dizer que a virtude é a ordem ou a ordenação do amor, como aquilo para o que é a virtude, pois é por ela que o amor se ordena em nós" (AQUINO, 2015, p.96). Essa visão sublinha a centralidade do amor na moralidade cristã, onde a virtude não apenas direciona as ações, mas também ordena o amor, orientando-o corretamente em nossa vida.

Como já se disse, a virtude implica a perfeição da potência; e por isso a virtude de um ser se determina pelo que é ultimamente capaz como ficou estabelecido. Ora, o de que uma virtude é ultimamente capaz há de necessariamente ser o bem, pois todo mal implica um certo defeito; donde o dizer Dionísio, que todo mal é uma enfermidade. E por isso é necessário que a virtude de um ser seja ordenada para o bem. Logo, a virtude humana, que

é um hábito imperativo, é um hábito bom e operativo do bem. (AQUINO, 1936, p.1258)

Sendo assim, a virtude implica na perfeição da potência de um ser, ou seja, a capacidade última de realizar seu potencial plenamente. A perfeição, segundo Aquino, é necessariamente orientada para o bem, já que o mal sempre implica em algum tipo de defeito ou deficiência. Pois como afirma Dionísio no trecho supracitado que, todo mal é uma enfermidade, ele nos dá a entender que a virtude deve estar ordenada para o bem e que aquilo que é mal está defasado. Assim, a virtude humana, sendo um hábito que orienta as ações, é definida como um hábito bom e que opera em direção ao bem. Esse raciocínio fundamenta a visão tomista de que as virtudes são qualidades que direcionam a ação humana para o seu fim mais elevado, garantindo que as potências sejam realizadas de maneira plena.

Em Aristóteles, há uma distinção clara entre ser virtuoso e agir virtuosamente. A virtude só consegue concretizar-se no indivíduo quando é praticada repetidamente, ou seja, é através do hábito que ocorre o aperfeiçoamento a fim de alcançar a virtude:

Portanto, ela precisa de experiência e também de tempo; a virtude moral resulta do hábito, de onde lhe vem também seu nome, formado por uma pequena e sutil alteração de "*ethos*". Por isso, evidente que nenhuma das virtudes Morais é gerada em nós por natureza, pois nenhuma das coisas que existe por natureza torna-se diferente pelo hábito, como a pedra, por exemplo, que se move por natureza para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem se alguém dez mil vezes, habitue-se a jogá-la para cima; e nem se pode habituar a mover o fogo para baixo, e nem qualquer coisa, que de modo geral é por natureza, poderia habituar-se de modo diferente. Assim nem é por natureza, nem contrariamente à natureza que as virtudes são geradas em nós, mas é natural para nós recebê-las, e nos aperfeiçoamos pelo hábito. (ARISTÓTELES, 2015, p.41)

Aristóteles afirma, então, que as virtudes morais, ao contrário de características físicas ou naturais, não surgem naturalmente, mas exigem prática e experiência para serem adquiridas. Isso sugere que o ser humano tem a capacidade inata de desenvolver virtudes, mas apenas por meio da prática constante e intencional é que ele pode aperfeiçoar essas qualidades morais.

Ademais, Aristóteles destaca o problema da perniciosidade ao agir sem virtude, ou seja, com maldade, e contrapõe essa conduta à bondade, que se manifesta quando o homem age virtuosamente em relação ao outro. Ele afirma:

Assim, o pior dos homens é o que faz uso da maldade tanto quanto si próprio quanto contra os amigos, e o melhor não é o que faz uso da virtude para si mesmo, mas para o outro, e esta é uma tarefa difícil. (ARISTÓTELES, 2015, p.126)

Portanto, a virtude genuína não reside apenas na busca do bem individual, mas principalmente na capacidade de estendê-la ao próximo. Isso significa que a verdadeira excelência moral se manifesta na forma como tratamos os outros, refletindo um compromisso com o bem comum. A tarefa de praticar a virtude em favor dos outros é árdua porque exige um desapego do egoísmo natural e uma dedicação ao bem alheio, o que requer tanto sabedoria quanto um controle de si.

Visto que, a sensibilidade com uma ferramenta "conjunta" sublinha a ideia de que ela não é neutra, mas afeta o comportamento humano. Ao melhorar essa sensibilidade, ou seja, ao disciplinar e refinar as emoções e paixões, é possível melhorar a pessoa como um todo. Portanto, a virtude está relacionada à boa vontade, enquanto o vício está ligado à vontade perversa, independentemente das desordens emocionais ou paixões que uma pessoa possa sentir. Isso sugere que, mesmo em meio a perturbações emocionais, a moralidade pode permanecer intacta, pois a virtude reside na retidão da vontade.

L'homme vertueux est celui qui a bon vouloir; l'homme vicieux, au contraire. Quelque désordre qui envahisse l'être passionnel, la moralité peut être intacte; quelque harmonie qu'on y voie régner, la volonté peut être perverse. La sensibilité est un outil; mais c'est un outil conjoint, qui influence le travailleur: d'où la nécessité de l'améliorer, afin, par là, d'améliorer l'homme.¹⁰ (SERTILLANGES, 1946, p.120)

No processo de formação do caráter, a prática desempenha um papel crucial. As virtudes não são adquiridas de forma passiva, mas sim através de ações repetidas que moldam e fortalecem o comportamento moral. Assim como habilidades técnicas ou artísticas exigem exercício constante para serem aperfeiçoadas, as virtudes humanas são cultivadas pela repetição de atos que refletem essas qualidades. Através dessa prática, as disposições morais se enraízam no indivíduo, transformando potenciais em hábitos sólidos e consistentes.

As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as - por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente. Esta asserção é confirmada pelo que acontece nas cidades, pois os legisladores formam os cidadãos habituando-os a fazerem o bem; esta é a intenção de todos os legisladores; os que não a põem corretamente

¹⁰ O homem virtuoso é aquele que tem boa vontade; o homem vicioso, ao contrário. Qualquer desordem que invada o ser passional, a moralidade pode permanecer intacta; qualquer harmonia que se veja reinar, a vontade pode ser perversa. A sensibilidade é uma ferramenta; mas é uma ferramenta conjunta, que influencia o trabalhador: daí a necessidade de melhorá-la, a fim de, por meio dela, melhorar o homem.

em prática falham em seu objetivo, e é sob este aspecto que a boa constituição difere da má. (ARISTOTELES, LIVRO VIRTUAL, p.37)

Essa perspectiva ressalta que a virtude não é uma qualidade inata, mas algo que se desenvolve e aperfeiçoa-se através de uma prática que seja constante. Os atos repetidos de justiça, moderação e coragem não apenas refletem essas virtudes, mas também as fortalecem, criando um caráter moral robusto. Além disso, a função dos legisladores é crucial nesse processo, pois ao instituírem leis e normas que promovem a prática do bem, eles contribuem diretamente para a formação de uma sociedade virtuosa. Assim, o sucesso de uma comunidade ou nação depende em grande parte da eficácia com que as virtudes são cultivadas entre seus cidadãos, o que distingue uma boa constituição política de uma má.¹¹

Ademais, Santo Tomás desenvolveu sua concepção das virtudes a partir da síntese das tradições filosóficas e teológicas que o precederam, especialmente as contribuições de Aristóteles. Ele enxerga as virtudes como disposições estáveis que orientam as ações humanas em direção ao bem, desempenhando um papel crucial na vida moral. Para Tomás, a virtude não é apenas um hábito qualquer, mas sim um hábito bom que aperfeiçoa as potências da alma humana, tornando-a capaz de agir de acordo com a razão e a lei divina. Essa concepção foi fortemente influenciada pela visão aristotélica da virtude como um meio termo entre os extremos de excesso e deficiência, o que confere à virtude seu caráter de excelência moral.

Tomás de Aquino seguiu, simultaneamente, Agostinho e Aristóteles, em se tratando das virtudes. Ele considerou a virtude um *habitus*, enquanto gênero e, enquanto diferença específica a considerou um bom *habitus*. A virtude teria nossas almas como sujeito, sendo sua distinção o vício. Além do que, as

¹¹ Uma cidade onde as leis e normas sociais não incentivam a prática do bem comum, mas permitem ou até encorajam comportamentos egoístas e desonestos. Se os cidadãos constantemente se envolvem em atos de corrupção, fraude ou negligência das responsabilidades comunitárias sem sofrerem consequências significativas, essas ações se tornam habituais. Ao invés de desenvolver virtudes, essas práticas repetidas moldam um caráter moral distorcido, onde o interesse próprio prevalece sobre o bem comum. Nesse cenário, a sociedade se torna cada vez mais marcada pela desconfiança e pela injustiça, resultando em uma comunidade frágil e instável. Esse exemplo ilustra como a ausência de boas práticas e a falha em cultivar virtudes podem corroer o tecido moral de uma sociedade, levando ao fracasso da constituição política em alcançar seu objetivo de formar cidadãos virtuosos.

De outro modo, uma cidade onde as leis incentivam a participação ativa dos cidadãos em atividades comunitárias e atos de solidariedade, como ajudar os mais necessitados ou proteger o meio ambiente. Ao engajarem-se regularmente nessas ações, os cidadãos não só cumprem suas obrigações legais, mas também desenvolvem e reforçam virtudes como a justiça, a generosidade e o respeito pelo próximo. Com o tempo, essas práticas se tornam parte integrante de seu caráter, transformando a comunidade em um espaço onde o bem comum é promovido e onde os cidadãos agem de maneira virtuosa quase que instintivamente. Essa prática contínua das virtudes é o que, segundo a visão aristotélica, constrói uma sociedade moralmente saudável e estável.

virtudes são algo mediante o qual vivemos retamente. Assim, em relação a esta noção de virtude, Tomás seguiu Aristóteles, considerando-a também como um *habitus* e como uma capacidade. Para ele, a ideia geral de virtude corresponde ser de uma disposição sólida e firme da parte racional do homem. Porém, quanto à distinção, Tomás estabelece uma diferenciação fundamental entre virtudes adquiridas e virtudes infusas. (BAZUCHI, 2011, p.50)

A compreensão de Tomás de Aquino sobre a virtude como a perfeição de uma potência, é argumentada a partir de uma ideia de que uma potência é considerada perfeita na medida em que se realiza em atos que correspondem ao seu fim adequado, o que implica que a virtude é uma disposição que orienta a potência para a sua plena realização no bem. Assim, a virtude não só melhora a capacidade do ser humano de agir de acordo com a razão, mas também o direciona para o seu fim último, que é a união com o bem supremo. Tomás complementa essa visão ao distinguir entre virtudes adquiridas, que são fruto do esforço humano, e virtudes infusas, que são dons da graça divina, mostrando como essas disposições atuam em conjunto para guiar a vida moral do indivíduo.

3.1 Virtudes cardeais

As virtudes cardeais, também conhecidas como virtudes morais, são pilares fundamentais na ética tomista, estruturando a vida moral do indivíduo e orientando suas ações em direção ao bem. Essas virtudes – prudência, justiça, fortaleza e temperança – servem como a base para o desenvolvimento de outras virtudes e são essenciais para a vida reta e virtuosa. Como diz Gregório: "Nas quatro virtudes se manifesta toda a estrutura das boas obras" (AQUINO, 1936, p.1297) destacando como essas virtudes imbuem as ações morais corretas, portanto, são indispensáveis para a prática constante do bem. Tomás de Aquino, ao aprofundar essa noção, reforça que a sabedoria em agir, a equidade, a coragem diante das adversidades e o controle dos desejos são elementos centrais para uma vida virtuosa e plenamente realizada.

A estrutura das virtudes cardeais, liga cada uma delas ao bem da razão, é o princípio formal da virtude. Ele argumenta que a prudência ocupa um lugar central entre as virtudes, pois é diretamente ligada à própria consideração da razão, orientando todas as outras virtudes. A justiça, por sua vez, regula as ações externas

em conformidade com a ordem da razão. As virtudes da temperança e da fortaleza estão relacionadas às paixões humanas: a temperança controla os impulsos que nos levam a agir contra a razão, enquanto a fortaleza nos dá a firmeza necessária para enfrentar o medo e os desafios que poderiam nos afastar do que é racionalmente correto.

Pois, o princípio formal da virtude, de que agora tratamos, é o bem da razão, que pode ser considerado sob duplo aspecto. Ou enquanto consistente na própria consideração da razão, e então a prudência é a virtude principal; ou, enquanto à ordem da razão é relativa a algum objeto. E isto será ou relativamente às obras, e então há lugar para a justiça, ou às paixões, e então é necessário haver duas virtudes. Pois é necessário estabelecer a ordem da razão relativamente às paixões, levando-se em conta a repugnância por elas opostas à razão; o que se pode dar de dois modos. Primeiro, quando a paixão impele a algo de contrário à razão; e nesse caso é necessário uma virtude que a reprima, e tal é a temperança. Depois, quando a paixão afasta do que a razão dita, como o temor dos perigos ou dos trabalhos; e então é necessária uma virtude pela qual o homem se firme, para não recuar, naquilo que é racional, e isso designa a fortaleza. (AQUINO, 1936, p.1297)

Com isso, observa-se que Tomás deixa explícito que quando a paixão é impelida agir contra a razão, ocorre uma impossibilidade da contradição de que a virtude tenha que deixar de agir, ou seja, é necessário que as virtudes ajam, a fim de que prevaleça a racionalidade.

Santo Tomás entende que as quatro virtudes cardeais possuem um quádruplo sujeito:

o racional por essência, que a prudência aperfeiçoa; e o racional por participação que comporta tríplice divisão: à vontade, sujeito da justiça, o concupiscível, sujeito da temperança; e o irascível, sujeito da fortaleza. (AQUINO, 1936, p.1297)

Desse modo, ele distingue entre dois aspectos do racional no ser humano: o racional por essência e o racional por participação. O racional por essência é diretamente capaz de entender e deliberar, ou seja, a razão propriamente dita. Essa capacidade de raciocínio e discernimento é o que a virtude da prudência aperfeiçoa.

A prudência é a virtude que orienta a razão na escolha dos meios adequados para atingir os fins corretos. “A prudência não é senão a retidão do discernimento relativamente a certos atos ou matérias” (AQUINO, 1936, p.1299) ela não apenas guia as ações, mas também ilumina as outras virtudes, garantindo que todas operem de acordo com a verdade e o bem.

a prudência é a aplicação da razão reta nas obras. Essa virtude cardinal se refere à razão, e nela está o seu centro, pois ela governa e rege. O meio

dessa virtude é a característica do conselho racional. É denominado de prudente absoluto o homem que raciocina certo em relação ao bem viver. Para Tomás de Aquino, o conselho tem relação com o que fazemos em intenção a algum fim. A prudência tem a sua sede nos sentidos internos e é aperfeiçoada pela memória e pela experiência, de modo a julgar as experiências particulares. Ela é responsável por constituir o meio-termo das paixões e dos atos, por isso o seu ato principal é a racionalidade aplicada nos atos. Segundo Tomás de Aquino, existe três atos principais da razão: o aconselhar, o julgamento das coisas descobertas e o mandar/ordenar. (PEREIRA, 2016, p.22)

Assim, a prudência é essencial para que a razão funcione plenamente, tomando decisões sábias, pois é a partir dela que o modo de julgar é aperfeiçoado, tornando assim, o ato justo.

O racional por participação, por outro lado, refere-se às faculdades que, ainda que não sejam racionais em si mesmas, são influenciadas e dirigidas pela razão. Tomás de Aquino divide essas faculdades em três partes, sendo elas:

A vontade, que é o sujeito da justiça, sendo ela racional por participação porque, embora seja naturalmente inclinada ao bem, precisa ser ordenada pela razão para agir de forma justa. “A justiça, por seu lado, é a retidão da alma, pela qual obramos o que devemos, em qualquer matéria” (AQUINO, 1936, p.1299), portanto, a justiça é a virtude que regula a vontade, assegurando que cada um receba o que lhe é devido de forma constante e perpétua.

A temperança tem por sujeito o concupiscível, que se refere às inclinações naturais do ser humano para buscar o prazer e evitar a dor:

Segundo Tomás de Aquino, a virtude da temperança é uma ordem ou moderação introduzida pela razão, ela orienta e modera os prazeres máximos da carne e afasta do homem tudo que o atrai irracionalmente. É atribuída à temperança a tranquilidade do espírito, essa virtude se ocupa em regular as paixões tendentes ao desejo e ao prazer. (PEREIRA, 2016, p.29)

A partir dessas inclinações facilmente pode-se cair no excesso, a temperança é a virtude que modera esses desejos, mantendo-os dentro dos limites racionais. Portanto, temperança, “é a disposição da alma que impõe uma determinada medida a certas paixões ou obras, para não ultrapassarem os devidos limites” (AQUINO, 1936, p.1299).

O irascível, sendo ele sujeito da fortaleza, é a parte da alma que reage às dificuldades e perigos, e que pode ser facilmente dominada pelo medo ou pela ira. “A fortaleza, por fim, é à disposição da alma que nos fortifica no que é segundo a razão,

contra quaisquer ímpetos das paixões ou dificuldades do obrar” (AQUINO, 1936, p.1299).

Tomás de Aquino fala sobre as partes da fortaleza, e a ela atribuí a magnanimidade, a magnificência, a paciência e a perseverança. A magnanimidade significa uma alma que tende a grandeza, uma pessoa é denominada magnânima por causas das coisas que são grandes em absoluto, nesse sentido a magnanimidade tem como objeto as honras, entre os bens humanos exteriores a honra ocupa o primeiro lugar. O desejo de possuir honra pode se opor à fortaleza, de modo que, a honra se torne um vício de ambição, pois a ambição comporta um apetite de honra desordenado. (PEREIRA, 2016, p.28)

Portanto, ela é a virtude que dá ao ser humano a coragem para enfrentar os desafios e resistir ao medo, mantendo-se firme na busca do bem racional. Com isso, a fortaleza ocupa-se de forjar a alma humana a fim de que ela se torne capaz de suportar as adversidades e malefícios.

Com essa divisão, Tomás entende que a racionalidade não se limita à capacidade de simplesmente ter raciocínio puro, mas também se estende às partes da alma que, embora não sejam racionais por natureza, podem e devem ser dirigidas pela razão para que o ser humano viva em conformidade com o bem. As virtudes cardeais, portanto, desempenham o papel crucial de aperfeiçoar tanto a razão em si mesma quanto suas expressões em diferentes aspectos da vida humana.

A palavra “cardeal”, provém do latim *cardinales*, esse significado pode se remeter a dobradiça de uma porta, portanto, é algo fundamental para sua funcionalidade. Sendo assim, essa palavra demonstra o caráter essencial de sua necessidade prática. Todas as outras virtudes podem ser entendidas como desdobramentos ou variações dessas quatro virtudes fundamentais. A razão para isso é que as virtudes cardeais são diretamente responsáveis por disciplinar e retificar o apetite, ou seja, as inclinações e desejos naturais que, sem controle, poderiam desviar o ser humano do bem moral.

Santo Tomás procurou mostrar a oportunidade desse qualificativo, demonstrando que só as virtudes morais podem ser chamadas de cardeais ou principais, pois só elas exigem a disciplina dos desejos (*rectitudo appetitus*), na qual consiste a virtude perfeita; por isso, devem ser assim denominadas as virtudes morais às quais todas as outras se reduzem, isto é, as quatro acima referidas. (ABBAGNANO, 2000, p.117 e p.118)

Sendo assim, as virtudes cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. São chamadas "principais" porque elas sintetizam e organizam todas as outras virtudes morais. A essencialidade das virtudes cardeais está bem fundamentada, pois

ao disciplinar os desejos e direcioná-los ao bem, elas estruturam a vida moral integralmente. A partir delas, todas as outras virtudes encontram sua fonte e são ordenadas adequadamente, estabelecendo um equilíbrio na ação humana.

As virtudes cardeais lidam com aspectos da existência humana que envolvem escolhas práticas, necessidades materiais e emoções, características de seres finitos e racionais, que precisam ordenar suas paixões e ações conforme a razão, “as virtudes humanas, i. é, as virtudes dos homens, enquanto se agitam neste mundo, versam sobre as paixões.” (AQUINO, 1936, p.1301)

O Filósofo trata das virtudes cardeais enquanto referentes às causas humanas. Assim, a justiça, enquanto referente à compra e à venda; a fortaleza, ao temor; a temperança, aos desejos. Ora, em tal sentido é ridículo atribuí-las a Deus. (AQUINO, 1936, p.1301)

Segundo Tomás, Deus é a fonte de toda bondade e perfeição, por isso as virtudes morais, como as entendemos para os humanos, são respostas às condições da vida humana e não se aplicam diretamente a Deus. Com isso, ao dizer que “em tal sentido é ridículo atribuí-las a Deus” (AQUINO, 1936, p.1301), o filósofo está afirmando que essas virtudes, na forma como se aplicam aos seres humanos, não podem ser diretamente atribuídas a Deus. Isso porque Deus, sendo perfeito e imutável, não experimenta emoções ou necessidades que precisariam ser disciplinadas ou controladas. Deus não possui desejos desordenados, medos a enfrentar ou trocas comerciais a fazer. Portanto, as virtudes cardeais, no sentido estrito, não fazem sentido em Sua natureza.

3.2 Virtudes teológicas

Santo Tomás de Aquino, ao versar sobre as virtudes teológicas, faz uma importante distinção entre dois tipos de beatitude ou felicidade. A natural e a sobrenatural.

A virtude aperfeiçoa o homem para os atos pelos quais se ordena para a felicidade, como do sobredito resulta. Ora, a felicidade ou beatitude do homem é dupla, segundo já dissemos. Uma, proporcionada à natureza, pode obtê-la pelos princípios desta. Outra lhe excede a natureza e só pode alcançá-la pelo auxílio divino, por uma como participação da divindade, conforme o lugar da Escritura (2 Pd 1, 4) onde diz que, por Cristo, nos tornamos participantes da natureza divina. E como esta beatitude excede as

proporções da natureza humana, os princípios naturais, que dirigem o homem no agir proporcionado ao seu ser, não bastam a ordená-lo à referida beatitude. (AQUINO, 1936, p.1303)

A beatitude natural é aquela que o ser humano pode alcançar por meio de suas próprias capacidades e princípios, dentro das limitações de sua natureza humana. Entretanto, a felicidade sobrenatural, que é participar da própria natureza divina, excede essa capacidade humana natural e só pode ser alcançada pelo auxílio divino.

Nesse contexto, as virtudes naturais, que orientam o homem para uma vida moralmente boa, são insuficientes para conduzi-lo à beatitude sobrenatural. Para isso, são necessárias as virtudes teologais, fé, esperança e caridade. Elas são infundidas por Deus e têm como objeto direto o próprio Deus. Essas virtudes transcendem o conhecimento natural humano e são conhecidas pela revelação divina, sendo fundamentais para que o homem se ordene à beatitude eterna.

Portanto, é necessário lhe sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais se ordene à beatitude sobrenatural, assim como, pelos princípios naturais se ordena a um fim que lhe é conatural; mas, isso não vai sem o auxílio divino. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, quer por terem Deus como objeto, enquanto nos ordenam retamente para ele; quer por nos serem infundidos só por Deus; quer por nos serem essas virtudes conhecidas só pela divina revelação, na Sagrada Escritura. (AQUINO, 1936, p.1303)

Portanto, as virtudes teologais atuam como princípios adicionais que elevam a natureza humana, elevando a um estado de união com Deus, algo que a virtude moral, algo que pela virtude moral (somente) se torna impossível.

Uma natureza pode ser atribuída a um ser de duplo modo. Essencialmente, e nesse sentido as virtudes teologais excedem a natureza do homem. Ou participativamente, como a madeira em ignição participa da natureza do fogo; e nesta acepção o homem se torna, de certo modo, participante da natureza divina, como já dissemos. E assim as virtudes teologais convêm ao homem segundo a natureza participada. (AQUINO, 1936, p.1303)

Assim sendo, como Tomás explicita, assim como o fogo e a madeira possuem naturezas divergentes, ainda sim a madeira pode tornar-se participante da natureza do fogo através da ignição. Do mesmo, modo o ser humano consegue participar da natureza divino à medida que as virtudes teologais estiverem mais infusas nele.

As virtudes teologais não se chamam divinas, como significando que Deus seja virtuoso por elas; mas, no sentido em que por meio delas, Deus nos torna virtuosos e nos ordena para ele. Por onde não são exemplares, mas, exempladas. (AQUINO, 1936, p.1303)

Em suma, as virtudes teologais não se chamam assim se remetendo a uma suposição de que Deus seja virtuoso, mas sim que através dessas virtudes que emanam Dele, pode-se chegar à essa fonte.

O homem é moldado pela virtude, por meio do ato, o qual conduz para a felicidade, que é proporcional à natureza, sendo obtida por ela ou sendo concedida pela graça divina. Ofertada pela graça divina, a virtude, apesar de ultrapassar todo princípio natural, não a contraria, e esse princípio sobrenatural é denominado 'virtude teologal'. (PEREIRA, 2016, p.14)

A relação entre a virtude e a felicidade humana, é ressaltada pela dupla dimensão dessa felicidade, a natural e a sobrenatural. Enquanto a virtude natural conduz o homem à felicidade proporcional à sua natureza, a virtude teologal, infundida pela graça divina, o eleva a uma beatitude que excede sua capacidade natural sem, contudo, contrariar os princípios naturais. Isso demonstra a harmonia entre a natureza e a graça na doutrina de Tomás de Aquino, onde a virtude teologal age como princípio sobrenatural, direcionando o ser humano à união com Deus.

Tomás de Aquino aponta para uma distinção essencial entre dois tipos de virtudes: as virtudes naturais e as virtudes infusas. As virtudes naturais, que se referem ao bem ordenado pela razão humana, podem ser adquiridas pelos próprios atos humanos. Através da repetição de atos virtuosos, a pessoa desenvolve hábitos que aperfeiçoam suas faculdades morais, conforme as regras da razão. De outro modo, as virtudes infusas são aquelas que transcendem a capacidade da razão humana e são orientadas para o bem determinado pela lei divina. Essas virtudes, como a fé, esperança e caridade, não podem ser alcançadas por esforços puramente humanos. Elas são concedidas diretamente por Deus, independentemente das ações humanas.

Logo, a virtude do homem, ordenada para o bem que recebe o seu modo pela regra da razão humana, pode ser causada pelos atos humanos, enquanto tais atos procedem da razão, de cujo poder e regra depende o referido bem. — Mas a virtude que ordena o homem para o bem determinado pela lei divina, e não pela razão humana, não pode ser causada pelos atos humanos, cujo princípio é a razão; mas é causado em nós só por obra divina. E por força desta noção de virtude é que Agostinho introduzia na definição de virtude: que Deus obra em nós sem nós. (AQUINO, 1936, p.1310)

Com isso, ele destaca citando Santo Agostinho, que as virtudes infusas são um dom da graça divina, não sendo adquiridas pela prática humana, mas recebidas como uma participação na vida divina. Dessa forma, o Doutor Angélico evidencia a complementaridade entre a razão humana e a ação divina no desenvolvimento das

virtudes. As virtudes naturais e infusas colaboram para ordenar o homem ao bem, cada uma em seu respectivo domínio.

3.3 A relação das virtudes entre si

A distinção entre virtude moral perfeita e imperfeita, tema central na ética de Tomás de Aquino, é influenciada pela tradição aristotélica. A virtude moral imperfeita refere-se a uma inclinação natural ou adquirida por hábito, que leva a pessoa a praticar ações boas de forma genérica, porém com falta consistência. Isso explica por que uma pessoa pode ser predisposta, por exemplo, à generosidade, mas não à castidade, evidenciando que essas virtudes não estão interligadas.

A virtude moral pode ser considerada perfeita ou imperfeita. Esta — como a temperança ou a fortaleza — não é mais do que uma inclinação nossa, oriunda da natureza ou do costume, para fazer alguma obra genericamente boa. E nesta acepção as virtudes morais não são conexas; pois, vemos que certos, por compleição natural ou por qualquer costume, são prontos para as ações liberais, sem o serem para o exercício da castidade. (AQUINO, 1936, p.1318)

Por outro lado, a virtude moral perfeita é entendida como um hábito consolidado, que não apenas inclina a fazer o bem, mas a fazê-lo de forma excelente

Nesse contexto, as virtudes morais são vistas como conexas, ou seja, interdependentes: aquele que atinge a perfeição moral em uma virtude, como a temperança, também deve manifestar as outras virtudes de maneira correspondente. Aquino diferencia a inclinação para o bem como um estágio inicial, enquanto a perfeição moral requer uma prática constante e integrada de todas as virtudes.

Por outro lado, a virtude moral perfeita é um hábito que inclina a fazer bem obras boas. E neste sentido devemos dizer que, como quase todos pensam, as virtudes morais são conexas. E disto há dupla razão, enquanto que certos distinguem diversamente as virtudes cardeais. — Assim, como já dissemos, uns as distinguem segundo certas condições gerais das virtudes e de modo que a discrição pertence à prudência; a retidão, à justiça; a moderação, à temperança; a firmeza de ânimo, à fortaleza, seja qual for a matéria relativamente à qual sejam consideradas. (AQUINO, 1936, p.1318 e p.1319)

Para que uma virtude seja realmente louvável, ela precisa estar em equilíbrio com outras virtudes, de forma que a firmeza de ânimo (fortaleza), por exemplo, não tenha valor se não estiver acompanhada da moderação (temperança), da retidão (justiça) ou da discrição (prudência). as virtudes, quando separadas, não podem ser

perfeitas, pois uma virtude isolada não é verdadeira se não for acompanhada por outras. Assim, a prudência, por exemplo, não é considerada genuína se não for também justa, temperada e forte. Da mesma forma, Agostinho compartilha essa perspectiva ao afirmar que as virtudes, quando desconectadas, perdem sua essência e capacidade de conduzir ao bem moral.

Pois, a firmeza não merece o louvor devido à virtude se não for acompanhada da moderação, da retidão ou da discrição; e o mesmo se dá com as outras virtudes. E é esta razão de conexão que assinala Gregório, dizendo: as virtudes, como tais, estando separadas, não podem ser perfeitas, porque nem a prudência é verdadeira que não for justa, temperante e forte. E o mesmo diz das outras virtudes, o que concorda com a razão semelhante que dá Agostinho. (AQUINO, 1936, p.1318 e p.1319)

Portanto, essa visão reflete a interdependência das virtudes cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança; e como a prática da virtude, em sua plenitude, requer a integração de todas elas para a realização do bem completo e perfeito.

A explicação de Tomás referente a conexão entre as virtudes morais infusas e a caridade explicita a perfeição da ação divina na vida humana. Segundo ele, todas as virtudes morais são concedidas simultaneamente com a caridade, uma vez que Deus, ao agir pela graça, o faz de maneira completa e perfeita. Essa visão se fundamenta na observação de que, na ordem natural, nenhum ser possui a capacidade de realizar qualquer ação sem ter os meios necessários para executá-la adequadamente. Do mesmo modo, no plano da graça, Deus infunde no ser humano todas as virtudes necessárias para que ele possa agir em direção ao seu fim último, que é a caridade.

Todas as virtudes morais são infundidas simultaneamente com a caridade, porque Deus não age menos perfeitamente nas obras da graça que nas da natureza. Assim, vemos que em nenhum ser da natureza se encontra um princípio de qualquer obra sem existir o necessário à realização dessa obra; p. ex., os animais têm órgãos pelos quais a alma obra perfeitamente o que está no seu poder. Ora, é manifesto que a caridade, ordenando o homem ao seu último fim, é o princípio de todas as boas obras que podem ordenar-se para tal fim. Por onde é necessário que, com a caridade, sejam infundidas no homem todas as virtudes morais, pelas quais ele produz os vários gêneros de boas obras. E assim, é claro que as virtudes morais infusas são conexas não só pelo que respeita a prudência, mas também, a caridade; (AQUINO, 1936, p.1321)

A caridade, que ordena o ser humano a Deus como fim último. Ela é o princípio de todas as boas obras e, por isso, todas as virtudes morais que permitem a prática dessas boas ações são infundidas em conjunto. Com isso, as virtudes morais não

apenas se conectam através da prudência, que orienta o agir, mas também pela caridade, que direciona o ser humano ao seu verdadeiro objetivo final. Esse raciocínio reforça a ideia de que, na vida cristã, a caridade e as virtudes morais são inseparáveis, formando uma unidade que permite ao homem agir retamente em todas as circunstâncias e alcançar a plenitude do bem.

4 A IUSTITIA

A palavra Justiça é derivada do latim *Justitia*. De acordo com Abbagnano (2000) a Justiça é “a ordem das relações humanas ou a conduta de que se ajusta a essa ordem.” Esse conceito está intimamente ligado a algo que pressupõe um equilíbrio entre direitos e deveres dentro de uma sociedade. A Justiça é, portanto, a virtude que regula as ações humanas em relação ao outro, garantindo que as interações sociais sejam pautadas pela equidade e pelo respeito à dignidade de cada indivíduo.

Citando Isidoro, o Doutor Angélico afirma que o termo "direito" (*ius*) deriva de "justo", visto que o justo é o objeto da justiça. Conforme mencionado por Aristóteles, a justiça é o hábito que nos inclina a realizar ações justas, o que leva a concluir que o direito é, de fato, o objeto da justiça. (AQUINO, 1936, p.2095)

Ao tratar da justiça, é primordial considerar a visão aristotélica, que a descreve como uma virtude que se manifesta em relação ao outro, sendo, por isso, um princípio fundamental nas relações humanas. Para o filósofo, a justiça ocupa um lugar privilegiado entre as virtudes morais, não apenas por seu caráter regulador das relações sociais, mas também por sua capacidade de sintetizar a excelência moral. Aristóteles define a justiça como a virtude perfeita em termos morais, ainda que restrita à relação com o próximo. Ele afirma:

a justiça neste sentido é a excelência moral perfeita, embora não o seja de modo irrestrito, mas em relação ao próximo. Portanto a justiça é freqüentemente considerada a mais elevada forma de excelência moral, e "nem a estrela vespertina nem a matutina é tão maravilhosa"; e também se diz proverbialmente que "na justiça se resume toda a excelência" (ARISTÓTELES, 1985, p.93)

Essa concepção reflete a ideia de que a justiça é, de certa forma, a mais elevada dentre as virtudes morais aplicadas nas interações entre indivíduos. Ela age como o princípio organizador, pelo qual o ser humano busca dar a cada um aquilo que é devido, sempre orientado pela equidade e pela proporcionalidade. Assim, a justiça ultrapassa a dimensão individual, assumindo uma relevância social e política, sendo vista como a base da harmonia nas relações humanas e a essência do que é moralmente correto. No final do trecho supracitado, Aristóteles cita uma frase que coloca a justiça como um fim em si, pois, através dela, o homem age de maneira justa não apenas para o seu próprio bem, mas também para o bem de sua comunidade, o

que a torna uma virtude de altíssimo valor dentro da ética. Dessa forma, a justiça, ao abarcar as outras virtudes, é vista como a expressão máxima da excelência moral em ação.

O filósofo de Estagira, argumenta que a justiça é completa justamente porque aqueles que a possuem não apenas agem de forma justa em relação a si mesmos, mas também em relação ao próximo. Isso é o que a torna uma virtude singular, essencial para a convivência em sociedade. Através dela, o indivíduo transcende a centralidade em si mesmo, ou seja, o egoísmo, e passa a atuar em prol da comunidade, equilibrando as necessidades pessoais com as dos outros:

Com efeito, a justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo. É por isto que se consideram bem ditas as palavras de Bias: "O exercício do poder revela o homem", pois os governantes exercem necessariamente o seu poder em relação aos outros homens e ao mesmo tempo são membros da comunidade. (ARISTÓTELES, 1985, p.93)

Aristóteles ainda reforça esse ponto ao dizer de outro modo no trecho citado que, o modo como uma pessoa exerce o poder revela sua verdadeira natureza. Pois, é no contexto do poder e da autoridade que a verdadeira natureza da justiça se manifesta. Os governantes, ao exercerem seu poder sobre outros, tornam-se responsáveis por garantir que suas ações sejam justas, tanto em benefício de seus súditos quanto da comunidade da qual fazem parte. Isso demonstra que a justiça, além de ser uma virtude individual, possui uma dimensão coletiva essencial, uma vez que ela governa as relações interpessoais e sociais de maneira a garantir a harmonia e o bem comum.

Nesse sentido, a justiça assume um papel central na vida política, pois é através dela que os líderes podem manter a ordem e promover o bem-estar dentro da sociedade. E, como Aristóteles destaca, a justiça não é apenas uma qualidade moral passiva, mas uma virtude ativa que se manifesta nas ações concretas que afetam tanto o indivíduo quanto a coletividade.

Assim, entre as virtudes principais, diz-se que a justiça é a única virtude que diz respeito ao outro pelo fato das outras aperfeiçoarem o homem somente no tocante a si mesmo, levando-se em conta somente a maneira de proceder de quem age. Já a justiça implica, certamente, uma retidão das ações pela relação com o outro, aperfeiçoando o ser humano em consequência destas relações. (BAZUCHI, 2011, p.83)

Portanto, de acordo com Aristóteles, a justiça é considerada a única forma de excelência moral que pode ser descrita como "o bem dos outros", pois sua prática se relaciona diretamente com o próximo. Ao agir com justiça, o indivíduo busca o benefício dos outros, seja no papel de governante ou como membro de uma comunidade, sempre visando o que é vantajoso para o bem coletivo. (ARISTÓTELES, 1985, p.93)

O desígnio do agir justo encontra-se atuante na contribuição do bem comum da comunidade, dado que a ética e a comunidade (política) estão profundamente interligadas. Pois o indivíduo que age promovendo o bem comum, age com justiça, a fim de que contribua para o bem e a prosperidade da *pólis*. Nesse sentido, a política é o campo que se encontra a busca pela Justiça, visto que é através da justiça que se chega ao bem comum. (SALGADO, 1995, p.45)

Só a justiça legal versa diretamente sobre o bem comum; mas pelo seu império leva todas as outras virtudes a se referirem a esse bem, como diz o Filósofo. Pois, devemos considerar que pertence às virtudes políticas, no sentido em que aqui são tomadas, não só obrar bem em favor da comunidade, mas ainda em favor das partes desta, como, p. ex.; a sociedade doméstica ou uma pessoa singular. (AQUINO, 1936, p.1302)

Tomás, explica que a justiça legal é a única virtude que se dirige diretamente ao bem comum, orientando todas as outras virtudes nesse sentido. Citando Aristóteles, ele destaca que, pelo seu caráter imperativo, a justiça legal guia as demais virtudes a servirem ao bem comum, sendo uma virtude política que não só promove o bem da comunidade como um todo, mas também beneficia particularmente as partes dessa comunidade, como a família ou um indivíduo singular. Na definição de Tomás de Aquino, é possível identificar uma forte semelhança com a concepção de justiça proposta por Aristóteles. O estagirita entendeu a justiça como "uma disposição de caráter pela qual os homens praticam atos justos, agem de maneira justa e desejam coisas justas" (ARISTÓTELES, 2015, p.123). Dessa forma, conclui-se que a visão aristotélica da justiça é fundamental para que Tomás de Aquino desenvolva e concretize sua própria noção de justiça no contexto filosófico. (SILVEIRA, 2001, p.18)

4.1 A proeminência da justiça dentre as virtudes morais

A justiça, enquanto virtude moral, ocupa uma posição de destaque entre as demais virtudes por sua íntima relação com a razão e com o bem comum. Aquino ressalta a preeminência da justiça sobre as outras virtudes ao argumentar que ela está diretamente vinculada à vontade, que é o apetite racional, e que seu objeto não se limita ao indivíduo, mas abrange também as ações que envolve a outra pessoa.

a justiça tem preexcelência sobre todas as virtudes morais, como sendo mais próxima da razão; o que claramente se manifesta tanto pelo seu sujeito como pelo seu objeto. Pois, o sujeito da justiça é a vontade, que é o apetite racional, segundo já foi claramente estabelecido. O objeto ou matéria da justiça são os atos pelos quais o homem tem relação, não só consigo mesmo, mas também com outrem. (AQUINO, 1936, p.1329)

Há uma singularidade da justiça, pois, ao contrário de outras virtudes que se limitam ao aperfeiçoamento pessoal, ela abrange as interações com o outro, sendo assim uma virtude social por excelência. Sua importância se fundamenta na capacidade de ordenar as relações humanas de acordo com a razão, promovendo o equilíbrio e a harmonia tanto no âmbito individual quanto no coletivo. Ao envolver a vontade e as ações justas em relação aos demais, a justiça inspira o princípio do bem comum, o que a torna essencial para a convivência e para a estrutura moral da sociedade.

A justiça é, portanto, o aperfeiçoamento da vontade no que tange ao bem comum. Por aperfeiçoar a parte mais nobre da alma, o apetite racional, mais especificamente, a potência da vontade, e porque o bem comum, enquanto fim almejado pela justiça, é superior ao bem particular, pode esta virtude ser considerada a mais sublime das virtudes morais. (FIALHO, 2015, p.52)

A fim de explicitar a hierarquia dentre as virtudes morais, Tomás reflete sobre a ideia de substância e acidente. Em linhas gerais, ele ensina que a substância é, por definição, algo que existe em si mesma, enquanto o acidente é aquilo que existe em outro, ou seja, algo que depende da substância para existir. Portanto, a substância é ontologicamente mais digna do que o acidente, uma vez que tem existência própria, enquanto o acidente é algo que existe “em”.

dizemos que uma virtude é maior, por acrescentar à virtude principal um adinículo ou ornato. Assim também a substância é, absolutamente falando, mais digna que o acidente; o que não impede seja, relativamente falando, um acidente mais digno, por aperfeiçoar a substância por algum ser accidental. (AQUINO, 1936, p.1329)

Porém, conforme afirma Tomás no trecho acima, essa superioridade da substância em termos absolutos não impede que, em certos casos, um acidente possa ser considerado mais digno em relação à substância, pois pode aperfeiçoá-la ou acrescentar algo que lhe confere maior valor ou dignidade em um contexto específico. Portanto, uma virtude pode ser considerada maior por acrescentar à virtude principal um adinículo¹² ou ornamento, ou seja, algo que a embeleza ou complementa, ainda que essa adição seja algo secundário em relação à virtude principal.

Portanto, em termos morais, uma virtude principal, como a justiça, pode ser considerada mais digna do que uma virtude auxiliar, assim como a magnanimidade, mas a virtude auxiliar pode, em certas circunstâncias, aperfeiçoar a ação da virtude principal, tornando-a mais completa ou eficaz, inclusive devido seu caráter relacional interpessoal. (AQUINO, 1936, p.2095) Assim, o aperfeiçoamento de uma substância por um acidente ou de uma virtude principal por uma secundária não contradiz a dignidade intrínseca das primeiras, mas revela como elementos complementares podem contribuir para a plenitude e perfeição de algo maior. Com isso, essa distinção reflete a sutileza do pensamento escolástico tomista, onde a dignidade de uma realidade ou virtude é considerada em termos absolutos e relativos (AQUINO, 1936, p.1329).

Diferente das demais virtudes que aperfeiçoam o ser humano em relação a si mesmo, como a temperança ou a fortaleza, a justiça tem como objeto o relacionamento com os outros. Isso ocorre porque a justiça, em sua própria natureza, envolve uma noção de igualdade e equidade, buscando ajustar as ações e relações humanas. Tomás de Aquino afirma que a justiça implica uma certa igualdade, e isso é essencial para entendermos sua função nas relações humanas. A justiça regula os atos de uma pessoa, mas sempre em relação aos outros, garantindo que cada um receba o que é justo, seja em termos de bens, direitos ou responsabilidades. É, portanto, uma virtude profundamente social e relacional, uma vez que sempre se refere ao outro em uma relação de dar e receber. (AQUINO, 1936, p.2095)

Enquanto as outras virtudes morais, como a temperança, que regula os apetites pessoais, ou a fortaleza, que nos dá força diante das adversidades, se referem principalmente ao bem-estar e à perfeição do indivíduo em seu âmbito pessoal, a

¹² Algum tipo de ajuda, reforço, auxílio ou contribuição.

justiça transcende o âmbito pessoal. Ela se preocupa com o bem comum e com a harmonia das relações sociais, estabelecendo um equilíbrio justo entre indivíduos e comunidades. Dessa forma, a justiça é considerada uma virtude de grande relevância para a vida em sociedade, pois assegura que as interações humanas sejam pautadas pela equidade, criando uma ordem social onde cada um recebe o que lhe é devido, respeitando a dignidade e os direitos de todos. É nesse sentido que a justiça é vista como uma virtude social por excelência, sendo fundamental para a manutenção da paz e da coesão social. (AQUINO, 1936, p.2095)

4.2 Tomás de Aquino e o princípio da justiça

No tocante ao estudo da Justiça, é essencial compreender como ela é definida e a função que desempenha no comportamento ético. A justiça, em particular, se destaca não somente por sua importância moral, mas também por sua definição específica, que a diferencia das outras virtudes. A referida definição da justiça é conveniente se for entendida como deve. Pois, sendo toda virtude um hábito, que é o princípio dos atos bons, necessariamente a virtude há de ser definida por um ato bom, cujo objeto é a matéria própria dela.¹³

A referida definição da justiça é conveniente se for entendida como deve. Pois, sendo toda virtude um hábito, que é o princípio dos atos bons, necessariamente a virtude há de ser definida por um ato bom, cujo objeto é a matéria própria dela. (AQUINO, 1936, p.2100)

Portanto, para entender da melhor maneira a definição da justiça no pensamento de Tomás, é fundamental considerar a sua matéria própria e seu objeto específico. A justiça se caracteriza por lidar com atos que têm uma relação direta com outrem, ou seja, com os outros indivíduos. De acordo com o trecho, “a matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem” (AQUINO, 1936, p.2100) o que significa que

¹³ Explicando mais detalhadamente, isso significa que a justiça não é somente uma qualidade passiva, mas um princípio ativo que guia o comportamento ético. Como hábito, a justiça se manifesta em ações que promovem o bem e corrigem injustiças, sendo um reflexo da virtude em ação. Como por exemplo, um juiz que aplica uma lei com imparcialidade e equidade está exercendo a virtude da justiça. Suas decisões são fundamentadas em princípios justos e têm em vista o bem comum, demonstrando como a justiça ordena suas ações para promover a equidade e a ordem social. Este entendimento reforça a ideia de que a justiça, enquanto virtude, está intrinsecamente ligada ao cumprimento do que é justo e à promoção do bem através das ações corretas.

a justiça se manifesta em ações que se dirigem aos outros e visam manter uma relação donde é dado a cada um aquilo que lhe é devido.

Por onde, o ato de justiça é determinado relativamente à sua matéria própria e ao seu objeto, quando se diz: dar a cada um, o que lhe pertence; porque, como Isidoro diz, chama-se justo aquele que observa a justiça. (AQUINO, 1936, p.2100)

A compreensão de um trecho da Suma Teológica supracitado é crucial, pois define o ato de justiça como o cumprimento do princípio de dar a cada um o que lhe pertence. Do mesmo modo, um indivíduo é considerado justo quando observa e pratica a justiça, o que implica na realização de ações que respeitam e promovem a equidade nas relações interpessoais.

Esta virtude pressupõe relação, pois é sempre relativa a outrem e consiste na norma que mantém entre as pessoas a sociedade de vida. Enquanto virtude torna bom o ato humano e retifica as ações. (FIALHO, 2015, p.51)

Assim, a justiça não é apenas um conceito teórico, mas uma prática concreta que visa a harmonia e o respeito mútuo nas interações sociais.

Tomás de Aquino dedica à justiça um minucioso e extensivo tratado onde concede a esta virtude a função de orientar e retificar as ações humanas nos campos das relações e vidas pessoais bem como no campo do respeito aos direitos e da promoção do bem comum. Desta forma, onde se encontram conjuntos a alteridade das pessoas, o direito estrito, a verdadeira igualdade estabelecida sobre bases objetivas, aí então, pode-se falar de justiça, rigorosamente. (BAZUCHI, 2011, p.82)

A virtude da justiça envolve algo que é crucial, a vontade. Deixando evidente que o ato de praticar a justiça deve ser um ato voluntário. Isso significa que a ação justa não é apenas uma questão de seguir regras ou normas, mas deve emergir de uma escolha consciente do indivíduo em fazer o que é correto. Além disso, a definição da justiça incorpora a ideia de constância e perpetuidade, indicando que a prática da justiça deve ser estável e consistente ao longo do tempo, e não meramente ocasional. (AQUINO, 1936, p.2100)

Ademais, a justiça é caracterizada não apenas por um hábito de agir corretamente, mas também pela estabilidade e continuidade desse comportamento. Nesse sentido, Tomás de Aquino, faz uma associação direta com o entendimento de Aristóteles sobre justiça, definindo-a de forma clara:

E quem quisesse reduzir essa definição à sua forma devida, poderia dizer: a justiça é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua. atribuímos a cada um o que lhe pertence. Definição quase idêntica à do Filósofo, quando

diz: a justiça é um hábito que nos faz agir escolhendo o que é justo. (AQUINO, 1936, p.2100)

O hábito de justiça, portanto, está intrinsecamente ligado à prática contínua e voluntária de ações que respeitam e promovem a equidade nas relações interpessoais. Esse entendimento reforça que a verdadeira justiça não se limita a atos isolados, mas se manifesta como um compromisso constante com o bem, fazendo escolhas e agindo a partir daquilo que tem por fundamento o justo. (AQUINO, 1936, p.2100)

A justiça, possui um papel crucial na retificação dos atos humanos. Para Tomás, a justiça não é apenas uma qualidade moral, mas um princípio que torna tanto o ato quanto o agente moralmente bom. A prática da justiça determina que as ações sejam orientadas pela razão e busquem a retidão, o que ele considera imprescindível para o desenvolvimento do caráter virtuoso.

A virtude humana torna bom o ato humano e o agente que o pratica, o que é próprio da justiça. Pois, os atos humanos são bons por se sujeitarem à regra da razão, que os retifica. Por onde, a justiça, retificando as ações humanas, é claro que as torna boas. E, como diz Túlio, por causa da sua justiça é que certos homens se chamam bons. Por onde, como diz no mesmo lugar, nela é máximo o esplendor da virtude. (AQUINO, 1936, p.2103)

Por conseguinte, os atos são considerados bons quando estão em conformidade com a razão, o que significa que são guiados por princípios éticos sólidos e objetivam o bem comum. A justiça, ao ajustar e corrigir essas ações, não apenas as torna moralmente corretas, mas também reflete positivamente sobre o caráter do agente que as pratica. Nesse sentido, a virtude da justiça não se reduz ao ato em si, mas também eleva o status moral da pessoa, que se torna boa por através da prática consistente dessa virtude (*habitus*). Conforme o trecho predito, Túlio reforça essa ideia, mostrando que a justiça é vista como a mais brilhante das virtudes, pois ela ilumina o caráter humano e distingue aqueles que a praticam como pessoas de valor moral elevado. Em suma, Tomás de Aquino dispõe à justiça um papel primordial na moralidade humana, não somente corrigindo os atos em si, outrossim aperfeiçoando o próprio ser humano.

Portanto, a justiça se define como uma prática concreta e estável, cuja finalidade é a promoção do bem comum e a harmonia nas relações (sociais). A justiça, para Tomás, é profundamente enraizada na vontade humana, sendo um ato deliberado e consciente de atribuir a cada um o que lhe é devido, em conformidade

com a verdade e a igualdade. Em diálogo com Aristóteles, Aquino define a justiça como um hábito que deve ser cultivado continuamente, transcendendo o cumprimento esporádico de regras. O justo, portanto, é aquele que, de maneira constante e perpétua, faz a escolha correta, guiada por um senso de equidade e respeito ao direito alheio.

Com isso, entende-se que a justiça, se refere não apenas ao comportamento individual, mas também ao funcionamento ético da sociedade como um todo. Ao considerar a justiça sob esse ponto de vista, ela se torna uma virtude essencial para a vida em comunidade, orientando os atos com o intuito de preservar a ordem social e o respeito mútuo, constituindo-se como um princípio fundamental da convivência e do bem-estar coletivo.

4.3 Distinção entre justiça comutativa e distributiva

A distinção entre a justiça distributiva e a justiça comutativa na filosofia de Tomás de Aquino, se situa através da regulação dos diferentes aspectos das ações humanas e das relações sociais.

Tomás, observa que "a justiça versa sobre certas operações externas, a saber, a distribuição e a comutação, que consistem no uso de certos bens exteriores - coisas ou pessoas ou ainda obras." (AQUINO, 1936, p.2127) Nesse sentido, a justiça distributiva e a comutativa lidam com a matéria das ações externas, mas suas aplicações e focos são distintos.

A justiça distributiva regula como os bens e recursos são distribuídos dentro da comunidade. Para a justiça distributiva, o justo é aquele que aloca os bens e recursos garantindo a equidade. Portanto, revela-se que aquele que detém o poder possui gravíssima responsabilidade ao determinar a destinação dos recursos.

Ela se preocupa com a alocação equitativa dos recursos disponíveis, assegurando que todos os membros da comunidade recebam o que é devido a eles, com base em sua contribuição ou necessidade. Com isso, a justiça distributiva está relacionada ao modo como a sociedade distribui bens e responsabilidades entre seus

membros, garantindo que a distribuição seja feita de acordo com o bem comum, tendo por base a fundamento princípios que visam sanar quaisquer injustiças.

Por outro lado, a justiça comutativa lida com a troca direta entre indivíduos. Como explica Aquino, "a justiça comutativa regula as comutações que podem ter lugar entre duas pessoas," (AQUINO, 1936, p.2127) sejam essas comutações involuntárias ou voluntárias. O justo para a justiça distributiva é aquele que dá ao outro aquilo que lhe é devido. A justiça comutativa se aplica em situações como por exemplo, a compra e venda, onde os bens são trocados de acordo com um acordo mutuamente aceito, e em casos de contratos onde o equilíbrio e a igualdade são essenciais. Esta forma de justiça é preocupada com a compensação justa e a troca equitativa entre as partes envolvidas.

Em termos mais específicos, a justiça comutativa se ocupa das "ações principais mesmas; pelas quais nos aproveitamos das pessoas, das coisas e das obras" (AQUINO, 1936, p.2127) enquanto a justiça distributiva se foca em "como a matéria de uma e outra justiça as coisas de que nos aproveitamos por nossas ações." (AQUINO, 1936, p.2127)

A justiça comutativa lida com a compensação justa na troca de bens e serviços, enquanto a justiça distributiva assegura que a distribuição dos recursos seja feita de forma justa para o bem comum. Assim, enquanto a justiça distributiva organiza a distribuição de bens de acordo com a necessidade e contribuição para o bem comum, a justiça comutativa regula a equidade nas trocas diretas entre indivíduos, assegurando que cada parte receba o que lhe é devido de acordo com acordos estabelecidos.

4.4 O bem comum

O conceito de bem comum, é de grande importância nos fundamentos da ética de Tomás de Aquino, especialmente em suas reflexões sobre justiça e virtude. Para ele, a natureza humana é intrinsecamente social, o que implica a necessidade de uma ordem que regule a convivência entre os indivíduos em uma comunidade. Nesse sentido, Aquino afirma: "se é natural ao homem viver em sociedade de muitos, cumpre

que haja entre os homens algo pelo que seja governada a multidão.” (AQUINO, 1997, p.128)

Esse "algo" que governa a sociedade é o princípio ordenador das ações humanas em vista do bem comum. A justiça, em seu caráter geral, desempenha um papel fundamental ao assegurar que as relações entre os indivíduos e a comunidade sejam equilibradas e ordenadas, garantindo que o bem de cada parte contribua para o bem do todo.

O Bem Comum não se restringe à mera somatória dos bens particulares reunidos numa sociedade, mas supera e transcende tal somatória. Enquanto seres livres os indivíduos que compõem o conjunto social devem agir e colaborar para a consecução do objetivo maior. (FIALHO, 2015, p.65)

Nesse contexto, a autoridade é essencial para garantir a unidade e a ordem dentro de uma sociedade. Sem ela, a convivência boa entre os indivíduos seria inviável, uma vez que a natureza social do ser humano exige a presença de um princípio organizador que regule as relações entre as partes e o todo.

a autoridade é, portanto, imprescindível para a consecução da sociabilidade, pois sua função, como dissemos, é estabelecer a unidade e a organização da sociedade. Por conseguinte, cuida à autoridade exercida pelo governante estabelecer a ordem e garantir a existência da vida social (FIALHO, 2015, p.59)

A autoridade do governante, portanto, não é apenas uma questão de poder, mas uma função indispensável para assegurar o bem comum, garantindo que a ordem social se mantenha e que a justiça seja aplicada de maneira equilibrada. Assim, a autoridade tem um papel diretivo, orientando as ações dos indivíduos para a harmonia coletiva.

Deste modo, é essencial na reflexão sobre justiça, especialmente a partir de um entendimento, como a de Tomás de Aquino, que coloca a justiça como uma virtude que direciona as ações para o bem comum. Assim sendo, a autoridade, a ordem e a organização da sociedade devem sempre estar orientadas a garantir que o bem comum seja alcançado, sem perder de vista o valor e a dignidade de cada pessoa, integrando tanto os interesses coletivos quanto os individuais de maneira harmoniosa e justa.

Repete em todas as ocasiões a máxima de Aristóteles que o bem do todo é <<mais divino>> que o das partes, e esforça-se sempre por salvar este *dictum authenticum*, aplicado segundo os mais variados graus da analogia. Com maioria de razão lhe dá ele todo o seu calor em matéria estritamente social. É que o bem comum, sendo bem comum humano, envolve na sua essência,

como veremos mais adiante, o serviço da pessoa humana. O princípio da superioridade do bem comum só é compreendido na sua verdade segundo o que o próprio bem comum implique de referência à pessoa humana. (MARITAIN, 1962, p.29 e p.30)

A concepção aristotélica, de que o bem do todo é mais divino do que o das partes destaca a importância da coletividade sobre o individualismo, porém, sem negligenciar a pessoa humana, pois é evidente a forma como ele enfatiza que o bem comum não é um conceito abstrato ou separado das necessidades e do valor do indivíduo, mas sim algo que incluem e serve diretamente a pessoa humana. Essa perspectiva mostra que, embora o bem comum seja superior, ele só é plenamente alcançado quando envolve o respeito e a promoção do bem-estar de cada ser humano que compõe a sociedade.

A sociabilidade da pessoa e sobre a natureza propriamente humana do bem comum, que é um bem segundo a justiça, e que deve recair sobre as pessoas, tendo por valor principal a acessão das pessoas à sua liberdade de expansão. (MARITAIN, 1962, p.59 e p.60)

O bem comum, nesse sentido, não é algo abstrato ou puramente coletivo, mas está intrinsecamente ligado ao desenvolvimento e à liberdade individual. Seu valor principal reside em permitir que as pessoas se expandam e cresçam como indivíduos, dentro de uma sociedade que tem como objetivo central a justiça. Para Tomás de Aquino, a lei e a ordem social não apenas regulam os comportamentos, mas visam promover o bem comum, conduzindo a sociedade e seus membros à felicidade compartilhada e à plena realização. Assim, ele reforça a ideia de que o bem comum é superior ao bem particular.

Demais, a parte ordenando-se para o todo, como o imperfeito para o perfeito; e sendo cada homem parte da comunidade perfeita, necessária e propriamente, há de a lei dizer respeito à ordem para a felicidade comum. E, por isso, o Filósofo, depois de dar a definição do legal, faz menção da felicidade e da comunhão política. (AQUINO, 1936, p.1507)

Enquanto parte da comunidade, se orienta para o todo, assim como o imperfeito se orienta para o perfeito. Aquino defende que, sendo o ser humano uma parte de uma comunidade perfeita, a lei deve se referir necessariamente à ordem que leva à felicidade comum. Ele ressalta que a felicidade individual só pode ser plenamente alcançada dentro do contexto de uma comunidade política bem ordenada.

Portanto, a filosofia de Tomás mostra que o bem comum é não apenas uma meta coletiva, mas um caminho de realização pessoal, sempre ancorado na dignidade e nos direitos de cada indivíduo.

Essa concepção de bem comum fundamenta-se na dignidade da pessoa humana, derivada do que constitui seu ser, igual e inalienável em todos os indivíduos. As estruturas sociais devem ordenar-se à realização da pessoa humana, nos planos natural e sobrenatural, sendo o bem comum seu fim próprio. A defesa e a promoção dos direitos inerentes à pessoa humana constituem meios indispensáveis de realização do bem comum. (POZZEBON, 2017, p.173)

Com isso, o bem comum não pode ser alcançado se não houver a promoção e respeito referente a dignidade humana e os direitos fundamentais, “o correto bem comum não é maximização dos interesses egoístas, mas sim nos obriga a seguir o bem comum que inclui os outros” (WIVIURKA, 2019, p.329). Portanto, a a virtude da justiça, age como um eixo que “engrena” as relações humanas, devendo garantir que todas as ações políticas e sociais sejam voltadas para a concretização desse bem, tanto no nível individual quanto no comunitário.

4.5 A justiça como virtude ordenadora do bem comum na filosofia de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino aborda a relação intrínseca que há entre a justiça e o bem comum. A justiça, enquanto virtude relacional, desempenha um papel fundamental ao ordenar as ações humanas, seja no contexto individual, seja na relação com a comunidade. Esta investigação, centraliza-se em como essa virtude orienta os indivíduos não apenas em suas interações interpessoais, mas também no cumprimento de suas obrigações para com a coletividade.

a justiça, como já dissemos, ordena o homem nas suas relações com outrem. O que pode ser de dois modos: com outrem singularmente considerado; ou, com outrem, em geral, isto é, no sentido em que quem serve a uma comunidade serve a todos os indivíduos nela contidos. Ora, de um e outro modo pode-se aplicar a justiça, na sua ideia própria. (AQUINO, 1936, p.2104)

A partir dessa concepção, Aquino define a justiça como uma virtude de caráter geral, que vai além de questões privadas e permeia a vida social e política. A justiça não é uma virtude “ilhada”, ou seja, isolada; ao contrário, ela age como princípio orientador das demais virtudes quando ordena todas as ações humanas em vista do bem comum. Quando se age de maneira justa, seja em relação a outra pessoa ou à comunidade, está-se contribuindo para a harmonia e o equilíbrio de todo o corpo

social. Assim, a justiça adquire um caráter abrangente, sendo responsável por manter o equilíbrio em consonância com o bem comum.

Josef Pieper reforça essa ideia ao dizer:

pero también vale la inversa. Porque no sólo es verdad que todo acto de justicia es una acción externa. Igualmente cierto es que toda acción externa cae dentro de la esfera de la justicia: precisamente porque está orientada hacia fuera es por lo que podemos llamar justa o injusta a la actividad exterior del hombre.¹⁴ (PIEPER, 2010, p.101)

Sendo assim, Pieper ressalta que a justiça não é apenas algo que reside nas intenções, mas se manifesta nas ações de fato (concretas) dos indivíduos em suas relações com os outros. Cada ato externo pode ser avaliado sob a perspectiva da justiça, pois é nas interações visíveis que podemos identificar se uma ação é justa ou injusta. Isso explicita a relevância da justiça como um princípio regulador da vida social, orientando tanto as ações individuais quanto as estruturas coletivas.

esta noção de justiça tem implicações na educação social humana por lidar diretamente com as relações entre as pessoas e, se analisada não será de se estranhar a aridez e esterilidade que serão aí encontradas, pois palavras como maledicência, juízo temerário, lisonjas, difamações, detrações, são facilmente conhecidas neste campo. (BAZUCHI, 2011, p.83)

Esses exemplos de maus comportamentos demonstram como a falta de justiça nas relações humanas pode levar a uma degradação moral individual e conseqüentemente social. A maledicência, por exemplo, vai de encontro com o princípio da honestidade nas interações, assim como o juízo temerário rompe a confiança mútua e a verdade. A justiça, enquanto virtude social, busca justamente se contrapor a esses desvios, promovendo a retidão nas palavras e nas ações.

Tomás reforça a ideia de que os indivíduos não existem isoladamente, mas como partes de um todo maior, que é a comunidade. Ele diz que:

é manifesto que todos os que fazem parte de uma comunidade, estão para esta como a parte para o todo. Ora, por tudo o que é a parte pertence ao todo; por onde, qualquer bem da parte se ordena ao bem do todo. (AQUINO, 1936, p.2104)

Esse pensamento reflete a noção de interdependência entre o indivíduo e a sociedade. Para Aquino, o bem individual só se realiza plenamente quando contribui para o bem comum. Nesse sentido, a justiça não apenas regula as interações entre

¹⁴ Mas também vale o inverso. Porque não é apenas verdade que todo ato de justiça é uma ação externa. Igualmente certo é que toda ação externa cai dentro da esfera da justiça: precisamente por estar orientada para fora é que podemos chamar justa ou injusta a atividade exterior do homem.

indivíduos, mas também orienta cada um a agir de maneira a promover o bem-estar coletivo. As virtudes individuais, como a prudência ou a temperança, têm valor não apenas para o próprio indivíduo, mas para toda a comunidade, uma vez que suas ações virtuosas beneficiam o todo.

Com isso, Santo Tomás continua na mesma solução afirmando:

o bem de qualquer virtude, quer o da que ordena o homem para consigo mesmo, quer o da que o ordena a qualquer outra pessoa singular, é referível ao bem comum, para o qual a justiça ordena (AQUINO, 1936, p.2104)

Portanto, o exercício das virtudes morais individuais de acordo com Aquino, sempre será, em última instância, orientado pela justiça para promover o bem comum. Esse conceito de justiça vai além das interações puramente interpessoais, englobando uma dimensão mais ampla que afeta toda a estrutura social e política. Essa visão de Tomás de Aquino nos incita a refletir sobre a grande relevância de cada ação humana dentro do tecido social, mesmo que relativamente pequena, destacando a responsabilidade de cada indivíduo em contribuir para o bem comum e a coesão social. A justiça, portanto, não é apenas uma virtude que busca equilíbrio entre interesses particulares, mas também uma força que impulsiona a sociedade em direção à harmonia e ao bem-estar coletivo.

A justiça tem um caráter abrangente, envolvendo todas as virtudes em seu direcionamento para o bem comum. O Aquinate afirma que "à luz disso, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta ordena o homem para o bem comum." (AQUINO, 1936, p.2104) Esse ponto reforça a ideia de que a justiça é uma virtude geral, que abarca e orienta as outras virtudes em sua aplicação na vida social. Para isso, ele continua discorrendo sobre:

a justiça é considerada uma virtude geral. E como o próprio da lei é ordenar o homem para o bem comum, como já estabelecemos, aí resulta que essa justiça geral, ao modo que referimos, chama-se justiça legal, porque, obedecendo-lhe, o homem procede de acordo com a lei, ordenadora de todos os atos para o bem comum. (AQUINO, 1936, p.2104)

Essa concepção, dita cuja justiça legal implica que a lei, enquanto expressão normativa do bem comum, ordena todas as ações humanas em vista do bem coletivo. A justiça, nesse contexto, age como um ordenante que harmoniza as virtudes individuais, garantindo que as virtudes da prudência, fortaleza, ou temperança, por exemplo, não sejam exercidas de forma egoísta, mas em conformidade com o bem de toda a comunidade. Assim, a justiça legal vincula o comportamento dos indivíduos

ao bem comum, assegurando que as leis da sociedade sirvam para ordenar e equilibrar os interesses de todos os seus membros.

Essa ideia sintetiza a importância de que as ações individuais, embora moralmente virtuosas, devem considerar o impacto no conjunto da sociedade. Para Tomás, a verdadeira justiça não apenas evita o mal, mas requer ativamente o bem comum, o que só é plausível quando os indivíduos agem de acordo com a lei e com uma consciência dirigida pela justiça. Não perdendo de vista a tenra responsabilidade que há nos gestores públicos, que detém poderio diante da sociedade, tendo que garantir o cuidado com o ser humano:

Tutelar o campo intangível dos direitos da pessoa humana e tornar-lhe fácil o cumprimento dos seus deveres, eis o ofício essencial de todo o público poder. Não é porventura este o significado genuíno do *bem comum*, que o Estado deve promover? (SANCTIS, 1972, p. 151)

Em síntese, Tomás de Aquino entende a justiça como a virtude que ordena as ações humanas em direção ao bem comum, tanto no nível individual quanto comunitário. Ela regula as relações com os outros, sendo justaposta de forma particular e geral, e assegura que os atos de todas as virtudes contribuam para o bem da comunidade. Ao ser considerada uma virtude geral, a justiça compreende e direciona as demais virtudes, garantindo que as ações individuais estejam alinhadas com o bem coletivo, ou seja, o bem comum.

5 CONCLUSÃO

A investigação do conceito de justiça na filosofia de Tomás de Aquino revela a profundidade e a abrangência dessa virtude no ordenamento das relações humanas. A justiça, como Tomás a concebe, não se limita a questões individuais, mas tem implicações diretas no bem-estar coletivo, sendo uma virtude geral que orienta todas as outras na busca do bem comum. Ao distinguir entre justiça distributiva e comutativa, Tomás oferece uma estrutura analítica para compreender como as ações humanas, tanto no nível pessoal quanto no institucional, devem ser orientadas para garantir a equidade e a harmonia.

A justiça distributiva, ao se preocupar com a justa alocação de recursos e responsabilidades dentro da comunidade, é vital para a manutenção do equilíbrio social, especialmente no que tange à promoção do bem comum. Já a justiça comutativa, focada nas relações entre indivíduos, assegura que as trocas e interações sejam justas e proporcionais, reforçando a integridade das relações interpessoais. Ambas as formas de justiça se complementam e são fundamentais para o funcionamento harmonioso de qualquer sociedade.

Este estudo também evidenciou que o pensamento de Tomás de Aquino sobre justiça mantém sua relevância no contexto contemporâneo. Ao articular a justiça como um princípio ordenatório das ações humanas, Tomás oferece um modelo ético para repensar as estruturas políticas à luz da virtude e do bem comum. Conclui-se, portanto, que o conceito de justiça em Tomás de Aquino caracteriza-se por ser um hábito que nos leva a agir voluntariamente e de forma constante e estável, atribuindo a cada pessoa o que lhe é devido. Isso envolve conhecimento e escolha consciente, garantindo que o ato de justiça seja voluntário e persistente.

Essa compreensão, não apenas ilumina a compreensão das virtudes morais, mas também oferece um alicerce filosófico robusto para abordar as complexas questões de justiça social, direitos humanos e bem comum nos dias de hoje. A partir dessa análise, espera-se que o estudo contribua para o avanço do conhecimento em filosofia moral e ética, oferecendo ferramentas conceituais para a implementação prática da justiça em diferentes esferas das relações sociais e políticas.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Volume 2. São Paulo: Fonte Editorial, 202.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: Os Hábitos e as Virtudes, os Dons do Espírito Santo, os Vícios e os Pecados, a Lei Antiga e a Lei Nova, a Graça: Volume 4: I Seção da II Parte: Questões 49-114**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: A Fé, a Esperança, a Caridade, a Prudência: Volume 5**. 5. reimpr. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Compilado a partir de: Permanência. Transcrição da edição de 1936, 4278 págs. Traduzido por César Augusto. São Paulo: Permanência, 2017. Disponível em: <https://permanencia.org.br/drupal/node/8>. Acesso em: 20 de setembro de 2024.

TOMÁS, de Aquino, Santo. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Coleção Biblioteca Clássica UnB, 1985.

BAZUCHI, Kathia Regina Vieira. **As virtudes cardeais em Tomás de Aquino**. Universidade de Brasília, Instituto de ciências humanas, Dissertação de mestrado. Brasília, 2011.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Cícero. Dos deveres

SINIBALDI, Dom Thiago. **Elementos de Filosofia**. Volume IV - Moral. 4.ed. Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.

MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. 3.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1967.

MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1966.

PEREIRA, Fabiana de Mello. **As virtudes cardeais em Tomás de Aquino**. Universidade Federal Fluminense, Instituto de ciências humanas e filosofia, curso de graduação em filosofia. Niterói, Rio de Janeiro, 2016.

PIEPER, Josef. **Las Virtudes Fundamentales**. Versión española revisada por el prof. Juan José Gil Cremades. Trinidad y Tobago: Edición electrónica Morgan Editores. 2010.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**. São Paulo: Boitempo, 2010.

KENNY, Anthony Jonh Patrick. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Filosofia Medieval. Volume II. Preparação de Carlos Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.

FIALHO, Rodrigo Sousa. **A virtude da justiça e sua relação com o direito em Santo Tomás de Aquino**. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico de Filosofia – CMAF, Fortaleza, Ceará, 2015.

POZZEBON, Paulo Moacir Godoy. **Bem comum, sociedade e pessoa humana na filosofia e na Doutrina Social da Igreja**. Cad. Fé e Cultura, Campinas, v. 2, n. 2, p. 153-173, jul./dez. 2017.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. José Bortolini (trad.). Vol 1. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2.ed. Editora UFMG: Belo Horizonte, 1995. Pg.45.

SANCTIS, Frei Antonio de. **Encíclicas e documentos sociais: da "Rerum Novarum" a "Octogesima Adveniens"**. Leão XIII, Pio XI, Pio XII, João XXIII, Concílio Vaticano II e Paulo VI. São Paulo: Cap. Ltr Editora Limitada, 1972.

SERTILLANGES, R. P. **La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin**. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1946.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Os Sentidos da Justiça em Aristóteles**. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2001. Pgs.18- 19.

VIRTUDE. In: Wikipédia: **a enciclopédia livre**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Virtude>. Acesso em: 11 out. 2024.

TORREL, Jean Pierre. **Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual**. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2008

WIVIURKA, Eduardo Seino. **O fundamento da justiça distributiva em São Tomás de Aquino: uma crítica ao libertarianismo de Robert Nozick**. Quaestio Iuris, Rio de Janeiro, v. 12, n. 04, p. 326-345, 2019.