

As Virtudes Sociais em Tomás de Aquino: uma solução para a atual crise social?

Eugénio Lopes

Recibido 26/09/2021

Resumo

A virtude é fundamental para garantir a autorrealização de toda a pessoa humana. No entanto, quando se fala de virtude, no pensamento de Tomás de Aquino, tendencialmente mencionam-se aquelas cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e abdicam-se aquelas sociais, que são de igual modo fundamentais para que toda a pessoa humana possa autorrealizar-se e, igualmente, contribuir para a garantir a boa harmonia social e vice-versa. Quiçá, abordando-as, possamos encontrar respostas face à atual crise social e, assim, de que modo nos devemos comportar para preservar o bem-comum.

Palabras clave: virtudes, vícios, sociedade, felicidade, bem-comum.

Abstract

The Social Virtues in Thomas Aquinas: A solution to the current social crisis?

Virtue is fundamental to guarantee the self-fulfillment of every human person. However, when we talk about virtue, in the thought of Thomas Aquinas, those cardinals tend to be mentioned (prudence, justice, fortitude and temperance) and the social ones are abdicated, which are equally fundamental for all human person be self-fulfilled and, at the same time, contribute to ensuring the good social harmony and vice versa. Perhaps, by approaching them, we can find answers to the current social crisis and, thus, how we must behave in order to preserve common good.

Key words: Virtues, Vices, Society, Happiness, Common Good.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

As Virtudes Sociais em Tomás de Aquino: uma solução para a atual crise social?

Eugénio Lopes

Recibido 26/09/2021

§ 1. Contextualização das virtudes sociais no pensamento de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino adota parcialmente a proposta de Aristóteles com relação à felicidade¹. De facto, para o Aquinate a felicidade (*beatitudo*) é o bem (*bonum*) supremo, o fim (*finis*) último ao qual tende toda a pessoa humana. Porém, existem dois tipos de felicidade: uma imperfeita e outra perfeita. A felicidade imperfeita, estando aqui em sintonia com Aristóteles, consiste precisamente em viver de acordo com a virtude, que culmina na contemplação. A felicidade perfeita, por sua vez, encontra-se em Deus, o bem supremo, absoluto e infinito, e não nas coisas criadas. Ou seja, no conhecimento (ou visão) e na união com Deus, que se consegue por meio de uma vida virtuosa. Contudo, este conhecimento e união com Deus só podem ser perfeitos na vida após a morte, algo que também não se encontra em Aristóteles². Por isso, segundo Tomás de Aquino, Deus é o único bem necessário para garantir a felicidade perfeita e não apenas

161

N.º 103
Noviembre-
diciembre
2021

¹ Muito resumidamente, Aristóteles afirma que toda a pessoa age por um determinado fim (*τέλος*), ou seja, para alcançar um certo bem (*ἄγαθόν*). No entanto, existem muitos fins. Neste sentido, para o Estagirita, a felicidade (*εὐδαιμονία*) é o fim último do nosso agir. Ou seja, agimos por exercícios felizes.

Segundo o Estagirita, existem muitas maneiras de conceber a felicidade; na verdade, alguns associam-na com prazer, outros com riquezas, outros com honras, etc. Contudo, não são fins em si mesmos e por isso se referem a outros fins (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7; 1097a, 25–1097b, 17 I, 4. Cfr. também *Idem*, 1095a, 20-28 e I, 5; 1095b, 15-19 e Aristóteles, *Física*, II, 3). Neste sentido, para Aristóteles, a felicidade do homem consiste em agir de acordo com a virtude (*ἀρετή*), que é um fim em si mesmo e não nos remete a outros fins (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b, 23–1098a, 21). e se as virtudes são muitas de acordo com a mais perfeita, ou seja, a contemplação (*νοεῖν*) (Cfr. *Idem*, X, 8; 1178a, 2-10).

Segundo Aristóteles, as virtudes podem dividir-se em virtudes éticas ou morais (*ηθικές ἀρετές*) ou em virtudes dianoéticas ou intelectuais (*διανοητικές ἀρετές*). São exemplos de virtudes éticas a justiça, a fortaleza, a temperança, etc.; são exemplos de virtudes dianoéticas a sabedoria, a ciência, a contemplação, etc.

² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 1-3 e *Summa Contra Gentiles*, q. 3.

as virtudes, como nos propôs o Estagirita³. Ou seja, para Tomás de Aquino a ética baseia-se numa mistura de moral teológica e filosófica, ao contrário de Aristóteles que apresentava apenas uma moral filosófica, o que, portanto, garante apenas a felicidade imperfeita ou temporal.

No que diz respeito às virtudes éticas, Tomás também adota a visão aristotélica; ou seja, ele também as considera como qualidades ou hábitos (*habitus*) eletivos bons, que consistem num termo médio (*in medio consistit*), regulados pela reta razão (*recta ratio*), com os quais age o homem retamente⁴. Porém, falando de termo médio, é necessário afirmar que não se trata de uma regra matemática, mas que depende da circunstância onde a pessoa se encontra. Ou seja, é a circunstância onde a pessoa se encontra, que determina este termo médio, e assim como tem que agir, se bem que, em muitas situações, existe aquilo que se chama de atos intrinsecamente malos, como o adultério, a calúnia e o suicídio⁵. Ou seja, em nenhuma situação se pode dizer que se pode ser mais ou menos adúltero. Por isso, sempre que uma pessoa age por excesso ou por defeito cai naquilo que se denomina de vício. Em tudo isso, o fator determinante e fundamental do ato virtuoso é a correspondência à lei da reta ou boa razão, que guia os atos do homem até o seu fim último.

Vimos que, segundo Tomás de Aquino, o fim último para todo o homem consiste em conhecer e unir-se a Deus. No entanto, o homem por si só é incapaz de alcançar este fim. Ou seja, para além da *Gratia Dei*, necessita de amigos e da sociedade, ideia que se encontra também no pensamento de Aristóteles. Com este raciocínio, vemos que a sociedade é também fundamental para que a pessoa possa alcançar o seu fim último, ou seja, a visão e união com Deus, que se realiza através do viver-se uma vida virtuosa.

³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 4.

⁴ Cfr. *Idem*, q. 55. Cfr. também neste sentido Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II.

⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 64, a. 1. Esta ideia também se pode encontrar em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a 9-21 e Platão, *Critón*, 49d.

Falando de virtudes sociais, que permitem garantir a harmonia na sociedade, algo que é fundamental para que a pessoa humana possa alcançar o seu fim último, Tomás de Aquino elenca nove (piedade, observância, honra, obediência, liberalidade, gratuidão, *vindicatio*, veracidade e afabilidade⁶), que se distinguem da virtude da justiça (que consiste no dar a cada um aquilo que merece; aquilo que lhe é próprio⁷), num sentido forte, pois as virtudes sociais dirigem-se a saldar um débito moral⁸. Por exemplo, pertence à justiça ter-se que pagar um livro que comprámos. Porém, num sentido forte, não pertence à justiça, a pessoa mostrar-se tal como é, sem fingimentos, próprio da virtude da veracidade, e que, deste modo, é importante para garantir-se a harmonia social.

§ 2. *Pietas* ou piedade

Segundo Tomás de Aquino, a virtude social da *pietas* ou piedade é o hábito eletivo que aperfeiçoa a tendência inata de reconhecer o fundamento do nosso próprio ser e agir, como por exemplo, em ordem crescente, a família, os concidadãos, a cidade e a pátria à qual um pertence⁹.

Se bem que Tomás de Aquino não o menciona explicitamente, pode-se dizer, nesta linha, que somos moralmente devedores da nossa família, sobretudo dos nossos pais, porque deles recebemos não só a vida, mas também a educação, o sustento, o carinho

⁶ Apesar de Tomás de Aquino usar uma outra ordem na exposição das virtudes sociais, eu usarei esta a fim de compreender-se-lhas melhor na sua essência.

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 79, a. 1. e q. 80.

⁸ Cfr. *Idem*, q. 80.

⁹ Cfr. *Idem*, q. 101, aa. 1 e 3. Ideia idêntica podemos encontrar em Marco Túlio Cícero, *De Inventione*, II, 53; 116. Tomás de Aquino, falando desta virtude, diz que ela pode, num sentido mais amplo, dirigir-se também a Deus. Porém, segundo ele, o culto da divindade relaciona-se mais concretamente com a virtude da Religio ou religiosidade. Ou seja, a religiosidade é uma piedade de ordem superior (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 101, a. 1, ad. 1; a. 3, ad. 2; a. 4; q. 102, a. 1).

Falando dos destinatários da virtude da piedade, Dietrich von Hildebrand menciona também de forma pertinente os mestres, os professores, os amigos, e, de igual modo, os familiares e concidadãos defuntos (Cfr. D. Hildebrand, *Substitute für wahre Sittlichkeit* in «Idolkult und Gotteskult». Josef Habbel, Regensburg, 1974, pp. 115-117).

e o cuidado, indispensáveis para que pudéssemos, *a posteriori*, tonar-nos virtuosos. No entanto, somos também moralmente devedores da nossa pátria, pois dela recebemos a cultura, a tradição, os costumes, parte da nossa educação, a língua e também o carinho e o cuidado dos nossos compatriotas e concidadãos, que também nos permitiram ajudar a crescer e amadurecer em muitos níveis, para que pudéssemo-nos tornar posteriormente virtuosos.

Neste sentido, segundo o Aquinate, nas relações com os pais e também com outros membros da nossa família, a virtude da piedade incita-nos não só a termos uma atitude de respeito e veneração, mas também, conforme as possibilidades, a ajudá-los nas suas necessidades materiais e a cuidar de deles na doença, na enfermidade, na pobreza e na velhice, comportamentos que, segundo ele, podem-se alargar também aos nossos concidadãos¹⁰.

Nesta linha, Hildebrand menciona que outras formas de praticar a virtude da piedade consistem no amor, gratidão, reverência e veneração para com os nossos antepassados e sobretudo na fidelidade e continuidade face às suas boas obras de outrora. Ou seja, devem-se respeitar as memórias dos nossos antepassados e a melhor forma de o fazer é continuando a promover os valores que outrora eles promoveram, sobretudo se relacionam-se com os moralmente relevantes¹¹. Uma outra forma de praticar a virtude da piedade, segundo o filósofo alemão, consiste em defender os nossos concidadãos mais desprotegidos, necessitados e pobres¹².

Na minha opinião, com a virtude da piedade, devemos, de igual modo, não apenas respeitar e promover as tradições, os costumes e as suas leis, etc. da nossa cidade e país, mas também defender os seus interesses, porém, quando defendem e promovem os valores e a sua respetiva hierarquia.

¹⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 101, aa. 2 e 4. Cfr. também Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 2, 1165a, 22-23 e Marco Túlio Cícero, *De Inventione*, II, 53.

¹¹ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Substitute für wahre Sittlichkeit*, o.c. pp. 116 e 117.

¹² Cfr. *Ibidem*.

Aqui também se pode acrescentar, na minha opinião, que uma outra forma de agradecer à nossa família, cidades e país, por todo o bem que eles fizeram por nós, é o de nós mesmos tornarmos modelos para os nossos familiares, concidadãos e compatriotas, presentes e futuros. Ou seja, ter um comportamento exemplar e ao mesmo tempo, neste sentido, ajudar os outros (os nossos descendentes, os nossos concidadãos e os nossos compatriotas) a alcançar não só esta virtude da piedade, mas também todas as outras, é um outro modo de praticar a virtude da piedade¹³.

Vimos, no início, que podem ocorrer desvios nas virtudes sociais. Falando concretamente de desvios da virtude da piedade, se bem que Tomás de Aquino não os menciona explicitamente, Hildebrand menciona alguns. Três são o estadismo, o tradicionalismo e o legalismo. Ou seja, o estado, a tradição e a lei não são essencialmente valores, se bem que podem (ou não) promover valores (ou desvalores). Deste modo, pode acontecer que seguindo-se um estado, uma tradição ou uma lei abdique-se da resposta aos valores. Pior ainda é quando promovem desvalores, fazendo assim com que criemos, todavia, mais desvalores com os nossos comportamentos, que visam promover exclusivamente o estado, a tradição ou a lei¹⁴.

Outro desvio desta virtude, para Hildebrand, consiste na deificação dos nossos familiares e ancestrais, se bem que eles desempenham um papel importante na nossa introdução no mundo dos valores. Um outro, que de certo modo está relacionado com o anterior consiste, segundo o filósofo alemão na «vingança de sangue»¹⁵.

Outros desvios, segundo Hildebrand, consistem no patriotismo e no conceito de classe social, levados aos extremos, como se verifica, por exemplo, no aristocracismo e no burguesismo¹⁶. Do lado oposto, encontra-se também como desvios desta virtude, segundo Hildebrand, o infantilismo e também anarquismo¹⁷.

¹³ Esta ideia, num certo sentido, também pode-se encontrar em Erasmo de Roterdão, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, n.º 2750, ed. P. Allen e H. Allen. Oxford Press, London, 1906-1958.

¹⁴ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Substitute für wahre Sittlichkeit*, o.c., pp. 114-117 e 125.

¹⁵ Cfr. *Idem*, p. 120.

¹⁶ Cfr. *Idem*, p. 124.

¹⁷ Cfr. *Idem*, pp. 119 e 126.

Finalmente, na minha opinião, identifico de igual modo como desvios da virtude social da piedade o patriotismo, o «paternalismo», o «familismo», o tradicionalismo, o racismo e no bairrismo.

§ 3. *Observantia* ou observância

Segundo Tomás de Aquino, a virtude social da *observantia* ou observância é o hábito eletivo que aperfeiçoa a tendência inata de respeitar as pessoas dotadas de poder, mas também de reconhecer os méritos, as excelências, as qualidades e os talentos das outras pessoas, seja pelo papel que desempenham na sociedade, seja pelas suas qualidades morais, seja também pelos seus dotes¹⁸.

Ou seja, como afirma o Aquinate, parafraseando Aristóteles, o homem é por natureza um «animal» social (ζῷον πολιτικόν). Porém, a vida social dos indivíduos só pode reger-se se for presidida por alguém que tenha como objetivo o «bem comum». Por isso, não só na natureza humana existe a tendência de reconhecer o papel de guia, como também a sociedade deve ser liderada por chefes¹⁹.

Assim, neste sentido, estas pessoas, devido à tarefa de governar uma cidade, um país, uma instituição civil, privada ou religiosa, uma empresa, etc. detêm aquilo que no direito romano era chamado de *potestas*²⁰. Ora, o poder tem como objetivo garantir

¹⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 103, a. 1, ad. 2. Esta ideia podemos encontrá-la em Marco Túlio Cícero, *De Inventione*, II, 53, 161. De facto, Hildebrand também dá uma grande importância à virtude do respeito, considerando-a como uma das principais atitudes morais fundamentais (Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Die Bedeutung der Ehrfurcht in der Erziehung* in «Idolkult und Gotteskult». Josef Habel, Regensburg, 1974, pp. 365-374). Do mesmo modo, este filósofo alemão também diz que é moralmente obrigatório não só reconhecer os valores das outras pessoas, mas também (Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*. Josef Habel, Regensburg, 1973, pp. 181 e 182).

Aqui gostaria também de dizer que pode-se estabelecer uma relação entre a observância a religião e a piedade, pois ambas fazem referência à «paternidade», embora haja uma diferença de grau quanto à sua extensão. Ou seja, como vimos, a religião tem como objeto o dar culto a Deus; a piedade tem como objeto o dar culto aos pais; já a observância tem como objeto o dar culto a quem possui uma determinada excelência (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 102, a.1). Neste sentido, pode-se afirmar que a observância encontra-se hierarquicamente debaixo da piedade e esta, como vimos, debaixo da religião (*ib.*).

¹⁹ Cfr. *Idem*, I, q. 96, a. 4. Cfr. também neste sentido Aristóteles, *Política*, I, 2; 1252b–1253a; 11; 1254a, 28.

²⁰ Já Cícero dizia: «*Potestas in populo, auctoritas in senatu*» (Marco Túlio Cícero, *De Legibus*, III, 28).

o bem comum e o bem dos seus súditos que não se excluem. Neste sentido, os súditos devem respeitar, reverenciar, temer, honrar e obedecer aos detentores do poder e, deste modo, pagar os tributos pelas funções que estes desempenham²¹.

Ao mesmo tempo, a virtude da observância promove o reconhecimento e, assim também, o respeito e a veneração daqueles que possuem uma certa excelência ou possuem certas qualidades, porque se existisse alguém que fosse mais excelso, pela sua sabedoria, justiça, etc., seria impróprio que ele não tivesse usado essas suas qualidades para o bem comum²².

Vimos que podem dar-se desvios nas virtudes sociais. O mesmo pode acontecer com a virtude social da observância. Se bem que o Aquinate não menciona nenhuma explicitamente, considero como desvios desta virtude o desrespeito, o não reconhecimento das excelências das outras pessoas e o anarquismo. Usando o pensamento de Hildebrand, nesta linha, pode-se considerar como desvio desta virtude a irreverência²³. Já do lado oposto, podemos considerar também como desvios a atribuição não só de poder, mas também de talentos, excelências e dotes a pessoas que de facto não os têm.

§ 4. *Dulia* ou honra

Vimos que a observância, segundo Tomás de Aquino, consiste no respeito e na reverência face àqueles que possuem poder e também no reconhecimento dos méritos, talentos e qualidades dos outros. Por isso, segundo Tomás de Aquino, o *cultus* (culto)

²¹ «Perché oltre ad avere un'origine, la persona vive in diversi ambiti sociali ordinati attorno al 'bene comune' che dovrebbero essere perseguitate dai suoi membri, perché appartiene a tutti.» V. Antonio Malo, *Essere Persona*. Armando Editore, Roma, 2013, p. 319.

²² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 4. Cencini vai mais longe neste sentido, afirmando que, para além do reconhecimento das qualidades dos outros, isto também nos leva a segui-los e ao mesmo tempo a imitá-los (Cfr. Amedeo Cencini e Alessandro Manenti, *Psicologia e formazione: strutture e dinamismi*. Edb, Bologna, 2006, p. 66).

²³ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *The Art of Living*. Hildebrand Press, Ohio, 2017, pp. 2-5.

e o *honor* (honra) são as manifestações mais concretas de observância²⁴. Neste sentido, enquanto o culto consiste no respeito e na reverência face às pessoas dotadas de poder, a honra consiste precisamente no reconhecimento das qualidades e dos méritos dos outros²⁵.

Para Tomás de Aquino, existem dois tipos de honras: uma ampla e uma estreita. Num sentido amplo, a honra também é uma expressão da piedade e da observância, porque com estas duas virtudes sociais também honramos os nossos pais e também os nossos chefes, líderes e as pessoas que se destacam por alguma outra qualidade. No entanto, para Tomás de Aquino, a honra, a piedade e a observância são essencialmente distintos. Ou seja, existem pessoas que têm méritos e qualidades e que, simultaneamente, são nossos pais ou têm poder sobre uma nação, instituição ou comunidade, e a quem simultaneamente respeitamos e também veneramos e honramos. Porém, ao mesmo tempo, existem pessoas que não são nossos pais ou que não têm «poder» e que igualmente veneramos e honramos. Aqui, neste último ponto (ou melhor, estritamente falando), só nos referimos à virtude social da honra e não à da piedade e à da observância²⁶.

Falando da virtude social da honra, seguindo o pensamento de Tomás de Aquino, podemos também fazer esta observação, ou seja, que ela nomeadamente se manifesta não só com palavras, uma atitude característica do louvor, mas também com gestos e atitudes²⁷. Ou seja, devemos honrar as pessoas não apenas com palavras, como por exemplo proclamando as suas qualidades em voz alta e na frente de todos, mas também acolhendo-as com reverência e deferência e, noutros casos, oferecendo-lhes

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 102, a. 2. Cfr. também Marco Túlio Cícero, *De Inventione*, II, 53.

²⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 102, a. 2 e 103, a. 1. Ver também neste sentido Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 12.

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 103, a. 4. Recordemos aqui neste sentido a expressão de Cícero: «*Potestas in populo, auctoritas in senatu*» (Marco Túlio Cícero, *De Legibus*, III, 28).

²⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 103, a. 1, ad. 3.

presentes²⁸. Neste sentido, de certo modo, esta nossa atitude serve de «convite» para que outras pessoas as honrem também²⁹.

Analisando a virtude social da honra, é interessante também mencionar esta visão de Aristóteles. Ou seja, ele diz que a maioria dos homens almeja a ser honrado, pois isso traz vantagens, como por exemplo: reforçar que os outros tenham a mesma atitude sobre nós e ao mesmo tempo permitem-nos receber favores de outras pessoas³⁰.

Neste sentido, Tomás de Aquino afirma que a tendência inata de honrar alguém também deve estar unida ao desejo de ser-se honrado pelos outros, criando-se, assim, um círculo virtuoso³¹. Ou seja, existem dois âmbitos na virtude da honra. No primeiro, a honra é a virtude que aperfeiçoa a tendência inata de honrar os outros. Já no segundo, a honra é a virtude social que aperfeiçoa a tendência inata de querer ser honrado pelos outros. Por isso, de acordo com esta segunda dimensão, a honra está associada à magnanimidade e à *philotimia*. Ou seja, o magnânimo deve querer ser muito honrado; em contrapartida o *philotimeo* deve querer se pouco honrado³².

²⁸ Cfr. *Idem*, a. 1. Neste sentido, Agostinho de Hipona diz que muitas vezes as pessoas com a recordação e a assistência (Cfr. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, X, 1; 2).

²⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 103, ad. 1 e 3. Vimos que a virtude social da honra consiste em reconhecer a excelência e os méritos dos outros e, simultaneamente, na sua veneração. No entanto, podemos fazer esta objeção. Ou seja, existem pessoas que têm poder e que ao mesmo tempo, na esfera moral, não se comportam como deveriam de comportar-se. Neste sentido, devemos honrá-las ou não? Para responder a esta pergunta, devemos primeiro distinguir os diferentes tipos de excelência ou méritos que encontramos numa pessoa. Ou seja, pode acontecer que uma pessoa seja imoral, que não tenha valores morais ou que tenha poucos. Porém, apesar disso, esta mesma pessoa pode possuir outros méritos ou excelências (Cfr. *Idem*, a. 2, ad. 2).

Neste sentido, quantos mais méritos uma pessoa possui (incluindo sobretudo aqueles morais), mais uma pessoa é merecedora de honra (esta ideia, num certo sentido, podemos encontrá-la em Geraldo, *Epistula* 123). Por isso, Aristóteles afirma que a honra é o prêmio da virtude. Ou, noutra sentença, a honra é oferecida aos melhores (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 12; 1101b, 31).

³⁰ Cfr. *Idem*, VIII, 8, 1159a, 17-25.

³¹ Neste sentido, Russo afirma: «*l'inclinazione di onorare chi ne è meritevole va unita, come il rovescio della medaglia, alla tendenza altrettanto innata a desiderare di essere stimati, di eccellere, di migliorare noi stessi: proprio perché riconosciamo negli altri motivi di merito, siamo altrettanto inclini a cercare di essere onorati dagli altri.*» V. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*. Armando Editore, Roma, 2019, p. 62.

³² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 5 e II-II, q. 129, a. 2. Cfr. também neste sentido Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 7, 1107b, 20-30. Nessa linha, Aristóteles acrescenta ainda que as pessoas querem ser honradas, não só pelos seus dons naturais, mas também pelas habilidades, talentos, qualidades e méritos que adquiriram (Cfr. *Idem*, IV, 3; 1123a, 34 - 4; 1125b, 25).

Falando da virtude social da honra em Tomás de Aquino, também é interessante destacar que, para ele, existem dois tipos de honra, aquela dada pelos homens e aquela dada por Deus. Para receber-se honra de Deus, basta apenas o testemunho da consciência. Já a honra recebida pelos homens manifesta-se, pois, recorrendo-se a sinais externos, como por exemplo: declarando o valor de uma pessoa, seja com gestos, comportamentos ou rituais; ou também através da doação de bens externos, presentes e ofertas; ou através da ereção de estátuas, etc.³³.

Um outro ponto interessante que convém aqui mencionar, falando desta virtude social, seguindo o pensamento de Russo, é que deve-se eleger, politicamente falando, uma pessoa pelas suas qualidades, porque aquele que tem qualidades intelectuais e sobretudo morais, pode mais facilmente comandar a si mesmo e, desta forma, está em melhores condições de governar uma cidade, um povo e uma nação³⁴.

Se bem que o Aquinate não menciona explicitamente nenhum desvio da virtude social da honra, Russo menciona a vanglória, a ambição, fundada sobre o desejo de querer dominar os outros e na inveja, onde não se reconhecem as qualidades das outras pessoas, que conduz à rivalidade e à competição, na adulação, onde se honra excessivamente uma pessoa, a fim de obter-se desta pessoa um determinado benefício. Já do outro lado, encontra-se como desvio a pusilânime, onde a pessoa diminui as suas qualidades³⁵.

§ 5. *Oboedientia* ou obediência

Para o Aquinate, a virtude social da *oboedientia* ou obediência é o hábito eletivo que aperfeiçoa a tendência natural de seguir as ordens dos superiores, a fim de garantir-se

³³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 103, a.1.

³⁴ Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., p. 65. Apesar de associar a honra apenas com valores morais, neste sentido, Hildebrand distingue a honra da fama. Ou seja, uma pessoa pode ter fama e não honra, como acontece por exemplo com Hitler (Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Substitute für wahre Sittlichkeit*, o. c. p. cap. X).

³⁵ Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., pp. 68 e 69.

a preservação da ordem e da harmonia social. Caso contrário, sem esta virtude, a coexistência humana não seria possível³⁶.

Segundo Tomás de Aquino, algo idêntico acontece no mundo natural, onde os seres superiores movem os inferiores. Assim, nas atividades humanas, o superior move, com a sua vontade, o inferior, segundo a autoridade que Deus lhe concedeu. Ou seja, como na ordem natural, instituída por Deus, impõe-se que os seres superiores comandem os inferiores, também na vida humana, por disposição do direito natural ao divino, impõe-se que os seres inferiores obedeçam aos superiores³⁷.

Vimos que a obediência é uma importante virtude social, porque, com ela, garantem-se a harmonia e a ordem social, a fim de preservar o bem comum e o bem individual, que nunca se excluem. Caso contrário, seríamos conduzidos à anarquia, podendo assim colocar em risco o bem comum e nossa autorrealização³⁸. Porém, falando e analisando esta virtude, outros pontos importantes devem ser mencionados, usando do pensamento de Tomás de Aquino.

O primeiro refere-se que acima de tudo devemos obedecer a Deus, mesmo quando os seus comandamentos e preceitos estão em contradição com os preceitos emitidos pelas pessoas humanas, que desempenham a tarefa de líderes e chefes numa sociedade

³⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 6. Etimologicamente falando, a palavra *obediência* provém do verbo latino *oboedire*, que, por sua vez, resulta do prefixo *ob* à palavra *audire*, que significa 'ouvir'. Por isso, *oboedire* significa, em primeira linha, 'prestar e ouvir com atenção e seriedade'. Ao mesmo tempo, segundo Tomás de Aquino, pode-se obter a definição de obediência através da definição da palavra *comandar* (*praecipere*): 'mover alguém pela razão e pela vontade' (Cfr. *Idem*, q. 104, a. 1). Nesse sentido, quem obedece é movido pelo comando do superior como acontece com os seres físicos ou materiais que são movidos por seus motores (Cfr. *Idem*, a. 4).

³⁷ Cfr. *Idem*, a. 1. A virtude social da obediência também se pode relacionar com as outras. Ou seja, a obediência nasce do respeito e da reverência aos superiores, aos quais se prestam serviços e honras. Neste sentido, se deriva do respeito a Deus associa-se à virtude da religião; se deriva do respeito pelos pais, associa-se à virtude da piedade; se deriva do respeito à autoridade associa-se à observância. Porém, como refere-se ao comando ou preceito de um superior, é uma virtude essencialmente distinta (Cfr. *Idem*, a. 1, ad. 4, a. 3, ad. 1. Cfr. também *idem*, q. 103, *prologus* e a. 4).

³⁸ Malo, para além de dizer que a virtude social da obediência é importante para garantir a harmonia social, afirma que com ela pode-se, de igual modo, ser-se reconhecido de igual modo o papel na sociedade (Cfr. Antonio Malo, *Essere Persona*, o. c., p. 320 e Antonio Malo, *Io e gli altri*. Edusc, Roma, 2010, p. 292). Já Russo afirma que sem a virtude social da obediência, a convivência humana seria impossível (Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., pp. 78 e 79).

ou comunidade³⁹. Isto deve-se ao facto que Deus é o principal e primeiro motor de todas as realidades materiais; deste modo, Ele também é o principal e primeiro motor de todas as vontades⁴⁰.

Por isso, os superiores são intermediários (ou melhor, deviam ser) entre Deus e os seus súditos, não negando com isso que todas as pessoas humanas, independentemente da raça, sexo, idade ou posição hierárquica, têm e gozam da mesma dignidade. Ou seja, ninguém é mais pessoa humana do que outra. Por isso, toda a pessoa humana deve sempre, em todas as situações, ser sempre respeitada e a sua dignidade é inviolável⁴¹.

Um outro ponto que aqui se deve aqui mencionar, falando desta virtude social, é aquele de Russo, que diz que os superiores desempenham também um papel importante na promoção desta virtude. Ou seja, os superiores, para além de possuírem uma *potestas*, deveriam de igual modo possuir uma autoridade moral, a fim de facilitar e promover esta virtude social face aos seus súbditos⁴². Do mesmo modo, jamais devem impor os seus preceitos com violência, ou seja, ser um déspota, fazendo-se assim com que a virtude social da obediência se perca⁴³.

Segundo o Aquinate também existem desvios na virtude social da obediência. Um é a desobediência, ou seja, a recalcitração face aos nossos superiores, especialmente a Deus. Neste sentido, a desobediência é tanto mais grave quando se refere aos preceitos que estão mais no coração de quem os transmite, está claro se esses preceitos são verdadeiramente justos e bons para a sociedade e, ao mesmo tempo, para o indivíduo.

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, aa. 2; 3 e 4. Hildebrand dissecou muito bem esta realidade nos seus livros *Metaphysik der Gemeinschaft*. Josef Habel, Regensburg, 1975 e *Die Umgestaltung in Christus*. Josef Habel, Regensburg, 1971.

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 6.

⁴¹ Cfr. *Idem*, a. 5, ad. 2.

⁴² Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., pp. 84 e 85. Neste sentido, é curioso a distinção que Scheler estabelece entre os chefes (*Führer*) e os modelos (*Vorbilder*). Aos primeiros obedece-se, enquanto que aos segundos segue-se, pois possuem valores morais (Cfr. Max Scheler, *Vorbilder und Führer*, in «Schriften aus dem Nachlass». A. FranckeVerlag, Bern, 1957).

⁴³ Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c. p. 78.

Nesta linha, a desobediência também é mais grave quanto maior é o bem ao qual se desobedece, ou seja, se refere-se a um valor ontologicamente superior ao outro⁴⁴.

Um outro desvio desta virtude consiste precisamente em obedecer àqueles a quem não se deve⁴⁵. Ou seja, não se deve obedecer, por exemplo, a um «superior» se ele, de nenhuma forma, é um nosso superior ou quando tenha o poder acidentalmente, ou melhor, quando não tiver o poder legitimamente, mas tenha-o sim usurpado⁴⁶. Da mesma forma, não se deve obedecer a um superior, se essa ordem contradiz a ordem de uma outra pessoa, todavia mais superior, ou do próprio Deus, a pessoa ontologicamente superior face a todos nós⁴⁷.

Nesta linha, segundo Tomás de Aquino, um outro desvio desta virtude social consiste precisamente em obedecer a pessoas que ordena-nos fazer coisas inadmissíveis ou injustas. Ou seja, não se deve obedecer, em nenhuma circunstância, a um superior se ele nos mandar fazer o mal⁴⁸.

§ 6. *Liberalitas* ou liberalidade

Segundo Tomás de Aquino, a *liberalitas* ou liberalidade é a virtude social que consiste no bom uso dos bens materiais⁴⁹, mais concretamente na doação gratuita de bens a pessoas conhecidas, ou não, segundo as circunstâncias corretas e justas⁵⁰. Liberal

⁴⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 105, a. 2.

⁴⁵ Cfr. *Idem*, q. 104, a. 2, ad. 2.

⁴⁶ Cfr. *Idem*, a. 6, ad. 3.

⁴⁷ Cfr. *Idem*, a. 5.

⁴⁸ Cfr. *Idem*, a. 2, ad. 2; a. 6, ad. 3.

⁴⁹ Ideia idêntica podemos encontrá-la em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, IV, 1; 1119b, 26-27. Etimologicamente falando, a palavra *liberalidade* provém da palavra latina *liberalitas*, que significa 'generosidade', 'nobreza de espírito', 'benevolência', 'bondade', 'doação'. Por sua vez, esta palavra latina vem da palavra *liber*, que significa 'livre', e que é a raiz da palavra latina, *liberalis*, que significa 'liberal', 'benevolente', 'nobre' e 'generoso'. Por sua vez, a palavra *liberalitas* é frequentemente associada à palavra latina *largitas*, que também significa 'generosidade', e que tem a sua raiz no advérbio latino *large*, que significa 'abundante', 'largamente', 'copiosamente', 'generosamente'.

⁵⁰ É interessante esta ideia de Russo, que afirma que esta virtude não faz referência apenas a bens materiais, mas também a bens espirituais, como o conselho, o afeto, o tempo, etc. (Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c. pp. 94-96).

é, pois, aquele que dá presentes às pessoas que merecem, conhecidas ou não por ele, nos momentos mais oportunos e nas medidas e proporções certas⁵¹. Assim, segundo Tomás, o liberal, por causa desta sua beneficência, é a pessoa mais honrada, depois dos fortes e dos justos⁵².

Falando da virtude social da liberalidade, o Aquinate vai mais longe. Ou seja, servindo-se do pensamento de Aristóteles, ele afirma que ao dar a pessoa deve fazê-lo com prazer e alegria. Ou seja, não se pode dizer que uma pessoa é liberal se ela beneficia alguém com tristeza, sofrimento ou arrependimento por tê-lo feito⁵³. Ou melhor, de acordo com Aristóteles, o liberal sofre sim, quando ele não doa do modo como deveria dar⁵⁴. Por isso, também segundo Tomás de Aquino, a liberalidade não se mede pela quantidade da doação, mas pelo afeto com que doador o faz⁵⁵. Deste modo, enquanto o objeto da liberalidade é o bem externo, a sua matéria são os afetos internos⁵⁶. Ora, com isso, ainda segundo Tomás, nada impede que uma pessoa, mesmo sendo pobre, possa ser liberal, porque a liberalidade, como vimos, deve ser avaliada não segundo a quantidade que se doa, mas de acordo com as disposições com que se doa⁵⁷.

⁵¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 117, a. 1 e a. 5, ad. 3. Ideia idêntica podemos encontrá-la também em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1; 1120a, 24-26 e 28-29. Cícero diz que o dar desempenha um papel muito importante na manutenção de uma sociedade. Ou melhor, é justamente a doação que está na base das grandes sociedades, porque mantém os cidadãos unidos entre si (Cfr. Marco Túlio Cícero, *De Officiis*, I, 56). Ao mesmo tempo, a ideia de Ambrósio parece-me interessante, afirmando que a base da sociedade encontra-se justamente na justiça e na *liberalitas*, ou generosidade (Cfr. Ambrósio, *De Officiis*, I; 28). Complementarmente, Donati afirma que «tutte le società sopravvissute nella storia hanno dovuto prima o poi riconoscere: e cioè che la società si regge su un circuito allargato di doni, senza il quale la coesione sociale crolla e la società va incontro al deperimento e alla decadenza» (Pierpaolo Donati, *L'enigma della relazione*. Mimesis, Milano, 2015, p. 63).

⁵² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 117, a. 3 e a. 6, *sed contra* e q. 128, a. 1, ad. 1. Cfr. também neste sentido, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1; 1120a, 22-23 y 30-31.

⁵³ Cfr. *Idem*, a.1, ad. 3 e a. 3, ad. 1. Cfr. também neste sentido, *idem*, IV, 1; 1120a, 26-28.

⁵⁴ Cfr. *Idem*, 1121a 5-7.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 117, a. 2, ad. 1. Ideia idêntica podemos encontrá-la também em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1; 1120b, 8.

⁵⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 117, a. 2, ad. 1. Cfr. também Tomás de Aquino, in *Ethica Nicomachea*, IV, 3 e *Quaestiones disputatae de malo*, q. 13, a. 1.

⁵⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 117, a. 1, ad. 3. Ideia idêntica podemos encontrá-la também em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1; 1120b, 9-10.

Embora Tomás de Aquino não afirme isso explicitamente, ainda falando da virtude social da liberalidade, podemos usar o pensamento de Aristóteles e afirmar que esta virtude também se dirige a beneficiar grandes e belas obras. Ou seja, o liberal dá e gasta pelo que se deve, nas proporções justas, nas pequenas e nas grandes coisas⁵⁸. Assim, a virtude social da liberalidade culmina no magnífico, ou seja, na pessoa mais liberal, que doa para realizarem-se grandes empreendimentos⁵⁹.

Outro ponto interessante do filósofo de Estagira, ao falar desta virtude, consiste no facto que o homem liberal não só dá aquilo que lhe pertence, mas também, para poder dar ainda mais, quer de igual modo receber dons, de onde se deve e pode-se receber, para posteriormente poder doá-los às pessoas corretas ou também para beneficiar obras majestosas⁶⁰. Por isso, segundo Aristóteles, quem sabe receber também é liberal. No entanto, a liberalidade manifesta seu esplendor mais no dar do que no receber⁶¹.

Por fim, nesta linha, destaco também que para Aristóteles o liberal está mais interessado em beneficiar os outros do que em beneficiar em si mesmo, reservando para si mesma a menor parte, ou seja, apenas aquilo que é indispensável para viver comodamente, de acordo com as circunstâncias em que se encontra⁶².

Quando analisámos as outras virtudes sociais, vimos que podemos cair em extremos e assim distorcê-las ou deformá-las. O mesmo acontece com a virtude social da liberalidade. Segundo Tomás de Aquino, seguindo o pensamento de Aristóteles, os desvios desta virtude encontram-se portanto na prodigalidade e na avareza. Pródigo é, pois, a pessoa que excede no dar. Já avarento, ao contrário, é a pessoa que se retrai no dar⁶³. Porém, segundo Aristóteles, é preferível ser-se pródigo do que avarento,

⁵⁸ Cfr. *Idem*, 1120b, 29. Neste sentido, Ambrósio afirma que quem gasta muito dinheiro com más obras também carece da virtude da liberalitas (Cfr. Ambrósio, *De Officiis*, I, 30).

⁵⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1; 1120a, 22-23 y 30-31.

⁶⁰ Cfr. *Idem*, 10-11 e 31-35; 1120b, 1-2.

⁶¹ Cfr. *Idem*, 1120a, 25.

⁶² Cfr. *Idem*, IV, 1; 1120b, 5-6.

⁶³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 118 e 119. Cfr. também neste sentido Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1119b, 29-30 e 1121a, 11-15. Neste sentido, Tomás de Aquino critica quem dá mais daquilo que pode dar, fazendo com que ele e sua família passe necessidade (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 117, a. 1, ad. 1 e 2).

porque o primeiro pode ser curado do seu vício, pela pobreza e pela idade, algo que não acontece com o segundo⁶⁴. Por outro lado, o Aquinate também considera o dar com outras intenções, e não com aquela de beneficiar alguém espontaneamente, como um desvio da virtude da liberalidade⁶⁵.

Falando, todavia, de desvios desta virtude, é interessante a ideia de Malo e de Russo. O primeiro considera como desvio o dar com a intenção de converter o outro num devedor ou para receber algo em troca; já o segundo considera como tal o dar com a intenção de humilhar o «beneficiário» ou a fim de corrompê-lo⁶⁶.

§ 7. *Gratitudine* ou gratidão

Vimos que, segundo Tomás de Aquino, devemos de beneficiar espontaneamente as pessoas, de acordo com as circunstâncias. Assim, somos liberais. Ora, nesta linha, sempre que somos espontaneamente beneficiados por alguém, devemos agradecer ao nosso benfeitor. A *gratitudine* ou gratidão, que deriva da palavra latina *gratia*, que significa 'gratis', é, pois, a virtude social que aperfeiçoa a tendência inata de reconhecer e agradecer alguém pelo fato de ter-nos beneficiado gratuitamente de alguma forma. A liberalidade e a gratidão são, pois, o reverso da mesma moeda⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1; 1121a, 19-20.

⁶⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 106, a. 3, ad. 3. Também podemos encontrar esta ideia em Lúcio Aneu Séneca, *De Beneficiis*, II, 6.

⁶⁶ Cfr. Antonio Malo, *Essere Persona*, o. c., p. 323 e Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., pp. 97 e 98.

⁶⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 106, a.1, ad. 2 e q. 107, a. 1, ad. 1. No entanto, a gratidão também se relaciona com outras virtudes sociais, previamente analisadas. Relaciona-se com a religião, porque Deus é o princípio de todos os nossos bens (Dietrich von Hildebrand desenvolve muito bem o agradecimento a Deus no seu livro *Über die Dankbarkeit*. Eos Verlag, St. Ottilien, 1980). Também com piedade, porque os nossos pais são o princípio próximo do nosso nascimento e educação. Finalmente relaciona-se também com a observância, porque recebemos também bens dos nossos superiores e chefes (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 106, a. 1). Na minha opinião, penso que também se relaciona com a honra (porque sempre que recebemos um dom devemos de honrar o nosso beneficiário) e com a obediência (pois quando os nossos superiores ordenam-nos certos preceitos, que promovem o nosso bem, devemos, para além de obedecer-lhes, agradecer-lhes também).

Aqui gostaria de fazer esta observação: ou seja, a gratidão, como as outras virtudes sociais também, distinguem-se, em sentido forte, da justiça, pois direcionam-se com um débito moral. Neste sentido, como o agradecimento não se relaciona com nenhuma «obrigação», que pertence ao âmbito da justiça, parece-me

Neste sentido, falando do objeto da gratidão, quanto maior for o dom recebido, maior deve ser o nosso agradecimento. Ora, segundo Tomás, o dom é tanto maior de dois modos, ou seja, pela grandeza do próprio dom e pela gratuidade com que é dado⁶⁸. Por isso, com relação a este último modo, Tomás acrescenta que muitas vezes devemos ser mais gratos a quem nos deu um presente menor, mas com um ânimo com mais afeto⁶⁹. Aqui pode-se acrescentar um outro modo que faz com que o dom seja maior, ou seja, se satisfaz mais a necessidade de uma pessoa. Por exemplo, se estou morrendo de fome e imediatamente uma pessoa me oferece um pedaço de pão, certamente que sou-lhe mais agradecido.

No entanto, falando de gratidão, Tomás de Aquino dá um passo à frente e diz que não só devemos agradecer apenas com palavras, mas sobretudo com o coração⁷⁰. Todavia, ele vai um pouco mais longe e diz que, para além desta atitude, devemos agradecer-lhe dando algo a ele, ou seja, contracambiando, conforme as nossas possibilidades, porque aquilo que importa é a boa vontade com a qual fazemos⁷¹. Porém, ainda melhor, sempre que possível, devemos dar ainda mais do que aquilo que recebemos⁷².

incorreta que no português se use a palavra *obrigado*, para agradecer-se a alguém por ter-nos beneficiado gratuitamente com o seu dom. Isto, não acontece noutras línguas. Por exemplo, no espanhol e no italiano usam-se respetivamente as palavras *gracias* e *grazie*, que partem, pois, da palavra latina *gratias*. Já no francês, diz-se *merci*, que provém da palavra latina *mers*, que significa 'mercadoria'. Finalmente, no inglês e no alemão usam-se respetivamente as palavras *thanks* e *danke*, que provêm respetivamente de *þankas* (velho inglês) e de *þankaz* (protogermânico), e que significam ambas 'gratidão' ou 'consideração'.

⁶⁸ Cfr. *Idem*, q. 106, a. 2.

⁶⁹ Cfr. *Idem*, a. 5, *sed contra*.

⁷⁰ Cfr. *Idem*, a.3, ad. 5. Nesse sentido, como afirma Séneca, a gratidão manifesta-se sobretudo com a demonstração de afetos, não só ao nosso beneficiário, mas também às outras pessoas. Assim, segundo ele, a primeira compensação é «paga» quando se recebe um benefício com animo grato (Cfr. Lúcio Aneu Séneca, *De Beneficiis*, I, 6 e II, 22).

⁷¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 106, a. 3, ad. 6. Ao mesmo tempo, Aristóteles afirma que o contracambio é aquilo que mantém as sociedades unidas (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 5; 1132b 31-1133a 2) e que não é correto contracambiar (Cfr. *Idem*, IX, 2; 1164b 22-1165a, 35).

⁷² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 106, a. 6. Porém, quando isso não for possível, de acordo com Tomás de Aquino, podemos oferecer-lhes respeito e honra como recompensa (Cfr. *Idem*, a. 3 ad. 5. Cfr. também Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 14; 1163b, 4). Ou, parafraseando Séneca, podemos oferecer-lhe conselhos, visitas, conversas, o nosso tempo, etc. (Cfr. Lúcio Aneu Séneca, *De Beneficiis*, VI, 29). Nesse sentido, segundo Cícero, com a gratidão recordamos e retribuimos os serviços, as honras e as amizades (Cfr. Marco Túlio Cícero, *De Inventione*, II, 22, 66 e LIII, 161).

No entanto, Tomás faz um apelo interessante, ou seja, quando contracambiamos o benefício recebido de alguém, devemos fazê-lo no momento mais apropriado, e não nos apressarmos em fazê-lo, com a exceção do sentimento. Caso contrário, daremos a impressão de que somos devedores⁷³.

Segundo Tomás, o principal desvio desta virtude é justamente a ingratidão⁷⁴. Os graus de ingratidão são, portanto, não recompensar o bem recebido, a dissimulação do bem recebido e não reconhecer o dom por esquecimento ou outros motivos. Neste sentido, segundo o Aquinate, ao primeiro grau da ingratidão corresponde o «pagar» o bem com o mal; ao segundo, o desprezo do bem; ao terceiro, considerar o bem como um mal⁷⁵. Outros desvios desta virtude, segundo Russo, são, pois, o agradecimento excessivo e a quem não se deve; o agradecimento mostrando simultaneamente maus sentimentos e o servilismo⁷⁶.

§ 8. *Vindicatio*⁷⁷

178

Vimos que, quando recebemos um bem, devemos agradecer ao nosso beneficiário. Este é o objeto da virtude social da gratidão. Desta forma, porém, noutra direção, sempre que recebamos um mal, feito voluntariamente por alguém, ou quando esse mal é dirigido a outra pessoa humana ou a Deus, devemos também «reagir» face a este mal⁷⁸.

N.º 103
Noviembre-
diciembre
2021

⁷³ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 106, a. 4. Esta ideia, podemos também encontrá-la em Séneca, *De Beneficiis*, IV, 40. Neste sentido, segundo o Aquinate, a gratidão pressupõe estas três etapas: o reconhecimento (intelectual e afetivo) do benefício recebido, o agradecimento por palavras e o contracambio no momento mais oportuno (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 107, a. 2).

⁷⁴ Cfr. *Idem*, q. 107, a. 2.

⁷⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 107, a. 2.

⁷⁶ Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., pp. 106; 111 e 112.

⁷⁷ Se bem que na maioria das traduções da *Summa Theologiae*, a palavra latina «*vindicatio*» é traduzida ao português por 'vingança' (algo que também acontece nas traduções às outras línguas mais conhecidas), penso que o dicionário da língua portuguesa (e também das outras línguas) não existe uma palavra que possa traduzir corretamente esta palavra latina, como veremos ao apresentar a sua essência.

⁷⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 2. Num certo sentido, podemos ver a virtude social da *vindicatio* já pré configurada em Aristóteles, quando dizia que «temer, ter coragem, desejar, irar-se, ter piedade e em geral experimentar prazer e dor é possível em maior ou menor medida, e em alguns casos não é

Nesse sentido, a *vindicatio* é, pois, aquela virtude social que aperfeiçoa a tendência inata de reagir diante do mal que recebemos voluntariamente de alguém, ou quando esse mal é dirigido a outra pessoa humana ou ofende o próprio Deus, não só para restaurar uma harmonia que foi violada, mas também para evitar que o malfeitor continue agindo assim, algo que também opõe-se ao seu verdadeiro bem⁷⁹. Por outro lado, com a *vindicatio*, para além de procurar-se a conversão do malfeitor, impede-se que a sociedade desvaneça⁸⁰. Portanto, a *vindicatio* é lícita, opondo-se assim à «ataraxia» (*ἀταραξία*) ou imperturbabilidade da alma face ao mal recebido⁸¹, que confluirá no conceito moderno de *Peace of Mind*.

A *vindicatio*, que envolve também razão, a vontade e os afetos, manifesta-se de diversas formas, ou seja, sobretudo na denúncia do mal recebido por nós ou por outro, mas também na atribuição de penas, que se manifestam na privação, face ao malfeitor, daquelas coisas que ele mais estima, como a segurança do corpo, a liberdade e os bens

bom. Em contrapartida, experimentar estas paixões quando é o momento justo, pelos motivos convenientes, diante das pessoas exatas, pelo fim e no modo em que se deve, este é o meio e, portanto, o ótimo, o que é próprio da virtude.» (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106b 19-24). Ao mesmo tempo, ele também fala da justa indignação, ou némesis (*νέμεσις*), que se encontra entre a inveja e a malícia, e que consiste no sofrimento e ira diante dos sucessos imerecidos de algumas pessoas (Cfr. *Idem*, II, 7; 1108a, 35-1108b3).

Aqui também de fazer esta observação, ou seja, esta virtude também se relaciona com as outras virtudes sociais. Relaciona-se com a virtude da religião, porque, como vimos devemos de denunciar o mal feito contra Deus. Porém, se bem que Hildebrand não menciona, explicitamente, podemos estabelecer uma relação com as outras: relaciona-se com a virtude da piedade, pois também devemos de reagir diante do mal feito aos nossos pais; relaciona-se com a observância, pois devemos, de igual modo, denunciar o mal feito aos nossos superiores; relaciona-se com a obediência no sentido que não só não devemos de obedecer ao mal que nos é ordenado, mas também devemos de denunciar estas más ordens; relaciona-se com honra, pois, como um modo de reagir diante do mal é privando o malfeitor do bom nome; relaciona-se com a gratidão, pois não só não devemos de agradecer o mal que nos é feito.

⁷⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 1, ad. 2. Esta ideia, também a podemos encontrar em Cícero, *De Inventione*, II, 53. Tomás também afirma que quando o mal é feito contra nós mesmos, devemos de tolerá-lo com paciência, mas sempre dentro de certos limites e dependendo das circunstâncias (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 1, ad. 4).

⁸⁰ Cfr. Antonio Malo, *Essere Persona*, o. c., pp. 324 e 325. Neste sentido, Malo também afirma, pertinentemente, que se não usamos a *vindicatio* criamos todavia mais mal. Ou seja, muitas vezes os denominados «não-violentos» não usam a *vindicatio* a fim de evitar a violência. Neste sentido, segundo Malo, é pois com a *vindicatio* que, punindo o malfeitor, se acaba com a violência. Caso contrário o malfeitor continuará a criar violência (Cfr. *Ibidem*). Com relação a este ponto, se bem que não usa esta terminologia, são interessantes as reflexões de Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, o. c., Kap. XIII.

⁸¹ Cfr. neste sentido, Epicuro, *Sobre a Felicidade* e Séneca, *De Ira*.

externos, como a riqueza, o país e o bom nome⁸². Se bem que não usa o termo de *vindicatio*, uma outra forma de reagir diante do mal, segundo Hildebrand, consiste no perdão. Ou seja, perdando, reagimos diante do mal feito voluntariamente, porém apenas contra nós ou contra alguém muito próximo a nós⁸³. Por isso, pode-se afirmar que o perdão é um tipo de *vindicatio*.

Analisando as outras virtudes sociais, vimos que podem ocorrer desvios. O mesmo acontece com a virtude social da *vindicatio*. Segundo Tomás de Aquino, os principais desvios desta virtude são: não punir o malfeitor ou puni-lo em excesso, ou puni-lo por ódio, com a intenção de fazer-lhe mal, uma vez que a *vindicatio* procura de igual modo a conversão do malfeitor⁸⁴. Outro desvio desta virtude, segundo Tomás de Aquino, consiste em exercer esta virtude sem respeitar uma hierarquia bem definida e constituída. Ou seja, não se pode usar a *vindicatio*, se essa tarefa pertence sobretudo a outra pessoa, que hierarquicamente está numa posição superior a nós⁸⁵.

§ 9. Veracitas ou veracidade

180

N.º 103
Noviembre-
diciembre
2021

Segundo Tomás, a veracidade é a virtude social que aperfeiçoa a tendência natural de dizer a verdade, através da nossa linguagem verbal e não verbal, de forma a merecer-se o título de veraz ou «simples», pois é característico daqueles que são verazes evitar também a duplicidade⁸⁶. Ou seja, o homem veraz manifesta a realidade,

⁸² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 3 e Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 12, a.1. Esta ideia também a podemos encontrar em Agostinho, *De Civitate Dei*, XXI, 11. Tomás de Aquino e Agostinho, ambos, também mencionam a morte, como uma pena. No entanto, eu não concordo com essa visão deles.

⁸³ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, o.c., pp. 57 e 65.

⁸⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 1. Já Gregório dizia que quando as ações que realizamos não partem da raiz da caridade, são como ramos secos (Cfr. Gregório, *Homiliae in Evangelia*, XXVII); ideia que também podemos encontrá-la em Agostinho de Hipona (Cfr. Agostinho de Hipona, *Tratados sobre a primeira carta de São João*, VII, 8).

⁸⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a.1, ad. 1.

⁸⁶ Cfr. *Idem*, q. 109, a.1 e a. 2, ad. 4 e *Idem*, I, q. 16, a. 4, ad. 3. Embora Aristóteles não lhe dê um nome, diz que ela se encontra no amante da verdade (*philaléthes/φιλαλήθης*). Assim, para ele esta virtude refere-se à verdade que se encontra nas ações e nas conversas e na imagem que nós trasmitimos de nós mesmos,

tal como é, devido a uma necessidade de honestidade, pois, caso contrário, a sociedade não podia ser regida se os homens não acreditassem uns nos outros, ou seja, se não dissessem a verdade uns aos outros⁸⁷.

Declarar as coisas tal como elas são é importante, bom e belo. Porém, para o Aquinate, para ser um ato de virtude é necessário fazê-lo nas devidas circunstâncias, caso contrário tornamo-nos viciosos⁸⁸. Por isso, se não forem consideradas as circunstâncias certas, pode-se cair em dois desvios desta virtude, ou seja, em falar a «verdade» no momento e nas medidas inapropriadas. Neste sentido, existe defeito, quando não se manifesta a realidade nas circunstâncias em que seria bom manifestá-las. Em contrapartida, existe excesso quando se exagera na manifestação da realidade nas circunstâncias nas quais não seria prudente manifestá-las⁸⁹. Outros desvios desta virtude social, segundo Tomás de Aquino, são a mentira, que consiste justamente em dizer, por meio da linguagem verbal e não verbal, o falso com a intenção de enganar⁹⁰. Outras manifestações da mentira são também, segundo o Aquinate, a simulação, a hipocrisia, a jactância e a ironia.

Com relação, ainda, à mentira, segundo o Aquinate, ela pode ser subdividida de três modos. O primeiro, refere-se à própria essência da mentira. Neste sentido, a mentira divide-se em dois tipos: no exagero com referência à verdade, como se verifica na jactância, e no defeito com referência também à verdade, como se verifica na ironia⁹¹. Já o segundo modo subdivide-se segundo aquilo que agrava ou diminui a culpa, com relação ao fim perseguido. Deste modo, é um agravante para a má ação de mentir, ou seja a culpa aumenta, mentir-se com a intenção de prejudicar-se o próximo, próprio da mentira prejudicial. Simultaneamente, a culpa é diminuída se uma pessoa

opondo-se, assim, à mentira, que se manifesta em jactância e na ironia (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 7; 1108a, 11-22 e IV, 7; 1127a, 13 e IV, 7; 1127a, 34-1127b, 2).

⁸⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 109, a.3.

⁸⁸ Cfr. *Idem*, a.1 e ad. 3.

⁸⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 110, a. 1. Esta ideia também podemos encontrá-la em Agostinho de Hipona, *Contra Mendacium*, IV.

⁹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 110, a. 2.

mente por causa de um bem, agradável ou útil, a fim de ajudar alguém⁹². Já o terceiro modo refere-se ao fim ao qual a mentira se refere. Ou seja, a gravidade da mentira depende do tipo de fim ao qual se dirige. Neste sentido, a mentira que se refere a Deus, principalmente aos maus ensinamentos religiosos, é a mais grave, uma vez que as más ações contra Deus são mais graves, devido à sua condição ontológica⁹³.

Como vimos acima, a simulação é também um desvio da virtude da veracidade, pois, com ela, pretendemos manifestar não-verbalmente coisas que não correspondem à verdade⁹⁴. A simulação, como o próprio nome indica, é pois o vício que consiste em transmitir não verbalmente coisas que não correspondem à realidade, seja simulando o bem ou o mal⁹⁵.

Nesta linha, destaca-se a hipocrisia, que consiste num tipo de simulação. Hipócrita é, pois, a pessoa humana que aparenta ser uma coisa quando na realidade é outra. Ou seja, é a pessoa que se quer mostrar diferente daquilo que realmente é, que quer «representar» um personagem, como acontece com aquele que se quer mostrar justo quando na realidade não o é⁹⁶.

Dois outros desvios da virtude verdade, ou melhor, duas outras formas de mentira são, como vimos, a jactância e a ironia. Segundo Tomás, a jactância ou o gabar-se consiste precisamente numa pessoa elevar-se com palavras acima daquilo que realmente é, ou melhor, em dizer coisas sobre si mesmo acima da realidade⁹⁷. Já a ironia

⁹² Cfr. *Ibidem*.

⁹³ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁴ Cfr. *Idem*, q. 111, a. 1.

⁹⁵ Cfr. *Idem*, ad. 3.

⁹⁶ Cfr. *Idem*, a. 2 e *Sed Contra*. Na verdade, etimologicamente falando, a palavra «hipócrita» provém da palavra grega *ypokritís* (*ὕποκριτής*), que significa 'ator' e 'simulador'. Neste sentido, Isidoro afirma que o termo «hipócrita» deriva daqueles que se mostram mascarados nos espetáculos, sob a aparência de homem ou de mulher, alterando o rosto com várias cores, a fim de divertir e enganar os espectadores (Cfr. Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, X). Ao mesmo tempo, falando de hipócrita, Agostinho afirma que ele é quem se mostra de uma forma diferente de como realmente é (Cfr. Agostino de Hipona, *De Sermone Domini in Monte*, II, 2).

⁹⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 112, a. 1.

consiste no contrário da jactância, ou seja, na pessoa desvalorizar-se com as palavras, de acordo com aquilo que na realidade ela efetivamente «é»⁹⁸.

Porém, para o Aquinate, é pior tendencialmente gabar-se, porque com o gabar-se pretende-se receber honras, enquanto com ironia foge-se delas. Ao mesmo tempo, é mais repugnante mostrar-se ser algo que na realidade não se é, do que o contrário, como acontece na ironia. Ora, jactar-se é pior do que ironia, com exceção, ainda segundo Tomás, dos casos onde um se subestima por outros motivos, como para enganar ou armar armadilhas. Nestes casos, a ironia é pior⁹⁹. Outras formas de desvios da virtude social da veracidade são a ficção, a omissão, segundo Dietrich von Hildebrand¹⁰⁰, e o fanatismo, segundo Millán-Puelles¹⁰¹.

§ 10. *Affabilitas* ou afabilidade¹⁰²

Aristóteles fala de dois tipos de amizade. Uma, a essencial, consiste no afeto mútuo, enquanto a outra, que não é essencialmente amizade, mas que tem certa semelhança com a amizade, consiste em tratar bem as pessoas com quem convivemos, conhecidas ou não por nós¹⁰³. Neste sentido, segundo o Aquinate, a virtude social da afabilidade é, pois, o hábito eletivo, regulado pela reta razão, que aperfeiçoa a tendência inata de tratar bem, verbalmente e não verbalmente, as pessoas com quem nos relacionamos, sejam elas conhecidas ou não, porém sempre respeitando as devidas circunstâncias¹⁰⁴.

⁹⁸ Cfr. *Idem*, q. 113, a. 1. Esta ideia podemos encontrá-la também em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 7; 1127a, 21-25. Vaccarezza usa, em vez da palavra *ironia*, o termo *dissimulação*, porque o termo *ironia* quer dizer uma outra coisa (Cfr. Maria Silvia Vaccarezza, «Aristotele e le virtù sociali», in *Acta Filosofica*, XXI, 2. Roma, 2012, p. 92). Estou de acordo com esta sua observação.

⁹⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 112, a. 2 e q. 109, a. 4. Para Aristóteles a jactância também é pior (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 7; 1127a, 31).

¹⁰⁰ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Moralia*, cap. 36. Josef Habel, Regensburg, 1980.

¹⁰¹ Cfr. Antonio Millán-Puelles, *El interés por la verdad*. Rialp, Madrid, 1997, pp. 143-144.

¹⁰² Russo chama também a esta virtude de convivialidade, sociabilidade ou cordialidade (Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., p. 136).

¹⁰³ Malo faz uma observação interessante neste sentido afirmando que o primeiro tipo de «amizade» é o fundamento da segunda (Cfr. Antonio Malo, *Io e gli altri*, o. c., p. 322).

¹⁰⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 114, a. 1, ad. 1. Ideia idêntica encontra-se também em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 6; 1126b, 11-28 – 35 e 1127a, 2. Ainda falando desta virtude social, num certo

Na verdade, segundo ele, o homem por natureza é «amigo» de todos os outros homens, segundo um certo amor genérico¹⁰⁵. Ao mesmo tempo, uma sociedade não poderia reger-se não apenas sem veracidade, como vimos anteriormente, mas também se as pessoas que a constituem não vivessem cordial e agradavelmente entre si. E tudo isso nos leva a ter uma relação de cordialidade e respeito para com as outras pessoas¹⁰⁶.

Analisando as outras virtudes sociais, vimos que podem ocorrer desvios. O mesmo acontece com a virtude social da afabilidade. Um desvio consiste, pois, diante de uma má ação, mostrar-se simpatia para com a pessoa que cometeu a má ação. Nesse sentido, segundo Tomás de Aquino, é permitido «entristecê-la», denunciando o seu mal, a fim de salvaguardar e promover a virtude da *vindicatio*, atitude que de nenhuma forma opõe-se à afabilidade¹⁰⁷.

Outros desvios consistem, pois, na adulação, o excesso de afabilidade, e no litígio, o defeito da afabilidade. Segundo Tomás, a adulação consiste justamente em exagerar-se na complacência verbal e não verbal para com outras pessoas, para além do limite da honestidade¹⁰⁸. Por isso, o pior grau da adulação encontra-se, segundo o Aquinate, naquela pessoa que exagera nas complacências face a outras pessoas, com a intenção de obter algo¹⁰⁹. Já o litígio consiste em contradizer por palavras as afirmações de outro para entristecê-lo¹¹⁰. Por isso, segundo Tomás de Aquino, o litigioso é pior do que o

sentido, também podemos encontrá-la em Cícero, quando fala da necessidade e da importância do convívio e da benignidade (Cfr. Marco Túlio Cícero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, V, 23; 65).

¹⁰⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 114, a. 1, ad. 2.

¹⁰⁶ Cfr. *Idem*, a. 2, ad. 2. Ideia idêntica encontra-se também em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1; 1129a, 12-13.

¹⁰⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, a. 2., ad. 1 e q. 115, a. 1, ad. 1. Ideia idêntica podemos encontrá-la também em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 6; 1126b, 32-35. Para além da *vindicatio*, esta virtude relaciona-se também com as outras. Relaciona-se com as virtudes da piedade e da observância, pois devemos sobretudo criar um bom relacionamento com os nossos pais e também com os nossos chefes. Relaciona-se com a obediência, a honra e a liberalidade pois estas são algumas manifestações da afabilidade. Relaciona-se com a gratidão, pois o facto de alguém ser afável para conosco é sempre um bem para nós, ao qual se devia seguir sempre a gratidão. Finalmente relaciona-se com a virtude da veracidade, pois sem a veracidade não se pode ser-se afável, uma vez que a boa convivência com as outras pessoas devia funda-se na verdade.

¹⁰⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 115, a. 1.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Ideia idêntica podemos encontrá-la, de igual modo, em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 6; 1127a, 7-10.

¹¹⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 116, a. 1, ad. 1 e a. 2. Ideia idêntica podemos encontrá-la, de igual modo, em Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 6; 1127a, 15-16.

adulador, porque a virtude da afabilidade tende mais a agradar aos outros do que a entristecê-los¹¹¹. Outros desvios desta virtude são: a discriminação e o favoritismo, segundo Russo¹¹², e a polémica e a indiferença, segundo Malo¹¹³.

Concluindo: Nos dias de hoje, constantemente fala-se e assiste-se a uma crise de valores e, de igual modo, a um desmoronamento das sociedades, algo que acarreta consequências negativas para qualquer pessoa humana e vice-versa. Quiçá, conhecendo as virtudes sociais de Tomás de Aquino, possamos não só detetar a causa de muitos problemas sociais, mas sobretudo, vivendo-as em primeira pessoa, estejamos ainda a tempo de fazer «frente à maré» e assim restabelecer a harmonia social, algo fundamental para também garantir a nossa autorrealização e das próximas gerações.

¹¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 116, a. 2.

¹¹² Cfr. Francesco Russo, *Antropologia delle relazioni*, o. c., pp. 140 e 146.

¹¹³ Cfr. Antonio Malo, *Io e gli altri*, o. c., pp. 295 e 296.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA