

A FORTALEZA COMO FUNDAMENTO ÉTICO DO CUIDADO NA ANTROPOLOGIA DE TOMÁS DE AQUINO

FORTITUDE AS THE ETHICAL FOUNDATION OF CARE IN THE ANTHROPOLOGY OF THOMAS AQUINAS

João Victor de Oliveira

Fernandes 

Universidade Católica Dom Bosco,
Brasil

fernandes.ojoaovictor@gmail.com

Cesar Augusto Veras

Pontificia Università della Santa
Croce, Itália

veras.cesaraugusto@gmail.com

Pedro Pereira Borges

Universidade Católica Dom Bosco,
Brasil

pobojari@uol.com.br

Recebido: 14 Jan 2026

Aceito: 05 Mar 2026

Publicado: 17 Mar 2026

Autor para correspondência:

veras.cesaraugusto@gmail.com



tade no bem, constitui elemento indispensável para uma prática do cuidado estável, racional e verdadeiramente humana, integrando vulnerabilidade, responsabilidade moral e caridade.

Palavras-chave: Ética do cuidado. Vulnerabilidade. Tomás de Aquino. Virtudes. Fortaleza. Hábito.

Abstract

Resumo

O presente artigo abordou a temática da virtude da fortaleza como fundamento ético da prática do cuidado a partir da antropologia de Tomás de Aquino. A pergunta que norteou a pesquisa foi: como o cuidado pode ser eticamente sustentado diante da vulnerabilidade, do sofrimento e do medo que marcam a condição humana? O objetivo do estudo de demonstrar de que modo a virtude da fortaleza, em articulação com a prudência, a graça e as demais virtudes, procurou oferecer critérios sólidos para perseverar no cuidado de si e do outro mesmo em contextos adversos. A metodologia adotada foi teórico-bibliográfica, de caráter analítico-interpretativo, com base principal na *Summa Theologiae*, especialmente nas questões relativas ao hábito, às virtudes morais e à fortaleza, em diálogo com a ética do cuidado. Como resultado, evidenciou-se que a fortaleza, ao ordenar o temor segundo a razão e sustentar a von-

This article addressed the theme of fortitude as an ethical foundation for the practice of care based on the anthropology of Thomas Aquinas. The question that guided the research was: how can care be ethically sustained in the face of vulnerability, suffering, and fear that mark the human condition? The objective of the study was to demonstrate how the virtue of fortitude, in conjunction with prudence, grace, and other virtues, sought to offer solid criteria for persevering in the care of oneself and others even in adverse contexts. The methodology adopted was theoretical-bibliographic, analytical-interpretative in nature, based mainly on the *Summa Theologiae*, especially on issues related to habit, moral virtues, and fortitude, in dialogue with the ethics of care. As a result, it became evident that fortitude, by ordering fear according to reason and sustaining the will in goodness, constitutes an indispensable element for a stable, rational, and truly human practice of care, integrating vulnerability, moral responsibility, and charity.

Keywords: Ethics of care. Vulnerability. Thomas Aquinas. Virtues. Fortitude. Habit.

Introdução

Para Tomás de Aquino, as virtudes humanas são adquiridas mediante a prática contínua de boas ações, o que implica um ato conjunto do intelecto e da vontade, que apreendem o objeto sob a razão de bem. A virtude moral constitui o aperfeiçoamento dos atos humanos segundo a reta razão, sempre acompanhada pela prudência, considerada a rainha de todas as virtudes. A tradição tomista denomina de *Ordo Rationis*¹ o processo de ordenamento da razão para um fim. Surge então uma questão recorrente: afinal, por que o cristão age de determinada forma, mesmo sabendo tratar-se de uma ação má? Quanto a isso se poderia dizer que existe, segundo a ética cristã, uma desordem interior no ser humano, não natural, mas fruto do que a teologia cristã denomina de “pecado original”². As virtudes, nesse contexto, auxiliam à reintegração de si, ou melhor, à reintegração do ser humano na sua integralidade.

Diante desse horizonte, propõe-se, neste estudo, investigar de que modo a virtude da Fortaleza, conforme concebida por Santo Tomás na *Summa Theologiae* (II-II^{ae}, q.123 a 140) pode oferecer sólidos fundamentos éticos para a prática do cuidado, especialmente no contexto de vulnerabilidade em que se encontra o ser humano. A virtude da fortaleza integra o conjunto das virtudes cardeais, assim chamadas por Santo Tomás³ por constituírem o eixo fundamental para uma reta ação moral. Tais virtudes são pilares da vida ética e elementos indispensáveis em qualquer processo de amadurecimento humano.

¹Para uma leitura detalhada a esse respeito, vale recorrer à obra de Marco Panero, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2017). Nela, sob a orientação do filósofo italiano Giuseppe Abbà, Panero explicita esse conceito como eixo fundamental de todo o pensamento ético-moral de Tomás de Aquino.

²Cf.: “*Natura sana condita, peccato est postea corrupta. Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo.. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est; sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio. Ac per hoc natura poenalis ad vindictam justissimam pertinet. Si (a) enim jam sumus in Christo nova creatura (II Cor.v, 17), tamen eramus (natura filii irae, sicut et coeteri: Deus autem qui dives est in misericordia, propter multam dilectionem qua dilexit nos, et cum essemus mortui delictis, convivia vit nos Christo, cujus gratia sumus salvi facti (Ephes. n, 3-3). (AGOSTINHO, *De natura et gratia*, cap. 3,3).*

³Tais virtudes não foram “criadas” por Tomás, mas são fruto de um longo processo de desenvolvimento que remonta à filosofia antiga. Em Platão, especialmente n’A República, livros IV e IX, encontram-se as quatro virtudes cardeais descritas como fundamentais tanto para a ordenação da alma quanto para a boa organização da cidade. Aristóteles, por sua vez, desenvolve uma reflexão sistemática sobre as virtudes na *Ética a Nicômaco*, sobretudo nos livros II a V, que constituem o núcleo de sua doutrina ética. Também Santo Agostinho de Hipona contribui significativamente para essa tradição, tratando das virtudes como fundamentos morais da vida cristã, especialmente em sua obra *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, na qual examina os costumes da Igreja Católica e dos maniqueus.

A ética tomista tem como base a filosofia moral aristotélica⁴, expressa na *Ética a Nicômaco*⁵. Todavia, Tomás a relê à luz da Revelação Cristã, mediante a Sagrada Escritura, os ensinamentos dos Padres da Igreja e a reflexão teológica desenvolvida até o século XIII. Nesse movimento de assimilação e reelaboração, a recepção de Aristóteles por Tomás introduz a noção de graça e das virtudes teologais (Fé, Esperança e Caridade)⁶. Ao herdar o pensamento aristotélico, Tomás reconhece o valor da razão e das virtudes morais naturais, mas amplia essa perspectiva ao afirmar a necessidade da graça divina e das virtudes teologais para a consecução da vida boa e da beatitude final⁷. A felicidade (beatitude)⁸ é alcançada por meio de atos virtuosos, entendidos como disposições habituais para o bem, reguladas pela razão e pela vontade.⁹

Ademais, Tomás de Aquino classifica as virtudes em três categorias: morais, intelectuais e teologais. As virtudes morais aperfeiçoam o apetite racional; as intelectuais, o intelecto especulativo e o prático; e as teologais, por sua vez, aperfeiçoam a alma com o auxílio da graça divina, tendo por fundamento a Revelação cristã¹⁰.

Em Tomás de Aquino, a virtude é inseparável da noção de hábito, entendida como uma disposição estável que, pela repetição de atos bons, transforma gradual-

⁴Cf.: “Somente aqueles que partilham da fé de Sto. Tomás na visão beatífica como culminação de uma vida virtuosa podem ingressar completamente no sistema moral que ele apresenta. Mas, em grande parte graças ao suporte aristotélico de sua reflexão moral, muito de sua reflexão de tópicos morais individuais é altamente instrutivo também para o filósofo secular.” (KENNY, Anthony, 2008, p.300)

⁵VALLANDRO, Leonel; BORNHEIM, Gerd. *Ética a Nicômaco*. Porto Alegre, 1984.

⁶“*Digamos que lo tomismo plantea como una posibilidad esencial una filosofía pura, obra de pura razón. Esta idea corresponde, evidentemente, a su idea del hombre, como ser dotado de una luz natura.*” (VIGNAUX, 1954, p.120).

⁷“Tomás de Aquino procura conciliar ética aristotélica com bíblica da maneira que se segue. Para Aristóteles é a razão que fixa a meta da ação e fornece o critério pelo qual as ações devem ser consideradas virtuosas ou viciosas; na Bíblia o critério é estabelecido por um código de leis. Não há nenhum conflito, sustenta Tomás de Aquino, porque a lei é um produto da razão.” (KENNY, Anthony, 2008, pp. 300-301).

⁸“A noção de beatitude, herdada da *Ética* clássica, mas profundamente transformada, segundo a tradição agostiniana, pela Revelação cristã, torna-se assim a noção matricial de toda a *Ética* tomástica, ficando a depender da sua interpretação os juízos diversos que sobre ela têm sido propostos.” (VAZ, Henrique, 2002, p. 220).

⁹A busca pela felicidade não tem ainda um fim. Como vemos, essa busca só aumenta conforme os anos passam e não poderia ser diferente no século XXI. “Desde que Sócrates declarou que a felicidade devia ser o objetivo da vida virtuosa, os seres humanos têm procurado incessantemente o seu segredo.” (McMahon, 2009, p. 453).

¹⁰Não caberia, a nosso ver, discorrer sobre as virtudes teologais. Não obstante os tratados consagrados a elas sejam ricos de conceitos filosóficos, por se tratarem de virtudes infusas e não adquiridas, entendemos que elas pertencem, ao menos em Tomás, a um discurso estritamente teológico. De todo modo, houve quem magistralmente soube perceber as riquezas filosóficas escondidas nos tratados dedicados às virtudes teologais: cf.: PIEPPER, Josef. *Crer, Esperar e Amar: Antropologia do Crer*. Trad. Luiz Jean Lauand. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/notand4/crer.htm>.

mente o modo de ser e de agir da pessoa. Nesse sentido, o cultivo da virtude não visa apenas à formação ética do indivíduo, mas também à edificação de uma vida social justa e solidária, orientada às necessidades do próximo. Assim, para desenvolver o percurso deste estudo, foi apresentada inicialmente a compreensão de Tomás acerca do hábito e da virtude, e, em seguida, foi feito um aprofundamento da análise sobre a virtude da fortaleza como resposta ética à vulnerabilidade humana, dando particular atenção às suas partes integrantes e potenciais.

O hábito operativo bom: pressupostos tomistas da virtude

Dentro da doutrina sobre as virtudes, formulada por Aristóteles, o hábito eletivo é entendido como uma disposição racional e deliberada, pela qual as paixões da alma e as ações humanas são ordenadas ao bem segundo a reta razão¹¹. Portanto, em Aristóteles, o hábito eletivo consiste numa disposição adquirida, estável e racional, que nos conduz à escolha do bem.¹² Na obra, *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós” (II, I, 1106a 25). Diga-se, antes, que o cristão é adaptado por natureza a recebê-las e se tornar perfeito pelo hábito.

Santo Tomás apropria-se do termo “hábito” para explicar sua relação com as virtudes, reinterpretando-o à luz da teologia cristã. “*Et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinât ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus* (S. Th., I-II, q.58, a.2)¹³. Para ele, a virtude deve existir na alma de modo estável, e não como uma mera emoção ou impulso passageiro, de modo que torna o homem bom em si mesmo e suas ações boas também. Esse aperfeiçoamento que as virtudes realizam nas potências da alma: vontade, razão e apetites (concupiscível e irascível), faz com que cada indivíduo viva corretamente (*recte vivere*) segundo a reta razão e conforme o que é bom, justo e verdadeiro, conferindo à alma uma

¹¹No original grego aparece a palavra *hexis* que significa *hexis* e ao ser traduzido significa um hábito ou disposição estável. Com isso, encontra-se em sua obra *Ética a Nicômaco* onde ele diz: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.” (*Ética a Nicômaco*, II, 6 -1107a)

¹²“A virtude define-se como uma disposição ou inclinação (“*habitus*”) para agir conformemente à razão.” (BOEHNER, Gilson, 2000, p. 479).

“*Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse.*” (S. Th., II-II, q.47, a.6).

¹³“E isso se realiza pela virtude moral, que inclina a potência apetitiva ao bem conforme a razão, que é o fim devido” (Tradução própria).

harmonia interior¹⁴ “*Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur, quae recte vivitur*” (S. Th., I-II, q.55, a.4)¹⁵. Assim, a virtude não consiste em conhecer o bem, mas em vive-lo com alegria, constância e integridade, transformando o conhecimento do bem em ação efetiva e perseverante.

As virtudes morais concedem às potências operativas uma inclinação “*per modum naturae*” ao fim devido, determinando-as “*ad unum (ad bonum morale)*”. Ou seja, as virtudes naturais, devem ser orientadas para o bem moral único. Assim, quando as potências humanas são inclinadas ao bem, suas ações tornam-se boas, e a operação virtuosa se realiza com maior facilidade. Por essa razão, pode-se afirmar que as ações virtuosas tendem a ser realizadas de modo quase espontâneo, sem necessidade de prolongada deliberação, pois a virtude é uma inclinação ao bem que opera “*per modum naturae*”¹⁶. Contudo, essa inclinação não culmina imediatamente em um ato concreto sem a intervenção a “*ratio volendi seu operandi*”, isto é, sem o juízo prudencial que discerne “*hic et nunc*” o que é justo, forte ou temperante.

Diante disso, a ação virtuosa não procede do espírito como um impulso cego ou mecânico, mas decorre de um processo interior que, embora semelhante a um movimento natural, permanece uma escolha racional e livre¹⁷. Por isso, a virtude moral é chamada de “segunda natureza” do ser humano, pois torna o agir bom algo habitual, mas sempre fruto da liberdade iluminada pela razão¹⁸.

¹⁴Dentro da Antropologia de Tomás de Aquino, a doutrina do *habitus* compreende o aperfeiçoamento das potências da alma. Como explica Garcia Cuadrado (2010), seguindo a tradição aristotélico-tomista, define o hábito como a “*disposición estable en el sujeto que actúa y predispone para obrar*” (p. 84). Desse modo, Essa estabilidade interior distingue o hábito da simples operação transitória, pois “*El pensar operativo es puntual, porque las operaciones pueden realizarse o no, y cuando se realizan, tienen lugar y se detienen; no se conoce con ellas más que lo ya conocido. Para conocer más, hay que ejercer nuevas operaciones. Mientras que el pensar habitual es duradero, no pasajero: permanece de modo estable en el sujeto*”. Assim, ao relacionar o hábito com as operações da inteligência e da vontade, o autor mostra que os *habitus* constituem o princípio pelo qual a pessoa se torna capaz de agir conforme uma ordem interior estável, fundamento sobre o qual Santo Tomás compreende o aperfeiçoamento moral das potências da alma por meio das virtudes.

¹⁵“E, portanto, para que a virtude se distinga daquilo que sempre se ordena ao mal, diz-se que é aquilo ‘pela qual se vive corretamente.’” (Tradução própria).

¹⁶“*Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.*” (S. Th., II-II, q. 47, a. 7).

¹⁷“A eleição, em sua essência, é indubitavelmente um ato voluntário. No entanto, é importante discernir que ela não é estritamente idêntica ao que é abrangido pelo termo “voluntário” em sua totalidade. Enquanto tudo o que é eleito é, por definição, voluntário, nem tudo o que é voluntário é, por consequência, objeto de eleição. De fato, crianças e animais distintos do ser humano participam do voluntário, mas não da eleição, e atos repentinos podem ser qualificados como voluntários, mas não de realizados por eleição (EN 1111 b-10). Isso se deve à ausência de deliberação, um elemento essencial na ação de eleger.” (CRUZ, Robério; FARIAS, Bruna, 2024. p. 26).

¹⁸“Acreditamos que é fundamental entender o real significado de “liberdade”, sendo este o primeiro passo para agir livremente, com responsabilidade e consciência dos próprios atos. A liberdade é específica e própria ao ser humano, porém para ser utilizada de forma correta é necessário antes

Como obra eletiva, a virtude é definida por Santo Tomás como uma eleição racional, e a inclinação outorgada pela virtude se dá precisamente mediante a escolha livre: “*inclinatio virtutis moralis est ad electiones*” (S. Th., I-II, q.58, a.4)¹⁹. Desse modo, o Doutor Comum demonstra como a virtude moral possui duas dimensões complementares: uma inclinação “*ad unum*”, isto é, uma tendência constante ao bem (como respeitar o direito alheio ou moderar o desejo de prazer), e uma força eletiva, que exige o máximo de empenho da liberdade pessoal.

Portanto, o homem verdadeiramente virtuoso é aquele que une maturidade, discernimento, bondade, magnanimidade e justiça. Assim, “*sed pertinet tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non important ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativos*” (S. Th. I-II, q. 55, a. 2)²⁰.

A *hexis*, descrita na obra aristotélica,²¹ também designa uma disposição que conduz ao aperfeiçoamento da pessoa. As potências apetitivas são aperfeiçoadas pelas virtudes morais, enquanto a inteligência é aperfeiçoada pelas virtudes intelectuais. No entanto, para Santo Tomás, toda virtude se define por sua relação com o bem: um *habitus* é considerado virtuoso somente quando se ordena ao bem, ao passo que o seu contrário constitui um vício, resultado de excesso ou deficiência moral e/ou intelectual²². Santo Tomás acrescenta à *hexis* aristotélica um sentido de capacidade ativa, que permite ao homem desenvolver-se mediante uma disposição durável, situada entre potência e ato. Assim, todo hábito está em potência em

de tudo, entender que liberdade não é o direito de fazer o que se quer. Pelo contrário, é saber que a liberdade existe, mas deve ser utilizada de forma consciente, sempre visando o bem comum na sociedade.” (SUCUPIRA LINS; MIRANDA, 2020, p. 154).

¹⁹“A inclinação da virtude moral diz respeito às escolhas.” (Tradução própria).

²⁰“Mas diz respeito somente àquilo que é próprio da alma. Por isso, a virtude humana não implica uma ordenação ao ser, mas sobretudo ao agir. E, portanto, pertence à essência da virtude humana que ela seja um hábito operativo.” (Tradução própria).

²¹“Denomina-se ter [hexis], por um lado, como que certa atividade da coisa que tem e da que é tida, como se fosse certa ação ou movimento (de fato, quando uma coisa produz e a outra é produzida, há, no meio, a produção; do mesmo modo, entre aquele que veste a roupa e a roupa assim vestida, há o vestir [hexis]). Evidentemente, não é possível ter esse ter (pois se iria ao infinito, se fosse possível ter o ter da coisa que é tida). Por outro lado, denomina-se condição [hexis] a disposição pela qual a coisa disposta se dispõe bem ou mal, ou em si mesma, ou em relação a outra; por exemplo, a saúde é uma condição, pois é uma disposição desse tipo. Além disso, algo se denomina condição, se for uma parcela desse tipo de disposição. Por isso, também a excelência das partes é uma condição.” (ARISTÓTELES. Metafísica, V, 20. 1022b10 – 1023a10).

²²“As should have become clear, virtues are a special kind of habit in so far as they are good habits, i.e. stable dispositions to act in ways which are good (I^a-IIae q. 55 a. 1 ad 2). Although every virtue is a habit, not all habits are virtues but only those, which incline our powers and faculties towards what is good. Accordingly, St. Thomas Aquinas states that virtue “est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus” (I^a-IIae q. 55 a. 3 co.), i.e. that virtue is an operative habit, a good habit and productive of good works. It thus essentially belongs to virtue to incline man to good (II^a-IIae q. 141 a. 1 co.) and to use well the things that he can also use for ill (II^a-IIae q. 117 a. 1 co.).”(ERK,2011, p. 107).

relação ao ato, numa relação ordenada que tende naturalmente à ação boa.

O hábito²³, portanto, envolve sempre uma dimensão de escolha²⁴. Isso significa que o indivíduo pode cultivar bons hábitos por meio do uso adequado do livre-arbítrio. A virtude, assim, é o bom uso da liberdade pois se ordena ao seu ato próprio²⁵. Um ato de virtude nada mais é do que a atualização do livre-arbítrio orientado ao bem²⁶.

Em todas as situações há uma necessidade de escolha, e entre as opções possíveis existe sempre uma que tende à perfeição do ato, tornando-se, portanto, virtuosa, enquanto outra se degrada em vício. A busca pela perfeição do ato e do bem torna o homem mais forte, mais livre e mais capaz, fazendo do ato não apenas uma virtude, mas do próprio homem um ser virtuoso. São dois os fundamentos que guiam os atos humanos: o intelecto e o apetite²⁷. As ações humanas, portanto, podem ser classificadas em dois tipos: aquelas que são motivadas pelos apetites (irascível e concupiscível) e aquelas que procedem do intelecto.

É possível observar que toda ação possui um fim²⁸, e, em muitos casos, um fim está subordinado a outro, por exemplo, para comprar um carro, terei que trabalhar. Nesse contexto, estabelece-se uma hierarquia de bens²⁹, uma vez que alguns fins são desejados em função de outros, e o bem que é querido por si mesmo se sobrepõe aos

²³Para aprofundar a respeito do *habitus* em Tomás que é o exercício natural dos primeiros princípios da razão prática, que Tomás denomina *synderese*: “*Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa.*” (S.Th., I, q. 79, a. 12).

²⁴“*La Ética presupone la libertad desde la distinción inicial entre actos humanos y actos del hombre. Si la persona no pudiera gobernarse a sí misma, sino que su comportamiento respondiese a algún tipo de necesidad, toda la Ética carecería de sentido.*” (LUÑO, Ángel, 2004, p.201).

²⁵cf.: TOMÁS DE AQUINO. As paixões da alma: Quaestiones disputatae de veritate: Questão 26. Trad. Paulo Paitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima. São Paulo: Edipro. 2015. 26, 6, C: “Dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem”.

²⁶“A liberdade é dada ao homem para que ele possa realizar a si mesmo, seu próprio ser; porque ele realiza tudo aquilo que a natureza apenas começou a esboçar.” (MONDIN, Battista, 1998, p. 18).

²⁷Cf.: “*Actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis.*” (S. Th. I-II q.1 a 1).

²⁸cf.: PANERO, Marco. *Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee*. Salesianum, v. 82, n. 3, p. 407-453, 2020.

²⁹“*Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est Deus, [...]. Omnis igitur ordinatur sicut in finem in unum solum bonum, quod est Deus.*” (Contra Gentiles, 3, 17.1).

demais, sendo portanto, o bem por excelência, isto é, o sumo bem, ou fim último³⁰. A ética³¹, que tem por objeto a ação humana, orienta-se, assim, à consecução desse sumo bem, que deve ser acessível por meio de atos deliberados e racionais.

O homem³², portanto, torna-se forte ao acolher plenamente as características que lhe são próprias enquanto ser racional e livre³³. Os comportamentos conformes à razão são denominados virtudes, enquanto os contrários a ela são chamados vícios, isto é, fraquezas que degradam o homem e o afastam de sua plena humanidade.

Dicendum quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dituntur virtutes. - Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa: determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt (I^a-II^a q.55 a.1).³⁴

³⁰Tanto é característico que o agente humano realiza atividade racional quanto é próprio que realiza ações segundo uma concepção do “bem” (bonum) que lhe é próprio e pode operar como o fim ao qual virtualmente todas as suas ações de voltam. Embora isso possa parecer revelar a falaciosa passagem de um “é” (o fim último da natureza de um agente) para um “deve” (o agir conforme o fim último e/ou o que promove o fim último), Tomás de Aquino deriva, sim, o sentido filosófico dos predicados morais, como por exemplo a determinação de que alguém é “bom” ou age “bem”, a partir da pergunta pela “função” do agente respectivo. Em verdade, isso é manifesto já em ST Ia IIae q. 1 a. 7, em que Santo Tomás pergunta “se há um único fim último de todos os homens”, em que advogara, como já aludido, que “formalmente” o fim último de todos os seres humanos é um só, mas há múltiplos modos em que perseguem e em que julgam, segundo diferentes representações substantivas, encontrar o *bonum completissimum*. O duplo entendimento de “fim último” faz notar que o “argumento da função” tem lugar justamente no primeiro dos dois aspectos em que ele pode ser entendido – “segundo a razão de fim último.” (PICH, s/n, p.123).

³¹Como mostra Ángel Rodríguez Luño, a ética tem por objeto próprio a ação humana enquanto realidade prática que deve ser projetada e realizada conforme a razão. O autor enfatiza que a conduta humana não é uma simples “realidade especulável”, mas um agir que o sujeito deve ordenar segundo fins racionais, razão pela qual “la Ética se ocupa de la conducta humana [...] y la persona proyecta y realiza” sua própria ação; por isso, “la Ética es un saber que tiene como objeto de estudio un objeto práctico”. Assim, a ética se constitui como reflexão normativa sobre o agir livre, visando orientar a ação ao bem humano. (LUÑO, Ángel, 2004, p.27).

³²cf.: GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. La Síntesis Tomista. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclee, 1946. p. 247: “[...] la persona es un sujeto inteligente y libre [...]”.

³³“Os valores morais existem unicamente em atos ou produtos humanos. Tão-somente o que tem um significado humano pode ser avaliado moralmente, mas, por sua vez, tão-somente os atos ou produtos que os homens podem reconhecer como seus, isto é, os realizados consciente e livremente, e pelos quais se lhes pode atribuir uma responsabilidade moral.” (VÁZQUEZ, 1987, p. 129).

³⁴“Deve-se dizer que a virtude designa uma certa perfeição da potência. Ora, a perfeição de cada coisa é considerada principalmente em relação ao seu fim. E o fim de uma potência é o ato. Por isso, uma potência é dita perfeita na medida em que é determinada ao seu ato. Existem, porém,

A virtude da fortaleza pode ser compreendida como coragem, e esta é, universalmente, uma das mais admiradas entre as virtudes. Isso porque o homem forte adquire segurança diante das dificuldades, firmeza e constância na busca do bem. A coragem, enquanto capacidade de superar o medo, é a virtude dos heróis. Todavia, a coragem, enquanto disposição da alma, pode ser usada tanto para o bem como para o mal. Há quem manifeste uma maldade corajosa, isto é, use sua coragem para fins perversos; e há também fanatismo o corajoso, no qual o ímpeto e a ousadia não se ordenam ao bem verdadeiro. Nesses casos, não se trata de virtude, mas de uma deformação do impulso nobre da fortaleza³⁵.

A fortaleza apresenta-se como a virtude que confere firmeza à alma, de modo que ela possa resistir e afastar as dificuldades que se interpõem no caminho do bem, sobretudo aquelas mais estritamente ligadas à morte. Ademais, esta virtude auxilia todas as demais a repelir ao assaltos dos vícios, pois lhe é próprio neutralizar aquilo que perturba a boa vontade e a impede de seguir a razão, que é seu objeto próprio. Os principais obstáculos à fortaleza são o medo e a audácia. O medo, quando paralisa a alma diante do perigo de morte, e a audácia, quando impele temerariamente o homem a enfrentar riscos sem a reta ordenação.

*Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. - Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, coadiuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quae sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quae sunt minus difficilia (S. Th. II-II, q. 123, a 2).*³⁶

certas potências que, por si mesmas, são determinadas aos seus atos, como as potências naturais ativas. E, por isso, tais potências naturais são chamadas virtudes em si mesmas. Já as potências racionais, que são próprias do homem, não estão determinadas a um único [ato], mas se ordenam de maneira indeterminada para muitos. São, no entanto, determinadas aos seus atos por meio dos hábitos, como ficou claro pelo que foi dito anteriormente. E, portanto, as virtudes humanas são hábitos” (Tradução própria).

³⁵cf.: (VALLANDRO, Leonel; BORNHEIM, Gerd. *Ética a Nicômaco*. Porto Alegre, 1984.) Consultar os Capítulos 6 e 7 do Livro III, onde tratam fundamentalmente da virtude da Coragem. Neste capítulos é definido o que é a coragem verdadeira, em que situações ela se manifesta e, crucialmente, como ela se distingue dos vícios correlatos. (Cap. 6: Natureza e o Objeto da Coragem; Cap. 7: Coragem como Justo Meio e Seus Vícios. Com isso, vale ressaltar que O indivíduo que usa a ousadia para fins perversos se enquadra na esfera do vício por excesso (Temeridade), ou age com uma força que não é verdadeira coragem, pois lhe falta o motivo nobre (o *telos* ou fim moral) que é essencial para que qualquer disposição seja considerada uma virtude genuína.

³⁶“Ambrósio entende a fortaleza em sentido amplo, enquanto implica firmeza de ânimo diante de quaisquer coisas que nos atacam. Contudo, mesmo enquanto virtude especial, com matéria determinada, ela coopera para resistir às investidas de todos os vícios. Pois aquele que pode manter-se firmemente naquilo que é mais difícil de suportar, consequentemente está apto a resistir às outras coisas que são menos difíceis.” (Tradução própria).

Portanto, a fortaleza concede ao homem firmeza interior para suportar aquilo que, sem ela, seria impossível de vencer. Com ela, tornam-se removíveis tanto os obstáculos externos quanto os que procedem da vontade desordenada, permitindo o uso pleno e livre da razão. Entre os maiores obstáculos, sobressai o medo da morte iminente, pois, na ordem dos males corporais, a morte é o maior, já que elimina todos os bens corporais e a própria vida.

O remédio para viver com tranquilidade e enfrentar o temor é precisamente a coragem, pois, como ensina Santo Tomás “*dicendum quod, sicut dictum est, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis*”³⁷ (II-II, q. 123, a 5). A fortaleza não livra o homem da morte, mas o liberta do medo de morrer. O fato de a fortaleza ter por objeto um mal corporal e ontológico não significa que ela não se estenda a outras dificuldades, mas apenas que nem todas as provações tornam o homem verdadeiramente forte no sentido pleno do termo, como ocorre na vitória sobre o medo extremo, e, em especial, sobre o medo da morte.

Assim, cabe à fortaleza manter firme a vontade humana, para que o homem não recue diante do bem da razão por temor de um mal físico ou perigo mortal, como ocorre nas doenças, nas tempestades, nos mares revoltos, nos assaltos de bandidos e em outros perigos semelhantes. A virtude da fortaleza manifesta-se, também, quando alguém não se recusa empreender uma viagem por caridade, mesmo correndo o risco de naufrágio ou assaltos, ou quando, movido pelo amor ao próximo, enfrenta perigos provenientes de guerras ou enfermidades contagiosas, sem se deixar vencer pelo medo. Esse é o verdadeiro sentido cristão da fortaleza: preferir o bem e o cuidado do próximo, mesmo diante do perigo e da morte³⁸. Como afirma Santo Tomás:

fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quae est ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incurso latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur directe alicui imminere ex hoc quod prosequatur

³⁷“Deve-se dizer que, como foi dito, a fortaleza fortalece o ânimo do homem contra os maiores perigos, que são os perigos de morte.” (Tradução própria).

³⁸“A virtude era o meio para a felicidade, o instrumento da felicidade, o modo de fazer um mundo melhor. [...] a virtude causava prazer. [...]. Eliminasse os preconceitos humanos, desenvolva-se a ação razoável e o pensamento razoável, e os seres humanos perceberiam que trabalhar para o bem dos outros não era um sacrifício – era uma forma suprema de felicidade.” (MCMAHON, 2009, p. 237).

aliquod bonum (II-II, q. 123, a 5).³⁹

A fortaleza pressupõe a vulnerabilidade humana, pois é impossível que exista o homem forte sem que ele seja, por natureza, vulnerável, isto é, sujeito ao sofrimento⁴⁰, à dor, à inquietação e até à opressão. A maior ferida do homem é saber que, embora tenda ao infinito, é destinado a morrer. Santo Tomás, ao reler Santo Agostinho, afirma: “*quod vinculum corporis, ne concutiat atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis*” (II-II, q. 123, a. 4)⁴¹. Mesmo que o homem não compreenda plenamente esse limite inevitável de sua natureza, a virtude da fortaleza lhe permite enfrentá-lo e superá-lo espiritualmente. Há, contudo, dois atos próprios da coragem, que constituem as duas dimensões fundamentais da fortaleza: resistir e atacar.

sicut supra dictum est, duplex fortitudinis actus: scilicet aggredi, et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi praeparationem: ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit Tullius fiduciam. Unde dicit quod fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiducia cum spe collocavit. - Secundum autem pertinet ad operis executionem (II-II, q. 128).⁴²

Com isso, ao tratar do ato de atacar, Santo Tomás distingue duas exigências essenciais: a preparação do espírito, para que o homem esteja pronto a agir, e a

³⁹“A fortaleza firma o ânimo do homem contra os maiores perigos, que são os perigos de morte. Mas, porque a fortaleza é uma virtude, e pertence à noção de virtude que ela sempre tenda ao bem, segue-se que o homem não deve fugir dos perigos de morte quando há algum bem a ser buscado. Ora, os perigos de morte que provêm da enfermidade, ou de uma tempestade no mar, ou da investida de ladrões, ou de quaisquer outras coisas semelhantes, não parecem incidir diretamente sobre alguém pelo fato de ele estar perseguindo algum bem.” (Tradução própria).

⁴⁰“A aceitação do sofrimento apenas constitui uma parte da fortaleza. O homem forte não aceita o sofrimento por si mesmo, mas na medida em que, através dele, se propõe conservar ou alcançar uma incolumidade essencial mais profunda. Essa certeza de participar numa incolumidade mediante um ferimento recebido na luta pelo bem.” (PIEPER, Josef, 2023, p. 176).

⁴¹“É o vínculo do corpo que, para não ser abalado e atormentado, o medo do esforço e da dor impressiona; e, para não ser levado ou destruído, o temor da morte abala a alma. E, por isso, a virtude da fortaleza diz respeito aos temores dos perigos de morte.” (Tradução própria).

⁴²“Como foi dito acima, o ato da fortaleza é duplo: a saber, atacar e suportar. Para o ato de atacar, duas coisas são requeridas. A primeira diz respeito à preparação do ânimo: que alguém, por assim dizer, tenha o espírito pronto para atacar. E, quanto a isso, Cícero coloca a ‘confiança’; por isso ele diz que a confiança é aquilo por meio do qual o ânimo, em relação a coisas grandes e honestas, depositou muita segurança e esperança em si mesmo. — A segunda diz respeito à execução da obra.” (Tradução própria).

execução propriamente dita do ato, na qual não deve recuar, mas agir com firme confiança. Quando essas duas disposições (prontidão execução confiante) se unem diante do perigo de morte, que é matéria própria da fortaleza, constituem o núcleo dessa virtude, sem o qual ela não pode existir plenamente.

Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Unde dicit quod patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. - Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat: secundum illud Hb 12,3: Nonfatigemini, animis vestris deficientes (II-II, q. 128).⁴³

No que diz respeito à paciência, esta corresponde à preparação interior da alma, permitindo ao homem suportar as adversidades e cumprir com suas obrigações no tempo e no modo devidos. “*Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum: maxime in universali*”⁴⁴. A perseverança, por sua vez, assim como a paciência, se refere às aflições e aos trabalhos da vida presente. Ambas acompanham e sustentam a fortaleza, embora não possuam a mesma grandeza própria desta, que se ordena aos maiores perigos e sofrimentos, especialmente os que dizem respeito à morte.

Assim, a fortaleza é a virtude que expressa a capacidade de enfrentar as adversidades, desafios e perigos com coragem, determinação e constância. Ela é mais do que mera resistência física ou bravura, sendo a força interior que permite perseverar nas provações, manter a serenidade diante das pressões e continuar avançando, mesmo diante de obstáculos aparentemente insuperáveis. Mesmo quando o medo circunda a alma, inclusive o medo da morte, a fortaleza dá ao homem a firmeza necessária para agir, resistir e não desistir, tornando-o capaz de escolher o bem, de agir com razão e de permanecer fiel ao dever moral até o fim.

⁴³“Para o outro ato da fortaleza, que é suportar, duas coisas são requeridas. A primeira é que, pela dificuldade dos males iminentes, o ânimo não seja quebrado pela tristeza nem decaia de sua firmeza. E, quanto a isso, ele coloca a paciência; por isso diz que a paciência é a suportação voluntária e prolongada de coisas árduas e difíceis por causa do que é honesto ou útil. A outra é que, pela prolongada experiência de dificuldades, o homem não se fatigue a ponto de desistir; conforme aquilo de Hebreus 12,3: ‘Não vos canseis, deixando desfalecer os vossos ânimos.’” (Tradução própria).

⁴⁴“Mas a paciência e a perseverança dizem respeito a aflições e trabalhos menores. E, por isso, pode-se determinar mais seguramente o que deve ser feito nesses casos, sobretudo de modo universal.” (Tradução própria).

Um fundamento para a prática do cuidado

O homem é composto de alma e corpo⁴⁵, o que significa que, em razão de sua condição corpórea, está sujeito à dor, ao medo, à perda, ao fracasso e também à morte. Essa vulnerabilidade é, no homem, uma condição que o constitui⁴⁶. Ela revela que cada pessoa, cristã ou não, possui limites e depende de outrem. Isso quer dizer: o ser humano é criatura que depende de Deus, do mundo e, também, uns dos outros. Dado isso, a virtude da Fortaleza é, por definição, aquela que ordena o temor e regula o sofrimento diante dos males difíceis, o que não significa que o medo deixe de existir, mas que a relação com ele se torna subordinada à razão, fazendo com que a vontade permaneça firme no bem, mesmo diante da ameaça ou da incerteza. É justamente isso que afirma Santo Tomás: “*dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis*” (S. Th. II-II q. 123 a 4)⁴⁷.

Com isso, a consciência da vulnerabilidade humana⁴⁸ é inerente à virtude da fortaleza, de modo que o caminho para adquirir essa virtude passa pelo reconhecimento de nossa própria fragilidade⁴⁹. O que torna a Fortaleza necessária é o fato de que existem males reais a serem temidos, e não apenas construções da imaginação, o que seria neurose, mas aquilo que efetivamente ameaça o ser humano: a dor, a perda, a injustiça, o fracasso, o sofrimento. Sentir-se vulnerável não é sinal de fraqueza,

⁴⁵Cf.: “A noção principal a ser aqui tratada sob ponto de vista filosófico é a de pessoa humana. O homem é uma pessoa que se conhece e se afirma pela inteligência e pela vontade. Não existe apenas como ser físico. Possui uma existência mais rica, mais nobre, a supra-existência espiritual própria ao conhecimento e ao amor. Ele é assim, de certo modo, um todo e não somente uma parte; é um universo em si mesmo, um microcosmo no qual o macrocosmo pode ser envolvido pelo conhecimento. Pelo amor dedica-se livremente a seres que são para ele como outros “eus”. Dessa espécie de relações não existe nenhum equivalente no mundo físico.” (MARITAIN, 1968, p. 33-34).

⁴⁶Pessoa é vulnerável na medida em que, dada sua fragilidade, tem necessidade de proteção, solicitude e cuidado. Patrão Neves, em seu estudo, observa apropriadamente: “A vulnerabilidade, na função adjetivante com que é utilizada, apresenta-se primeiramente como um fato, num plano descritivo. Todavia, não pode ser considerada como axiologicamente neutra, mas, antes, denota já igualmente a expressão de valores, na abertura a um plano prescritivo.” (PATRÃO NEVES, 2006, p. 159).

⁴⁷“Como foi dito, compete à virtude da fortaleza proteger a vontade do homem, para que ela não se afaste do bem da razão por causa do temor de um mal corporal.” (Tradução própria).

⁴⁸Vulnerabilidade e vulnerável são termos provenientes do latim *vulnus*, significando aquele ente passível de ferimento. Kemp e Rendtorff nos oferecem uma clara e sucinta noção do princípio de vulnerabilidade: “O princípio de vulnerabilidade prescreve, no fundamento da ética, o respeito, o cuidado e a proteção do outro e do vivente em geral, sobre a base da constatação universal da fragilidade, da finitude e da mortalidade dos seres.” (HOTTOIS, Gilbert; MISSA, Jean-Noël., 2001, p.869).

⁴⁹“A fortaleza implica vulnerabilidade; sem essa vulnerabilidade, não existe sequer a possibilidade de fortaleza. Um anjo não pode ser forte, porque não é vulnerável. Ser forte significa ter capacidade para receber um ferimento. O homem pode ser forte porque pode ser ferido.” (PIEPER, 2023, p. 173).

mas de lucidez moral, pois somente quem reconhece a possibilidade do mal pode enfrentá-lo racionalmente. O forte, portanto, não é o insensível, mas aquele que, apesar de experimentar o medo, permanece fiel ao bem e persevera na fortaleza⁵⁰. Assim, quando se sentem vulneráveis, os cristãos dependem tanto da necessidade de sermos fortes quanto da necessidade da ajuda de “um próximo”⁵¹.

Quando Paulo, em sua carta aos Romanos, diz que “não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”⁵², demonstra a tensão enfrentada por todo aquele que orienta sua vida à busca do bem, o qual, por vezes, mesmo desejando agir retamente, termina por agir de modo contrário. Com isso, existe uma diferença entre conhecer o bem e agir bem: o simples conhecimento do bem não basta para que se realize uma obra boa⁵³. O intelecto indica o que é bom, mas é a vontade que decide e move a ação em direção a ele ou não. Portanto, a razão conhece a verdade e o bem, mas a vontade tende ao bem conhecido.

⁵⁰Para Frankl, reconhecer a própria vulnerabilidade diante do sofrimento não é sinal de fraqueza, mas condição de lucidez interior. Somente quando o indivíduo encara a realidade do mal sem ilusões é que pode mobilizar sua liberdade espiritual e responder de modo responsável. Assim, o enfrentamento racional do sofrimento exige, primeiro, aceitar plenamente a situação dolorosa. “A vida é sofrimento, e sobreviver é encontrar significado na dor, se há, de algum modo, um propósito na vida, deve haver também um significado na dor e na morte. Mas pessoa alguma é capaz de dizer o que é este propósito. Cada um deve descobri-lo por si mesmo, e aceitar a responsabilidade que sua resposta implica. Se tiver êxito, continuará a crescer apesar de todas as indignidades. Frankl gosta de citar esta frase de Nietzsche: “Quem tem por que viver pode suportar quase qualquer coisa.” (FRANKL, Viktor, 1985, p.7). Ao admitir a dureza da condição humana, a impossibilidade de eliminar o mal ou o sofrimento, o sujeito encontra justamente o espaço onde a liberdade interior se manifesta. A vulnerabilidade reconhecida é, portanto, a porta de entrada para a coragem e para a decisão moral.

⁵¹Uma fenomenologia da vulnerabilidade como abertura, entendida como o ato de provar-se a si mesmo com os outros, oferece à reflexão a possibilidade de repensar a relação intrínseca entre a prova de si, a abertura ao outro e o cuidado de si e do outro ao longo desse processo. Diante disso, é preciso reconhecer um dado fundamental: do ponto de vista da modalização da vulnerabilidade, isto é, da forma como ela se manifesta em sua relação com o cuidado e como este se transforma em hábitos afirmadores da vida, o cuidado não aparece como um simples estado, mas como uma práxis. Trata-se de um saber prático que, com o tempo, converte-se, para usar a linguagem de Scheler (1973), em um “valor” ou em uma “coisa de valor.” (Scheler, M, 1973, s/n).

⁵²Rm 7,19.

⁵³“*This is the task we face, in all its difficulty. If ethics is the science that considers human acts from the point of view of the responsible person, then the heart of the moral question and the basis of its method will be the knowledge that generates human acts, forms them, brings them to the light of day and joins them to the human will. To reach this goal, ethicists must engage in patient reflection upon human action, pursuing it from its outward show to its inner sources, to its ultimate origin in conscience and personal will. All the dimensions of the human act, all its elements in their harmonious ordering, can be surveyed only from this central point. This kind of searching corresponds perfectly to the famous Socratic saying, “Know thyself!” Tracing the causes of action through reflection results in self-questioning: “Who am I, who did that? What prompted me from within?” As St. Paul says: “I cannot understand my own behavior. I fail to carry out the things I want to do, and I find myself doing the very things I hate”(Rom 7:15). This is the most fundamental moral question. Here then is the way we can describe the development of moral consciousness, beginning with the deepest level whence it springs forth as a source of light and action.*” (PINCKAERS, 1995, p. 50).

Outro aspecto a ser considerado é a fragilidade da vontade humana, que, afetada pelas paixões, pode desviar-se da inclinação racional⁵⁴. O intelecto move a vontade mostrando-lhe o bem, mas a vontade pode resistir à razão quando se encontra desordenada por alguma paixão. Assim, São Paulo expressa essa luta interna entre o “querer fazer e não fazer”, o que não representa uma contradição entre duas vontades distintas, mas um conflito entre a vontade reta (ordenada ao bem racional) e a vontade inclinada, movida pelo prazer ou medo. Isso nos mostra como nossa alma necessita da virtude da fortaleza e, também, das demais virtudes, para que o agir bom se torne mais fácil, ao passo que, sem elas, a razão permanece frágil diante das paixões.

É necessário observar que, na visão de Santo Tomás, a razão e as virtudes humanas são essenciais, mas não suficientes⁵⁵. Para ele, existe uma realidade espiritual: a graça, que constitui um auxílio necessário, pois cura e eleva a vontade. A graça, ela mesma, fortifica a liberdade, permitindo agir conforme o bem conhecido, mesmo nas situações mais difíceis. Por isso, Santo Tomás afirma: “*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat lidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*” (S. Th. I q.1 a.8)⁵⁶.

⁵⁴Para Tomás de Aquino, existe uma inclinação fundamental da vontade ao bem “*Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum: et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationem in intelligibilibus: et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*” (ST I-II, q. 10, a. 1). No entanto, essa inclinação não garante automaticamente a escolha correta. A vontade humana é finita, sujeita ao erro e às influências exteriores. Por isso, o Aquinate afirma que a vontade pode se afastar do bem particular “por causa de algum impedimento”, especialmente paixões desordenadas.

⁵⁵A tradição cristã sustenta que a razão e as virtudes humanas, embora necessárias à vida moral, são insuficientes para conduzir o homem ao seu fim último, sendo indispensável o auxílio da graça divina. Em Santo Tomás de Aquino, essa insuficiência decorre do fato de que sem o auxílio da graça o homem nada pode fazer, “*Uterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum*” (ST, I-II, q. 109, a. 2). Do mesmo modo, Tomás afirma que “*Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantes: quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret*” (ST, I-II, q. 109, a. 8), o que evidencia que, embora as virtudes naturais aperfeiçoem a disposição humana para o bem, elas não bastam para uma constância plena. Importa notar que, para ele, a graça não substitui a estrutura racional natural, mas lhe confere elevação e força própria: “*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat*.” (ST, I, q. 1, a. 8). A mesma perspectiva já estava presente em Santo Agostinho, que ao descrever sobre a necessidade de estarmos unido a força da graça, afirma: “De fato, da mesma forma como o olho saudável só pode distinguir os objetos se estiver mergulhado na luz, assim também, o ser humano plenamente justificado só pode viver na justiça na medida em que é ajudado divinamente pela eterna luz da justiça.” (AGOSTINHO, A natureza e a graça, 2, p. 45), enfatizando ainda que “a graça de Deus, pela qual de tal modo predestinou seus eleitos que ele prepara a vontade daqueles que já se utilizam em si mesmos do livre-arbítrio.” (Retratações, 9,2 p. 24). Assim, tanto Agostinho quanto Tomás convergem na tese fundamental de que a vida moral, embora fundada na razão e nas virtudes, só alcança sua plenitude pela ação interior da graça, que cura, fortalece e eleva a vontade humana ao plano sobrenatural.

⁵⁶“Pois, como a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa, é necessário que a razão natural sirva à fé, assim como a inclinação natural da vontade obedece à caridade.” (Tradução própria).

Ou seja, a graça não substitui a natureza humana⁵⁷, não é um “remendo” sobre algo defeituoso, mas a força que cura e eleva o que foi ferido pelo pecado. Partindo do que o homem é: livre, racional e espiritual, a graça o aperfeiçoa e o eleva, porque o chama a algo que, por si só, jamais alcançaria: participar da própria vida divina. Como efeito, aperfeiçoa também a fortaleza natural, fazendo o homem capaz de suportar e agir não apenas por dever, mas por amor a Deus⁵⁸.

A partir da tradição tomista, e em diálogo com a ética contemporânea⁵⁹ do cuidado, pode-se afirmar que a prática do cuidado se fundamenta no reconhecimento ontológico do valor da pessoa humana e na disponibilidade de sustentar tal valor diante da vulnerabilidade e dignidade de si e do outro⁶⁰. Esse reconhecimento desperta

⁵⁷A graça e o sobrenatural não funcionam como simples remendos aplicados a uma natureza defeituosa, ao contrário, operam como disposições que atuam em sinergia com a natureza criada, elevando-a. Tomás de Aquino diz que a graça se apresenta como uma verdadeira “segunda criação”: mais admirável que a primeira, sem dúvida, mas nunca sua negação. Ela não suprime a natureza, antes a aperfeiçoa e a conduz ao seu cumprimento. Em suma, a graça é “sobre-natural”, não “anti-natural”. “a graça do Salvador nem destrói a natureza, nem a ela se justapõe; a graça aperfeiçoa, penetra a natureza e a faz desabrochar em frutos divinos.” (PENIDO, Maurílio Teixeira Leite, 1944, p. 195).

⁵⁸Deus criou a natureza humana boa e ordenada ao bem. Por natureza, entende-se aquilo que recebemos no próprio ato de ser: o existir, a razão, a vontade e as virtudes naturais. Além disso, Deus nos concede a graça, sobretudo pela graça santificante recebida no Batismo, que é uma participação na vida divina e que eleva nossas potências naturais a um nível sobrenatural (a inabituação da Trindade na alma do justo). Assim, o ser humano pode não apenas conhecer as verdades acessíveis à razão natural, mas também as verdades divinas pela fé. Igualmente, pode querer não apenas o bem moral, mas o bem eterno pela caridade; e agir não apenas com suas forças naturais, mas com o auxílio divino da graça habitual. Com o pecado original, a natureza humana ficou ferida, embora não destruída. Por isso Tomás distingue entre curar e elevar: a graça sana as feridas da natureza (como a ignorância, a malícia, a fraqueza e a concupiscência) e eleva a natureza humana a um fim que ultrapassa suas próprias capacidades — a visão de Deus, isto é, a visão beatífica. Como afirma Tomás: “a graça cura a natureza e a eleva a um bem mais alto do que ela poderia alcançar por si mesma.” (S. Th. I-II, q. 109, a. 2).

⁵⁹Cf.: Ética do Cuidado é uma corrente ética contemporânea que destaca a importância das relações interpessoais, da empatia, da responsabilidade e da vulnerabilidade. Sua base filosófica é reforçada por diversos autores dentre eles: Emmanuel Levinas, com a prioridade da responsabilidade pelo Outro (alteridade), e Zygmunt Bauman, cujas análises sobre a fluidez dos vínculos sociais (*Modernidade Líquida*) evidenciam a necessidade de uma ética de proximidade e cuidado mútuo.

“Se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência [...] A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem. Mas a dialética que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, a que conduz toda a filosofia ocidental e pela qual ela se define.” (LEVINAS, 1980, p.32-33).

⁶⁰*Par le concept d'identité narrative, Paul Ricœur a su réintroduire une temporalité souvent négligée dans la question de l'identité personnelle et collective. Dans la trilogie Temps et récit, il fait valoir un besoin de narrativité afin de reprendre et synthétiser une expérience temporelle dispersée, voire chaotique. La vulnérabilité humaine, conçue comme une exposition individuelle et collective à l'altérité - du monde, d'autrui et du temps - pourrait donc se raconter. Du fond des altérations subies, le sujet attend de se raconter ou d'être raconté.* (GALABRU, 2019, p.2).

uma resposta ética que se realiza pela via das virtudes, isto é, uma resposta que não se reduz a mera emoção, mas constitui um ato deliberado e estável, conforme a reta razão⁶¹. Pode-se dizer que cuidar é um ato de amor ordenado pela razão, sustentado e aperfeiçoado pelas virtudes, sobretudo pela fortaleza, a qual torna possível perseverar no bem mesmo quando o cuidado se torna custoso ou sofrido. O ato de cuidar, sob essa perspectiva, é uma manifestação concreta da caridade e da justiça, e não apenas uma atitude afetiva⁶²⁶³. A fortaleza torna-se indispensável, pois sem ela o cuidado se desfaz diante da experiência do sofrimento; e, iluminada pela graça, eleva a ação humana, conferindo-lhe participação íntima no amor Divino.

A fortaleza ajuda o agente moral a superar o medo, inclusive em situações de risco, como a doença, permitindo o cuidado de si e do outro mesmo sob ameaça. O medo é uma paixão natural, ordenada à conservação do bem e à fuga do mal; mas, quando fortalecida pela virtude, a pessoa não é dominada pela angústia nem pela autopreservação, encontrando na razão e na caridade o princípio de permanecer firme diante da dor, da incerteza, do risco ou da morte. O que está em plano profundo é o amor, que ordena o medo, conferindo-lhe medida e direção, permitindo agir segundo o bem e não segundo o instinto. Mesmo diante do cansaço, da exaustão ou do sofrimento, a fortaleza integra o cuidado de si e do outro, pois cuidar exige maturidade interior, firmeza na alma e capacidade de permanecer no bem.

Desse modo, ainda no sofrimento, o ser humano é capaz de olhar o outro com

⁶¹Klaus Demmer, em sua *Introdução à Teologia Moral*, afere que só o ato livre personifica os valores, no sentido de que só ele torna aquela norma, por assim dizer, propriedade de quem a pratica e, por conseguinte, expressão de sua liberdade. Com o ato livre, próprio da pessoa, a regra é assimilada a um “eu”; o ditame ganha um caráter extraordinário; torna-se, se assim pudermos nos expressar, imprevisível, porque livre: “As normas se satisfazem apenas à primeira vista com uma ação ordinária, enquanto as obras extraordinárias encontram abundante espaço na medida em que o indivíduo se esforça para se tornar uma personalidade moral, desenvolvendo uma fisionomia inconfundível que, em sua relação com a norma, supera o mero cumprimento material e que é posta à prova sobretudo nas relações interpessoais. Se a virtude não chega a formar o coração, ela não atinge seu objetivo.” (DEMMER, Klaus, 2007, p. 79). É pelo ato humano, tal como tentamos descrever, que a lei é reconhecida como inerente à natureza humana, e é com a observação dos atos humanos que uma lei natural pode vir a ser assumida como lei humana e positiva. Não é, pois, pela mera obrigação que tomamos nota de que um ditame é uma lei; ao contrário, é pela espontaneidade com o qual o ditame é cumprido no ato livre, isto é, no ato virtuoso, que atestamos o seu valor. E mesmo quando o “dever” se apresenta como um “dever” é somente quando é assumido livremente que temos um ato virtuoso.

⁶²cf.: S. Th., II-II, q. 27, a. 4; I-II, q. 26, a. 4.

⁶³Dizer que cuidar é mais do que uma atitude afetiva significa reconhecer que o cuidado não se reduz a um sentimento interno (compaixão, simpatia, piedade), mas é uma prática moral objetiva, que implica responsabilidades reais diante do outro. Cuidar é um ato que realiza externamente o que a caridade e a justiça exigem: reconhecer o valor inviolável da pessoa e agir para preservá-lo. Neste sentido, Tomás ao falar sobre caridade diz que ela consiste mais em obras do que em meros afetos e que amar é sim querer o bem do outro como matéria de justiça que é dar a cada um o que lhe é devido. Com isso, sabendo que a vulnerabilidade exige cuidado, o cuidado passa a ser algo devido, portanto, matéria de justiça e de caridade.

compaixão, não fugindo da própria dor, mas transformando-a em espaço de sentido, onde a vulnerabilidade compartilhada se converte em ocasião de responsabilidade e amor. Cuidar de si ou de um outro, supõe reconhecer nosso limite e vulnerabilidade. O ato de cuidar nasce da consciência de que a vida é frágil, de que o outro e também cada um pode sofrer, falhar, adoecer e morrer⁶⁴. Todavia, o mero reconhecimento dessa realidade não é suficiente. É necessário decidir permanecer presente e agir diante dessa fragilidade, sem fugir e nem se endurecer. Isso torna necessária a consciência da virtude da fortaleza, pois ela permite reconhecer que o bem, inclusive o cuidado, necessita de coragem e constância. Quando alguém cuida de outro, sofre, por vezes, cansaço, desânimo, medo de sofrer junto, impotência diante da dor alheia. Mas, como afirma Santo Tomás, retomando Santo Ambrósio: *“animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium”* (S. Th. II-II q. 123 a 2)⁶⁵. Essa virtude permite que o cristão não desista e jamais permaneça fiéis ao bem de cuidar e de nos cuidar.

Cuidar do outro com fortaleza é continuar presente, ainda que seja árduo. O cuidado não se reduz a mera inclinação afetiva ou sentimental; cuidar do outro e de si com fortaleza é não ceder à fuga nem ao desânimo, mas manter o equilíbrio sabendo reconhecer os próprios limites pessoais, como o necessário repouso. Por isso, exige-se uma consciência de que a fortaleza é também espiritual. O cristão precisa do aperfeiçoamento pela graça, que concede a cada um de nós uma esperança sobrenatural e uma confiança em Deus, capacitando-nos a sustentar a prática de cuidado mesmo nas situações extremas, como o sofrimento, o luto, e a impotência. Assim, cuidar com a fortaleza da alma é participar da própria força divina do amor, que não desiste nem diante da cruz.

A virtude da fortaleza possui vícios que lhe são contrários: a covardia, quando o homem tem medo e foge de certas circunstâncias; e a temeridade, quando certas circunstâncias inspiram uma autoconfiança desordenada. Com tais distinções, compreende-se que alguém pode realizar atos semelhantes ao da fortaleza sem possuir a virtude; isto é, pode-se ter o ato sem ter o hábito. Isso ocorre de dois modos: 1) quando se enfrenta uma tarefa difícil sem considerar devidamente sua dificuldade; 2) quando se é movido pela paixão ou por uma vantagem temporal, como a honra,

⁶⁴“Jurandir Freire Costa comenta a ética em Ferenczi: “Uma só intenção move Ferenczi; um único imperativo orienta sua teoria, o imperativo ético. O que fazer diante do desamparo; o que fazer com quem sofre e não pode saber do que sofre; o que fazer quando dependemos da linguagem para ser o que somos, embora venha dela o que nos traumatiza? Diante de perguntas como estas, Ferenczi não hesita: experimenta! Faz, desfaz e refaz. Pensa no impensado, retifica o que pensou, duvida das certezas, e a soma é uma magnífica peça de invenção teórica e sensibilidade clínica.” (PINHEIRO, 1995, p.9-10).

⁶⁵“A fortaleza do espírito em relação a tudo aquilo que o agride.” (Tradução própria).

o prazer ou o ganho. Como afirma Santo Tomás:

Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse . Quod quidem tripliciter. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur: quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur: quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendae (II-II, q. 123, a1).⁶⁶

Aqueles que se entregam ao excesso de autoconfiança e correm imprudentemente ao encontro dos perigos, são movidos por uma paixão desenfreada que os leva além dos limites da razão. No entanto, quando se deparam com o perigo real, frequentemente recuam, pois a intensidade da paixão inicial é vencida pela realidade das dificuldades enfrentadas. O vício oposto é a covardia, quando a pessoa se mostra excessivamente temerosa diante do que não merece tal temor. A covardia reside nessa deficiência da coragem, em um temor desproporcional que nos paralisa diante de situações que poderiam ser enfrentadas com discernimentos e firmeza. Assim, a verdadeira coragem consiste em enfrentar os perigos com uma autoconfiança regulada pela razão, evitando tanto o excesso quanto a falta, e temendo somente o que verdadeiramente deve ser temido.

Para Santo Tomás, a fortaleza refere-se ao temor das coisas difíceis que nos ajudam a suportar com firmeza os trabalhos e perigos que se apresentam⁶⁷. É próprio do homem forte vencer as dificuldades da vida e manter a vontade orientada para o bem racional.

ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsu non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi: quando scilicet oportet ea exterminare , ad securitatem 'in posterum habendam (S. Th. II-II q. 123 a 3).⁶⁸

⁶⁶“Por isso, pertence à virtude humana fazer com que o homem e sua obra sejam conformes à razão. E isto se dá de três modos. Primeiro, na medida em que a própria razão é retificada: o que ocorre por meio das virtudes intelectuais. Segundo, na medida em que se estabelece a própria retidão da razão nas coisas humanas: o que compete à justiça. Terceiro, na medida em que se removem os impedimentos para que essa retidão possa ser instaurada nas ações humanas.” (Tradução própria).

⁶⁷“pois a fortaleza consiste em assumir perigos e suportar trabalhos.” (Tradução própria).

⁶⁸“Como foi exposto acima, quando se tratou das paixões. Por isso, a fortaleza diz respeito principalmente aos temores das coisas difíceis, que podem afastar a vontade da adesão à razão. Ora, é necessário não apenas suportar firmemente o impacto dessas coisas difíceis, refreando o

Uma realidade que nos impõe na contemporaneidade é o distanciamento do homem da realidade, formando sua personalidade segundo hábitos viciosos, não apenas ao fugir dos problemas que deve enfrentar, mas sobretudo na dificuldade de empreender meios que desenvolvam suas capacidades e talentos. Na fuga da realidade, observam-se neuroses cujos sintomas aparecem nos vícios contrários à fortaleza. É claro que as problemáticas e patologias se estruturam de modo diverso em cada pessoa, bem como suas manifestações. Todavia, é incontestável que a vida virtuosa favorece uma personalidade mentalmente sadia⁶⁹. Ninguém ingressa na dependência química sem vislumbrar nela uma falsa independência diante do mundo exterior, um prazer imediato ou a falta de força para encarar o sofrimento.

El individuo utiliza diversos mecanismos para escapar a “la miseria real” pero: «La última técnica de vida que le queda y que le ofrece por lo menos satisfacciones sustitutivas es la fuga a la neurosis, recurso al cual generalmente apela ya en años juveniles. Quien vea fracasar en edad madura sus esfuerzos por alcanzar la felicidad, aún hallará consuelo en el placer de la intoxicación crónica, o bien emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis (FREUD, 1931, p.3028)⁷⁰

Muitos fogem da adesão às virtudes por enxergarem nelas um caminho árduo ou por que perderiam algo da vida ao segui-las⁷¹. Quando alguém escolhe a “vida

temor, mas também enfrentá-las de modo moderado, quando for preciso eliminá-las para se obter segurança no futuro.” (Tradução própria).

⁶⁹Cf.: Essa conexão entre virtude e saúde mental é apoiada pela visão de que a disposição de caráter adquirida determina as ações subsequentes. Comentadores de Aristóteles, como D. J. Furley (1967), sustentam que, uma vez formada a disposição (como a virtude), o agente necessariamente agirá em conformidade com ela, excetuando-se apenas as ações anteriores à formação do caráter. Assim, a virtude (disposição mentalmente sadia) se traduzirá em ações virtuosas (comportamentos sadios), reforçando a saúde mental.

“O agente virtuoso é aquele em que todos os fatores da ação voluntária são realizados de um modo excelente. (i) As disposições de caráter do agente são boas; são virtudes. Elas causam os fins dos agentes, os quais são intermediários relativos a cada dimensão da virtude. Desde que as disposições de caráter são estados da parte desejante da alma, o agente virtuoso deseja – mais precisamente, quer – o que é intermediário com respeito a cada dimensão da virtude. (ii) O intelecto prático do agente opera sem falhas. O agente possui sabedoria prática. (...) Todos os outros desejos do agente estão plenamente alinhados com o que o agente quer.” (Bobzien, 2014, p. 101-102).

⁷⁰“O indivíduo utiliza diversos mecanismos para escapar da ‘miséria real’, mas: ‘A última técnica de vida que lhe resta, e que ao menos lhe oferece satisfações substitutivas, é a fuga para a neurose, recurso ao qual geralmente recorre já na juventude. Aquele que vê fracassarem, na idade madura, seus esforços para alcançar a felicidade ainda encontrará consolo no prazer da intoxicação crônica, ou então empreenderá aquela tentativa desesperada de rebelião que é a psicose.’” (FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. In: Obras Completas. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, p. 3028. Tradução própria).

⁷¹Cf.: Rodríguez Luño citando Tomás de Aquino (TOMÁS DE AQUINO, De virtutibus in

fácil”, está, de fato, escapando do peso da realidade ou temendo a si mesmo diante da dificuldade. Santo Tomás afirma, tratando dessa questão: *dicendum quod res periculosae et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis nisi inquantum timentur* (S. Th. II-II q. 123 a 3)⁷². A fuga da realidade não ocorre apenas nos dependentes químicos, mas também naqueles que recorrem desordenadamente aos psicofármacos para amenizar traumas.

O neurótico é aquele que olha a realidade com temor e lhe atribui fins irreais, traçando um rumo da vida não conforme o bem pessoal (nem o bem comum), mas segundo o desejo de poder e o egocentrismo. Sofre ao perceber sua fraqueza diante da dificuldade, pois o fato de a realidade não corresponder ao seu desejo, causa-lhe dor.

Las limitaciones que la realidad le impone, las incompatibilidades con las que forzosamente ha de chocar en la vida real, lejos de obligarlos a liberarse de su ficción preconcebida, lo llevan a hundirse en un creciente pesimismo. (...) quiere satisfacer, simultáneamente, las exigencias del mundo real y las de su propio mundo imaginario, para finalmente quedar cautivo en esa ambivalencia, en una encrucijada que paraliza todos sus movimientos, que lo inmoviliza.⁷³

Os fins egocêntricos que organizam a vida do neurótico fazem com que alguns de seus atos externos se assemelhem aos da fortaleza, embora não o sejam. Tomás observa que alguns enfrentam o difícil como se não o fosse, mas por causa diversa da virtude: *“dicendum quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quam ex virtute”* (S. Th. II-II q. 123 a 1)⁷⁴. O neurótico procura transformar a realidade em vista de um fim irreal criado por

communi, q. un., a. 12.) explica que as virtudes frequentemente se apresentam ao sujeito como bens árdus, diante dos quais paixões como o medo o *“Ante los impulsos que retraen de obrar lo señalado por la razón, como el miedo, el bien de la virtud consistirá en resistir el impulso que retrae de la acción, como hace el valor o fortaleza”*, de modo que o caminho virtuoso é percebido como difícil e custoso (LUÑO, Ángel, 2004, p. 225). Além disso, muitos entendem a vida moral como um *“límite de la libertad”*, julgando que a prática das virtudes lhes “tira” algo da vida, ao exigir renúncia, moderação e domínio racional das paixões. (LUÑO, Ángel, 2004 p. 54).

⁷²“Deve-se dizer que as coisas perigosas e os atos trabalhosos não desviam a vontade do caminho da razão senão na medida em que são temidos” (Tradução própria).

⁷³“As limitações que a realidade lhe impõe, as incompatibilidades com as quais necessariamente deve se chocar na vida real, longe de obrigá-lo a libertar-se de sua ficção preconcebida, levam-no a afundar em um pessimismo crescente. (...) Ele deseja satisfazer, simultaneamente, as exigências do mundo real e as de seu próprio mundo imaginário, para, finalmente, ficar cativo nessa ambivalência, em uma encruzilhada que paralisa todos os seus movimentos, que o imobiliza.” (ADLER, Alfred, 1994, p. 34. Tradução própria).

⁷⁴“Deve-se dizer que alguns realizam exteriormente o ato da virtude sem possuir a virtude, por algum outro motivo que não a própria virtude.” (Tradução própria).

si; seu apego aos deleites sensíveis impede o acesso ao bem e, assim, à virtude⁷⁵. A fortaleza, ao contrário, ajuda a suportar no corpo aquilo que a alma gozará como ato virtuoso, pois: “*Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis: inquantum homo praefert honum virtutis corporali vitae et quibuscumque ad eam pertinentibus*” (S. Th. II-II q. 123 a 8)⁷⁶.

Para Santo Tomás, todas as obras virtuosas ordenam-se a um fim. Já a neurose, com seu fim fictício, mantém o homem em tristeza, incapaz de alcançar a verdadeira felicidade pela graça⁷⁷. Tomás, comentando Aristóteles, afirma: “*Quod non in omnibus virtutibus est operari delectabiliter, nisi inquantum finem attingit*” (S. Th. II-II q. 123 a 8)⁷⁸. Para o neurótico, a realidade é moldada por sua ânsia de domínio; para não reconhecer seus limites, cria um mundo próprio e o toma por estilo de vida. Como diz Adler:

⁷⁵cf.: Freud, S. (1976 [1924]). A perda da realidade na neurose e na psicose. In ESB (J. O. de A. Abreu, Trad.), Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 19, pp. 227-234). Rio de Janeiro, Imago.

Nesse texto, Freud mostra que, na neurose, “um fragmento da realidade é evitado por uma espécie de fuga”, isto é, a realidade não é repudiada, mas ignorada e substituída por uma construção subjetiva que busca preservar o prazer e evitar o desprazer. Tal dinâmica expressa como o neurótico tende a ajustar a realidade a um fim irreal criado por si, guiado pelos “deleites sensíveis”. Ao fazê-lo, fecha-se ao enfrentamento da realidade objetiva que exige renúncia pulsional — condição indispensável para o acesso ao bem e, portanto, para o exercício efetivo da virtude.

Citação correspondente:

(...) na neurose, um fragmento da realidade é evitado por uma espécie de fuga, ao passo que na psicose ele é remodelado. Ou poderíamos dizer: na psicose, a fuga inicial é sucedida por uma fase ativa de remodelamento; na neurose, a obediência inicial é sucedida por uma tentativa adiada de fuga. Ou ainda, expresso de outro modo: a neurose não repudia a realidade, apenas a ignora; a psicose a repudia e tenta substituí-la (p. 231, v. 19).

⁷⁶“A tristeza meramente animal é superada pela alegria da virtude, na medida em que o homem prefere o bem da virtude à vida corporal e a tudo o que lhe diz respeito.” (Tradução própria).

⁷⁷Em “O mal-estar na civilização”, Freud observa que a busca humana pela felicidade, finalidade que o princípio do prazer apresenta como objetivo da vida, esbarra em limites estruturais da própria constituição psíquica. A realização duradoura do prazer, diz ele, não produz senão um “morno bem-estar”, pois “somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado”, de modo que “nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição.” (FREUD, 2011, p. 20). A neurose, nesse contexto, emerge como uma tentativa imaginária de solução, fixando o sujeito em fins fictícios que, ao desviar a energia psíquica para objetivos ilusórios, mantêm-no num estado de tristeza e impossibilitam o acesso a uma felicidade efetiva. Em contraste, para Santo Tomás, toda ação humana é intrinsecamente teleológica, pois “todo agente age por causa de um fim” (*omnis agens agit propter finem*). A moralidade do ato depende justamente de sua devida ordenação ao fim, que lhe confere a espécie moral: uma obra só é verdadeiramente virtuosa quando está dirigida ao fim próprio da virtude. As virtudes morais ordenam os atos ao bem humano segundo a reta razão, enquanto as virtudes teologais os orientam para Deus como fim último. Por isso, a virtude aperfeiçoa a potência humana para agir de modo proporcional ao fim devido, de modo que o ato é bom enquanto o atinge. Assim, se para Tomás toda obra virtuosa se ordena a um fim real, culminando na bem-aventurança concedida pela graça, a neurose, ao propor um fim irreal, rompe essa ordenação e impede a efetiva realização do bem. cf.: Suma Teológica, I-II, q.1, a.2; q.18, a.6; q.55, a.3; II-II, q.23, a.8.

⁷⁸“E que não existe em todas as virtudes o agir com prazer, exceto na medida em que se alcança o fim.” (Tradução própria).

Ya se ubique en la posición del agresor, ya en la de agredido, el neurótico siempre se hace la impresión de que la vida le es hostil. Su adaptación a la comunidad queda entorpecida: la profesión, el amor, la sociedad, se concilian mal con su actitud combativa y, por consiguiente, termina por evitarlos tímidamente o, en el mejor de los casos, por convertirlos en campo de batalla de sus desorbitadas ambiciones de domínio.⁷⁹

No relacionamento com os outros, observa-se que o neurótico manifesta comportamentos de ira e agressão, e, por serem desordenados e excessivos, jamais se orientam ao bem comum, mas sempre aos próprios interesses. Ao contrário, é próprio da virtude que as paixões estejam orientadas pela razão. Na fortaleza, a ira é usada de modo moderado. A fortaleza ordena-se para o bem comum, como afirma Santo Tomás *apud* Santo Ambrósio: “*quod fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia: quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem oprimat*” (S. Th. II-II q. 123 a 12)⁸⁰.

Assim, vê-se que o temor desordenado é o vício próprio do neurótico, pois ele foge daquilo que a razão manda enfrentar: as dificuldades impostas pela vida⁸¹. Santo Tomás ensina que todo temor procede do amor, pois “*nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat*” (S. Th. II-II q. 125 a 2)⁸². O vício contrário à fortaleza (a neurose) implica um amor desordenado aos bens terrenos e o temor de perdê-los: superioridade, poder, aprovação dos outros, honras, riquezas, etc. Por isso Aristóteles afirma: “*quod mori fugientem inopiam vel cupidinem vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi: mollities enim est fugere laboriosa*” (S. Th. II-II q. 125 a 2)⁸³.

⁷⁹“Quer se coloque na posição de agressor, quer na de agredido, o neurótico sempre tem a impressão de que a vida lhe é hostil. Sua adaptação à comunidade fica dificultada: a profissão, o amor, a sociedade se conciliam mal com sua atitude combativa e, conseqüentemente, ele acaba por evitá-los timidamente ou, no melhor dos casos, por transformá-los em campo de batalha para suas desmedidas ambições de domínio”(ADLER, Alfred, 1994, p.45. Tradução própria).

⁸⁰“Porque a fortaleza sem a justiça tem a injustiça como matéria: quanto mais forte é, tanto mais inclinada está a oprimir o mais fraco.” (Tradução própria).

⁸¹“Os neuróticos dão as costas à realidade por considerá-la — no todo ou em parte — insuperável. O tipo mais extremo desse afastamento da realidade aparece em alguns casos de psicose alucinatória, nos quais se procura negar o acontecimento que provocou a loucura (Griesinger). Mas, na verdade, todo neurótico faz o mesmo com algum fragmento da realidade. E assim nos defrontamos com a tarefa de investigar, em seu desenvolvimento, a relação do neurótico e do próprio ser humano com a realidade, desse modo admitindo, no corpo de nossas teorias, a significação psicológica do mundo externo real.” (FREUD, 1911, p.110).

⁸²“Ninguém teme senão aquilo que é contrário àquilo que ama.” (Tradução própria).

⁸³“Quem foge da pobreza, do desejo ou de algo penoso não é forte, mas sim mais tímido; pois a fraqueza consiste em fugir do que é trabalhoso.” (Tradução própria).

Considerações finais

O fim de todas as virtudes morais é o bem do homem. Para que a alma esteja sã, é necessário que esteja de acordo com a razão; isto é, a vontade deve ser obediente à inteligência, pois é na razão que os fins das virtudes morais necessariamente preexistem. Na razão especulativa há noções conhecidas por si mesmas, que são objeto do intelecto, e outras que se conhecem por meio delas, isto é, conclusões que constituem o objeto da ciência. Já na razão prática preexistem noções naturalmente conhecidas, que constituem o fim das virtudes morais. Dessa forma, na ordem das ações, o fim e o princípio tem o mesmo estatuto, e são eles o objeto próprio da prudência, que aplica os princípios universais às conclusões particulares dos atos. Por isso, a prudência não estabelece o fim das virtudes morais, mas dispõe ordenadamente os meios que conduzem a ele.

Também é reconhecido que a escolha moral implica a temperança, pois ela nos faz agir não por paixões desordenadas, mas por opção racional, permitindo ao homem exercer domínio sobre si mesmo e ordenar suas afeições. Confere-se unidade às quatro virtudes cardeais porque agir em vista do fim devido envolve a retidão própria da justiça e a firmeza e imutabilidade que pertencem à fortaleza. Entretanto, embora se coordenem, as quatro virtudes não constituem uma única e mesma virtude.

Considerando-se que todo homem está inserido em relações e que ninguém pode ser indiferente à realidade que se impõe nem ao outro que o interpela, pode-se perguntar, no âmbito das relações socioafetivas sobre como tais relações podem tornar-se mais saudáveis, à luz da ética do cuidado, em chave tomista. Se o homem tem o poder de transformar um hábito em vício ou virtude, também pode transformar suas relações em expressões de cuidado comunitário. À medida que cada virtude é enraizada no homem, ele se torna capaz de corrigir-se e, assim, viver de modo mais honesto (primeiro consigo mesmo). Com práticas orientadas ao bem e, sobretudo, ao bem do outro e da comunidade, as virtudes cardeais podem transformar o ambiente em que se vive, permitindo abrir diálogos, resolver conflitos e amadurecer em conjunto. Em um grupo humano, as virtudes tem a capacidade de transformar toda a comunidade quando são assumidas pelos indivíduos que a compõem.

Além disso, não é possível dialogar autenticamente sem admitir a possibilidade de transformação mútua orientada pela verdade. Os verdadeiros diálogos só são possíveis entre pessoas virtuosas: pessoas que, com prudência, tem um discernimento capaz de julgar o melhor em relação aos atos e matérias; que, pela justiça, retém o espírito e fazem o que deve ser feito em qualquer situação; que, pela tem-

perança, dispõem de uma moderação que põe medida em toda paixão; e que, pela fortaleza, tem uma disposição da alma capaz de resistir racionalmente aos ataques das paixões e dificuldades. Assim, um indivíduo munido de virtudes cardeais, unido a outro igualmente virtuoso, pode direcionar-se ao bem supremo.

Quanto mais alguém se inclina à virtude e as constrói em sua vida, com a ajuda da graça, que aperfeiçoa a natureza, mais os hábitos conduzem à força moral, tornando o homem mais satisfeito e mais feliz. O contrário também é verdadeiro: quanto mais se afasta das virtudes, mais infeliz se torna. A busca por uma vida moral tendente à perfeição não é, de modo algum, desperdiçar a vida; ao contrário, é a única forma de viver bem consigo e com o próximo, e o único caminho que faz esta vida valer verdadeiramente a pena.

Muitas das incapacidades que se constata hoje são autoconstruídas. A maior parte das dificuldades enfrentadas resulta de escolhas pessoais, particularmente da escolha pelo vício em vez da virtude. A cultura atual muitas vezes sugere que, ao eliminar os vícios, o homem destrói algo de si; porém, a verdade é que, ao eliminar o vício, é o vício que morre, e o homem que ressurge em plenitude. Inicialmente pode parecer que se está abandonando o que faz bem, quando, na realidade, abandona-se aquilo que enfraquece.

As virtudes cardeais são sinais de maturidade. Uma pessoa verdadeiramente madura é prudente, temperante, justa e forte. A maturidade é o estado de prontidão para responder adequadamente às exigências da realidade, representando um aumento de força, ousadia e amplitude de existência. Ela reflete a capacidade de agir de modo responsável e adequado diante das demandas da vida. Por conduzirem ao bem, as virtudes cardeais levam à maturidade, porque tornam o homem mais humano, mais plenamente aquilo que ele é chamado a ser, mais pessoa.

Referências

- ADLER, Alfred. *El carácter neurótico*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- AQUINO, Tomás. As paixões da alma: Quaestiones disputatae de veritate: Questão 26. Trad. Paulo Paitanin e Bernardo Veiga. Rev. Beatriz Rodrigues de Lima. São Paulo: Edipro. 2015
- AQUINO, Tomás. Suma contra os gentios (bilíngue). Jaspers, L. e Moura, O. (trad.); e De Boni, L. A. (rev.). Porto Alegre: EST/Sulina/Edipucrs, 1990 e 1996.
- AQUINO, Tomás. Suma teológica I, questões 1-43: volume 1 . 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- AQUINO, Tomás. Suma teológica II seção da II parte, questões 123-189: volume 7. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- AQUINO, Tomás. Suma teológica II seção da II parte, questões 57-122: volume 6. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013
- AQUINO, Tomás. Suma teológica, I seção da II parte, questões 1-48: volume 3. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- AQUINO, Tomás. Suma teológica, I seção da II parte, questões 49-114: volume 4. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. (1. ed). São Paulo: Edipro, 2015.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: edipro, 2012.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOBZIEN, S. 2014. Aristotle's Nicomachean Ethics 1113b7-8 and Free Choices. In: P. DESTRÉE; R. SALLES; M. ZINGANO (Eds.). What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 59-73.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- CRUZ, Robério Vinícius Almeida; FARIAS, Bruna Eduarda Vieira de. *Aristóteles: Virtudes Morais*. Ponta Grossa -PR: Atena Editora, 2024.
- DEMMER, Klaus. Introdução à Teologia Moral. Trad. Pier Luigi Cabra. Rev.

Sandra Garcia. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ERK, Christian. *Health, Rights and Dignity Philosophical Reflections on an Alleged Human Right*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2011. ISBN 978-3-86838-093-4

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido*. Tradução de Walter Schlupp. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

Freud, S. (1976 [1924]). A perda da realidade na neurose e na psicose. In ESB (J. O. de A. Abreu, Trad.), Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 19, pp. 227-234). Rio de Janeiro, Imago.

FREUD, Sigmund. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. In: Obras Completas, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2011.

FURLEY, D. J. 1967. Two Studies in the Greek Atomists. Princeton, Princeton University Press.

GALABRU, Sophie. Paul Ricœur et Emmanuel Levinas: vulnérabilité, mémoire et narration: Peut-on raconter la vulnérabilité?. Ricœur Studies, Vol 10, No 1 (2019), pp. 125-139. 2019. Disponível em: https://ricoeur.pitt.edu/ojs/ricoeur/article/view/466?utm_source.

GARCÍA PÉREZ, Rafael. Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del Hombre. *Ediciones Universidad de Navarra*, 2010.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. La Síntesis Tomista. Trad. Eugenio S. Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1946.

AGOSTINHO, Santo. A natureza e a graça. Tradução: Souza Campos, E. L. de TEODORO EDITOR. Niterói, Rio de Janeiro: 2018

AGOSTINHO, Santo. *Patrística (Vol. 43): Retratações*. tradução e notas de Agostinho Belmonte. - São Paulo: Paulus, 2020.

HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. P. 280: ISBN 978-85-328-0518-8

HOTTOIS, Gilbert; MISSA, Jean-Noël. Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

- KENNY, Anthony. Uma Nova História da Filosofia Ocidental: Filosofia Medieval. 2. ed. Trad. Edson Bini. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 2.
- LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MARITAIN, J. Rumos da Educação. Tradução da Abadia de Nossa Senhora da Graças, Rio de Janeiro (RJ): Editora Agir, 1968.
- MCMAHON, D. Uma História da Felicidade. (Happiness: A History). (Tradução: Jaime Araújo) Lisboa, Portugal. Editora Edições 70, LDA, 2009.
- MONDIN, Battista. Definição Filosófica da Pessoa Humana. Trad. Jacinta Turolo Garcia. São Paulo: EDUSC, 1998.
- PANERO, Marco. *Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee*. Salesianum, v. 82, n. 3, p. 407-453, 2020.
- PANERO, Marco. *Ordo rationis, virtù e legge: Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2017.
- PATRÃO NEVES, M. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. Revista Brasileira de Bioética, vol. 2 no. 2, 157-172, 2006.
- PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. O Corpo Místico. Rio de Janeiro: Vozes, 1944.
- PIEPER, Josef. Virtudes Fundamentais: as virtudes cardeais e teologais. São Paulo: Cultor de Livros, 2023
- PIEPER, Josef. Crer, Esperar e Amar: Antropologia do Crer. Trad. Luiz Jean Lauand. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/notand4/crer.htm>. Acesso em: 22/11/2025.
- PINCKAERS, Servais. OP. Las Fuentes de la Moral Cristiana – su método, su contenido, su historia. Pamplona: EUNSA Universidad de Navarra, 2007.
- PINCKAERS, Servais. *The Sources of Christian Ethics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1995.
- PINHEIRO, T. *Ferenczi: do grito à palavra*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / Ed. UFRJ, 1995.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*. 6. ed. Pamplona: EUNSA, 2004

SANTO AGOSTINHO, *De Natura et Gratia*: Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) — Opere di Sant'Agostino (ed. Latina-italiana) — Vol XVII/1. Roma, Città Nuova Editrice, 1981. texto latino da Ed. Maurina confrontado com CSEL)

Scheler, M. (1973) *Formalis in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Northwestern University press.

VALLANDRO, Leonel; BORNHEIM, Gerd. *Ética a Nicômaco*. Porto Alegre, 1984.

VASOLI, Cesare. *Storia della filosofia II: La filosofia medioevale*. Milano: Feltrinelli, 1961.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. I.

VÁZQUEZ, A.S. *Ética*. Tradução de João Dell' Anna. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

VIGNAUX, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*. Trad. Tomás Segovia. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 1954.

ZUBEN, Newton. *VULNERABILIDADE E FINITUDE: A ÉTICA DO CUIDADO DO OUTRO*. Síntese, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, 2012

Agradecimentos e Conflitos de Interesse

Os autores declaram não haver conflitos de interesse com relação à pesquisa, autoria e/ou publicação deste artigo.

Quaisquer erros ou omissões são de nossa inteira responsabilidade.