

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A CAUSAÇÃO DAS VIRTUDES:
VIRTUDE ADQUIRIDA E VIRTUDE INFUSA EM TOMÁS DE AQUINO

Rafael Koerig Gessinger

Porto Alegre

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A CAUSAÇÃO DAS VIRTUDES:
VIRTUDE ADQUIRIDA E VIRTUDE INFUSA EM TOMÁS DE AQUINO

Rafael Koerig Gessinger

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do grau de Doutor em
Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Gessinger, Rafael Koerig

A Causação das Virtudes: virtude adquirida e virtude infusa em Tomás de Aquino / Rafael Koerig Gessinger. -- 2016.

224 f.

Orientador: Alfredo Carlos Storck.

Coorientador: Andreas Speer.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Ética tomista. 2. Virtude infusa. 3. Virtude adquirida. 4. Filosofia Medieval. 5. Tomás de Aquino. I. Storck, Alfredo Carlos, orient. II. Speer, Andreas, coorient. III. Título.

Para Graziela

AGRADECIMENTOS

O autor agradece profundamente às instituições e às pessoas que o apoiaram para a pesquisa que culminou na redação desta tese. Em especial, agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, à qual devo toda minha formação superior. Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, seus professores e alunos, especialmente, ao Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck, sem cuja paciente e sábia orientação esse trabalho não teria sido concluído.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, por duas razões: pela bolsa de estudos para realização do doutorado no Brasil, concedida a de setembro de 2012 a fevereiro de 2016, e pela bolsa de estudos para realização de estágio de doutoramento em Colônia, na Alemanha (doutorado-sanduíche), concedida para o período de abril de 2014 a março de 2015.

Ao Deutscher Akademischer Austauschdienst – DAAD, pela estadia para estudo da língua alemã, realizada em Münster, de dezembro de 2013 a março de 2014, e aos professores e funcionários da Escola Kapito, em Münster.

Ao Thomas-Institut der Universität zu Köln, onde pude pesquisar e aprender muito durante o estágio de doutoramento, em especial, ao Prof. Dr. Dr. h. c. Andreas Speer, pela esplêndida acolhida e firme co-orientação. E ao Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli, cuja benevolência permitiu que o contato com o Prof. Speer fosse exitoso.

À Biblioteca da UNISINOS, em que pude realizar a fase final de redação da tese.

Ao Prof. Dr. Roberto H. Pich e à Prof. Dr^a Ana R. Schmidt, pelas valiosíssimas observações havidas por ocasião da banca de qualificação. O texto final beneficiou-se muito disso e pretende refletir, no que eventualmente tenha de acerto, essas sugestões.

Aos colegas e amigos Fábio Gai Pereira, Rita Zanini, Elton Somensi de Oliveira, Fabiano Menke, Rodrigo Marinho S. Ribeiro, Diego Fragoso, Maria Luiza Roessler, Fabiano Goetze, e às minhas filhas, Helena e Ana Maria, pelas estimulantes discussões.

Finalmente, aos participantes da banca, Prof. Guerizoli, Prof. Pich, Prof^a Ana Rieger e Prof^a Inara Zanuzzi, pelas sete horas iluminadas do dia 27 de julho de 2016 que coroaram todo esforço e que jamais serão esquecidas.

„Die Tugend ist im eigentlichen Sinne etwas Neues, das zur Natur hinzukommt, entweder durch eigene Betätigung oder durch freie Schenkung von Gott.“

Heinrich Maria Christmann

Die deutsche Thomas-Ausgabe, 11. Band, 1940,
Kommentar, p. 597

[“A virtude é, em sentido próprio, algo novo que sobrevém à natureza, ou por atividade própria ou por dádiva livre de Deus.”]

RESUMO

A tese tem por objeto as noções de virtude adquirida e de virtude infusa na obra de Tomás de Aquino, e pretende defender uma leitura integracionista da ética de Tomás, segundo a qual a os conceitos de virtude, lei e graça formam um conjunto harmônico e têm, entre si, relações de dependência recíproca. As virtudes adquiridas por atos humanos tornam-se inteligíveis à luz do conceito de *sindérese* e dos primeiros princípios da lei natural. As virtudes infusas são explicadas como efeitos da graça e da lei divina. O conceito de habilidade (*habitus*) é analisado como o gênero das virtudes e ajuda a resolver objeções contra os dois tipos de virtudes. Prova-se que a causação das virtudes adquiridas e das virtudes infusas segue uma estrutura espelhada, que tem Deus como causa eficiente remota, por meio dos princípios exteriores da lei e da graça. A origem exterior, porém, não compromete a natureza da virtude como perfeição interior, em ambos os casos, graças ao conceito de habilidade. A leitura integracionista é concluída com a subordinação das virtudes adquiridas ordenadas a uma felicidade imperfeita às virtudes infusas, que têm a felicidade perfeita como objeto e fim.

Palavras-chave: virtude infusa, virtude adquirida, Tomás de Aquino, filosofia medieval, ética tomista

ABSTRACT

The thesis analyses the notions of acquired and infused virtue in the work of Thomas Aquinas in order to present an integracionist reading of his ethics, by which concepts like virtue, law and grace are treated as parts of a harmonic set, having reciprocal relations among each other. The idea of virtues acquired by human acts becomes intelligible in the light of the concept of synderesis and the first principles of natural law. Infused virtues are understood as effects from grace and divine law. The concept of hability (*habitus*) is analysed as the gender of all virtue and helps to resolve objections raised against both kinds of virtue. It proves that the causation of virtues, acquired and infused, follows a simetrical sctructure in which God works as the remote efficient cause, by means of the external principles of law and grace. However, the external provenance of these principles does not jeopardise the virtue's character as an interior perfection, in both cases of acquired and infused virtue, thanks to the concept of hability. The integracionist reading ends with the subordination of the acquired virtues that aims to an imperfect happiness to the infused virtues that have perfect happiness as their proper object and goal.

Key-words: infused virtue, acquired virtue, Thomas Aquinas, medieval philosophy, thomasian ethics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1. A causação das virtudes pela razão humana: as virtudes adquiridas.....	32
1.1. Virtude adquirida na <i>De virtutibus in communi</i> , artigo 9.....	34
1.1.1. O <i>status quaestionis</i> : objeções e soluções a respeito da virtude adquirida.....	36
1.1.1.1. Agrupamento das objeções do <i>status quaestionis</i>	75
1.1.2. A <i>determinatio magistralis</i> sobre as virtudes adquiridas na <i>De virtutibus in communi</i> , a. 9.....	77
1.1.2.1. A primeira etapa: <i>virtus ultimum potentiae est</i>	78
1.1.2.2. A segunda etapa: a diversidade do bem.....	80
1.1.2.3. A terceira etapa: o homem bom e o bom cidadão.....	82
1.1.2.4. A quarta etapa: o homem é também cidadão de uma cidade celeste.....	89
1.1.2.5. A quinta etapa: as virtudes do <i>homem enquanto homem</i> e do <i>homem enquanto cidadão da cidade terrena</i> não estão além das nossas capacidades naturais.....	90
1.1.2.6. A sexta etapa: como nossas capacidades naturais são perfectibilizadas.....	91
1.1.2.7. A sétima etapa: diferença entre o modo de vir a existir em ato das virtudes na parte intelectual e na parte apetitiva.....	95
1.1.2.8. A oitava etapa: distinção entre potência <i>ad unum</i> e potência <i>ad utrumlibet</i>	96
1.1.2.9. A nona etapa: aplicação da noção de potência <i>ad utrumlibet</i> à faculdade apetitiva.....	97
1.1.2.10. Desdobramentos da <i>determinatio</i>	98
1.2. Virtude adquirida na <i>Summa Theologiae</i>	101
1.2.1. O <i>status quaestionis</i> : objeções e soluções na <i>Summa Theologiae</i> , Ia-IIae, questão 63, artigo 2.....	101
1.2.2. A <i>determinatio magistralis</i> na <i>Summa Theologiae</i> , Ia-IIae, q. 63, a. 2.....	104
CAPÍTULO 2. A causação das virtudes pela graça: as virtudes infusas.....	110
2.1. Virtude infusa na <i>De virtutibus in communi</i> , artigo 10.....	111
2.1.1. O <i>status quaestionis</i> : objeções e soluções a respeito da virtude infusa.....	112
2.1.2. A <i>determinatio magistralis</i> em <i>De virtutibus in communi</i> , a. 10.....	142
2.1.2.1. Primeira etapa: o lugar da virtude adquirida está garantido.....	142
2.1.2.2. Segunda etapa: retomada do argumento de que o bem do homem distingue-se em <i>bem do homem enquanto homem</i> e <i>bem do homem enquanto cidadão</i>	143
2.1.2.3. Terceira etapa: afirmação de que o bem do homem é duplo.....	144
2.1.2.4. Quarta etapa: início da explicação de que o bem do homem é duplo e enunciação da tese de que nosso desejo só se apazigua em Deus.....	149
2.1.2.5. Quinta etapa: fundamentação filosófica da tese de que nosso desejo só se apazigua em Deus.....	151
2.1.2.6. Sexta etapa: a necessidade de princípios proporcionados ao fim serem infundidos por Deus.....	166
2.1.2.7. Sétima etapa: explicitação de quais princípios são infundidos por Deus no homem.....	168
2.2. Virtude infusa na <i>Summa Theologiae</i>	175
2.2.1. O <i>status quaestionis</i> : objeções e soluções na <i>S. Th.</i> , Ia-IIae, q. 63, a. 3.....	175
2.2.2. A <i>determinatio</i> na <i>S. Th.</i> , Ia-IIae, q. 63, a. 3.....	184

CAPÍTULO 3. A habilidade (<i>habitus</i>) como gênero das virtudes.....	186
3.1. Digressão sobre o contexto histórico da noção de virtude como habilidade.....	187
3.2. As virtudes como habilidades na <i>De virtutibus in communi</i>	196
3.2.1. O <i>status quaestionis</i> na <i>De virtutibus in communi</i> , artigo 1: objeções e soluções em torno da noção de <i>habilitate</i>	197
3.2.2. A <i>determinatio</i> na <i>De virtutibus in communi</i> , a. 1.....	200
3.2.2.1. Primeira etapa: virtude como perfeição da potência.....	201
3.2.2.2. Segunda etapa: três tipos de potência – só ativa, só passiva, e ativa e passiva.....	204
3.2.2.3. Terceira etapa: <i>habilitate</i> como qualidade e suas características.....	206
3.3. As virtudes como <i>habilitates</i> na <i>Summa Theologiae</i>	208
CONCLUSÃO.....	216
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	218

INTRODUÇÃO

No prefácio à edição em língua inglesa do *Comentário* [de Tomás de Aquino] à *Ética Nicomaqueia* [de Aristóteles], Ralph McInerny afirma que “o entusiasmo de alguns tomistas pela sua originalidade obscureceu o fato de que Tomás de Aquino foi o maior aristotélico na história da filosofia ocidental”.¹

Pouco mais de um século antes, na Encíclica *Aeterni Patris*, o Papa Leão XIII convocava os cristãos a usarem a filosofia grega para defender a fé dos ataques de seus inimigos.² Cortar a cabeça de Golias com a própria espada deste é o que recomendava Leão XIII, inspirado numa imagem usada por São Jerônimo. Servir-se da filosofia para combater os erros contra a fé é não somente aconselhável, mas um mandamento explícito da Igreja aos seus doutores, constava da Encíclica. Há, porém, uma ambiguidade que paira provisoriamente sobre essas afirmações. Reconhece-se a força e a eficiência da filosofia, mas não fica claro se ela somente destrói objeções à fé ou se também constrói algo em nome próprio. A tarefa positiva da filosofia, de apresentar proposições e defendê-las como verdadeiras não é descartada, enfim, pelo Pontífice, pelo contrário, pois é por ela que, segundo ele, homens prudentes podem ser persuadidos a aceitar as verdades da fé. O voltar-se à filosofia, contudo, não é afirmado sem reservas por Leão XIII, para quem a história da filosofia mostra que filósofos antigos,

¹ Prefácio de: Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger. Indiana: Dumb Ox Books, 1993, p. X. Salvo indicação explícita de tradutor, todas as versões ao português de passagens em línguas estrangeiras ao longo da tese são de nossa responsabilidade.

² “Como atesta Clemente de Alexandria, a doutrina do Salvador é, por si, perfeita e não carece de mais ninguém, pois é força [virtus] e sabedoria de Deus. E, a juntar-se a ela, a filosofia grega não faz mais poderosa a verdade; mas, tornando débeis os argumentos contrários dos sofistas e rechaçando as capciosas insídias contra a verdade, é dita ser a cerca e muro da vinha.” No original: “Est quidem, sicut Clemens Alexandrinus testatur, per se perfecta et nullius indiga Servatoris doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia. Accedens autem graeca philosophia veritatem non fecit potentioem; sed cum debiles efficiat sophistarum adversus eam argumentationes, et propulset dolosas adversus veritatem insidias, dicta est vineae apta sepes et vallus (Strom, lib. I, c. 20).” Leão XIII. Encíclica *Aeterni Patris*, de 1879. Texto em latim, acessado como PDF em http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html, em 30.6.2015, p. 4. A citação de Clemente de Alexandria (c.150–215) refere-se a *Stromata*, Livro I, Capítulo 20 (PG 8, 818).

tomados por muito sábios, mas que careciam do benefício da fé, cometeram erros escandalosos quanto a muitos assuntos relevantes para o ser humano, “como a natureza do divino, a origem primeira das coisas, o governo do mundo, o conhecimento divino do futuro, a causa e o princípio do mal, o fim último do homem, a beatitude eterna e a *virtude e o vício*.”³

Depois de elogiar pontualmente o trabalho dos Padres Gregos e Latinos, que aprenderam gradativamente a usar a filosofia para defender e esclarecer a fé, Leão XIII apresenta Tomás de Aquino como mestre insuperável entre os escolásticos, como o grande herdeiro de uma longa tradição, que, apesar de incrivelmente complexa e dispersa, ele consegue ordenar retamente. Não há parte da filosofia, diz Leão XIII, em que Tomás não tenha penetrado definitiva e completamente. E seja sobre as leis do pensamento, sobre Deus ou substâncias imateriais, sobre os homens, suas ações ou sobre *os princípios destas*, Tomás ensina com um aparato enorme de questões, com disposição exata dos assuntos, com raciocínio impecável, argumentação robusta e solidez de princípios.⁴

A figura de Tomás de Aquino é tão fortemente fixada por Leão XIII no centro da intelectualidade católica, que ele chega a invocar um testemunho dos inimigos da fé, segundo o qual, se a obra de Tomás fosse eliminada, eles poderiam, pensam eles, disputar com os professores católicos, ganhar a batalha e, com isso, destruir a Igreja.⁵

³ Leão XIII. Encíclica *Aeterni Patris*, ob. cit., p. 5. Os grifos são nossos. “Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nostri enim, inter nonnulla vera, quam saepe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderint de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis, aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certa que notitia nihil magis est hominum generi necessarium.”

⁴ Leão XIII. *Aeterni Patris*, ob. cit., p. 7. “Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractant: de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robor, neque dicendi perspicuitas aut proprietates, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur.”

⁵ Leão XIII. *Aeterni Patris*, ob. cit., p. 8. “Postremo haec quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, praeconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter haereticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomae Aquinatis, se facile posse cum omnibus catholicis doctoribus subire certamen et vincere, et Ecclesiam dissipare. (Beza — Bucerus)”

Seria apenas Aristóteles o responsável por fazer de Tomás o herói imbatível que Leão XIII quer nele ver?

A conciliação de teses aristotélicas e cristãs pode gerar cenários turbulentos. As interpretações implicam, por vezes, a rejeição de um dos polos, ou uma coexistência artificial que sói ser acusada de mutiladora do genuíno sentido que o ponto tem numa das tradições, ou mesmo em ambas, separadamente. A hipótese de uma compatibilidade autêntica e não violadora de sentidos pode soar muito ousada, porque parece implicar a fundação de uma nova e abrangente teoria. Seu ônus seria mostrar que os significados do termo em Aristóteles e no cristianismo são não somente preservados, mas relacionam-se de modo proveitoso e não violento para a teoria unificadora. É o caso que queremos testar com a noção de virtude em Tomás de Aquino. Além disso, os resultados da análise pretenderão iluminar o modo apropriado de se encarar a ética tomista.

Tanto para a ética de Aristóteles como para o cristianismo, virtude é conceito-chave. Há outros conceitos importantes, é claro. A noção de lei, por exemplo, é tomada por muitos estudiosos da filosofia medieval como a noção central que permitiu o encontro das tradições jurídica, teológica e filosófica. Por isso, embora a presente tese tome o conceito de virtude como seu fio condutor, e, portanto, restrinja-se à análise de certos aspectos, um de seus propósitos é o de, por meio dessa análise, apoiar uma leitura integracionista da ética de Tomás de Aquino. Isso significa, em primeiro lugar, que a atenção de um estudioso da ética de Tomás não deveria ser consumida por apenas um conceito, como o de virtude, o de lei, ou o de graça. Tampouco, porém, espelharia uma leitura integracionista a dedicação volumosa, mas em separado, a cada um desses três conceitos. O atrativo da leitura que defendemos reside em mostrar como esses conceitos decisivos em Tomás de Aquino – virtude, lei e graça – desempenham papéis que se articulam harmonicamente. Mais: a compreensão ótima de cada um desses conceitos passaria pela compreensão dos demais. O esclarecimento de um ilumina o dos outros e assim reciprocamente. Adiante, falaremos mais dessa leitura integracionista.⁶

⁶ Nossa principal referência para uma leitura integracionista da ética de Tomás, na literatura secundária, é a obra conjunta de Rebecca Konydyk deYoung, Colleen McCluskey e Christina Van Dyke, *Aquinas's Ethics – Metaphysical Foundations, Moral Theory and Theological Context*. University of Notre Dame Press, 2009.

Agora, voltemos ao ponto de partida comum a muitos estudos sobre Tomás de Aquino, a velha tensão entre aristotelismo e cristianismo. A articulação dos dois modelos numa mesma teoria implica muitas dificuldades. Uma das mais interessantes, no âmbito da reflexão ética, pensamos ser a que diz respeito ao modo de aquisição ou causação da virtude. Quando Tomás discute se virtudes são causadas em nós por meio da reiteração de nossas ações, ele responde afirmativamente. Quando discute se algumas virtudes existem em nós por infusão, Tomás também responde que sim.⁷ Tomás parece dizer um sim ao aristotelismo e outro sim ao cristianismo. Aparentemente, aceita-os sem restrições, ao menos quanto ao ponto. O objeto imediato de nossa pesquisa são, portanto, as noções de virtude adquirida e de virtude infusa.

Em Aristóteles, virtude designa excelência humana, adquirida pelo esforço do próprio homem, por meio de sua atividade. Ela é, também, o principal meio ou caminho para a felicidade, ou, no jargão de alguns aristotélicos, seu principal “bem constituinte”.

Para a tradição agostiniana, porta-voz do cristianismo que vai figurar num dos pólos da tensão crescente, no século XIII, entre filosofia e teologia, a virtude está intimamente ligada à graça, dela dependendo totalmente.

Poderia haver posições mais díspares?

A noção geral, mesmo que superficial, de virtude adquirida é familiar ao leitor contemporâneo. A difundida classificação dos grandes sistemas éticos em consequencialismo (ou utilitarismo), deontologismo (ou ética dos deveres) e eudaimonismo (ou ética das virtudes), incumbe-se de levar a praticamente todos os estudantes da filosofia o significado do termo virtude. Qual seria a virtude de que fala essa distinção, senão a virtude adquirida? Ou alguém ousaria dizer que a ética das virtudes que concorre com a ética kantiana, por exemplo, é uma ética das virtudes infusas? A noção de virtude adquirida, por isso, dispensa apresentações.

⁷ *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 63, a. 2 e a. 3. *De Virtutibus in communi*, a. 9 e a. 10. Semelhantemente, à pergunta sobre se existem habilidades (*habitus*) causadas por atos humanos, Tomás responde que sim. À pergunta sobre se existem habilidades infusas por Deus nos homens, Tomás também responde que sim. *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 51, a. 2 e a. 4. O conceito de habilidade (*habitus*) será examinado no terceiro capítulo, onde justificaremos nossa opção por traduzi-lo não por “hábito”, mas por habilidade. Cf. p. 188, abaixo.

O caso da virtude infusa é diferente. Não seria de se espantar se a maioria dos estudantes de uma boa escola de filosofia não estivesse familiarizada com a noção. Portanto, alguma apresentação inicial é recomendável.

No cenário cristão, quando se fala em *virtude infusa*, se está falando de uma dessas coisas:

- (i) das virtudes específicas da fé, da esperança e da caridade, chamadas de virtudes teologais;
- (ii) das virtudes morais⁸ infusas (prudência, justiça, coragem, temperança etc., ordenadas, porém, a Deus), e
- (iii) dos dons do Espírito Santo (estímulos e facilitadores das ações das virtudes infusas).

A relação que as virtudes teologais e os dons do Espírito Santo têm com o fim último sobrenatural do homem (que é a contemplação amorosa da essência divina) faz com que os casos (i) e (iii) não possam ser senão por infusão, sob risco de heresia, pois, do contrário, a visão beatífica de Deus no céu decorreria de um “merecimento” das ações do homem, como se fosse algo devido por Deus ao homem em face do comportamento deste. Não custa registrar que Tomás de Aquino acompanha a resistência agostiniana à heresia pelagiana, segundo a qual o homem pode se salvar pelas próprias forças.

Não existe versão aristotélica para as virtudes teologais nem para os dons, de modo que se possa discutir que sentido tem, nesses casos, o emprego do termo “virtude” em comparação com o uso aristotélico, se unívoco, equívoco ou analógico. Já no caso das virtudes morais infusas, os modelos coincidem, isto é, admite-se, ao menos textualmente, que haja *virtudes morais adquiridas* e *virtudes morais infusas*, e a interpretação torna-se ainda mais controversa. Prudência, justiça, coragem e

⁸ Embora se classifique a prudência como uma virtude intelectual em contraste com as virtudes morais da justiça, da coragem e da temperança, a expressão “virtudes morais infusas” é usada no contexto como abrangendo as quatro. Moral, aqui, emprega-se em contraste com teologal, como designando o domínio humano, terreno. Além disso, não estão excluídas da expressão “moral” as virtudes auxiliares das virtudes cardeais, como a paciência, a magnanimidade, a humildade etc., de modo que preferiremos ao longo da tese a expressão “virtudes morais” a “virtudes cardeais”.

temperança são virtudes historicamente associadas ao catálogo aristotélico, com raízes em Sócrates e Platão, mas também constam da lista de virtudes que são infusas por Deus junto com a caridade, na tradição cristã que Tomás recebe e desenvolve.

Os escritos de Tomás de Aquino, portanto, indicam que virtudes morais podem ser tanto adquiridas como infusas. Muitas questões são aventadas por causa disso e a literatura secundária trava longos embates em torno de algumas delas. Outras questões, porém, parecem ter caído no esquecimento, mas eram, à época de Tomás, instigantes e polêmicas. Sua releitura, hoje, talvez possa desfazer certos preconceitos. A virtude infusa, por exemplo, é objeto de imediata desconfiança por parte do leitor moderno, na melhor das hipóteses. Já a virtude adquirida é admitida sem sobressaltos. Pensemos, entretanto, no estrago que essa simples pergunta pode fazer: *O que significa afirmar que uma virtude é causada no homem por seu próprio ato? Isso não feriria certos princípios, como o de que um efeito não pode ser mais nobre que a causa?*

As dificuldades, contudo, também atingem a noção de virtude infusa: *Como admitir que uma virtude, algo concebido como perfeição interior, tenha como causa um agente exterior, como parece ser o caso da noção de virtude infusa por Deus?*

Outros exemplos de questões relevantes que permeiam o debate, seja o de então, no século XIII, seja o de hoje, são: *As virtudes infusas substituem as virtudes adquiridas, tornando-as dispensáveis? Quão relevante é, no fundo, o conceito de virtude infusa para a ética de Tomás de Aquino? Trata-se de uma acomodação “escolástica” de noções caducas? Ou é a virtude infusa um elemento integrado numa ética abrangente de toda a complexidade humana e de sua existência num mundo que comporta o mal e a adversidade? Do que está falando Tomás, afinal, quando fala de virtude e de sua causação?*

Ao longo do tempo, estudiosos de Tomás de Aquino têm se debruçado sobre essas e outras questões semelhantes, com mais ou menos intensidade. Recentemente, algumas vozes têm defendido com veemência a necessidade de garantir um lugar suficientemente nobre para a noção de virtude infusa na ética tomista, em contraste com interpretações que mal mencionam esse conceito e que dão a impressão de que a

filosofia prática de Tomás não faz mais que “salpicar alguns sentimentos cristãos sobre um sistema completamente pagão.”⁹

As posições são variadas e não formam um conjunto unísono. Nas últimas décadas, alguns autores têm estudado com profundidade questões ligadas às virtudes infusas. Em outros casos, o interesse diminuto dos estudiosos pelo conceito de virtude infusa já demonstraria, por si, uma concepção refratária ao conceito, seja por privilegiar o “aristotelismo” de Tomás, vinculado à virtude adquirida, seja por supervalorizar outros conceitos, como o de lei natural. Como ilustração desse ponto de vista, aparentemente dominante nas escolas de filosofia, vamos apresentar resumidamente a visão de três importantes professores contemporâneos, Ralph McInerny (1929–2010), Alasdair MacIntyre (1929-) e Anthony Kenny (1931-).

Iniciamos pela posição do mesmo estudioso que afirmou ser Tomás de Aquino o maior aristotélico do Ocidente, Ralph McInerny. Em *Ethica Thomistica*, obra publicada pela primeira vez em 1982, mas amplamente revisada em 1997, McInerny apresenta, no capítulo sobre Religião e Moral, um paralelismo entre as noções (i) de teologia natural, preâmbulos da fé e filosofia, de um lado, e (ii) de teologia revelada, mistérios da fé e teologia, de outro.¹⁰ As verdades sobre Deus que podem ser alcançadas pela razão natural do homem e que são derivadas de verdades a respeito do mundo, como a de que existe um Deus inteligente, simples e bom, constituem a teologia natural. As verdades sobre Deus que foram dadas a conhecer pela Revelação e que não são sequer cogitadas pela filosofia, como a de que há três pessoas numa única natureza divina,

⁹ DeYoung, McCluskey, Van Dyke. *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory and Theological Context*. University of Notre Dame, Indiana, 2009, p. 4. As autoras fazem referência a Ralph McInerny, *Ethica Thomistica*, The Catholic University of America, Washington, 1997. Outros autores, como Anthony Kenny, também parecem tomar como lugar-comum que a teoria ética de Tomás é predominantemente aristotélica: “Embora ele [Tomás de Aquino] estivesse escrevendo dentro de uma tradição judaico-cristã que dá prioridade para os mandamentos divinos como base a partir da qual as ações são julgadas lícitas ou erradas, a teoria ética de Tomás dá lugar de destaque não ao conceito bíblico de lei, mas ao conceito aristotélico de virtude.” No original: “Though he [Thomas Aquinas] was writing within a Judeo-Christian tradition which gives prominence to divine commandments as setting the standard by which acts are to be judged lawful or sinful, Aquinas' ethical theory gives pride of place not to the biblical concept of law but to the Aristotelian concept of virtue.” Kenny, A. *Medieval Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 265.

¹⁰ McInerny. *Ethica Thomistica*. The Catholic University of America Press, Washington, 1997, pp. 114-122.

constituem a teologia revelada propriamente dita.¹¹ As verdades a respeito de Deus próprias da teologia natural são também chamadas preâmbulos da fé e podem ser conhecidas pelos homens, mesmo os pagãos, sem que sejam auxiliados senão por suas faculdades naturais, a partir de princípios acessíveis a qualquer um. O motivo pelo qual Deus revela coisas que os homens poderiam chegar a conhecer pelas suas próprias forças tem a ver com os riscos da empreitada humana quando se pensa sobre Deus: esse conhecimento só seria alcançado depois de muito tempo e com enorme esforço, e, ainda assim, estaria misturado com muitos erros.

“O fato de Deus ter revelado verdades naturalmente cognoscíveis sobre Si mesmo sugere que, se não o tivesse feito, seria altamente improvável que tivéssemos clareza sobre elas e ainda menos provável que muitas pessoas as tivessem alcançado.”¹²

¹¹ Um dos lugares em que a passagem aparece nos escritos de Tomás é no Capítulo III do Livro I da *Suma contra Gentiles*: “É evidentíssimo que existem verdades referentes a Deus e que excedem totalmente a capacidade da razão humana. Ora, o princípio de todo conhecimento que a razão apreende em alguma coisa é a inteligência da sua substância. (...) Como o nosso intelecto, no estado da vida presente, tem o conhecimento iniciado nos sentidos, aquelas coisas que não caem nos sentidos não podem ser apreendidas por ele, a não ser enquanto o conhecimento delas tenha sido deduzido das coisas sensíveis. Ora, as coisas sensíveis não podem levar a ver nelas o que é a substância divina, porque elas são efeitos não equivalentes à virtude da causa. Contudo, partindo das coisas sensíveis, o nosso intelecto é levado ao conhecimento divino de modo a conhecer que Deus é, e ao conhecimento de outras realidades que possam ser atribuídas ao primeiro princípio. Há, portanto, alguns atributos inteligíveis de Deus acessíveis à razão humana; outros, porém, que excedem totalmente a capacidade dessa mesma razão.” Tradução de D. Odilão Moura baseada em parte na tradução de D. Ludgero Jaspers, EST-UCS-Sulina, Porto Alegre, 1990, vol. 1, p. 22. No original: “Quod autem sint aliqua intelligibilia divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet. Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius (...). (...) cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.”

¹² McInerney, Ralph. *Ethica Thomistica*, p. 118. No original: “The fact that God has revealed naturally knowable truths about Himself suggests that, if He had not, it is highly unlikely that we would be clear about them and yet more unlikely that many people would attain them.”

McInerny aplica, então, essa máxima ao domínio moral. Mesmo o bem humano de que falam os filósofos e que Tomás chama de *felicidade imperfeita* é de improvável alcance por todos ou até pela maioria. Por isso, faz sentido pensar sobre como devemos nos comportar moralmente num quadro em que verdades, embora cognoscíveis naturalmente, são sustentadas e favorecidas pela fé religiosa. As verdades reveladas ajudariam muito o homem no seu percurso moral. A *felicidade perfeita*, contudo, sequer passaria pela cabeça humana, segundo McInerny, não fosse a revelação.

“O fato é que os homens são agora chamados a uma perfeição que transcende qualquer coisa correspondente à natureza humana. A Visão Beatífica não é algo devido a nós em virtude do tipo de criatura que somos. Nós somos chamados a uma felicidade que jamais teria sido imaginada pelo homem. Nossa elevação à vida sobrenatural, devido à graça obtida por Cristo em seu ato redentor, modifica completamente nossa concepção sobre o propósito e o sentido de nossas vidas.”¹³

Há um ponto duvidoso na afirmação de McInerny que merece ser desde logo indicado. Que haja uma perfeição que não encontre correspondente na natureza humana pode significar pelo menos duas coisas, a saber: (i) que existe um fim para o qual nada na natureza humana se inclina, isto é, uma perfeição a que nenhum homem naturalmente aspira, ou (ii) que existe um fim, uma perfeição para a qual o homem está, sim, destinado, e a qual ele aspira, para cuja realização, contudo, não tem poder, isto é, não está apto a alcançá-la por meio de suas faculdades naturais.

Provavelmente nenhum intérprete de Tomás de Aquino ousaria afirmar que a felicidade perfeita, a contemplação da essência divina, possa ser alcançada

¹³ McInerny, Ralph. *Ethica Thomistica*, p. 118. No original: “The fact is that men are now called to a perfection that transcends anything commensurate with human nature. The Beatific Vision is not something owed us because of the kind of creature we are. We are called to a happiness it would not entered the mind of man to imagine. Our elevation to the supernatural life, thanks to the grace won by Christ by this redemptive act, completely alters our conception of the point and meaning of our lives.”

naturalmente pelos simples atos humanos, sem auxílio divino. Coisa diversa, entretanto, é afirmar que o conhecimento do nosso criador, do princípio de toda a realidade e a união com ele sejam aspirações estranhas ao homem, mesmo considerado este nas suas faculdades ordinárias. Essa última hipótese não parece refletir perfeitamente a posição de Tomás. Quando McInerny diz que “nossa elevação à vida sobrenatural” depende da graça, isso reflete *grosso modo* a posição de Tomás. Mas quando afirma que ela “modifica completamente nossa concepção sobre o propósito e o sentido de nossas vidas”, isso pode ser discutido, se tomamos “elevação” por “aspiração” ou “destinação”. A aspiração do homem à felicidade perfeita está ou não está, afinal, entre as questões que Tomás considera passíveis de reconhecimento racional, embora tenham sido também objeto de revelação? O ponto será retomado no capítulo dois.

Além disso, McInerny sustenta que há um paralelismo entre a ordem moral e os preâmbulos da fé que nem sempre é devidamente notado.¹⁴ O Decálogo, por exemplo, contém verdades que são cognoscíveis naturalmente, que são preceitos da lei natural. E o fato de que isso foi objeto de revelação seria ainda mais surpreendente que a revelação dos preâmbulos da fé, pois no caso destes últimos, o seu conhecimento natural está ligado ao conhecimento de muitos outros pressupostos e de muitas outras verdades, enquanto os preceitos da lei natural são pontos de partida e não pontos de chegada.¹⁵ A razão de que também na ordem moral houve revelação de coisas que poderíamos conhecer naturalmente é, segundo a reconstrução de Tomás por McInerny, que os homens foram feridos muito mais gravemente pelo pecado na ordem moral que na ordem intelectual.

“As vidas que levamos podem anuviar nossas mentes, tendo como resultado a confusão a respeito de princípios que são tudo menos auto-evidentes. Para remediar isso, precisamos da graça para iluminar nossas mentes e fortalecer nossas vontades, se

¹⁴ *Ethica Thomistica*, p. 118.

¹⁵ *Ethica Thomistica*, p. 119.

quisermos atingir pelo menos a felicidade imperfeita reconhecida pelos filósofos pagãos.”¹⁶

A graça teria, segundo a passagem, a função de “remendar” nossas fraquezas, pois mesmo naquilo que, em tese, poderíamos obter êxito com nossas próprias forças, tendemos ao insucesso. McInerny apressa-se em dizer que esta não é a única função da graça, que também provê ao homem os meios indispensáveis para que atinja o seu fim sobrenatural. E exatamente nesse instante faz menção às virtudes infusas:

“Essa é a razão pela qual Tomás falará de virtudes diversas daquelas que são adquiridas pela repetição de atos do mesmo tipo. Ou seja, existem também virtudes infusas. A fé, a esperança e a caridade são virtudes teológicas que são dons de Deus. Também existem virtudes morais infusas.”¹⁷

A concisão da passagem não favorece a compreensão sobre qual caminho McInerny está trilhando, se (i) quer restringir as virtudes infusas aos meios próprios ao fim sobrenatural do homem, ou se (ii) aceita que as virtudes morais de que o homem necessita em face da sua desordem moral gerada pelo pecado podem ser também infusas por Deus, embora, neste caso, sirvam para a obtenção da felicidade imperfeita. Antes, McInerny tinha afirmado que uma das funções da graça era prover como que uma “ajudinha” ao homem na consecução do seu fim natural, embora essa consecução fosse, em tese, possível pelas suas faculdades naturais.

¹⁶ *Ethica Thomistica*, p. 119. No original: “The lives we lead can cloud our minds, with the result that there is confusion about principles that are all but self-evident. To remedy this, we need grace to illumine our minds and to strengthen our wills if we are to achieve even the imperfect happiness recognized by pagan philosophers.”

¹⁷ *Ethica Thomistica*, p. 119. No original: “This is why Thomas will speak of virtues other than those that are acquired by repeated acts of the same kind. That is, there are infused virtues as well. Faith, Hope and Charity are theological virtues that are gifts of God. There are infused moral virtues as well.” Aqui não é relevante discutir a equivalência que McInerny parece admitir entre virtude teológica e dom.

Logo após à primeira menção que faz à virtude infusa, McInerny faz duas observações incômodas por razões distintas; a primeiras delas, porque, embora verdadeira, exigia algum desenvolvimento, que não foi feito; a segunda, porque afirma exatamente o contrário do que afirma Tomás de Aquino. A primeira observação é a seguinte:

“Sem a graça, o agente humano não pode evitar pecado grave. Tomás aceita que o homem possa atingir, sem a graça, a virtude de que fala o Filósofo, mas agora [referindo-se à citação da *Suma de Teologia Ia-IIae*, q. 62, a. 1] ele quer dizer que essas virtudes adquiridas não são virtudes no sentido pleno. Elas são virtudes apenas num certo sentido, porque elas não ordenam o homem ao seu verdadeiro fim último. Mas isso é o que as virtudes infusas fazem; por isso, elas são virtudes pura e simplesmente.”¹⁸

O teor do que é afirmado acima não é desmentido pelo texto de Tomás. O incômodo de que falávamos diz respeito à ausência de um desdobramento mais substancial sobre esse trecho por parte de McInerny. Afinal, é ele que examinou brilhantemente na sua obra os temas do bem humano, dos princípios e da estrutura da ação humana, do caráter, da noção de decisão, entre outros, tendo pressuposto, durante todo o percurso, a noção de virtude “de que fala o Filósofo”, e não esta outra, referida somente nas últimas páginas e, ainda assim, *en passant*. É que gera alguma perplexidade ver o autor reconhecer que Tomás considera a “virtude de que fala o Filósofo” virtude apenas num certo sentido, e que a virtude “pra valer” é a virtude infusa, e, mesmo assim, deixar isso sem comentário. Estaria o “maior aristotélico do Ocidente” dando as costas para Aristóteles?

¹⁸ *Ethica Thomistica*, p. 120. No original: “Without grace, the human agent cannot avoid serious sin. Thomas allows that man could without grace achieve virtue as the philosophers understand it, but now he wants to say such acquired virtues are not virtues in the full sense. They are virtues only in a manner of speaking, because they do not order man to hit true ultimate end. That is what the infused virtues do; accordingly they are virtues without qualification.”

A segunda observação incômoda, que sucede imediatamente a primeira, é a seguinte:

“Outra característica das virtudes infusas é que elas não podem ser perdidas por um único ato contrário, caso este que não ocorre com as virtudes adquiridas.”¹⁹

É muito provável que o autor tenha apenas cochilado nessa passagem e ter dito “não podem” (*cannot*) onde deveria ter dito “podem” (*can*). Seja como for, o erro só reforça a impressão de que o tema da virtude infusa não está em primeiro plano num tratado sobre a Ética de Tomás de Aquino.

É claro que o problema de fundo não se limita ao texto de McInerny, mas ao próprio texto de Tomás, que pretendemos analisar na presente tese. Fica, porém, evidente que o tema da virtude infusa surge no apagar das luzes de uma obra que privilegiou durante todo tempo o legado da ética aristotélica que, de fato, Tomás recebeu e usou. Mas a distinção a que McInerny recorre entre *filosofia moral tomista* e *teologia moral tomista*, esta “muito mais complicada” que aquela, soa como uma desculpa talvez duvidosa para a falta de desenvolvimento e de precisão a respeito do tema das virtudes infusas.²⁰ Pois essa desculpa pode dar a entender que existem duas Éticas em Tomás de Aquino, uma para crentes e uma para pagãos.

Nosso segundo caso concentra-se no livro *After Virtue (Depois da Virtude)*, de Alasdair MacIntyre, que marcou profundamente a história da filosofia prática recente, e que será aqui invocado, na medida em que versou sobre a recepção da virtude aristotélica no ambiente medieval cristão, mais especificamente por Tomás de Aquino.²¹

¹⁹ *Ethica Thomistica*, p. 120. No original: “A further remark of the infused virtues is that they cannot be lost by a single contrary action, something that is not the case with acquired virtues.”

²⁰ *Ethica Thomistica*, p. 120: “Needless to say, Thomistic moral theology is another and most complicated story. The preceding remarks [as observações sobre a revelação, a graça e as virtudes infuses] are meant only to indicate that there is that further story and that it contains features that cast new light on the story we have tried to tell, that of Thomas’s teachings in the area of moral philosophy.”

²¹ Análise semelhante à que estamos fazendo poderia tomar como alvo outras obras de MacIntyre, como, por exemplo: *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques, São Paulo, Loyola, 1991. Para uma visão crítica sobre “o Tomás de MacIntyre”, cf. Janet Coleman, *MacIntyre and*

Ao aplicar a tese, segundo a qual cada teoria das virtudes está ligada a alguma ideia particular de estrutura narrativa da vida humana, ao ambiente medieval, MacIntyre extrai como resultado o relato de uma busca ou jornada:

“O homem está essencialmente *in via*. O fim que procura é algo que, se conquistado, redimirá tudo o que havia de errado em sua vida até aquele ponto. Essa ideia do fim do homem não é, evidentemente, aristotélica em pelo menos dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, Aristóteles acredita que o *telos* da vida humana é *certo tipo de vida*; o *telos* não é algo a se conquistar a certa altura do futuro, mas no modo como construímos toda a nossa vida. (...) a ideia da redenção final de uma vida quase totalmente sem regeneração não tem lugar no esquema aristotélico; a história do ladrão na cruz é ininteligível para a teoria aristotélica. E é ininteligível precisamente porque a caridade não é virtude para Aristóteles. Em segundo lugar, a ideia de vida humana como busca ou jornada na qual encontramos e superamos uma série de formas do mal requer um conceito de mal do qual existem, no máximo, indícios nos escritos de Aristóteles. Ser vicioso, na opinião de Aristóteles, é falhar em ser virtuoso. Toda maldade de caráter é defeito, privação. Por isso, é muito difícil distinguir em termos aristotélicos entre *falhar em ser bom*, de um lado, e *ser positivamente mau*, de outro.”²²

Aquinas, in: After MacIntyre – Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre, edited by John Horton and Susan Mendus, University of Notre Dame, 1994, pp. 65-90.

²² *Depois da virtude*. Traduzido por Jussara Simões, São Paulo, EDUSC, 2001, p. 295. Com a exceção de modificações pontuais, seguimos a tradução de Jussara Simões. No original: “Man is essentially *in via*. The end which he seeks is something which if gained can redeem all that was wrong with his life up to that point. This notion of man’s end is of course not Aristotelian in at least two crucial ways. First Aristotle takes the *telos* of human life to be *a certain kind of life*; the *telos* is not something to be achieved at some future point, but in the way our whole life is constructed. (...) the notion of a final redemption of an almost entirely unregenerate life has no place in Aristotle’s scheme; the story of the thief on the cross is unintelligible in Aristotelian terms. And it is unintelligible precisely because charity is not a virtue for Aristotle. Secondly, the notion of human life as a quest or a journey in which a variety of forms of evil are encountered and overcome requires a conception of evil of which there are at most only intimations in

A reconstrução de MacIntyre acena para uma tensão entre a Bíblia e Aristóteles que ele parece tomar como insuperável. Nem mesmo Tomás de Aquino, embora elogiado pelo seu *Comentário à Ética Nicomaqueia*, é considerado exitoso nessa tentativa. “Em alguns pontos fundamentais, porém, Tomás de Aquino adota um modo de tratamento das virtudes que é questionável”, afirma o autor.²³ O primeiro desses pontos é o esquema geral de classificação das virtudes de Tomás, que pretende ser exaustivo, unitário e consistente. Isso é problemático, segundo MacIntyre, porque o nosso conhecimento sobre as virtudes é em boa medida empírico e a concepção do próprio Aristóteles sobre o tipo de generalização possível na ética e na política é válida apenas segundo certos limites, o que Aristóteles chama de *hôs epi to polu*, isto é, no mais das vezes.²⁴ Um catálogo de virtudes, portanto, não deveria ter a pretensão de validade necessária e universal.²⁵ Além disso, MacIntyre entende que deveria ser rejeitada “a parte da teologia cristã relativa ao verdadeiro fim do homem e que não é metafísica aristotélica, [porque] é, na descrição do próprio Tomás, uma questão de fé, não de razão”.²⁶

MacIntyre parece fazer a mesma leitura de McInerny, que vimos anteriormente, segundo a qual a aspiração à felicidade perfeita é tema reservado exclusivamente à fé. O impacto disso para a discussão das virtudes infusas é enorme, pois postulá-las neste ou em outro cenário terá força e consequências muito diferentes.

Talvez as posições de McInerny e MacIntyre não sejam precisas. Primeiro, quando Tomás estuda o tema na *Suma contra os Gentios*, ele o faz no terceiro livro, o que significaria que o ponto se localiza ainda entre os livros que versam sobre temas a respeito dos quais a razão natural seria, segundo Tomás de Aquino, capaz de demonstrar o erro e a verdade. Somente no quarto livro dessa *Suma* é que os temas ali

Aristotle’s writings. To be vicious is, on Aristotle’s view, to fail to be virtuous. All badness of character is defect, is deprivation. It is therefore very difficult in Aristotelian terms to distinguish between *failure to be good* on the one hand and *positive evil* on the other (...).” *After Virtue*, pp. 174-175.

²³ *After Virtue*, p. 178. *Depois da Virtude*, p. 300.

²⁴ A expressão passou para a tradição latina empregada por Tomás de Aquino como “ut in pluribus”.

²⁵ *After Virtue*, pp. 178-179. *Depois da Virtude*, pp. 300-302.

²⁶ *After virtue*, p. 179. *Depois da Virtude*, pp. 301-302.

desenvolvidos seriam estritamente objeto da revelação divina, sem a qual nada saberíamos. Segundo, quando Tomás pergunta, na *Suma de Teologia*, se a felicidade do homem consiste na visão da essência divina,²⁷ a resposta afirmativa passa pela premissa de que o homem tem um desejo natural de conhecer as causas e, embora o intelecto humano possa conhecer *que exista* uma causa suprema, ele não conhece *o que é* esta causa, o que, todavia, não impede que continue desejando sabê-lo. Persiste, portanto, um *desejo natural* insaciado do homem *pelo conhecimento* da essência de Deus.²⁸

Finalmente, Anthony Kenny é o terceiro estudioso contemporâneo que trazemos para ilustrar a influente posição segundo a qual virtude infusa é um conceito, na melhor das hipóteses, marginal na ética de Tomás. No resumo que faz do “sistema ético” de Tomás, depois de afirmar que a felicidade humana não há de ser identificada com prazeres sensuais, honra, glória, riquezas, poder mundano, nem com o exercício da virtude moral, mas com o conhecimento da essência de Deus, Kenny afirma que “a natureza e o propósito de cada uma das virtudes é ser vista à luz dessa meta abrangente da existência humana”.²⁹ Nisso, Kenny parece inclinar-se ao reconhecimento de que a noção de virtude em Tomás precisa estar comprometida com a de felicidade perfeita. Em seguida, então, Kenny sustenta que, ao lado das virtudes morais e intelectuais, como a temperança, a coragem e a prudência, são necessárias, para atingir o fim sobrenatural, as virtudes teologais da fé, da esperança e da caridade. Kenny não faz, porém, menção à possibilidade de também as virtudes morais serem infusas. A rigor, ele nem usa a expressão “infusão” e parece não estar preocupado com essa discussão. Sua conclusão, entretanto, aponta para uma interessante ambiguidade.

“(...) somente os que partilham a fé cristã de Tomás na visão de Deus como o ponto culminante da vida virtuosa é que entrariam plenamente no sistema moral que ele apresenta. Mas graças

²⁷ *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 3, a. 8.

²⁸ Como dissemos, o ponto será retomado no capítulo dois, com a exposição da argumentação que sobre ele oferece Jan Aertsen (seção 2.1.2.5.).

²⁹ *Medieval Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 266.

sobretudo aos fundamentos aristotélicos de seu pensamento moral, muito de seu pensamento sobre tópicos morais específicos é altamente instrutivo para o filósofo secular.”³⁰

De um lado, Kenny aceita o que também nos parece importante, a saber, o reconhecimento de que uma interpretação abrangente da ética de Tomás não deveria ignorar seu compromisso com teses de conteúdo teológico ou de origem teológica. Por outro lado, a afirmação de que Tomás só seria interessante ao filósofo secular por causa de suas raízes aristotélicas, e isso somente em pontos específicos, poderia ser criticada como duplamente duvidosa. A um, porque supõe uma recepção isenta de modificações dos conceitos aristotélicos. A dois, porque flerta com uma incoerência, ao atribuir uma influência geral de Aristóteles e, ao mesmo tempo, restringir o valor dos frutos dessa influência a tópicos específicos.

A pergunta sobre se a filosofia de Tomás é ou pode ser útil para um aristotélico não nos interessa. O que interessa nessa suposição é se a teoria de Tomás, vista a partir de dentro, permite essa leitura estritamente “pagã”. Afinal, a provocação pertinente é se é mesmo boa a interpretação que aceita a divisão insinuada por Kenny e aparentemente partilhada por outros, a saber, de que a ética de Tomás admite dois tipos de “clientes”, de um lado, os crentes, que devem aceitar o pacote inteiro, com virtudes infusas, felicidade perfeita e outros elementos que o homem moderno enxerga como “bizarrices” do mundo medieval, e, de outro lado, os “seculares”, que se dariam por satisfeitos com uma ética aristotélica aperfeiçoada.

É legítimo sustentar que a análise filosófica não precise avançar em domínios estritamente teológicos para que possa dar bons frutos, mesmo quando se debruça sobre os trabalhos de um teólogo medieval como Tomás de Aquino. Seria um exagero, por exemplo, exigir do filósofo contemporâneo interessado no século XIII que desse a

³⁰ Anthony Kenny, *Medieval Philosophy*, p. 266. No original: “Only those who share in St. Thomas’ Faith in the beatific vision as the culmination of a virtuous life can enter fully into the moral system that he presents. But thanks largely to the Aristotelian underpinning of his moral thinking, much of his thinking on individual moral topics is highly instructive also for the secular philosopher.”

mesma atenção que o teólogo contemporâneo dá aos textos bíblicos e ao modo como Tomás os interpreta. No entanto, não nos parece ser esse o caso da virtude infusa, que está longe de ser uma mera sutileza bíblica. Virtude infusa e virtude adquirida são colunas do mesmo edifício. Qualquer que seja o grau do “teor filosófico” de uma consideração abrangente da ética de Tomás, se máximo ou temperado com ingredientes teológicos, não parece conveniente que prescindia do conceito de virtude infusa.

A presente tese tem três capítulos e se apóia, principalmente, em dois escritos de Tomás de Aquino, a *Questão disputada sobre as virtudes em geral*, doravante *De virtutibus in communi*, e a *Suma de Teologia*. Esta última é muito mais abrangente e extensa que a primeira; é a fonte monumental e madura, em que todo estudioso de Tomás bebe. A *De virtutibus in communi* não é uma suma abrangente, mas uma *quaestio disputata*. Isso significa que não tem a pretensão de falar sobre todas as coisas; mas sobre aquilo que fala, tem a pretensão de falar tudo ou quase tudo. Mais de vinte opiniões formam o *status quaestionis* do artigo que, por exemplo, discute se as virtudes podem ser adquiridas por atos humanos. A riqueza de detalhes permite uma reconstrução mais acurada que o mesmo ponto apresentado na *Suma de Teologia*.

Dispondo desse rico retrato das discussões sobre a virtude em meados do século XIII, poderíamos nutrir a expectativa de que muitas objeções contrárias à possibilidade da virtude adquirida seriam de cunho teológico, religioso. E, de fato, muitas o são. Entretanto, contra as virtudes adquiridas ainda maior é o número de objeções de cunho estritamente filosófico, como se verá no capítulo 1. Entre elas, chama a atenção a objeção que usa um princípio aristotélico contra a própria noção de clara origem aristotélica que é a virtude adquirida: *se o homem causa a virtude de si mesmo, então, um efeito pode ser mais nobre que sua causa*. A insistência e a força dessa objeção levam Tomás a admitir a existência de um princípio mais nobre que se encontra desde logo em nós, e que não é adquirido por nossos atos. Trata-se da *sindérese*, que abriga os

primeiros princípios da lei natural. A ponte para o conceito de lei está, pois, pavimentada.

Interessante é não apenas perceber que virtude e lei se relacionam, mas que essa relação é muito forte, como uma dependência recíproca. Sem a noção de lei natural com seus primeiros princípios alojados na nossa *sindérese*, fica simplesmente inviabilizado o conceito de virtude adquirida. Mas a recíproca também seria verdadeira. Que sentido haveria, afinal, na lei natural, se nossas potências não pudessem ser aperfeiçoadas? Parece que uma é a causa eficiente da outra, e a outra, causa final da primeira. A virtude pressupõe a lei, mas a perfeição da lei não é ela mesma, senão a virtude no homem. Tentar compreendê-las isoladamente, portanto, não dá certo. Por isso, as tentativas de reduzir a ética de Tomás de Aquino a uma teoria da lei natural, ao custo do banimento da noção de virtude, parecem incompletas. Além disso, escapa a uma tal visão o fato de que a noção de lei, em Tomás, não se limita à de lei natural.

Em primeiro lugar, há a lei eterna, que é o plano e a ordem, na mente divina, a respeito de toda a realidade. Passado, presente e futuro estão contemplados, fora do tempo, nessa lei, que também pode ser chamada de providência divina. Um mundo criado e criaturas que são amadas por Deus e se destinam a voltar para o criador também fazem parte do contexto dessa lei.

A lei eterna desdobra-se de dois modos. No primeiro, as criaturas racionais participam com conhecimento do seu fim e possuem inclinação para ele. Fala-se, então, da lei natural, ou razão natural. A especificação contingente dos princípios da lei natural na vida da comunidade política enseja espaço para a lei humana.

No segundo modo de desdobramento da lei eterna, ela se manifesta quanto ao que está além da nossa capacidade natural. É uma lei comunicada por Deus, *revelada* aos homens. Essa lei chama-se lei divina e tem, basicamente, dois papéis. O primeiro é o de corrigir o homem dos erros derivados da debilidade de sua constituição natural depois da queda, isto é, depois do pecado original. A lei divina, portanto, auxilia o homem, corrigindo-o e orientando-o naquilo que sua natureza, caso fosse ainda íntegra, em tese, poderia realizar por si. O segundo papel da lei divina é o de salvar o homem e prepará-lo para a felicidade perfeita. Nessa tarefa, a lei divina proporciona algo ao

homem que está além de sua capacidade natural, seja corrompida (pós-queda), seja íntegra (antes da queda).

A lei divina que auxilia e corrige chama-se lei antiga e funcionava por meio do medo e dos castigos. Era como uma pedagogia infantil. A lei divina que salva e prepara para a vida eterna é chamada de lei nova, cujo conteúdo é o amor. É a pedagogia do amor.

Pode ser precipitado identificar a lei divina com as Sagradas Escrituras. Há uma tendência de reduzir-se a lei antiga ao Antigo Testamento, e a lei nova, ao Novo. Embora, de fato, as escrituras sejam veículo nobre e imprescindível (para nós) da revelação, no que diz respeito especialmente à lei nova, o mais correto seria dizer que ela é “a própria graça do Espírito Santo que é dada pela fé em Cristo”.³¹ Assim, a referência fundamental no discurso sobre a lei nova não deveria ser a Bíblia, mas a extraordinária comunicação do profundo amor de Deus a suas criaturas especiais, amor esse que as escrituras registram e que teve na encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo sua forma perfeita. Deus encarnou para que pudéssemos conhecê-lo melhor e amá-lo. Mas é ele que nos amou primeiro, e nossa resposta a isso é como que causada pelo amor original. Eis, aqui, enfim, a ponte para a terceira noção, que, ao lado da virtude e da lei, formam a tríade de uma leitura integracionista da ética de Tomás. Estamos falando da graça.

Graça, segundo Tomás, tem três sentidos. É o amor a outro; é o presente de quem ama, e é a gratidão de quem recebe o presente. O importante é notar que existe uma ordem causal entre esses sentidos. A gratidão de quem recebe o presente é causada pela entrega do presente por parte de quem o deu. E ambas, a gratidão pelo presente e a doação do presente, são causadas pelo amor ao outro. A graça, portanto, é, primitivamente, o amor que Deus tem por nós. (Ainda mais primitivamente, um teólogo, como Tomás de Aquino, poderia apontar como o fundamento primeiríssimo de tudo isso o amor que existe entre as pessoas da Trindade.) E como a comunicação desse amor precisa atender à forma do recipiente, segundo a adaptação de um princípio aristotélico (*quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis*),³² então, recebemos

³¹ *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 106, a. 1.

³² *Suma contra os gentios* I, 43.

a graça como uma nova qualidade da nossa alma, que vem acompanhada de habilidades que estão acima da natureza – as virtudes teologais – e que, por sua vez, funcionam como princípios primeiros para formação de virtudes morais ordenadas à felicidade perfeita. Chegamos, finalmente, à noção de virtudes morais infusas.

Virtude adquirida e virtude infusa são conceitos que padecem de aflições inversas. Uma, a virtude adquirida, é perfeição interior, mas não poderia ter princípio interior (sob pena de ferir a proporção entre causa e efeito). A outra, a virtude infusa, tem princípio, mas como esse princípio é exterior, não poderia tê-lo para que fosse mesmo uma perfeição interior.

Ao longo da tese, mostraremos que ambas aflições são infundadas e que, além das relações com os conceitos de lei e graça, princípios exteriores, a noção de *sindérese* e a pertença de ambas virtudes ao gênero da habilidade (*habitus*) dissolverá as objeções. Uma leitura integracionista da ética de Tomás tentará mostrar, ainda, que virtudes adquiridas e virtudes infusas compõem uma única ética.

O primeiro capítulo examina, portanto, a noção de virtude adquirida. Os textos de referência imediata são o artigo 9 da *De virtutibus in communi* e a *Suma de Teologia* Ia-IIae, q. 63, a. 2. O segundo capítulo examina a noção de virtude infusa. Os textos de referência são o artigo 10 da *De virtutibus in communi* e a *Suma de Teologia* Ia-IIae, q. 63, a. 3. No terceiro e último capítulo, estudaremos o gênero das virtudes (*habitus*). Os textos de referência são o artigo 1 da *De virtutibus in communi* e a *Suma de Teologia* Ia-IIae, q. 51, a. 2 e a. 4. Percorrido esse caminho, talvez cheguemos à conclusão de que, por mais legítima que seja, a discussão sobre o caráter filosófico ou teológico da ética de Tomás não deve desviar o intérprete da tarefa de pressupor e encontrar unidade no pensamento que analisa. Se isso estiver certo, uma só é a ética de Tomás, na qual virtude adquirida e virtude infusa não são pólos incompatíveis, mas elementos imprescindíveis da sua análise moral completa.

CAPÍTULO 1

A CAUSAÇÃO DAS VIRTUDES PELA RAZÃO HUMANA: AS VIRTUDES ADQUIRIDAS

Embora não haja certeza quanto à cronologia exata das obras de Tomás, aceita-se que a *De virtutibus in communi* foi escrita no mesmo período da *Secunda Secundae* da *Summa Theologiae*, isto é, entre 1271-1272, durante o segundo período de ensino parisiense.³³ Portanto, a *Prima Secundae*, que contém, na *Summa*, a discussão sobre a virtude adquirida, tendo sido escrita em 1271, poderia ser anterior à *De virtutibus*. Também a *Sententia Libri Ethicorum* dataria do mesmo período (1271-1272), talvez com alguma antecedência em relação às demais, já que é plausível supor que Tomás tenha se beneficiado do estudo de Aristóteles para o desenvolvimento definitivo de suas próprias teses e não tanto o contrário.³⁴ A hipótese de um trabalho mais ou menos simultâneo de todas as três obras, porém, não deve ser descartada, pois há relatos de como Tomás de Aquino era capaz de, ditando a vários secretários, trabalhar ao mesmo tempo em diferentes escritos.³⁵ Seja como for, a ordem da exposição que preferimos

³³ Jean-Pierre Torrell. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – sua pessoa e obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo, Loyola, 2ª edição, 2004, p. 392.

³⁴ Isso não significa que a familiaridade com a *Ethica Nicomachea* tenha surgido somente em 1271. Bem antes, no período em que morou em Colônia, entre 1248 e 1252, Tomás acompanhou intensamente as lições de Alberto Magno sobre a *Ethica*, o que, segundo Jean-Pierre Torrell, o marcou profundamente. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, pp. 30-33.

³⁵ Além disso, como explica Pasquale Porro, o trabalho de Tomás na *De virtutibus* pode ter ligação com a necessidade de aprofundar o tema que estava sendo preparado para a obra principal, no caso, a *Suma de Teologia*. “O conteúdo [dos cinco artigos da *De virtutibus*, dos quais o primeiro é a *De virtutibus in communi*] pode assim, em grande parte, coincidir com a seção correspondente da obra maior [a *Summa Theologiae*]. De outra parte, como no caso das *Quaestiones de malo*, não é difícil imaginar o que poderia ter levado Tomás a manter disputas (ou cuidar de sua redação e sua publicação) mais ou menos contemporaneamente com a redação da *Summa*: um mecanismo semelhante ao que leva com frequência, ainda hoje, os docentes universitários a manter os cursos monográficos sobre aquilo de que estão se ocupando no mesmo período no plano da pesquisa sobre a qual pretendem publicar alguma coisa. Desse modo, não se ganha apenas tempo, mas se é obrigado a aprofundar a temática e torná-la mais clara para si e para os outros.” *Tomás de Aquino – um perfil histórico-filosófico*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo, Loyola, 2014, p. 265.

aqui tem pouco ou nada a ver com cronologia. O caminho que vai do *Comentário à Ética* para as duas outras obras (*De virtutibus* e *Summa Theologiae*) traduz a passagem de Tomás-comentador para Tomás-autor, sendo esta “passagem” mais conceitual que histórica. Por isso mesmo, o eventual uso da *Sententia Libri Ethicorum* em meio à análise das obras “autorais” de Tomás vale como registro da origem das teses recebidas e desenvolvidas por Tomás. Quanto à opção de tratar, em cada um dos capítulos da presente tese, primeiro da *De virtutibus* e depois da *Summa Theologiae*, ela tem a ver com dois aspectos, a saber, o maior grau de detalhamento do *status quaestionis* da primeira, o que prepararia melhor o cenário para a análise, e o maior grau de síntese pontual da segunda, o que poderia indicar, ainda que de maneira aproximada, quais seriam, em última instância, os argumentos considerados mais decisivos na elucidação do problema.

O propósito do primeiro capítulo da tese é acompanhar a solução de Tomás para o problema a respeito da aquisição da virtude humana, mais especificamente: se as virtudes são causadas por ações humanas. A lembrança das passagens da *Ética Nicomaqueia*, em que Aristóteles afirma ser por atos de coragem que nos tornamos corajosos e por atos de acordo com a justiça que nos tornamos justos, poderia levar à enganosa impressão de que a solução é simples. Para enfrentar o ponto, Tomás precisa, no entanto, não somente dar conta das questões que decorrem da natureza (*não seria o homem virtuoso “por natureza”?*) e da graça (*não seria somente pelo auxílio gratuito de Deus que o homem adquire perfeições proporcionais ao seu fim último?*), mas também explicar, entre outras coisas, *como é possível a causa da virtude, a causa de alguém tornar-se virtuoso, ter origem no próprio homem, que ainda não é virtuoso, se o efeito não pode ser mais perfeito que sua causa?*

A tese de que o efeito não pode ser mais nobre que sua causa aparece ao longo da obra de Tomás com diferentes fórmulas: “O efeito não pode se estender para além de sua causa.”³⁶ “Não toca ao efeito exceder a perfeição de sua causa.”³⁷ “Nada age para

³⁶ “Effectus non potest extendi ultra suam causam.” *Summa contra gentiles* I, 43.

³⁷ “Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit.” *Summa contra gentiles* I, 67.

além de sua espécie.”³⁸ “Nenhuma natureza pode [agir] acima de si mesma.”³⁹ “Nada age para além da sua espécie, pois o efeito não pode ser superior à causa.”⁴⁰ Nesses e noutros lugares, Tomás não indica nenhuma autoridade como fonte do princípio mencionado. De claro sabor aristotélico, porém, a tese pode ser encontrada no *De anima*, na discussão sobre o intelecto agente.⁴¹ No *Comentário ao De anima*, Tomás dá à tese a seguinte formulação: “O agente é mais nobre que o paciente.”⁴²

Nos limites da discussão sobre a virtude adquirida, objeto deste capítulo, essa tese será invocada em passagens importantes e parece veicular uma objeção de cunho aristotélico contra um pleito também aristotélico. Não basta admitir que a virtude possa ser adquirida por atos humanos, é necessário explicar como isso é possível. A insistência e a contundência do ponto na reconstrução de Tomás, especialmente no *status quaestionis* da *De virtutibus*, parece contrastar com a maneira com que o assunto é tratado no nosso tempo. A muitos ouvidos acadêmicos, hoje, a afirmação de virtudes infusas por Deus é, no mínimo, suspeita. À época de Tomás, tão ou mais desconcertante que isso, parecia ser a afirmação de que o próprio homem é causa de sua excelência. Ao menos essa é a impressão que decorre do volume e da profundidade das objeções que são articuladas contra a admissão de uma virtude adquirida por atos humanos.

1.1. Virtude adquirida na *De virtutibus in communi*

Disputare era uma das funções do *magister in sacra pagina*, ao lado de *legere* e *predicare*. A forma da *disputatio* foi fruto da evolução tanto da *lectio* como da *quaestio*.

³⁸ “Nihil agit ultra suam speciem.” *Summa contra gentiles* III, 84.

³⁹ “Nulla natura potest supra seipsam.” *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 109, a. 3, obj. 2.

⁴⁰ “Nihil agit extra suam speciem: quia effectus non potest esse potior causa.” *Summa Theologiae*, IIIa, q. 77, a. 3, obj. 3.

⁴¹ *De anima* III, 5, 430a14-17: “O pensamento, nesse sentido, é separado, impassível, não misturado, uma vez que é, na sua natureza essencial, atividade (pois o ativo é sempre superior ao fator passivo, a força originante, à matéria).” Versão da tradução de J. A. Smith: “Thought in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity (for always the active is superior to the passive factor, the originating force to the matter).” *On the soul [De anima]*. Translated by J. A. Smith. In: *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes. Volume 1. Princeton University Press, 1995.

⁴² “Agens est honorabilius patiente.” *In de anima*. Liber III, Lectio X, n. 733.

O valor de um comentário minucioso a um texto nunca foi desprezado por Tomás e seus contemporâneos, mas a *lectio* “nem sempre se prestava ao tratamento dos problemas que mestres e estudantes podiam [e queriam] propor”.⁴³ A *quaestio* já não estava presa a um único texto e concentrava-se sobre um problema. A *disputatio* “representa um estágio ainda ulterior desse desprendimento progressivo em relação ao texto” e representou o modo maduro pelo qual o domínio do método dialético e de técnicas de interpretação e ensino na Idade Média manifestou-se.⁴⁴ A *Questão disputada sobre a virtude em geral*, doravante *De virtutibus in communi*, seria um bom exemplo disso.⁴⁵

O problema de saber se as virtudes são adquiridas pelas ações humanas é examinado, com profundidade, no artigo 9 da *De virtutibus in communi*.⁴⁶ Enquanto na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, o mesmo tema é introduzido com três opiniões, na *De virtutibus*, em vez de três, são vinte e duas as opiniões que formam o *status quaestionis*, que vai assumir, por fundamentos diversos e nem sempre coerentes entre si, a posição de que as virtudes não poderiam ser adquiridas por meio de atos humanos. A análise de cada uma dessas 22 objeções e de suas soluções provê uma moldura rica para a compreensão da determinação da *quaestio* por Tomás. Está em jogo identificar o ambiente e os termos em que Tomás recebe e desenvolve a tese aristotélica da virtude.

⁴³ Jean-Pierre Torrell. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 71.

⁴⁴ Jean-Pierre Torrell. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, p. 72.

⁴⁵ Olga Weijers adverte que não se deveria falar “da” *disputatio* medieval, pois diferentes técnicas de interpretação e ensino foram desenvolvidas e aplicadas nas faculdades de artes, de teologia e de direito na Idade Média, especialmente, nos séculos XIII e XIV. Além disso, a *disputatio* pode ser classificada de diversas maneiras: dialética ou escolástica, oral ou escrita, acompanhante da *lectio* ou independente, pública ou privada, ordinária ou *de quodlibet* (quaisquer assuntos) e *a quodlibet* (propostos por qualquer um). Cf. Weijers, Olga. *The various kinds of disputation in the faculties of arts, theology and law (c. 1200-1400)*. In: *Disputatio: 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums Universitärer Wissenskultur*. Marion Gindhart, Ursula Kundert (Hrsg.). Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 21-32.

⁴⁶ Sancti Thomae de Aquino. *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. Ed. E. ODETTO. 10ª ed. Marietti, Taurini-Romae, 1965. Como auxílio para a interpretação do texto latino da *De virtutibus in communi*, consultamos as traduções e notas das seguintes versões para línguas modernas: **Ralph McInerney**, *Disputed Questions on Virtue in General*, St. Augustine’s Press, Indiana, 1999. **Laura E. Corso de Estrada**, *Cuestión Disputada sobre las Virtudes em General*, EUNSA, Navarra, 2000. **E. M. Atkins**, *Disputed Questions on the Virtues*, Cambridge University Press, 2005. **Jeffrey Hause** e **Claudia Eisen Murphy**, *Disputed Question on Virtue*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2010. **Winfried Rohr**, *Über die Tugenden*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2012.

Ainda que se possa tentar agrupar algumas objeções de acordo com o seu fundamento, vamos deixar esse exercício para depois da análise do conjunto de todas as opiniões. Trilharemos, portanto, o caminho mais longo e certamente mais arriscado, na esperança de que ele seja não somente historicamente mais acurado, na medida em que procura reconstruir a marcha dos argumentos nos passos que Tomás mesmo concebeu, como também mais consistente, dada a extensão e complexidade dos temas que se articulam. Depois do exame do amplo *status quaestionis*, passaremos à análise da *determinatio* de Tomás sobre o problema da virtude adquirida.

1.1.1. O *status quaestionis* na *De virtutibus in communi*, a. 9: análise das objeções e soluções a respeito da virtude adquirida

A **primeira objeção** apresentada em *De virtutibus in communi*, a. 9, parte da definição atribuída a Agostinho, segundo a qual a virtude “é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, da qual ninguém faz mau uso, e que Deus opera em nós sem nós”.⁴⁷ Se, prossegue a opinião, (i) aquilo que é feito por nossos atos não é feito por Deus em nós, e se (ii) a virtude é aquilo que Deus faz em nós sem nós, logo, (iii) a virtude não é causada por nossos atos.

Se está correta a tese de que a primeira objeção que Tomás apresenta em uma *quaestio* é normalmente a mais importante ou a mais abrangente, então, devemos

⁴⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 1: “Dicit ním Augustinus, quod virtus est bona qualitas menis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. (...)” Essa definição provém das *Sentenças* de Pedro Lombardo (1096-1164): “Hic videndum est quid sit virtus, et quid sit actus vel opus eius. Virtus est, ut ait Aug., bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur; quam Deus solus in homine operatur. (...)” *Sententiae, Liber secundus, Distinctio XVII, 1*. Patrologia Latina 192, J. P. Migne, 1855. Texto obtido no site www.mlat.uzh.ch da Universidade de Zurique (*Corpus Corporum – repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*). Segundo ensina Odon Lottin, “telle est la définition de la vertu que le Lombard presente sous le patronage de saint Augustin.” [...] “essa é a definição de virtude que Pedro Lombardo apresenta sob a autoridade de Santo Agostinho.”] E prossegue Lottin: “En réalité lá définition est plutôt l’oeuvre du Lombard qui a combiné un texte d’Augustin et une idée augustinienne. L’idée est celle de la gratuité de la grâce. Le texte est cité par le Lombard même: ‘Virtutes quibus recte vivitur, magna bona sunt... Virtutibus nemo male utitur.’ S. Augustinus, *De libero arbitrio*, l. 2, c. 19. P.L. 32, 1268.” [“Na realidade, a definição é muito mais obra de Lombardo, que combinou um texto de Agostinho e uma ideia agostiniana. A ideia é a da gratuidade da graça. O texto é citado pelo próprio Lombardo: ...”]. Lottin, D. Odon. *Les premières définitions des vertus au moyen age*. In: *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*. T. III. Louvain – Genbloux, 1949, p. 101.

considerar que a primeira objeção do artigo 9, que discute *se as virtudes são adquiridas por nossos atos*, pode estar trazendo consigo um tradicional problema filosófico e teológico, a saber, sobre o que pode ser atribuído a Deus e o que pode ser atribuído ao homem. A tensão aumenta quando aceitamos, como o faz Tomás, que também os particulares não escapam à providência divina. Assim, a ação livre do homem não pode ser descrita como algo radicalmente alheio ao poder e à vontade divina. Por outro lado, o mal moral não pode ser atribuído a Deus, por não ser compatível com a caracterização cristã de Deus. Como não concordar com a objeção? Se o caso fosse de julgar o vício do homem, a solução pareceria mais simples. O que fazemos mal seria imputável somente a nós, embora ficasse pendente, nesse caso, explicar como o mal se enquadraria no esquema em que Deus é onipotente, sumamente bom e absolutamente providente, isto é, interessado por toda a realidade, por todo detalhe. Mas a virtude, entendida como perfeição de um ente, não contém esse ingrediente problemático, a saber, de não ser facilmente conciliável com os atributos divinos. Pelo contrário, a noção de virtude é atraente ao raciocínio que atribui a Deus a causa das perfeições das criaturas. Ele cria-as ordenadas à perfeição. Ainda que as criaturas não “surjam” no ser acabadas, perfeitas, elas desenvolvem-se no tempo, atualizando suas potências. Pode-se, aqui, discutir se Deus vale-se de causas segundas e o quanto se pode atribuir a essas causas segundas a origem de algo como um *habitus*. No entanto, a objeção não vai tão longe, ao menos não explicitamente.

A solução à objeção, em Ad 1,⁴⁸ indica que toda essa digressão sobre providência e sobre a justaposição entre causa primeira e segunda não parece estar em primeiro plano, pois Tomás responde simplesmente afirmando que Agostinho está se referindo à virtude segundo a qual o homem é ordenado à felicidade eterna. Implícito está que essa felicidade eterna supõe a graça e que esta, por definição, não é obtida por nossos atos.⁴⁹ A solução, portanto, parece deslocar o fundamento da distinção entre virtude infusa e virtude adquirida para o fim último distinto ao qual cada uma está ordenada. E

⁴⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad aeternam beatitudinem.”

⁴⁹ A estratégia assumida não se compromete com a eliminação da ação livre do homem. A graça não depende do homem e, portanto, o eventual mérito de sua ação não é causado por ele, mas numa *ação* meritória, a *ação* pode e deve ser-lhe atribuída. A análise, ao longo da tese, das noções de virtude infusa e de *habitus* vai esclarecer o ponto.

Agostinho parece ser apresentado, ali, como um pensador totalmente absorto nessa felicidade última. De novo, se a primeira objeção numa *quaestio* tem um papel de destaque na argumentação de Tomás, então, a raiz das peculiaridades da noção de virtude parece estar ancorada nas diferentes camadas da noção de felicidade. Com esta mesma saída, Tomás quer resolver ainda as três objeções seguintes, isto é, as objeções 2, 3 e 4.

A **segunda objeção** contém duas referências, uma a Agostinho, outra, à Epístola aos Efésios.⁵⁰ A objeção inicia⁵¹ com uma opinião atribuída por Tomás a Agostinho, cuja formulação é, segundo bem observa Estrada, de Prosper Aquitanus (c. 390–c. 463): “A vida de todos infiéis é pecado, e nada é bom sem o sumo bem; onde o conhecimento da verdade falha, a virtude é falsa mesmo nos melhores costumes.”⁵² Disso se seguiria que não há virtude sem fé. A Epístola aos Efésios vem estabelecer a conexão entre esse ponto, de que não pode haver virtude sem fé, com o fato de que a fé é objeto da graça, e, portanto, não pode ser causada por nossos atos. Logo, não haveria virtudes adquiridas, segundo a objeção.⁵³

⁵⁰ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 2: “Praeterea, Augustinus dicit: *omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus*. Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. cap. II, 8: *gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: nec quis gloriatur; Dei enim donum est*. Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.”

⁵¹ Na versão apresentada por Estrada, Atkins e Hause, o início da objeção contém uma referência à Epístola aos Romanos 14:23, na qual é dito que “tudo o que não é pela fé é pecado”. Não encontramos esse trecho nos textos latinos consultados. O trecho consta, todavia, da objeção de mesmo teor que será usada por Tomás na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, obj. 1, que examinaremos no fim desse capítulo.

⁵² O trecho consta de *Epigrammata ex sententiis Augustini*, Liber LXXXIII [Alias LXXX] [Quod tota infidelium vita peccatum sit]: “Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono. Ubi enim deest agnitio aeternae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. Quamvis multa homini post vulnera prima supersint, Quae vitam hanc faciant laudis habere decus: Si tamen ingenio claro et probitatis amori Fons desit fidei, subdita corda rigans; Cunctarum frugum marcescit inutile germen, Nec fruitur vero lumine falsus honor. Ignoratus enim Deus, et non credita virtus, Quae vera ad summum provehit arte bonum, Non sinit eniti regna ad coelestia mentem, Obstructam vanis, occiduisque gravem. Perque omnes calles errat sapientia mundi, Et tenebris addit, quae sine luce gerit.” Texto obtido no site www.mlat.uzh.ch da Universidade de Zurique (*Corpus Corporum – repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*).

⁵³ Quando trata da virtude da fé, na *Secunda Secundae* da *Suma de Teologia*, Tomás enfrenta diretamente o problema de se todas as ações dos infiéis são sempre pecados. Justamente por opor-se à fé, o infiel peca mortalmente e perde a graça. Logo, suas ações não podem ser meritórias. No entanto, afirma Tomás, ele pode praticar, de algum modo, obras boas para as quais baste o bem da natureza. Cf. S. Th. Ia-IIae, q. 10, a. 4: “(...) Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari

A **terceira objeção** parte da opinião atribuída a Bernardo de Clairvaux (c.1090–1153), segundo a qual trabalha em vão para alcançar a virtude aquele que não espera recebê-la de Deus.⁵⁴ E como aquilo que se espera obter de Deus não é causado por nossos atos, logo, a virtude não seria causada por nossos atos. Duas observações: (i) Aquilo que é causado por “nossos atos” não está, em princípio, eliminado do cenário como algo totalmente desprovido de relevância. O que afirma a objeção é que, havendo algo que só possa ser *esperado* da parte de alguém, nossos atos não podem, por definição, funcionar como razão suficiente para determinar que esse alguém entregue ou proveja a nós esse algo, mas isso tampouco implica que nossos atos não possam funcionar como algum tipo de condição relevante para a entrega. Se, portanto, esperamos a vida eterna da parte de Deus, isso quer dizer que não controlamos nós mesmos a obtenção da vida eterna, mas não quer dizer que Deus não possa considerar os nossos atos de algum modo relevantes para a concessão de vida eterna. (ii) Embora Tomás não use o substantivo *spe*, considerando que a objeção anterior tinha a fé (*fides*) como tema, e considerando que ele usa por duas vezes o verbo “esperar”, cabe ligar essa terceira objeção à virtude da teologal da esperança, que não pode ser senão infusa, no esquema de Tomás. A simetria que cogitamos anteriormente pode ser vista novamente, a saber, a felicidade imperfeita e as virtudes adquiridas, de um lado, e a felicidade perfeita e as virtudes infusas, de outro.

opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aliquo modo operari possunt. (...)”

⁵⁴ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 3: “Praetera, Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.” Em Bernardo, o trecho consta dos *Sermones in Cantica canticorum*, *Sermo XXII*, [in fine]: “(...) Educto itaque in lucem quod subobscurum videbatur, redeo ad id unde digressus eram. Quid vobis cum virtutibus, qui Dei virtutem Christum ignoratis? Ubinam, quaeso, vera prudentia, nisi in Christi doctrina? Unde vera justitia, nisi de Christi misericordia? Ubi vera temperantia, nisi in Christi vita? Ubi vera fortitudo, nisi in Christi passione? Soli ergo qui ejus doctrina imbuti sunt, prudentes dicendi sunt; soli justii, qui de ejus misericordia veniam peccatorum consecuti sunt; soli temperantes, qui ejus vitam imitari student; soli fortes, qui ejus patientiae documenta fortiter in adversis tenent. Incassum proinde quis laborat in acquisitione virtutum, si aliunde eas sperandas putat, quam a Domino virtutum: cujus doctrina, seminarium prudentiae; cujus misericordia, opus justitiae; cujus vita, speculum temperantiae; cujus mors, insigne est fortitudinis. Ipsi honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.” Texto obtido no site www.mlat.uzh.ch da Universidade de Zurique (*Corpus Corporum – repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*).

A **quarta objeção** é um dos muitos casos em que é conjugada explicitamente a autoridade de Aristóteles e a autoridade das Escrituras.⁵⁵ A *continentia* é menor que a virtude, diz Aristóteles no sétimo livro da *Ética Nicomaqueia* (1144b35). Mas o Livro da Sabedoria (8,21) afirma que mesmo a continência só é possível se Deus a der. Logo, também a virtude só poderia ser possuída pelo homem se fosse dada por Deus. A solução dessa objeção é dada em bloco por Tomás, juntamente com as três objeções anteriores, como foi dito, atrelando a virtude de que se fala aqui àquela ordenada à felicidade perfeita. Desse modo, é possível a Tomás tanto preservar as opiniões de que a virtude (propriamente infusa) não pode ser adquirida por atos humanos, como deixar espaço para a afirmação de (outras) virtudes que possam ser adquiridas por atos humanos.

A **quinta objeção** invoca a posição de Agostinho, segundo a qual o homem não pode evitar o pecado sem a graça. Ocorre que é pela virtude que se evita o pecado, prossegue o texto da objeção, uma vez que não pode o homem ser simultaneamente virtuoso e vicioso. Assim, não pode haver virtude sem graça; nem pode, portanto, ser a virtude adquirida por atos.⁵⁶ A solução que Tomás dá a essa objeção, em Ad 5,⁵⁷ passa por dois argumentos que estão fundados no conceito de habilidade (*habitus*). Primeiro, a virtude adquirida faz o homem afastar-se do pecado não sempre, mas no mais das vezes, assim como as coisas que acontecem naturalmente, diz Tomás, acontecem no mais das vezes. A referência a que as coisas naturais acontecem no mais das vezes merece interpretação cuidadosa. Tomás não está convertendo o ato humano, que parte de uma potência racional, que, veremos, está determinada *ad multa*, em um ato

⁵⁵ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 3: “Praeterea, continentia est minus virtute, ut patet per philosophum in VII Ethic. Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim Sapient. cap. VIII, 21: scio quod non possum esse continens, nisi Deus det. Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.”

⁵⁶ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 5: “Praeterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia, non ergo potest acquiri ex actibus.” A fonte, em Agostinho, seria, segundo Rohr: *De gestis Pelagii* 1, 3. Patrologia Latina 44, col. 321.

⁵⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 5: “Ad quintum dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus: quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus; quia unus actus potentiae neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitae tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quae virtutibus infusis opponuntur.”

qualquer de natureza estritamente física, que parte de uma potência determinada *ad unum*. O que está em jogo é que um ato humano virtuoso ou vicioso ocorre a partir de um *habitus*, que, este sim, *assemelha-se* à natureza, pois funciona como uma determinação a um sentido, mais que a outros. Isso não implica, porém, a perda da potência racional por parte do agente, que, mesmo “habitudo”, pode agir de modo diverso, embora isso deva exigir mais esforço e possa ser considerado mais raro.⁵⁸ O ponto da comparação de Tomás parece ser o seguinte: se até mesmo entre as coisas que acontecem naturalmente não podemos afirmar que ocorram necessariamente, num sentido rigorosamente forte, que não deixe brechas a exceções ou falhas, com mais razão, então, devemos admitir que atos maus não estão completamente excluídos de um agente dotado da habilidade da virtude.

O segundo argumento apresentado em *De virt.*, a. 9, Ad 5 é o seguinte: a possibilidade de um agente virtuoso produzir um ato mau não implica afirmar que o agente seja virtuoso e vicioso ao mesmo tempo, por duas razões. Primeiro, um único ato de uma potência não elimina nem a habilidade do vício nem a habilidade da virtude. Aristóteles já havia ilustrado o ponto com a figura da andorinha e do verão.⁵⁹ Uma disposição adquirida não é destruída nem formada por um único ato, mas pela reiteração prolongada no tempo. Segundo, uma disposição produz atos conforme a si *como* a natureza, isto é, tendendo a um sentido, mas não tornando impossível o seu contrário. Por isso, a potência racional fica preservada em sua abertura a muitos sentidos (*ad multa*), embora tornada apta, isto é, *habilitada* a um sentido.⁶⁰ Continua sendo possível, portanto, a realização de atos opostos à disposição estável adquirida.

A argumentação de Tomás na solução à quinta objeção, contudo, não cessa aí: “De fato, tampouco por isso [pela virtude adquirida] evita-se o pecado da infidelidade, bem como os outros pecados que se opõem às virtudes infusas.” A menção indireta à virtude da fé, por meio da menção ao pecado da infidelidade, além da referência às

⁵⁸ Eis aí um caso em que se mostra vantajosa a opção de traduzir *habitus* por habilidade e não por hábito. Poderíamos dizer, aqui, que sujeito que possui *habitus* é habilitado, em vez de habituado, de modo a diminuir a necessidade de explicações em torno da permanência da abertura a contrários no sujeito.

⁵⁹ *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1098a18: “Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso.” Tradução de Leonel Vallandro a partir da versão inglesa de Ross (*Ética a Nicômaco*, São Paulo, Abril, 1984).

⁶⁰ O capítulo 3 dessa tese analisará mais profundamente a noção de virtude como habilidade (*habitus*).

outras virtudes infusas é o acabamento da argumentação que retoma o ponto de partida apresentado na objeção, a saber, de que é pela virtude que se evita o pecado. Além do argumento “no mais das vezes”, Tomás introduz agora uma diferença que não é apenas quantitativa, mas qualitativa: virtudes adquiridas não impedem (nem mesmo no mais das vezes!) os atos opostos às virtudes infusas. Elas têm algo de um propósito sobrenatural que escapa ao âmbito natural das virtudes adquiridas.

Apesar da inobservância, pelos tradutores, da pontuação havida no texto latino, a tradução dada por Hause e Murphy à passagem deixa explícita a diferença de tipo que estamos tentando ressaltar: “Ademais, não podemos evitar todo e qualquer tipo de pecado por meio das virtudes adquiridas, porque não podemos evitar por meio delas o pecado da infidelidade e outros pecados opostos às virtudes infusas.”⁶¹ Nessa tradução, a frase que nós apontamos como concluindo o argumento do “no mais das vezes”, a saber, “et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato”, é considerada por Hause e Murphy como iniciando o último argumento, a saber, de que há tipos distintos de pecados que não se deixam evitar pelas virtudes adquiridas, de modo que a proposição sobre o pecado da infidelidade aparece nessa interpretação como a justificativa da afirmação anterior. Embora essa versão tenha méritos ao iluminar o segundo aspecto, parece-nos que o importante é preservar a dupla justificativa apresentada no texto para a afirmação de que *por meio da virtude adquirida não é possível afastar-se de todos os pecados*. A primeira, como vimos, é quantitativa: por ser habilidade, a virtude não transforma a potência racional em causalidade necessária *ad unum*; seu funcionamento no registro do “no mais das vezes” permite divergências. A segunda razão é qualitativa, de tipo: há pecados que se opõem a outro tipo de virtude, que não a adquirida.

A **sexta objeção**⁶² apresenta novamente a tensão entre aristotelismo e cristianismo. O argumento tem os seguintes passos: (i) Por meio da virtude, chega-se à

⁶¹ “Moreover, we cannot avoid every type of sin through the acquired virtues because we cannot avoid through them the sin of unbelief and other sins opposed to the infused virtues.”

⁶² *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 6: “Praeterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas virtutis est praemium, ut philosophus dicit in I Ethic. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam aeternam, quae est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra apostolum, Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna*.”

felicidade, pois a felicidade é o prêmio da virtude,⁶³ com diz Aristóteles. (ii) Se podemos adquirir a virtude pelos nossos atos, por eles podemos chegar à vida eterna, que é a felicidade última do homem, sem a graça. (iii) Isto, porém, contraria o que está dito na *Epístola aos Romanos* (6:23): “Vida eterna é graça de Deus.”

A resposta à sexta objeção é a seguinte:

“Por meio das virtudes adquiridas não se chega à felicidade celeste, mas a uma certa felicidade que o homem pode adquirir por meio das próprias capacidades naturais nesta vida, de acordo com o ato da virtude perfeita, de que Aristóteles trata no Livro X da *Metafísica*.”⁶⁴

Em primeiro lugar, Tomás afirma que por meio das virtudes adquiridas não se chega à felicidade celeste. O ponto é importante, porque parece barrar qualquer pretensão de reduzir a ética de Tomás à de Aristóteles. Uma tal tentativa teria ou de negar a afirmação recém destacada ou de eliminar do cenário a felicidade celeste como o fim último do homem. Em qualquer dos casos, a ruptura com os escritos de Tomás seria evidente. Isso não significa, porém, que as virtudes adquiridas não tenham lugar na ética de Tomás. O que está dito com clareza é que elas não são condição suficiente para a felicidade celeste.

No trecho seguinte, Tomás mostra o papel próprio da virtude adquirida, a saber, o de levar o homem a uma certa felicidade para a qual ele é naturalmente apto a adquirir

⁶³ A citação de Aristóteles em latim é: “*felicitas virtutis est praemium*”. De todas as versões consultadas, a única tradução que destoa é a de Rohr: “*denn das Glücklichsein in der Tugend ist eine Belohnung*”, isto é, “pois o ser feliz na virtude é uma recompensa”. Essa versão parece enfraquecer demais a relação causal que existiria entre virtude e felicidade. Embora tenha a vantagem de separar claramente virtude de felicidade e deixar implícito que alguém pode ser virtuoso, mas não necessariamente feliz, o que é uma tese presente já em Aristóteles, a versão de Rohr soa kantiana demais, como se deixasse a coexistência de virtude e felicidade ao mero acaso, praticamente eliminando o valor constituinte da virtude como elemento da vida feliz.

⁶⁴ *De Virtutibus in communi*, a. 9, Ad 6: “*Ad sextum dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfecta virtutis, de qua Aristoteles tractat in X Metaph.*”.

com suas habilidades naturais, e que se dá nesta vida, segundo o ato de virtude perfeita. A passagem “sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfecta virtutis” não é tão fácil de interpretar. Na tradução que recém oferecemos (“mas a uma certa felicidade que o homem pode adquirir por meio das próprias capacidades naturais nesta vida, de acordo com o ato da virtude perfeita”), já estão presentes nossas opções. A presença de duas expressões ligadas à natureza do homem (“homo natus” e “propria naturalia”) pode não ser tomada como redundante. A primeira, traduzida por Estrada como “que el hombre es naturalmente apto para adquirir”, indica a capacidade básica que o homem tem de formar *habitus*; trata-se de uma potência primeira, ainda não aperfeiçoada. A segunda expressão, traduzida por Estrada como “por las propias capacidades naturales” e por Rohr como “durch die eigenen natürlichen Vermögen”, indica a causa eficiente do *habitus*, a saber, a razão natural. É esta que, ordenando cada ato, acaba por produzir a disposição estável mediante a reiteração de atos ao longo do tempo. São duas coisas, portanto: a aptidão básica para receber o *habitus*, de um lado, e a força motriz que gera o *habitus* por meio da reiteração de atos mal ou bem ordenados.⁶⁵

Nos limites daquilo que está em jogo no artigo 9 da *De virtutibus in communi*, a saber, se as virtudes podem ser adquiridas por meio de atos humanos, não há necessidade de se ir tão longe, como na discussão cara a aristotélicos como W. Hardie, John Finnis e Marco Zingano, sobre se a felicidade deve ser considerada um bem inclusivo ou um bem dominante. O problema específico é respondido por Tomás: sim,

⁶⁵ O trecho final da resposta à objeção retoma a definição aristotélica de felicidade, atividade segundo a virtude perfeita, sendo a menção ao Livro X da *Metafísica* disputada pelos tradutores. McInerny simplesmente substitui a referência pelo Livro X da *Ética*, sem mais. Estrada e Atkins mantêm a referência ao Livro X da *Metafísica* e dão a numeração Bekker: 1050b1. Hause e Murphy recusam expressamente em nota de rodapé a referência latina: “The Latin text has *Metaphysics 10*, which cannot be correct.” E sugerem que a fonte certa é *Ethica Nicomachea*, I, 9, 1100a4 e I, 13, 1102a4. Rohr, por fim, mantém a referência original à *Metafísica*, mas corrige-a em nota: Tomás refere-se mais propriamente à *Ethica Nicomachea* I, 2-13; 1094a14, 1103a10. E sugere que se consulte também *Ethica Nicomachea* X, 6; 1177a2 e X, 7, 1177a16. A referência à *Metafísica*, à primeira vista, não teria cabimento na passagem. Mas a exclusão absoluta dela, como o fazem Hause e Murphy, é exagerada. No trecho indicado por Estrada e Atkins, Aristóteles está analisando as noções de ato e de potência no que se refere à produção (*poiésis*) e à ação (*práxis*), e, como exemplo dos casos em que a atividade não produz nada fora de si, mas está nos próprios agentes, fala da visão, que está em quem vê, do pensamento, que está em quem pensa, da vida que está na alma, “e por isso na alma também está a felicidade, que é um certo modo de viver.” *Metafísica*, θ, 8, 1050a21-1050b1. Tradução ao português de Marcelo Perine da versão italiana de Giovanni Reale. São Paulo, Loyola, 2005.

as virtudes podem ser adquiridas por atos; não, é certo, aquelas que levam à felicidade celeste, mas as outras, que levam a esta outra felicidade.

Na **sétima objeção**,⁶⁶ a combinação entre uma afirmação de Agostinho, “a virtude conta-se entre os bens máximos”, e uma passagem da *Epístola de Tiago* (1:17), que afirma serem oriundos de Deus todos os presentes ótimos e os dons perfeitos, leva à conclusão de que não pode haver virtude em nós a não ser como dom de Deus.

A solução de Tomás à sétima objeção é a seguinte:

“A virtude adquirida não é pura e simplesmente o bem máximo, mas o bem máximo dentro do gênero de bens humanos; contudo, a virtude infusa é pura e simplesmente o bem máximo, na medida em que o homem, por meio dela, é ordenado ao sumo bem, que é Deus.”⁶⁷

A por Tomás muito usada distinção entre “pura e simplesmente” (*simpliciter*) e “sob certo aspecto” (*secundum quid*) entra em cena para fundamentar o ponto. A virtude adquirida não é um bem máximo pura e simplesmente. Ela é o bem máximo no gênero dos bens humanos. É a virtude infusa que é um bem máximo pura e simplesmente, porque por ela o homem se ordena ao sumo bem, que é Deus.

A virtude adquirida, portanto, é um bem máximo, não pura e simplesmente, mas sob certo aspecto. Na tradução de McInerny, a virtude adquirida não é o melhor bem pura e simplesmente, mas o melhor bem entre os bens humanos (“the greatest among human goods”). Atkins traduz “the greatest in the class of human goods” [o melhor na classe dos bens humanos]. As demais versões seguem nessa linha. O ponto a discutir é

⁶⁶ *De Virtutibus in communi*, a. 9, obj. 7: “Praeterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, Lib. de libero arbitrio, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Iacob. I, 17: *omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a patre luminum*. Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.”

⁶⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 7: “Ad septimum dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.”

como deve ser entendida essa classe de bens humanos, na qual a virtude adquirida ocupa o mais alto posto. Na célebre discussão travada no início do Livro III da *Ethica Nicomachea*, a respeito das ações mistas, Aristóteles argumenta que as ações mistas são involuntárias *pura e simplesmente*, isto é, desconsiderados todos os aspectos e circunstâncias, mas voluntárias *sob certo aspecto*, isto é, consideradas as circunstâncias em que se dão. Então, Aristóteles conclui que as ações mistas devem ser consideradas mais voluntárias que involuntárias porque toda ação sempre ocorre em circunstâncias concretas, como se estas fossem um traço essencial de qualquer ação. Nesse caso, aquilo que foi predicado *sob certo aspecto* teve prioridade para qualificar a coisa essencialmente em detrimento do que foi predicado *pura e simplesmente*. Se tirarmos desse caso uma regra geral, poderíamos chegar à conclusão de que a virtude adquirida é a virtude humana por excelência, pois, embora não seja o bem máximo *pura e simplesmente*, é o bem máximo segundo o gênero dos bens humanos. Aí entra a premissa implícita, que equivaleria à relação das circunstâncias com todas as ações no exemplo de que partimos, segundo a qual o que diz respeito propriamente ao homem consta do gênero indicado como *sob certo aspecto*. A seguir por essa linha, a virtude infusa não deveria ser considerada um bem propriamente humano, embora fosse considerada um bem máximo *pura e simplesmente*.

Ocorre que a posição própria de Tomás de Aquino a respeito da relação entre *pura e simplesmente* e *sob certo aspecto* na discussão sobre as ações mistas é diferente da de Aristóteles. Para Tomás, na Suma de Teologia, Ia-IIae, q. 6, a. 6, as ações mistas são voluntárias *pura e simplesmente* e involuntárias *sob certo aspecto*.

“(…) Assim, aquilo que é feito por medo é voluntário, na medida em que se dá aqui e agora, com o propósito de evitar um mal maior que se temia, tal como a projeção de carga ao mar torna-se voluntária no momento da tempestade, em razão do medo dos perigos. Daí ser manifesto que isso é voluntário *pura e simplesmente*. Portanto, convém ao que se faz por medo a natureza voluntária, porque seu princípio é interior. Mas se consideramos o que é feito por medo como fora de suas

circunstâncias, isso é repugnante à vontade, mas apenas segundo uma mera abstração. Por isso, considerado sob esse aspecto, trata-se de involuntário sob certo aspecto, isto é, enquanto considerado fora das circunstâncias do caso.”⁶⁸

Como não há ação fora das suas circunstâncias, o que diz respeito às circunstâncias refere-se à ação pura e simplesmente. O mecanismo de isolar as circunstâncias para julgar se o agente agiria desse ou daquele modo é artificial, podendo até mostrar um aspecto involuntário da ação, mas apenas segundo certo aspecto, a saber, o da hipótese de não serem como foram as circunstâncias da ação. O que acontece na realidade é o vínculo necessário entre ação e circunstâncias, de modo que, para Tomás, a consideração destas constitui a apreciação da ação pura e simplesmente. Assim, se o paralelismo que estamos examinando faz sentido, torna-se problemática a afirmação de que a virtude adquirida é um bem máximo dentro do gênero dos bens humanos e, por isso, não é um bem máximo *pura e simplesmente*, mas “apenas” *sob certo aspecto*. Parece que, se é assim, o registro da afirmação ainda é o mesmo da saída aristotélica, que Tomás endossa nos *Comentários à Ética*, mas não na *Suma de Teologia*. Se fôssemos aplicar a mesma lógica presente na passagem citada da *Summa Theologiae*, a conclusão deveria ser a de que a virtude adquirida é o bem máximo *pura e simplesmente* [para o homem], justamente porque é o melhor bem entre os bens humanos.

⁶⁸ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 6, co.: “Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.” Na resposta à objeção 3 do mesmo artigo, Tomás confirma a inversão da conclusão tomada na *Ética*: “O que é feito por medo é voluntário independente de condições, isto é, na medida em que ocorre em ato. Mas isso é involuntário sob condições, como, por exemplo, a de que o medo não fosse ameaçador” *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 6, a. 6, Ad 3: “Ad tertium dicendum quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur, sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.”

Poder-se-ia disputar nomenclatura, mas não é disso que se trata. O ponto não é tanto chamar a virtude adquirida de “bem *humano* máximo pura e simplesmente” ou de “bem máximo *sob certo aspecto*, isto é, segundo o gênero dos bens humanos”. O verdadeiro drama é como compreender a virtude infusa, se ela não pertence à classe dos bens humanos e, ainda assim, faz jus a ser considerada o bem máximo pura e simplesmente? Que alguma coisa possa ser bem máximo sem pertencer à classe das perfeições humanas é totalmente admissível: o próprio Deus, por exemplo. Mas esse não é o caso da virtude infusa, que não é Deus, mas uma perfeição ligada ao homem que o ordena a Deus. Vale voltar ao texto de *De virtutibus*, a. 9, Ad 7: “(...) mas a virtude infusa é bem máximo pura e simplesmente, na medida em que por ela o homem é ordenado ao sumo bem, que é Deus.”⁶⁹ O sumo bem é Deus. A virtude infusa ordena o *homem* ao sumo bem, e é por essa razão que tem o direito de ser considerada bem máximo *pura e simplesmente*.

O cerne do problema parece dizer respeito a como devemos interpretar a cláusula “maximum in genere humanorum bonorum”. O que podemos afirmar a partir do texto é: (i) A virtude infusa não pertence a esse gênero dos bens humanos. (ii) A virtude infusa não pode ser considerada estranha ao homem, pois justamente ordena o *homem* a Deus.

Ora, se a felicidade perfeita e última do homem tem a ver com Deus e com a virtude infusa, por que isso estaria fora do gênero dos bens humanos?

Uma saída parece ser a de interpretar o “gênero dos bens humanos” como algo restrito à vida terrena e à razão natural do homem, e não como abarcando o homem todo e sua aspiração à vida eterna. Assim, a afirmação de que a virtude adquirida é um bem máximo *sob certo aspecto* pode ser finalmente compatibilizada com a afirmação de que ela é bem máximo dentro do gênero dos bens humanos, porque o gênero dos bens humanos, aqui, está significando *aqueles bens realizáveis na vida terrena a partir do exercício da razão natural*, isto é, no limite das coisas que o homem, por si só, é capaz de atingir e viver. Se, diversamente, por “gênero dos bens humanos” tomamos todas as perfeições a que o homem está destinado, absolutamente, incluída aí a dimensão

⁶⁹ *De virtutibus*, a. 9, Ad 7: “(...) virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, in quantum per eam **homo** ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.” Grifamos.

sobrenatural, então, parece não haver como salvar a consistência das proposições do texto de Tomás.

Nos limites da solução dada à sétima objeção por Tomás, não iremos mais longe que isso.⁷⁰

A **objeção** seguinte, a **oitava**,⁷¹ parte da afirmação de Agostinho, segundo a qual “nada pode dar forma a si mesmo”. Em seguida, é afirmado que a virtude é certa forma da alma. Logo, o homem não poderia, por seus próprios atos, causar a virtude em si mesmo. A solução dada por Tomás⁷² concede que, sob o mesmo aspecto, uma coisa não pode formar a si mesma, mas essa restrição não se aplica quando a coisa tem partes distintas, funcionando uma como princípio ativo, que dá forma, e outra, como princípio passivo, que recebe a forma. Para reforçar o ponto, Tomás invoca o caso das coisas que movem a si mesmas por terem uma parte movente e outra que é movida.⁷³ Que algo possa dar forma a si mesmo equivaleria a conceber algo que, estando em potência, passasse ao ato por causa de si mesmo, que estava em ato. Fica clara a contradição: na hipótese, o mesmo algo está simultaneamente em ato e em potência quanto ao mesmo, o que não faz sentido. A saída de Tomás parece indicar que há no homem um princípio ativo capaz de dar forma a algo que está em potência. No caso da virtude adquirida, esse

⁷⁰ Uma extensa análise que procura extrair os desdobramentos da afirmação de que a virtude infusa é a virtude *pura e simplesmente* pode ser encontrada na obra de **Dennis Bradley**, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*. Washington, The Catholic University Press, 1997. Ao longo da tese, e especialmente na conclusão, expressaremos nossa posição sobre o peso da noção de virtude infusa na ética de Tomás de Aquino.

⁷¹ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 8: “Preatera, sicut Augustinus dicit in Lib. De libero arbitrio, nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quaedam forma animae. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.” O texto original de Agostinho é o seguinte: “*Bonum et perfectio quaecumque ex Deo est*. 45. Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest: quia nulla res potest dare sibi quod non habet; et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest.” *De libero arbitrio*, Liber II, Caput XVII. Texto obtido no site www.mlat.uzh.ch da Universidade de Zurique (*Corpus Corporum – repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*).

⁷² *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 8: “Ad octavum dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes: ita scilicet quod una pars eius sit formans, et alia formata; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars eius est movens, et alia mota, ut dicitur VIII Phys. Sic autem est in generatione virtutis ut ostensum est.”

⁷³ Aristóteles. *Física*, VIII, 4, 254b28-35.

princípio ativo seria a razão. A parte passiva seria a aptidão para a habilidade (*habitus*), isto é, para uma disposição estável; melhor: para uma qualidade. O movimento seria a passagem da mera aptidão (poderíamos falar em potência primeira) para a habilidade (uma potência segunda). Assim, a afirmação de que a virtude é um tipo de forma da alma pode ser interpretada de modo a dispensar a existência de um elemento exterior que atualize a potência interior, pois também o princípio ativo, a razão, seria interior ao homem. (A razão como algo indeterminado, *ad multa*, porém, parece não bastar, sendo preciso um ponto de apoio que esteja desde logo em ato.) Interessantes são os desdobramentos dessa objeção num contexto em que o princípio ativo responsável pela passagem da aptidão à habilidade não só é como precisa ser exterior, ou, pelo menos, de origem exterior, como parece ser o caso da virtude infusa.⁷⁴

A **nona objeção**⁷⁵ parte de uma comparação com a potência do intelecto para adquirir ciência. Estando o intelecto essencialmente em potência para o conhecimento, ele exige um motor extrínseco, como, por exemplo, um professor, para que a potência possa ser reduzida a ato, no caso, conhecimento em ato. O argumento parte do princípio exposto na objeção anterior, de que algo não é capaz de mover a si mesmo. De modo semelhante, prossegue a nona objeção, a potência apetitiva também está essencialmente em estado de potência para a virtude, de modo que a aquisição desta pelo homem não pode ocorrer senão mediante algum agente exterior.

A solução de Tomás à nona objeção tem o seguinte teor:

⁷⁴ A discussão será retomada nos capítulos seguintes e o ponto voltará na conclusão. Pode-se antecipar que o fato de o princípio ativo da virtude infusa ter origem exterior ao homem não comprometeria o *status* de verdadeira *virtude* que a virtude infusa tem, porque sua natureza de *habitus* lhe daria sede no interior do homem. Além disso, se por “origem exterior” englobamos as capacidades cuja simples presença no homem não tem nele seu causador, então, também a origem da virtude adquirida poderia ser questionada como exterior, pois o princípio mesmo da virtude adquirida não é causado pelo homem, mas está desde logo inscrito na sua natureza criada. Quanto ao ponto original, tomado como objeção à existência de virtude adquirida, o tema voltará a ser examinado, adiante, no corpo do artigo.

⁷⁵ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 9: “Praeterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiae, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

“Assim como a ciência é adquirida no intelecto não apenas por descoberta, mas também pelo ensino, que vem de outro, do mesmo modo na aquisição de virtude o homem é assistido pela correção e pela disciplina, que vem de outro. Quanto menos precisa disso, tanto mais está o homem ordenado [disposto] à virtude; assim como quanto mais perspicaz for um temperamento, tanto menos carecerá de ensino exterior.”⁷⁶

A solução não repete simplesmente a saída havida na solução à objeção anterior, segundo a qual há um princípio ativo interior ao homem que responde pela atualização de certas potências. A resposta, agora, concede que também mediante o auxílio de um princípio exterior é possível a aquisição da virtude. A comparação com a potência que o intelecto tem para conhecer é mantida. Assim como se chega ao conhecimento também pelo ensino oriundo de outra pessoa, também a aquisição da virtude pode ser favorecida pela correção e pela disciplina de origem exterior ao sujeito.

A **décima objeção** é a seguinte:

“Ademais, a aquisição ocorre por recepção. A atividade, porém, não ocorre por recepção, mas, antes, por emissão ou procedência da atividade a partir do agente. Portanto, não adquirimos virtude por meio das coisas que fazemos.”⁷⁷

O que está em jogo nessa décima objeção é a desqualificação da ação humana como fonte da formação do *habitus* da virtude. Para tanto, usa-se a noção de recepção

⁷⁶ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 9: “Ad nonum dicendum, quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quae est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indigent, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indigent exteriori doctrina.”

⁷⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 10: “Praeterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.”

ou recebimento. A aquisição de algo implicaria recebimento desse algo, mas a ação seria quase o contrário disso. Pela ação, o agente antes expeliria que receberia algo. A ação, portanto, não poderia ser o sujeito de recebimento de virtude, pois ela manifestaria apenas um aspecto ativo.

Na resposta à objeção, em Ad 10,⁷⁸ Tomás esclarece dois pontos. Primeiro, que capacidades ativas e passivas estão implicadas na ação humana. Assim, prosseguimos nós, a ação não deveria ser exclusivamente reduzida a princípio ativo. Segundo, Tomás esclarece que, de fato, numa potência que seja exclusivamente ativa, como, por exemplo, o intelecto agente, não se adquire habilidade alguma por meio da atividade.

A tese parece simples: o que é ativo, enquanto considerado sob esse aspecto, não é passivo; o que é passivo, enquanto passivo, não é ativo. Seria, então, conveniente afirmar que o aspecto ativo enquanto tal não assume disposição alguma e só o passivo é que poderia ser *habilitado* ou *habituado*? Estamos tocando num ponto central, que está presente no fundo de toda a discussão. Trata-se de um duplo registro da razão. Se é ela a fonte da ação humana, fosse a razão estritamente ativa, não seria objeto de aperfeiçoamento. Isso, contudo, não pode ser o caso, por exemplo, ao admitirmos que a prudência é uma virtude, uma *perfeição* da *razão* prática, isto é, que a razão é sujeito de aperfeiçoamento. Portanto, a razão que pode se aperfeiçoar pela virtude não pode ser considerada algo “estático”, havido desde logo em seu estágio perfeito, mas antes, é a *habilitação* de uma potência. Num dos seus sentidos, a razão, portanto, precisa ela mesma admitir graus de perfeição, precisa ser sujeito de virtude. Noutra sentido, enquanto é invocada para desempenhar o papel de princípio estritamente ativo, isto é, de causa do aperfeiçoamento da razão no primeiro sentido, parece que não somente não precisa, como não pode admitir graus de perfeição. A análise de algumas das objeções seguintes e de suas respostas permitirão que cheguemos à solução que Tomás dá ao ponto, e que pretendemos expor de maneira clara no fim deste capítulo.

⁷⁸ *De virtutibus in communi*, A9, Ad 10: “Ad decimum dicendum, quod ad actiones hominis concurrunt virtutes activae et passivae; et licet a virtutibus, in quantum activae, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis in quantum passivae, cometit acquirere aliquid per receptionem. Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.”

A **décima primeira objeção**⁷⁹ afirma que, se as virtudes fossem adquiridas por nossos atos, isso ocorreria ou por causa de um ato ou por causa de muitos. Não por um ato, prossegue a objeção, pois, como diz Aristóteles,⁸⁰ ninguém se torna diligente (*studiosus*)⁸¹ por um só ato. Tampouco, no entanto, por muitos atos, uma vez que muitos atos não poderiam produzir, na medida em que não fossem simultâneos, um único efeito. Assim, de modo algum a virtude seria causada por nossos atos.

A solução que Tomás dá a essa objeção⁸² parte do princípio de que quanto mais eficaz for a ação do agente, tanto mais rapidamente ela conduzirá à forma. Um caso desse princípio ocorre quando, por uma única demonstração bastante eficaz, é causada

⁷⁹ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 11: “Praeterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II Ethic.; similiter etiam nec ex multis; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.”

⁸⁰ *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103b22-25: “(...) ex similibus operationibus habitus fiunt. Propter quod oportet operationes quales reddere, secundum harum enim differentias sequuntur habitus. Non parunt igitur differt sic vel sic ex iuvene confestim assuesci, sed multum, magis autem omne.” Aqui, Aristóteles está afirmando que as habilidades (*habitus*) originam-se de atividades similares, e, por isso, é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as habilidades seguem as diferenças das atividades. Assim, habilitar-se de um modo ou de outro logo desde jovem não é de pouca, mas de muita, ou melhor, de toda importância.

⁸¹ O termo *studiosus* recebe as seguintes versões nas traduções consultadas: (i) McInerney: *learned*; (ii) Atkins: *a worthy character*; (iii) Estrada: *estudioso*; (iv) Hause e Murphy: *resolute*; (v) Rohr: *ein Studierender*. Na Thomas-Lexikon, de Ludwig Schütz, disponível em www.corpusthomicum.org, lê-se o seguinte no verbete “**studiosus, a, um**”: “(a) eifrig [zeloso, diligente, empenhado], ernstlich [sério]: quod simonia non sit studiosa voluntas emendi, th. II. II. 100. 1 ob. 1; vgl. ib. ob. 2 & 4. (b) beflissen [solícito, esforçado, aplicado], wissbegierig [curioso/ávido por conhecimento] (...); (c) begehrenswert [desejável, atraente], gut [bom], das aristotelische σπουδαῖος [o homem maduro de Aristóteles] (...).” Na ferramenta virtual “Latin Word Study Tool”, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=studium&la=la>, para o termo “studium” são dados os seguintes sinônimos: “application, assiduity, zeal, eagerness, fondness, inclination, desire, exertion, endeavor, study.” No *Dicionário Escolar Latino-Português*, organizado por Ernesto Faria, MEC, 3ª edição, 1962, o termo “studium” recebe o seguinte sentido próprio: “aplicação, zelo, gosto, dedicação”. Os primeiros princípios são conhecimentos que temos e dos quais partimos sem qualquer esforço ou aplicação, mas todo o conhecimento, seja prático ou teórico, que passamos a ter a partir deles ocorre com algum grau de trabalho da razão, e é isso que parece-nos querer dizer a expressão “per studium”. Na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 166, a. 1, co., que versa sobre a estudiosidade (*De studioditate*), Tomás esclarece que “studium implica, prioritariamente, a aplicação intensa da mente a alguma coisa.” No original: “Respondeo dicendum quod studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid.”

⁸² *De Virtutibus in communi*, a. 9, Ad11: “Ad undecimum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam. Et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde in agibilibus, quia operationes animae non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingencia et probabilia, ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures. (...)”

ciência em nós. No entanto, a opinião (*opinio*), embora seja menos que a ciência (teórica), não é causada por um único silogismo dialético, mas por muitos, por causa justamente da sua debilidade. Por isso, como no domínio prático as operações da alma não são tão eficazes como as demonstrações, pois as coisas no domínio da ação humana são contingentes e prováveis, uma única ação não é suficiente para causar a habilidade da virtude. Tomás parece conceder, portanto, que a primeira parte da objeção está correta: não podemos adquirir virtude, ao menos não plenamente, por um único ato apenas, por mais contundente que esse ato seja.

Resta a Tomás examinar a última parte da objeção, segundo a qual mesmo muitos atos seriam incapazes de produzir em nós a virtude, porque atos não simultâneos não poderiam gerar um único efeito. Contra essa conclusão, Tomás explica que a matéria de um primeiro ato hipotético poderia ser a mesma de um segundo e de um terceiro. Assim, embora um único ato inicial não seja capaz de dispor perfeitamente a matéria, ele a dispõe em algum grau, e isso é reforçado pelo ato seguinte, e ainda mais pelo terceiro e assim por diante, de modo que, ao final, pode-se até mesmo mostrar um último ato como que completando a geração da virtude.⁸³ Tomás conclui seu argumento recorrendo à figura das muitas gotas que cavam a pedra (“sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem”).⁸⁴ Permanecendo nessa metáfora, poderíamos associar a razão humana à água, bem como as gotas aos atos isolados ordenados pela razão. A debilidade de uma gota ou mesmo da água em face da dureza da pedra ilustraria a fraqueza da

⁸³ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad11: “(...) Et licet illi plures non sint simul, tamen habitus virtutis causare possunt: quia primus actus facit aliquam dispositionem, et secundus actus inveniens materiam dispositam adhuc eam magis disponit, et tertius adhuc amplius; et sic ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.”

⁸⁴ Na forma latina, o dito é provavelmente oriundo de Ovídio, *Epistulae ex Ponto* IV, 10 (“Gutta cavat lapidem, non vi, ser saepe cadendo”). A ideia está presente em muitas línguas modernas, como o italiano (“A goccia a goccia s’incava la pietra”), o alemão (“Steter Tropfen höhlt den Stein”), o francês (“L’eau qui tombe goutte à goutte, cave la pierre”) e no nosso conhecido “Água mole em pedra dura, tanto bate até que fura”. Nas obras de Tomás, a expressão aparece, ainda, por exemplo, na *Suma de Teologia*, IIa-IIae, q. 24, a.6, Ad 2, no *Comentário à Ética* (Livro II, Lectio 1, Seção 249), em trecho que aparecerá adiante, e, numa forma muito próxima, na *Exposição Literal sobre o Livro de Jó*, no comentário ao versículo 19 do capítulo 14, que tem, na Vulgata seguida por Tomás, o seguinte teor: “18 Mons cadens defluit, / et saxum transfertur de loco suo / 19 lapides excavant aquae, / et alluvione paulatim terra consumitur / et hominem ergo similiter perdes.” (Tradução: “18 Mas a montanha desaba e desmorona, / até o rochedo muda de lugar. / 19 A água desgasta as pedras, / e a enxurrada arrasta consigo a terra fértil / e assim tu arruínas a esperança do homem.”) Essas variantes apontam para a importância do decurso do tempo quanto a causas que, isoladamente, não produziriam um efeito relevante, mas que, tomadas em conjunto ao longo do tempo, fazem-no. O homem, afinal, não resiste ao tempo.

nossa razão. A debilidade da água, porém, não implica a indestrutibilidade da pedra. Esta poderia, em tese, ser quebrada como um único golpe suficientemente enérgico, uma explosão havida a partir de outro material, por exemplo. Podendo ser cavada, a questão passa a ser *como*, se de uma vez ou se gradativamente. Mantido o paralelismo, não é por um só golpe que a razão humana provoca a habilidade (*habitus*) adquirida, mas pela reiteração de atos ao longo do tempo. Fica aberta, contudo, a possibilidade, ao menos teórica, de a formação da habilidade ocorrer de outra forma, o que voltará à pauta no capítulo seguinte, que terá como objeto a noção de virtude infusa.

Na **décima segunda objeção**,⁸⁵ parte-se de uma afirmação de Avicena (980–1037),⁸⁶ segundo a qual a virtude é uma potência atribuída essencialmente à coisa para que esta realize suas operações. E, como aquilo que é atribuído essencialmente à coisa não é causado pelo próprio ato da coisa,⁸⁷ não pode a virtude ser causada pelo ato daquele que tem virtude.

A solução de Tomás para essa objeção⁸⁸ reside em interpretar a afirmação de Avicena como dizendo respeito à *virtude natural*, que decorre da forma, esta sim, um princípio essencial da coisa. Para o ponto sob exame, a definição de Avicena não seria, pois, relevante. No artigo oitavo da *De virtutibus in communi*, Tomás já tinha analisado o problema da virtude natural: se as virtudes existem em nós *por natureza*. Talvez seja essa a razão de a solução à objeção ser tão curta e direta. Passemos, pois, ao corpo da resposta ao artigo 8, em que Tomás parte de uma comparação entre a produção das formas naturais, de um lado, e a aquisição de ciência e virtude, de outro. Quanto ao primeiro ponto, três teses são arroladas:

⁸⁵ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 12: “Praetera, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.”

⁸⁶ A referência em Avicena, segundo Rohr, é: *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VI, 2 (ed. Van Riet, 306).

⁸⁷ As versões de Atkins e de Rohr para a passagem são didáticas. Atkins: “But what is attributed to a thing essentially is not brought into being through its own activity.” Rohr: “Aber das, was wesentlich das Ding ausmacht, wird nicht durch seinen Akt verursacht.” Por “id quod essentialiter attribuitur rei”, Tomás está se referindo a algo que consta desde logo da coisa e que, por isso, não pode ser resultante de uma operação dessa mesma coisa.

⁸⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 12: “Ad duodecimum dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quae sequitur formam quae est principium essentialia; unde illa definitivo non est ad propositum.”

Tese 1 – As formas preexistem na matéria. [Tese atribuída a Anaxágoras]

Tese 2 – As formas vêm totalmente do exterior, seja por participação nas ideias (Platão), seja por causa de um intelecto agente (Avicena).

Tese 3 – As formas preexistem potencialmente na matéria e são trazidas ao ato de ser por um agente natural externo (Aristóteles).

Quanto ao segundo ponto, sobre a aquisição de ciência e de virtude, três teses paralelas às anteriores são apresentadas:

Tese 1 – Ciência e virtude estão em nós por natureza, como participação nas formas separadas (Platão), mas a união da alma com o corpo funciona como impedimento para a sua atualização perfeita.

Tese 2 – Ciência e virtude estão em nós por influência de uma inteligência agente (Avicena).

Tese 3 – Ciência e virtude estão em nós por natureza segundo a aptidão, mas não segundo a perfeição.

A tese 3, que vai ser recebida e desenvolvida por Tomás, é aristotélica⁸⁹ e sua análise prossegue, acrescentando que a aptidão para a perfeição é dupla, a saber, ou apenas de acordo com a potência passiva (por exemplo, na matéria do ar há aptidão para a forma do fogo), ou de acordo com a potência passiva e ativa simultaneamente (no corpo curável está a aptidão para a saúde). É desse último modo que, segundo

⁸⁹ Rohr indica *Ethica Nicomachea* X, 10, 1179b30. Na *Suma de Teologia*, quando Tomás examina o mesmo ponto (Ia-IIae, q. 63, a. 1, co.), o texto de Tomás indica o livro II da *Ética* (“Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientia et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem: ut Philosophus dicit, in II Ethic.”). O texto latino de Aristóteles, extraído da edição leonina da *Sententia Libri Ethicorum*, coordenada por René-Antoine Gauthier, a que Tomás faz referência é o seguinte: “Ex quo et manifestum quoniam neque una moralium virtutum natura nobis insit. Nullum enim natura existentium aliter assuescit, puta lapis natura deorsum latus non utique assuescet sursum ferri, neque si decies millies assuescat quis eum sursum iaciens, neque ignis deorsum, neque aliud aliquod eorum quae aliter innata sunt, aliter utique assuescet. Neque igitur natura neque praeter naturam insunt virtutes, sed innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuetudinem.” *Ethica Nicomachea* II, 1, 1103a18-26.

Tomás, o homem está apto para a virtude, e isso ocorre quanto ao intelecto, quanto à vontade e quanto aos apetites concupiscível e irascível.⁹⁰

O teor da objeção consistia em conceber a virtude como uma potência essencialmente atribuída à coisa, de modo que o próprio ato da coisa já não poderia causá-la. Em outras palavras, o que a coisa já é não vem a existir mediante ato dela mesma. E, de fato, enquanto mera aptidão inicial para a perfeição, a potência da qual se parte parece não poder ser considerada causada por atos humanos. Objeção semelhante consta da *Suma de Teologia*, em que se afirma o seguinte:

“(...) o bem da virtude é ser conforme a razão. Ora, o que está de acordo com a razão é natural ao homem, pois a razão é a natureza do homem. Logo, a virtude existe nele por natureza.”⁹¹

A essa objeção, Tomás responde que ela procede parcialmente, na medida em que consideramos a existência em nós, por natureza, das sementes da virtude (“secundum quod seminalia virtutum insunt nobis a natura”).⁹² No entanto, como as várias matérias sobre as quais versam as virtudes não estão determinadas *ad unum* aos moldes da natureza, a consumação da virtude ocorre pela determinação, daquilo que está aberto a muitos, pela reta razão naquilo que é, nas circunstâncias dadas, o melhor.⁹³

⁹⁰ Sobre a discussão a respeito do que pode ser sujeito de virtude, Tomás dedica, na *De virtutibus in communi*, o artigo 4 ao apetite inferior, o Artigo 5 à vontade, e os Artigos 6 e 7 ao intelecto, prático e especulativo, respectivamente.

⁹¹ *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 63, a. 1, obj.2: “Praetera, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut dictis patet. Se id quod est secundum rationem, est homini naturale: cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.”

⁹² *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 63, a. 1, Ad 1 [et 2]: “Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt secundum quod seminalia virtutum insunt nobis a natura, in quantum rationales sumus.”

⁹³ Também na *Suma de Teologia* pode ser encontrada uma boa solução para a objeção em exame. Ali, Tomás enfrenta a acusação de que o bem não poderia fazer parte da definição de virtude como diferença específica, já que, por ser conversível com o ente, é mais comum que a qualidade. Na solução dessa objeção, Tomás afirma que “não é o bem em geral, aquele que se converte com o ente, e que é mais comum que a qualidade” que está na definição da virtude, mas “o bem da razão”. *Suma de Teologia*, Ia-

Outra explicação relativa ao ponto, mas que enfatiza o aspecto “não natural” da virtude consta dos *Comentários à Ética*.⁹⁴ Ali, Tomás distingue dois argumentos que provariam a afirmação de que a virtude moral não existe por natureza. O primeiro é o seguinte. O que ocorre por natureza não varia por meio do costume⁹⁵. O exemplo que vem de Aristóteles é o da pedra, que naturalmente tende para baixo; mesmo se for movida para cima milhares de vezes, isso não alterará sua natureza, isto é, não passará a mover-se automaticamente para cima. E, mesmo considerando que as coisas que agem por natureza ou apenas agem, isto é, são apenas ativas, ou agem e sofrem ação, isto é, são ativas e passivas, mesmo assim não se deve admitir que o costume possa alterar a natureza, prossegue Tomás. Nas coisas apenas ativas, não há variação no princípio da ação, de modo que o efeito tampouco varia. Nas coisas que também são passivas, uma alteração qualquer pode provocar momentaneamente efeito diverso do natural (como a pedra ir para cima pela ação exterior), mas, nesse caso, isso não chega a mudar o princípio ativo da coisa (no exemplo, a natureza da pedra continua sendo ir para baixo). Se, no entanto, a alteração é tal que remove o princípio ativo da coisa, então, já não mais se trata da mesma natureza.⁹⁶ A coisa, nesse caso, tornou-se outra. A conclusão é que nas coisas que são por natureza não há alteração quanto ao princípio da ação, que permanece o mesmo, até diante de uma interferência exterior contra a natureza, a não ser que essa interferência seja tão forte a ponto de corromper a própria natureza. Portanto, o costume não tem relevância quer nas coisas que são por natureza, quer nas coisas que são contra a natureza.⁹⁷ O costume será relevante, contudo, para as

Ilae, q. 55, a. 4, Ad 2: “Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas: sed est bonum rationis (...)”.

⁹⁴ *Sententia Libri Ethicorum*. Liber II. Lectio I. O ponto sob exame é desenvolvido nas Seções 248, 249 e 250 da Lição I ao Livro II (numeração Spiazzi, seguida por Litzinger, na versão inglesa). Na versão espanhola, de Ana Mallea, as seções mencionadas correspondem aos números 155 e 156.

⁹⁵ “Nihil eorum quae sunt a natura variatur propter assuetudinem.” *Sententia Libri Ethicorum* II, Lectio I, n. 4.

⁹⁶ *Sententia Libri Ethicorum* II, Lectio I, n. 4: “(...) Et huius ratio est quia ea quae naturaliter agunt, aut agunt tantum aut agunt et patiuntur. Si agunt tantum, ex hoc non immutabitur in eis principium actionis et ideo, manente eadem causa, semper remanet inclinatio ad eundem effectum. Si autem sic agant quod etiam patientur, nisi sit talis passio quae removeat principium actionis, non tolletur inclinatio naturalis quae inerat. Si vero sit talis passio quae auferat principium actionis, iam non erit eiusdem naturae.(...)”

⁹⁷ *Sententia Libri Ethicorum* II, Lectio I, 4: “(...)Et ideo per hoc quod naturaliter aliquid agit, non immutatur circa suam actionem. Et similiter etiam si moveatur contra naturam; nisi forte sit talis motio quae naturam corrumpat; si vero naturale principium actionis maneat, semper erit eadem actio; et ideo neque in his quae sunt secundum naturam neque in his quae sunt contra naturam consuetudo aliquid facit.”

coisas relativas à virtude. A razão disso, explica Tomás, é que a virtude moral diz respeito ao apetite, e este opera na medida em que é movido pelo bem apreendido.⁹⁸ E, se ele opera muitas vezes, é porque tantas vezes foi movido pelo seu objeto, e a partir disso surge uma certa inclinação, “assim como muitas gotas que caem cavam a pedra”.⁹⁹ As virtudes morais, portanto, não estão em nós por natureza; o que temos, prossegue Tomás, é uma aptidão natural para adquiri-las na medida em que a potência apetitiva é naturalmente apta a obedecer a razão. Ao agirmos repetidas vezes segundo a razão, a forma dessa razão acaba sendo impressa na potência apetitiva. E a isso damos o nome de virtude.¹⁰⁰

O segundo argumento que pretende no *Comentário à Ética* provar que a virtude moral não existe por natureza parte da seguinte premissa: *em tudo aquilo que existe em nós por natureza, a potência precede a operação*. Isso fica claro, diz Tomás, quanto aos sentidos. Não é porque muitas vezes vemos ou ouvimos que adquirimos a visão ou a audição, mas porque temos desde logo a visão e a audição que começamos a usá-las e, então, a ver e a ouvir.¹⁰¹ Por outro lado, assim como nas artes e técnicas, nas quais nos tornamos construtores ao construir e harpistas ao tocar harpa com frequência e qualidade até que nos tornemos hábeis, o mesmo ocorre quanto à virtude, que é gerada pela reiteração de atos praticados segundo a reta razão.

⁹⁸ *Sententia Libri Ethicorum* II, Lectio I, n. 5: “Cuius ratio est, quia virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso.”

⁹⁹ *Sententia Libri Ethicorum* II, Lectio I, n. 5: “(...) Et ideo simul cum hoc quod multoties operatur oportet quod multoties moveatur a suo obiecto. Et ex hoc consequitur quamdam inclinationem ad modum naturae, sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant.”

¹⁰⁰ *Sententia Libri Ethicorum* II, Lectio I, n. 5: “(...) Sic igitur patet quod virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet vis appetitiva in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, in quantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimitur forma rationis in vi appetitiva, quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis.”

¹⁰¹ *Sententia Libri Ethicorum* II, Lectio I, n. 6: “In omnibus illis, quae nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia quam operatio. Et hoc patet in sensibus. Non enim ex hoc, quod multoties vidimus vel audivimus, accepimus sensum visus et auditus. Sed e converso ex hoc, quod habuimus hos sensus, uti eis coepimus, non autem ex hoc quod eis usi sumus factum est, ut eos haberemus.”

A **décima terceira objeção**¹⁰² presente no *status quaestiones* do artigo que discute, na *De virtutibus in communi*, se as virtudes são adquiridas a partir de atos humanos, parte da hipótese de que as virtudes são causadas por atos humanos com o fim de mostrar a inconsistência disso. Os atos que causariam a virtude ou seriam atos virtuosos ou seriam viciosos. Não poderiam ser atos viciosos, pois estes destroem a virtude. Tampouco poderiam ser atos virtuosos, pois estes pressupõem a virtude. Logo, não seria por meio de atos humanos que a virtude seria causada. O ponto de partida do argumento é claro: haveria apenas dois tipos de atos humanos, o virtuoso e o vicioso. Fosse esse ponto de partida corrigido, a conclusão não se seguiria. Mas, nesse caso, teríamos o ônus de sustentar a existência de atos humanos de ainda outra natureza, algo como atos neutros, nem virtuosos, nem viciosos.

Não parece ser esse o caminho da solução de Tomás para a objeção. Seu argumento, em Ad 13, prefere mesclar os dois tipos e diferenciar aspectos.¹⁰³ A virtude é gerada por atos que são em alguma medida viciosos e em alguma medida virtuosos. No que diz respeito àquilo que é feito (“quantum ad id quod agitur”), pode-se admitir como virtuosos os atos que antecedem a virtude (e a causam), como ocorre quando um homem faz coisas corajosas e justas.¹⁰⁴ Entretanto, esses atos não podem ser considerados virtuosos no que diz respeito ao modo de agir (“non autem quantum ad modum agendi”), pois antes de adquirir a disposição da virtude, o homem não age como o virtuoso agiria, isto é, prontamente e sem dúvidas, e com prazer e sem dificuldade.¹⁰⁵

¹⁰² *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 13: “Praetera, si virtus causatur ex actibus nostris: aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis quia illi magis destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosis, quia illi presupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.”

¹⁰³ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 13: “Ad decimumtertium dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis et quodammodo vitiosis.”

¹⁰⁴ *De virtutibus in communi*, A9, Ad 13: “(...) Actus enim precedentes virtutem, sunt quidem virtuosus quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet homo agit fortia et iusta; (...)”

¹⁰⁵ *De virtutibus in communi*, A9, Ad 13: “(...) non autem quantum ad modum agendi: quia ante habitum virtutes acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet promptly absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.” O último trecho – “delectabiliter absque difficultate” – foi traduzido por nós como “com prazer e sem dificuldade”, mas a negação de dificuldade quer significar antes uma atividade desimpedida do ponto de vista **interior**, e não uma ação que ocorra naturalmente sem enfrentamento de obstáculos, sem adversidades ou resistências exteriores. A expressão qualifica o ato interior e poderia, talvez, para fins de interpretação, ser até invertida: porque não conta com dificuldades interiores, com obstáculos da parte do próprio agente, é que a ação é prazerosa. O trecho recebe as seguintes traduções nas edições consultadas: (i) McNerny: *with pleasure and easily*; (ii) Estrada:

As lições que podem ser provisoriamente extraídas dessa objeção e de sua solução são: (i) que não é preciso postular outros gêneros para qualificar a ação humana além do vício e da virtude; (ii) o que permite evitar a circularidade entre “ato-que-causa-virtude” – “virtude” – “ato virtuoso” tem a ver com a distinção entre ação exterior (o que se faz) e caráter ou disposição do agente (como se faz).¹⁰⁶

A **décima quarta objeção**¹⁰⁷ aceita o argumento que soluciona a objeção anterior, mas apresenta-lhe outra dificuldade. Se é afirmado que a virtude é causada por um ato virtuoso imperfeito (o que parece remeter ao argumento que resolve a décima terceira objeção, recém vista), *como poderia algo imperfeito causar algo perfeito, já que nada age para além de sua espécie?*

Na solução dessa objeção,¹⁰⁸ Tomás afirma que a razão é mais nobre que a virtude causada na parte apetitiva da alma, pois esta virtude não existe senão como participação da razão. Na medida em que provém da razão (“in quantum est a ratione”), o ato que antecede a virtude pode, sim, causá-la. O que esse ato tem de imperfeito é justamente a ausência de um *habitus* na potência apetitiva, mediante o qual o homem segue prazerosa e prontamente o que a razão determina.¹⁰⁹ Um ato dito imperfeito

delectablemente e sin dificultad; (iii) Atkins: with pleasure and without difficulty; (iv) Hause/Murphy: with pleasure and without distress; (v) Rohr: freudig ohne Beschwerden.

¹⁰⁶ Se o raciocínio está correto, e se existe uma prioridade da adequação da ação do ponto de vista exterior (o que se faz) em relação ao modo como ela é desempenhada (como se faz), seria possível cogitar que a construção da virtude se dá de fora para dentro no seguinte sentido. O primeiro passo no aperfeiçoamento do caráter teria a ver com a adequação da ação às exigências da realidade exterior: denunciar o bandido, esconder-se do tigre, devolver o pacote etc. Somente num segundo momento é que essa adequação repercutiria no caráter do agente, moldando-o. O caminho inverso, de aperfeiçoamento interior sem contato (ou com o mínimo contato possível) com o mundo exterior parece estar destinado ao fracasso, ao menos se os pressupostos apresentados são mantidos. O que está em jogo é reconhecer que o agente moral, aqui, deve sua constituição particular como possível virtuoso à existência de uma realidade exterior objetiva, tanto física como moral. É porque é objetivamente bom devolver o pacote, por exemplo, que o agente que o faz trilha um caminho que produzirá no seu caráter, com o tempo, uma disposição correspondente ao padrão. Tentar obter essa perfeição de caráter sem lidar com pacotes e afins não parece possível, a não ser que essa qualidade seja dada por outra fonte que não a própria ação humana.

¹⁰⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 14: “Sed dicendum, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis. Sed contra nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus praecedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.”

¹⁰⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 14: “Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtutis non sit nisi quaedam participatio rationis.”

¹⁰⁹ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 14: “(...) Actus igitur qui virtutem praecedit, potest causare virtutem, in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia

pode, pois, causar uma disposição perfeita, porque esse ato é dito imperfeito não quanto à fonte daquilo que será perfeição (no caso, a fonte sendo a razão, e a perfeição sendo a virtude), mas enquanto tem origem num agente cujas potências apetitivas ainda não estão *habilitadas*. É por isso que o ato inicial é dito imperfeito, pois parte de um agente imperfeito; ele mesmo, o ato, enquanto está sob o império da razão, não é imperfeito.

A explicação é convincente para o caso das virtudes estritamente morais, que tomam por objetos paixões sensíveis, como o próprio texto de Tomás explicita.¹¹⁰ Mais dificuldades podem surgir, contudo, se reproduzimos a objeção em relação às virtudes intelectuais, entre as quais está a prudência. O problema, já esboçado na discussão da décima objeção e anunciado desde o início da tese, está de volta e teria, aqui, *grosso modo*, a seguinte formulação: *Como poderia um ato da razão aperfeiçoar a própria razão?* Se vale a regra de que um efeito não pode ser mais perfeito que a causa, será imprescindível fazer distinções aqui. Embora Tomás não avance, dentro da objeção examinada, nessa discussão, uma análise do ponto implicaria a discussão de dois assuntos: o da disputa sobre a possibilidade de o intelecto ser sujeito de virtude e o tema da virtude da prudência. Esta última é analisada extensamente na *Suma de Teologia* (IIa-IIae, qq. 47-56), bem como nos comentários ao Livro VI da *Ethica* (*Sententia Libri Ethicorum*, VI). Na *De virtutibus in communi*, que ora examinamos mais detidamente, Tomás discute, em artigos anteriores ao nono, o problema de saber se pode a virtude estar no intelecto, tanto o especulativo como o prático.¹¹¹ A resposta indica uma duplicação do uso do termo razão. Num primeiro nível, para contrastar com o funcionamento das potências naturais, que são determinadas a um sentido (“ad unum”), é dito que a alma racional está aberta a muitos ou, mesmo, a infinitas coisas.¹¹²

apetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis consequatur.”

¹¹⁰ Pode-se incluir aí também o apetite intelectual, isto é, a vontade.

¹¹¹ *De virtutibus in communi*, a. 6: “Sexto quaeritur utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.” *De virtutibus in communi*, a. 7: “Septimo quaeritur utrum in intellectu speculativo sit virtus.”

¹¹² *De virtutibus in communi*, a. 6, co.: “Dicendum, quod inter virtutes naturales et rationales haec differentia assignatur; quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. (...) Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo

Num segundo nível, é necessário que a razão, no seu uso prático, proceda à determinação daquilo que é bom na situação particular, já que o bem do homem se diversifica de muitas maneiras, estando submetido a diversas condições de tempo, de pessoas, de lugares etc.¹¹³ O juízo natural, sempre uniforme, é, portanto, insuficiente para a identificação da classe de bem relevante para o homem. Este precisa, então, usar a razão para encontrar e julgar o próprio bem, aqui e agora, o que inclui a consideração dos outros, da comunidade e de todas as circunstâncias.¹¹⁴ A habilidade que decorrerá dessa atividade, se bem sucedida ao longo do tempo, será a virtude da prudência.¹¹⁵ Tomás parece usar a expressão “segundo a reta razão” (“secundum rationem rectam”) para marcar outro emprego do termo razão, como quando, na mesma resposta em *De virtutibus*, a. 6, cita Aristóteles:

“E é a partir disso que procede toda a retidão e a perfeição da bondade em todas as outras virtudes; daí dizer o Filósofo que o termo médio na virtude moral é determinado segundo a reta razão.”¹¹⁶

autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit.”

¹¹³ *De virtutibus in communi*, a. 6, co.: “(...) Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et huiusmodi.”

¹¹⁴ *De virtutibus in communi*, a. 6, co.: “(...) Et eadem ratione naturale iudicium; quod est uniforme, et ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et diiudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum.”

¹¹⁵ *De virtutibus in communi*, a. 6, co.: “(...) oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica; (...)”

¹¹⁶ *De virtutibus in communi*, a. 6, co.: “(...) Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam.” Rohr indica *Ethica Nicomachea* II, 6, 1107a1. No texto latino de Aristóteles: “Est ergo virtus habitus electivus in medietate existens quae ad nos determinata ratione et ut utique sapiens determinabit.” (*Ethica*, II, 7, 1106b36-1107a2). A referência talvez não seja a mais precisa. Como observa Marco Zingano, analisando o texto grego, nessa passagem não se fala em “reta razão”, mas apenas em “razão”, o que também vale para a versão latina. A expressão “reta razão” aparecerá, por exemplo, no Livro III (1119b16) e, principalmente, no Livro VI (1138b20-30). Aristóteles. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8 – Tratado da Virtude Moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo, Editora Odysseus, 2008, pp. 128-132. De fato, a expressão “ratio recta” consta amplamente da versão latina usada

Assim, à pergunta “como pode a razão aperfeiçoar a si mesma?”, parece que a resposta passaria pela articulação disso que estamos chamando de dois níveis da razão. O primeiro nível (abertura *ad infinita*) é certa condição do funcionamento do segundo (determinação do bem *hic et nunc*), mas, em algum sentido que deve ainda ser explorado, em outra ocasião, não deveria o primeiro ser tomado como tão independente do segundo a ponto de este último não lhe marcar o propósito.¹¹⁷

A **décima quinta objeção** parte da muito usada afirmação aristotélica de que a virtude é a completude de uma potência (“*virtus est ultimum potentiae*”), para concluir que a virtude existe por natureza e não por nossos atos, uma vez que a potência existiria por natureza.¹¹⁸ A solução de Tomás, em Ad 15,¹¹⁹ distingue entre (i) ser sempre algo da essência da potência e (ii) ser aquilo que inclina para aquilo de que o máximo da potência é capaz. A virtude seria dita “*ultimum potentiae*” no segundo sentido.¹²⁰

por Tomás, especialmente no início do Livro VI: “Quia autem existimus prius dicentes quoniam oportet medium eligere, neque superabundantiam neque defectum, medium autem est ut ratio recta dicit, hoc dividamus. In omnibus enim dictis habitibus, quemadmodum et in aliis, est quoddam signum ad quod respiciens rationem habens intendit et remittit, et quis est terminus medietatum, quas intermedium dicimus esse superabundantiae et defectus, existentes secundum rectam rationem. (...)” *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1138b18-25.

¹¹⁷ É para poder reconhecer e escolher o bem por si mesma que a razão está aberta a muitos. O traço fundamental da razão tomada no primeiro sentido (como “livre”, indeterminada) não se justificaria por si mesmo, mas seria o modo próprio pelo qual o agente racional persegue e vive os seus fins, tendo a “experiência da determinação” e sentindo em si mesmo como é ser causa. A liberdade seria uma condição para a experiência da racionalidade, mas não implicaria, por isso, ausência de ordem ou indeterminação permanente.

¹¹⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 15: “Praetera, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.” Os editores indicam, em geral, *De Caelo* I, 2, 281a15. Rohr indica, ainda, *Ethica Nicomachea* II, 6, 1107a9. O ponto voltará a ser analisado em mais de uma ocasião ao longo da tese, sobretudo no capítulo 3, no início da análise da *determinatio magistralis* em *De virtutibus in communi*, a. 1.

¹¹⁹ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 15: “Ad decimumquintum dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiae, non quia semper sit aliquid de essentia potentiae; sed inclinatur ad id quod ultimo potentia potest.”

¹²⁰ A discussão será retomada com mais profundidade no exame do corpo do artigo, adiante.

A **décima sexta objeção** tem a seguinte estrutura.¹²¹ Aristóteles, no Livro II da *Ética*, afirma que a virtude é aquilo que torna bom quem a tem.¹²² Mas o homem é bom de acordo com a sua natureza.¹²³ Logo, a virtude do homem decorreria da natureza e não de seus atos.

A solução dessa objeção, em Ad 16,¹²⁴ segue os seguintes passos. Quando se diz que o homem é bom segundo a sua natureza, isso quer dizer que ele é bom *sob certo aspecto* e não *pura e simplesmente*. Para que algo seja bom pura e simplesmente, é necessário que seja totalmente perfeito. Tomás compara o caso com algo belo: para que seja perfeitamente belo, em nenhuma parte pode ter alguma deformidade ou fealdade (*deformitas vel turpitude*). Quanto ao homem, prossegue Tomás, alguém é dito total e irrestritamente bom pelo fato de ter uma boa vontade, pois é mediante a vontade que o homem usa todas as demais potências. Subentende-se que Tomás refere-se a todas as potências que sejam em algum grau racionais, ou em si mesmas ou por participação.¹²⁵ Finalmente, na última parte da solução da objeção, Tomás procede a uma afirmação aparentemente redundante. A boa vontade é o que faria o homem bom pura e simplesmente, e, por isso, a virtude da parte apetitiva, graças à qual a vontade

¹²¹ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 16: “Praetera, ut dicitur in II Ethic., virtus est quae bonum reddi habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.”

¹²² Estrada e Hause/Murphy indicam *Ethica Nicomachea* II, 6, 1106a14-16; Atkins e Rohr apontam 1106a17.

¹²³ A frase “Sed homo est bonus secundum suam naturam” recebe as seguintes traduções. McInerny: “But man is good according to his nature”. Estrada: “Pero el hombre es bueno según su naturaleza.” Atkins: “But human beings are good because of their nature.” Hause/Murphy: “But human beings are good in virtue of their nature.” Rohr: “Der Mensch aber ist gut gemäß seiner Natur.” Optamos pela tradução “de acordo com a sua natureza” e não “por causa de sua natureza”, como sugere Atkins, para não marcar demasiadamente o aspecto causal. Como Tomás não costuma negar completamente as teses que apresenta nas objeções, mas explica-as nos termos em que devem ser entendidas, a tradução “por causa de” seria mais forte que o conveniente para que a tese pudesse ser, na solução da objeção, preservada. Além disso, o uso de “secundum” é amplo o suficiente para não ser tomado necessariamente como expressão de uma relação causal.

¹²⁴ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 16: “Ad decimum sextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitude. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis.”

¹²⁵ Na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 56, a. 3, co., Tomás acrescenta: “(...) quia voluntas movet omnes alias potentias quae aequaliter sunt rationaliter (...)”.

se torna boa, é o que faz bom pura e simplesmente aquele que a tem.¹²⁶ Essa última frase deve ser examinada com o argumento da objeção em mente: sendo a virtude aquilo que torna bom quem a tem, ela existiria naturalmente no homem e não a partir de seus atos, porque o homem é bom de acordo com a natureza. A “natureza” humana, porém, implica abertura a muitos (*ad multa*). A determinação do bem concreto na vida do homem, portanto, não ocorre naturalmente, isto é, ao modo da natureza (*ad unum*), mas por um outro modo, o da *habilitação*.

A **décima sétima objeção** afirma que da frequência do ato natural não decorre a aquisição de uma nova *habilidade*.¹²⁷ A objeção, embora curta, esconde a distinção entre potências que operam ao modo da natureza (*ad unum*) e potências que operam ao modo da razão (*ad multa*). Somente as primeiras estão determinadas desde logo a um sentido determinado (*ad unum*), de modo que a noção de habilidade (*habitus*) lhes é estranha. Assim, interpretada nesses termos, a objeção procede. Somente algo que não está determinado desde o princípio num sentido é que pode vir a *habilitar-se* num ou noutro sentido. Logo, a virtude não é causada por atos naturais.

Na solução dessa objeção, em Ad 17,¹²⁸ como é de seu estilo, Tomás procura apresentar algum sentido em que a objeção possa ser preservada nos seus termos literais. A conclusão, todavia, deve ser corrigida, isto é, as virtudes devem poder ser causadas por atos humanos. Então, Tomás procede à distinção entre (i) o que é dito natural na medida em que procede da razão natural, e (ii) o que é dito natural em oposição às coisas que são a partir da razão. Se o “actus naturalis” de que fala a objeção é tomado no segundo sentido, como algo que se opõe à razão na medida em que ocorre ao modo da natureza, então, a conclusão procede. Contudo, não é esse o sentido adequado da expressão quando se tem em mente os atos que produzem a virtude.

¹²⁶ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 16: “(...) Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.”

¹²⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj 17: “Praetera, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.”

¹²⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 17: “Ad decimumseptimum dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout natural dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout natural dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.”

Nesse caso, eles podem ser ditos “naturais” porque têm origem em algo que, por sua vez, não foi adquirido por outros atos, mas já consta desde logo do homem, a saber, a razão natural. Assim, é possível afirmar que pela frequência de atos naturais (leia-se: *de atos procedentes da razão natural*) surgem novas habilidades.

A **décima oitava objeção**¹²⁹ consiste no seguinte argumento. Todas as coisas têm ser a partir da forma. E a forma das virtudes é a graça, pois sem esta as virtudes são ditas informes. Portanto, as virtudes originam-se da graça e não dos nossos atos. Na solução dessa objeção,¹³⁰ Tomás afirma que a graça é dita forma da virtude infusa, e isso porque de algum modo o ato da virtude é informado pela graça, e não porque a graça dê à virtude [infusa] seu ser específico. Por isso, prossegue Tomás, não é necessário que a virtude política exista por infusão da graça.¹³¹

Diferentemente da maioria das objeções vistas até aqui, que, para negar que as virtudes sejam adquiridas por atos humanos, afirmam sua origem natural ou divina, a **décima nona objeção**¹³² introduz como fonte da virtude um aspecto humano diverso do ato. O argumento tem a seguinte formulação. Da *Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios* (12,9) toma-se a seguinte proposição: “A virtude aperfeiçoa-se na doença.” A doença é antes paixão que ação, prossegue o argumento. Assim, a virtude é causada pela paixão e não pela ação.

Na solução a essa objeção, Tomás apresenta três argumentos, aparentemente independentes.¹³³ Primeiro, de fato, uma das virtudes em espécie aperfeiçoa-se na

¹²⁹ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 18: “Praetera, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.”

¹³⁰ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 18: “Ad decimumoctavum dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusae; non tamen ita quod ei det per esse specificum; sed in quantum per eam informatur alicuius actus eius. Unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiae.”

¹³¹ Adiremos a discussão mais ampla sobre a virtude infusa para o capítulo 2 da presente tese.

¹³² *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 19: “Praetera, secundum apostolum, II Cor. XII, 9, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.” A tradução de Atkins para a segunda e a terceira frases, embora menos ortodoxa, é didática: “(...) However, weakness is something we experience rather than something we do. Therefore virtue comes more from what we experience than from what we do.” [“(...) No entanto, a fraqueza [doença] é algo que experimentamos, mais que fazemos. Portanto, a virtude decorre mais daquilo por que sofremos do que daquilo que fazemos.”]

¹³³ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 19: “Ad decimumnonum dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtutis, scilicet humilitati. Est etiam materia alicuius virtutis, scilicet patientiae, et etiam caritatis, in quantum aliquis infirmitati

fraqueza ou doença, a saber, a humildade, mas isso não significa que a doença cause a virtude, senão que é a sua ocasião favorável. Segundo, a doença pode ser a matéria de outras virtudes especiais, como a paciência, que impede que o agente se desvirtue por causa das dificuldades, e também a caridade, como quando alguém vai ao socorro de uma pessoa doente. Terceiro, a doença pode ser um signo natural da virtude, na medida em que é tanto mais virtuosa a alma quanto mais débil for o corpo que ela tenta mover ao ato de virtude.¹³⁴

Não é preciso recorrer anacronicamente aos exemplos de que Immanuel Kant se vale na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ou na *Crítica da Razão Prática* para ilustrar o ponto. O Livro de Jó, comentado versículo por versículo por Tomás de Aquino, já apresenta o caso paradigmático do justo sofredor, que é afligido por séries de infortúnios, entre os quais o da doença terrível do próprio corpo. A conexão com a virtude é explícita: a aposta entre Deus e Satanás tinha por objeto exatamente a manifestação (ou não) da virtude de Jó, que só se revelaria aos olhos de todos caso ele superasse as mais difíceis provações.

No capítulo 1 do Livro de Jó, Satanás insinua que Jó se apresenta como justo apenas porque recebe recompensas, porque sua vida é próspera.¹³⁵ Tomás, ao comentar a passagem, esclarece que, de fato, a verificação da intenção reta é condição fundamental para a constatação da genuína virtude; se a motivação dos atos justos de

proximi subvenit. Et naturaliter est signum virtutis, quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.”

¹³⁴ Na nossa dissertação de mestrado, pudemos examinar ponto semelhante, discutido no início do Tratado sobre a Coragem, na *Suma de Teologia*, Ila-IIae, q. 123, a. 1, obj. 1 e Ad1. Naquela ocasião, dissemos: “A primeira objeção do artigo 1 e sua resposta ajudam a iluminar o papel da coragem no sistema de virtudes de Tomás de Aquino. A citação bíblica de Paulo, *Virtus in infirmitate perficitur*, é tomada como premissa maior. A coragem (fortaleza, força) opõe-se à fraqueza (debilidade), eis o termo médio. E a conclusão é: ‘Ergo fortitudo non est virtus’. Na resposta à objeção (Ad 1), Tomás esclarece: a virtude **da alma** se aprimora na fraqueza **da carne**. A admissão de uma fraqueza da carne (*infirmitate carnis*) parece apontar para uma descrição de mundo que concebe de modo especial a finitude do ser humano, sua vulnerabilidade e, mesmo, o mal, que, no âmbito aqui estudado, assume a forma da adversidade, que, por sua vez, tem como caso central um perigo mortal.” O trabalho foi posteriormente publicado com o título *A Coragem segundo Tomás de Aquino*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014. A citação consta das pp. 100-101.

¹³⁵ Livro de Jó 1, 9-11: “(9) Satanás respondendo, disse: Acaso Jó teme em vão a Deus? (10) Não o circumvalaste tu a ele, e a sua casa, e a todos os seus bens, não tens abençoado as obras de suas mãos, e as suas posses não tem crescido na terra? (11) Mas estende tu um pouco a tua mão, e toca em tudo o que ele possui, e verás se ele te não amaldiçoa na tua mesma cara.” Tradução da Vulgata pelo Padre Antonio Pereira de Figueiredo.

Jó eram mesmo as recompensas terrenas, isso pouco teria a ver com virtude. E para tornar isso público, nada mais eficaz que a supressão dessas recompensas. Nisso, tanto Satanás como Deus, estavam de acordo, isto é, quanto aos meios eficazes para revelar aos demais o caráter de Jó. A diferença fundamental é que Deus queria com as provações mostrar a todos a virtude de Jó enquanto Satanás queria mostrar a sua falsidade.¹³⁶ Depois de Jó resistir à primeira série de dificuldades, Satanás insiste na aposta e argumenta assim:

“[Cap.2] (4) E Satanás respondeu, dizendo: O homem dará pele por pele, e deixará tudo o que possui pela sua vida: (5) e senão, estende a tua mão, e toca-lhe nos ossos e na carne, e então verás se ele não te amaldiçoa cara a cara.”

¹³⁶ *Exposição literal sobre o Livro de Jó (1, 9-11):* “Ora, a prática dos homens perversos, cujo príncipe é Satanás e cujo papel ele faz aqui, é usualmente tal que, não podendo repreender a vida dos santos, eles os caluniam, **acusando-os de não agir a partir de uma intenção reta**, como é dito em Eclesiástico: “Porque ele arma ciladas, convertendo o bem em mal, e porá mácula nas coisas mais puras.” E isso parece claro quando é dito **(9) Satanás respondendo, disse: Acaso Jó teme em vão a Deus?**, como se dissesse: *Eu não posso negar que Jó faz o bem, mas ele não age a partir de uma reta intenção, em nome do amor e da honestidade contigo, mas [ele age assim] por causa das coisas temporais que ele por ti tem conseguido.* E por isso é dito **Acaso Jó teme em vão a Deus?**, pois dizemos fazer em vão aquilo pelo qual não podemos obter o que pretendemos. Ora, *Jó serve a Ti por causa das coisas temporais que tem obtido de Ti. Portanto, não é em vão que Jó teme a Ti servindo-Te.* (...) Ora, Satanás quer mostrar, pela via oposta, que Jó servia a Deus por causa da prosperidade terrena que conseguia, pois se Jó parasse de temer a Deus quando a prosperidade terrena cessasse, então ficaria claro que ele temia a Deus por causa da prosperidade terrena de que fruía. (...) E porque, como foi dito, o Senhor quer que a virtude dos santos seja percebida por todos os homens, os bons e os maus, agrada-lhe que, assim como todos haviam visto as boas ações de Jó, também a reta intenção deste devia ser manifestada a todos; portanto, Ele quis privar Jó de sua prosperidade terrena de modo que, ao perseverar no temor a Deus, ficaria manifesto que ele temia Deus a partir de uma reta intenção e não por causa de bens temporais.” No original (*Expositio super lob ad litteram, 1,9-11*): “Solet autem perversorum hominum, quorum princeps est Satan et eorum hic personam gerit, talis esse consuetudo ut, sanctorum vitam quia reprehendere non possunt, non ex recta intentione eos agere calumniantur, secundum illud Eccli. XI 33 *bona in mala convertens insidiatur et in electis imponet maculam.* Et hoc apparet ex hoc quod subditur *cui respondens Satan ait: numquid frustra lob timet Deum?* Quasi dicat: negare non possum quin bona faciat, sed hoc non agit ex recta intentione propter tuum amorem et honestatis, sed propter temporalia quae a te consecutus est. Et ideo dicit *numquid frustra lob timet Deum?* Illud enim frustra facere dicimur ex quo id quod intendimus assequi non possumus; lob autem tibi servit propter temporalia quae a te assecutus est, unde non est frustra quod tibi serviendo te timet. (...) Vult autem ostendere Satan quod propter prosperitatem terrenam quam consecutus erat lob Deo servierat per oppositum: si enim cessante prosperitate terrena lob Deum timere desineret, manifestum fieret quod propter prosperitatem terrenam qua fruebatur Deum timebat; (...) Et quia, sicut dictum est, dominus sanctorum virtutem vult omnibus esse notam, et bonis et malis, placuit sibi ut sicut bona facta eius omnes conspexerant ita etiam recta eius intentio omnibus fieret manifesta: et ideo voluit lob prosperitate terrena privare, ut eo in Dei timore perseverante manifestum fieret quod ex recta intentione et non propter temporalia Deum timebat.”

Tomás esclarece que a aflição de Jó estava disposta desde a eternidade com o fim de demonstrar a verdade de sua virtude, e não segundo aquilo que constava da intenção de Satanás. Assim, uma demonstração perfeita da virtude de Jó deveria enfrentar todas as objeções possíveis. No primeiro ciclo de adversidades, foram excluídos dois tipos de motivações inadequadas à virtude: a manutenção de bens exteriores e a preservação da prole. Agora, trata-se de testar o apego à própria saúde do corpo.¹³⁷ O ponto, aqui, não é avançar no interessantíssimo caso de Jó, mas perceber que a proposição “a virtude aperfeiçoa-se na doença”, de que trata a décima nona objeção, pode ser entendida principalmente como indicação de ocasião propícia para a manifestação da virtude.

O argumento apresentado na **vigésima objeção** segue três passos. No primeiro, é dito que a mudança ocasionada pela virtude é um movimento na qualidade, ou, parafraseando a versão de Rohr para o trecho final, “é um movimento dentro dos limites

¹³⁷ *Exposição literal sobre o Livro de Jó (2, 4-5):* “Ora, o contrariado Satanás não se contentou com isso, mas ainda inventou uma calúnia, querendo mostrar que todas as boas ações que Jó tinha feito – até mesmo o fato de que ele tolerou a adversidade pacientemente – ele as fez não por amor a Deus, mas pela saúde de seu próprio corpo, donde segue-se **4 E Satanás respondeu, dizendo: O homem dará pele por pele e deixará tudo o que possui pela sua vida [alma]**. Ora, deve-se considerar que Jó tinha sido duplamente afligido, a saber, na perda de suas posses e na perda de seus filhos. Satanás pretende dizer, então, que Jó suportou pacientemente ambas as aflições em nome da saúde de seu próprio corpo, e isso não era a marca de grande virtude, mas [marca] apenas humana e costume entre os homens. E é disso que se trata quando é dito **O homem**, como se qualquer um, mesmo o não virtuoso, desse facilmente pele por pele, isto é, a carne de outro pela sua própria. Pois um homem que não é virtuoso suporta que quaisquer outros, mesmo os mais chegados, possam ser corporalmente afligidos, antes que ele próprio. E, semelhantemente, qualquer homem daria todos os bens exteriores que possuísse **pela sua vida [alma]**, isto é, pela conservação da sua vida. Pois os bens exteriores são buscados para a conservação da vida, como o suprimento de comida, vestes e outras coisas pelas quais a vida do homem é conservada confortavelmente.” No original (*Expositio super Iob ad litteram 2, 4-5*): “Repulsus autem Satan non quiescit sed adhuc calumniam instruit, ostendere volens quod omnia bona quae Iob fecerat, et etiam hoc ipsum quod patienter adversa toleraverat, non pro amore Dei fecerat sed pro sui corporis salute, unde sequitur cui respondens Satan ait: *pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo dabit pro anima sua*. Considerandum est autem quod Iob dupliciter afflictus fuerat, scilicet in amissione possessionum et in amissione natorum. Intendit igitur Satan dicere quod utramque afflictionem Iob patienter toleraverat pro corporis sui salute, et hoc non erat magnae virtutis sed erat humanum et apud homines consuetum; et hoc est quod dicit *homo*, quasi quicumque etiam non virtuosus, dabit de facili *pellem pro pelle*, idest carnem alienam pro carne sua: sustinet enim homo non virtuosus ut quicumque alii etiam quantumcumque coniuncti potius corpore affligantur quam ipse; et similiter homo quicumque dabit cuncta exteriora quae possidet *pro anima sua*, idest pro vita sua conservanda: exteriora enim bona ad conservationem vitae quaeruntur, ut sint in subsidium victus et vestitus et aliorum huiusmodi quibus vita hominis commode conservatur.”

da qualidade”.¹³⁸ No segundo passo, afirma-se que a alteração é paixão somente na parte sensitiva da alma.¹³⁹ A menção à paixão parece estar retomando o argumento da objeção anterior (obj. 19), na qual se concluíra que a virtude era causada mais pela paixão que pela ação. Embora a solução da décima nona objeção invalide esse pressuposto, a nova objeção (obj. 20, ora examinada) resgata o ponto para apresentar outro argumento. No terceiro passo, afirma-se, então, que, se a virtude é adquirida, ainda que por atos, mas por meio de alguma paixão e alteração, segue-se que ela estaria [somente] na parte sensitiva, o que contrariaria a definição de Agostinho, segundo a qual a virtude é uma boa qualidade da mente.¹⁴⁰

A solução que Tomás dá à vigésima objeção é a seguinte. Propriamente falando, uma coisa não é “alterada” ao aproximar-se de sua perfeição própria. E como a virtude é a perfeição própria do homem, não se diz que ele “se altera” à medida que adquire virtude, a não ser que se diga isso por acidente, na medida em que mudanças que ocorrem na parte sensitiva da alma, onde estão as paixões da alma, dizem respeito à virtude.¹⁴¹ Tomás concede que se fale de alteração quanto às paixões da alma que podem ser sujeitos de virtude, mas não quanto ao homem todo. Talvez a razão disso seja que a forma do homem permanece a mesma no caso daquele que se torna virtuoso. Haveria uma passagem da potência ao ato da mesma forma. Se é assim, porém, isso implicaria que a forma da paixão sensível fosse alterada para uma outra ao sofrer o

¹³⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 20: “Praetera, cum virtus sit qualitas, mutatio quae est secundum virtutem, videtur esse alteratio: nam alteratio est motus in qualitate. (...)” Uma versão livre do trecho poderia ser assim: “Uma vez que a virtude é qualidade, a mudança que ocorre segundo a virtude parece ser uma alteração, pois alteração é movimento na qualidade.” A tradução que Rohr dá ao fim do trecho ajuda a compreendê-lo: “...denn eine Veränderung [alteratio] ist eine Bewegung [motus] innerhalb [in] einer Qualität [qualitate].” O sujeito da alteração que é ocasionada pela virtude não é a própria virtude, mas, talvez, alguma potência do homem. Por isso, não é dito que a virtude seja uma alteração, mas uma qualidade. A mudança que ocorre segundo a virtude é que seria uma alteração de algum sujeito, e isso aconteceria “dentro” dessa qualidade, isto é, nos seus limites.

¹³⁹ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 20: “(...) Sed alteratio passio tantum est in parte animae sensitivae, ut patet per philosophum in VII Physic. (...)”

¹⁴⁰ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 20: “(...) Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quandam passionem et alterationem; sequetur quod virtus sit in parte sensitiva: quod est contra Augustinum, qui dicit, quod est bona qualitas mentis.”

¹⁴¹ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 20: “Ad vicesimum dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis animae in qua sunt animae passiones, pertinente ad virtutem.”

aperfeiçoamento pela razão. Seria o caso, então, de uma “transformação” das paixões. Seja como for, a hipótese pode ser útil na reflexão sobre o caso da virtude infusa, que dispõe para um fim que está além das capacidades naturais do homem, como se verá.

A **vigésima primeira** e penúltima **objeção**¹⁴² articula elementos aristotélicos para produzir uma conclusão negativa quanto à causação da virtude por atos. O argumento tem quatro etapas. Na primeira, afirma-se que, por meio da virtude, tem-se a escolha reta do fim.¹⁴³ Na segunda etapa, afirma-se que ter a escolha reta do fim parece não estar em nosso poder, pois “tal como cada um é, assim o fim lhe aparece”.¹⁴⁴ Na terceira etapa, esclarece-se de que modo temos a escolha reta do fim, uma vez que isso não estaria em nosso poder: “Mas isso toca a nós por compleição natural ou por influência dos corpos celestes.”¹⁴⁵ Na quarta etapa, conclui-se, então, que adquirir virtudes não está em nosso poder e, portanto, que as virtudes não são causadas por nossos atos.¹⁴⁶

A solução da vigésima primeira objeção concentra-se sobre como deve ser entendido o termo “qualis” (o modo de ser) na expressão “qualis unusquisque est, talis finis ei videtur” (“tal como cada um é, assim o fim lhe aparece”).¹⁴⁷ Tomás distingue duas

¹⁴² *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 21: “Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X Ethicorum. Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III Ethic. Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis. Ergo non est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.”

¹⁴³ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 21: “Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X Ethicorum.” Com a exceção de McInerney, todos os demais tradutores corrigem a referência ao Livro X para o Livro VI da *Ética* (VI, 13, 1145a2 e ss). Provavelmente pensando na tese de que não deliberamos sobre fins, mas sobre aquilo que é para o fim, McInerney traduz “habet aliquis rectam electionem de fine” por “a person chooses correctly **concerning the end**”. Os demais tradutores afastam-se dessa opção. Estrada prefere “recta elección **del fin**”; Atkins, “right choice **about an end**”; Hause/Murphy, “right choice **of the end**”, e Rohr, “eine richtige Wahl **des Zieles**”.

¹⁴⁴ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 21: “Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III Ethic.” [1114a32 e ss.] Cf. **Rolf Darge**. „Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel“ – *Die Rolle des moralischen Habitus bei der Beurteilung des Handlungsziels nach Thomas von Aquin*. *Theologie und Philosophie* 72 (1997), 53- 76.

¹⁴⁵ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 21: “Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis.”

¹⁴⁶ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 21: “Ergo non est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.”

¹⁴⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 21: “Ad vicesimumprimum dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quae est in parte intellective: et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis caelestis, cum pars intellective sit absoluta ab omni corpore; vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quae est in parte sensitiva: quae quidem potest esse ex

maneiras de compreendê-lo. A primeira é de acordo com uma qualidade havida na parte intelectual. Nesse caso, o modo de ser do homem não é determinado por sua constituição física ou pela influência dos corpos celestes, porque a parte intelectual seria independente de qualquer corpo.¹⁴⁸ A segunda maneira de compreender “qualis” é associar o termo à disposição que existe na parte sensitiva. Nesse caso, tal disposição até pode advir da constituição física ou da influência de corpos celestes, mas isso não implicaria algum tipo de determinismo, pois a parte sensitiva da alma humana é naturalmente apta a obedecer a razão, ao ponto de, pelo costume, poder diminuir ou até mesmo eliminar a disposição anterior (oriunda da constituição física etc.).

Finalmente, a **vigésima segunda objeção**,¹⁴⁹ que encerra o *status quaestionis* do artigo 9 da *De virtutibus in communi*, insiste na incompatibilidade entre uma origem natural de uma tendência, de um lado, e a aquisição ou perda de uma tendência por atos, de outro. A objeção sustenta-se sobre duas proposições. A primeira, de origem aristotélica, afirma que não nos acostumamos nem nos desacostumamos às coisas que são por natureza. A segunda afirma que existem alguns homens dotados de inclinações naturais a certos vícios ou a certas virtudes. Assim, como uma disposição natural não pode, conforme a primeira proposição, ser criada ou eliminada pelo costume, segue-se que, havendo inclinações naturais para a virtude ou para o vício, o que é afirmado pela segunda proposição, essas disposições permaneceriam imunes aos atos humanos. A

naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis caelestis. Tamen quia haec pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.”

¹⁴⁸ A expressão de Tomás é “cum pars intellective sit **absoluta** ab omni corpore”. McInerney traduz por “since the intellective part is **free** of any body”. Estrada prefere o termo “**independente**”, opção seguida por Atkins e Hause/Murphy (“**independent**”). Rohr opta por “...ist von jedem Körper **losgelöst**.” A versão alemã parece aproximar-se mais do sentido próprio do verbo latino *absolvere*, que seria o de separar, desligar, destacar. A opção por afirmar que a parte intelectual é *separada* de qualquer corpo poderia dar a impressão de que ela não é *parte* de um composto (no caso do homem), o que, porém, é explicitamente afirmado (“**pars** intellective...”). Por isso, a tradução por “independente” parece um pouco melhor. Além disso, segundo Gardeil, apenas no sentido de Deus Criador e iluminador de nossa alma é que se poderia falar num intelecto agente propriamente separado, no sentido de exterior ao homem. H. D. Gardeil, *Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino*, Tomo III: Psicologia. Tradução de Pe. Augusto Chiavegato. São Paulo, Duas Cidades, 1967, p. 106.

¹⁴⁹ *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 22: “Praeterea, ea quae sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo huiusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.”

conclusão é que as virtudes não podem ser adquiridas por atos humanos.¹⁵⁰ A segunda proposição, de que alguns homens têm inclinações naturais a certas virtudes ou vícios, não recebe nenhum comentário dos tradutores, a não ser de Estrada, que remete ao Ad 1 do artigo anterior (*De virtutibus in communi*, a. 8), que discute se as virtudes estão em nós por natureza. A referência é insuficiente, porque ali a solução passa pela distinção entre (i) sermos aptos naturalmente a receber virtudes e (ii) desenvolvermos a virtude à perfeição, por obra do costume. A distinção inicial, que advém do Livro II da *Ética* (1103a24-26), não desqualifica o curso da objeção, que é o de, primeiro, afirmar existirem certas inclinações naturais a virtudes e outras a vícios, e, depois, equiparar essas inclinações às próprias virtudes.

A solução da última objeção, em Ad 22,¹⁵¹ vale-se do argumento urdido em Ad 21, segundo o qual o modo de ser do homem pode ser considerado também segundo as disposições que existam na parte sensitiva da alma, sendo esta, em contraste com a parte intelectual, sujeita a influências da constituição física do sujeito ou dos corpos celestes. No caso da objeção 22, Tomás responde que as tais inclinações naturais que existiriam em alguns homens, dispondo-os a certas virtudes ou a certos vícios, são justamente as disposições de que se fala em Ad 21, que podem estar presentes na parte sensitiva da alma. E, assim como foi argumentado em Ad 21, porque essa parte da alma está apta a obedecer a razão, a ponto de diminuir ou eliminar a disposição anterior, de origem física, a objeção não procede.¹⁵²

¹⁵⁰ Duas frases formam a conclusão da objeção: “Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.” Nossa tradução: “Se elas [as inclinações naturais] permanecem, não pode haver virtude em nós. Portanto, as virtudes [havidas] em nós não podem ser adquiridas por atos.” A primeira frase não nos parece precisa. O argumento não leva à conclusão de que não pode haver virtude em nós, mas que: (i) havendo uma inclinação natural para a virtude, ela já está dada, de modo que não vem a ser adquirida nem eliminada por atos; (ii) havendo uma inclinação natural ao vício, o costume é incapaz, conforme a primeira proposição da objeção, de afetá-la. Assim, em tese, pode-se falar, dentro desse argumento, de virtude no homem, mesmo que se negue que a sua origem sejam atos do homem.

¹⁵¹ *De virtutibus in communi*, a. 9, Ad 22: “Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum; nam secundum hanc dispositionem quae est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem et cetera.”

¹⁵² Restaria pendente resolver a questão da validade do princípio enunciado na primeira proposição da objeção 22, a saber, de que aquilo que acontece por natureza não se submete ao costume. Isso porque a solução apresentada por Tomás, tanto em Ad 21 como em Ad 22, parece excetuar o alcance desse princípio. As inclinações naturais para a virtude ou para o vício seriam, afinal, moldáveis pelo costume. Para preservar o alcance universal do princípio, o que parece ser do interesse da estrutura das ideias de Tomás, poderíamos tomar “inclinações naturais” como designando não tanto o âmbito e o modo de

1.1.1.1. Agrupamento das objeções do *status quaestionis*

A análise de cada uma das objeções e sua solução, que acabamos de fazer, permite que tenhamos uma certa visão, ainda que meramente aproximada, do ambiente em que Tomás desenvolvia seu pensamento. Para facilitar a visualização do cenário, podemos agrupar essas 22 objeções de acordo com a ideia ou o fundamento principal no qual se apoiam.¹⁵³ Pelo menos dois grandes grupos podem ser apresentados. No primeiro, estariam as objeções de fundo “teológico”, que, muitas vezes, apresentam uma dicotomia entre Deus e o homem. Se toda virtude e graça vem de Deus, elas não poderiam vir do homem. A argumentação parece privilegiar um antagonismo quanto à causa eficiente da virtude. Se a virtude é causada por Deus, não pode sê-la pelo homem. E vice-versa. No segundo grupo, encontramos as objeções de fundo “filosófico”, que urdem conceitos que não se apoiam necessariamente nas Escrituras.

<i>PRIMEIRO GRUPO: OBJEÇÕES “TEOLÓGICAS”</i>
<i>Obj. 1: A definição de virtude (Deus opera em nós sem nós) exclui a aquisição por atos.</i>
<i>Obj. 2: Virtude depende da fé, e a fé depende da graça.</i>
<i>Obj. 3: Virtude e vida eterna só podem ser esperadas de Deus, não adquiridas por nós.</i>
<i>Obj. 4: Se a continentia é dom de Deus, tanto mais a virtude.</i>
<i>Obj. 5: Não se é virtuoso e vicioso ao mesmo tempo. Como o pecado não se evita sem a graça, por nossos atos apenas adquirimos vícios.</i>
<i>Obj. 6: Se a felicidade é o prêmio da virtude, obteríamos a vida eterna, caso a virtude fosse adquirida. Mas a vida eterna é graça de Deus.</i>
<i>Obj. 7: Virtude é bem máximo. E todos dons perfeitos vêm de Deus.</i>
<i>Obj. 18: A forma das virtudes é a graça. E a forma é o que dá o ser às coisas.</i>
<i>Obj. 19: Não é ato, mas paixão que produz a virtude. Pois a “virtude aperfeiçoa-se na doença”.</i>

funcionamento natural dessas disposições, mas principalmente a origem não racional dessas tendências que determinam ou orientam potências que, em si, estão aptas serem determinadas de outro modo, isto é, pela razão.

¹⁵³ A ideia foi inspirada na sinopse presente no apêndice da tradução de J. P. Reid: *On the Virtues, in general*. Providence College Press, 1951, pp. 132 e ss.

<i>SEGUNDO GRUPO: OBJEÇÕES “FILOSÓFICAS”</i>
<i>Obj. 8: A virtude é dita forma da alma, mas nada pode dar forma a si mesmo.</i>
<i>Obj. 9: Do mesmo modo que o intelecto possível precisa de algo exterior a si para atualizar-se, a aquisição de virtude também exige algo exterior.</i>
<i>Obj. 10: Adquirir é receber, mas agir não é receber.</i>
<i>Obj. 11: Uma andorinha não faz verão. E muitas em épocas diferentes, tampouco.</i>
<i>Obj. 12: Virtude é atribuída essencialmente a algo, e algo assim não pode ser causado por ato da própria coisa.</i>
<i>Obj. 13: Os atos ou são virtuosos ou viciosos. Um ato vicioso não pode causar a virtude porque a destruiria. Um ato virtuoso não pode causá-la porque a pressupõe.</i>
<i>Obj. 14: Algo imperfeito (p. ex.: o ato que causaria a virtude) não pode gerar algo perfeito, pois nada age para além de sua espécie.</i>
<i>Obj. 15: Se a virtude é o máximo de uma potência, ela existe por natureza, porque as potências existem por natureza.</i>
<i>Obj. 16: O homem é dito bom de acordo com a sua natureza. A virtude decorre, portanto, da natureza.</i>
<i>Obj. 17: Da frequência de um ato natural (que é ad unum e, portanto, não enseja espaço para formar habitus) não decorre um habitus (que é potência segunda a partir de uma potência ad multa).</i>
<i>Obj. 20: Só a parte sensitiva comportaria alteração (movimento dentro da qualidade) que a aquisição da virtude implica.</i>
<i>Obj. 21: Pela virtude escolhe-se bem o fim, mas “tal como cada um é, assim o fim lhe parece”. E somos tal como somos de acordo com a constituição natural, o que não está em nosso poder.</i>
<i>Obj. 22: Homens têm inclinações naturais a certos vícios ou a certas virtudes. Mas o que é natural não se deixa modificar pela reiteração de atos.</i>

O conteúdo das objeções que formam o *status quaestionis* e de suas respostas já foi examinado. Antes de avançarmos para a determinação da resposta que Tomás vai dar ao ponto, o que podemos, agora, perceber, com o auxílio dos quadros, é que há mais objeções de cunho filosófico à possibilidade de as virtudes serem adquiridas por atos humanos que objeções fundadas em pontos teológicos. Isso mostra que, ao tempo de Tomás, dificuldades agudas – e de cunho estritamente filosófico – envolviam o conceito de virtude adquirida. A afirmação desse conceito, portanto, precisava passar por uma defesa e argumentação tão ou mais robustas que aquela necessária à afirmação do conceito de virtude infusa, algo que pode ser surpreendente aos leitores modernos.

1.1.2. A *determinatio magistralis* na *De virtutibus in communi*, a. 9: as virtudes adquiridas

Como convém a uma *quaestio disputata*, em contraste com certa “brevidade” das respostas da *Suma de Teologia*, a resposta que Tomás de Aquino dá para a pergunta sobre se nossos atos são causa da aquisição de virtudes, no corpo do artigo 9 da *De virtutibus in communi*, é bastante extensa e envolve vários aspectos. Com o fim de organizar nossa análise e tentar torná-la mais clara e proveitosa, dividimos a marcha do argumento de Tomás em nove etapas. Na **primeira**, Tomás recorre à ideia, muito invocada em sua obra, de virtude como *complementum potentiae*, ou perfeição ou máximo de uma potência, e atrela a noção de virtude às noções de bem, de atividade e de fim. Na **segunda** etapa, admite que o bem se diz de vários modos e que se pode falar não apenas do bem próprio de cada coisa, mas de diferentes bens próprios segundo as diversas considerações a respeito da mesma coisa. Na **terceira** etapa, Tomás introduz, apoiado em Aristóteles, a distinção entre *homem na medida em que é homem* (“homo in quantum est homo”) e *homem na medida em que é cidadão* (“homo in quantum est civis”). Na **quarta** etapa da argumentação, é afirmado que o homem é não somente membro de uma comunidade política, mas também cidadão de uma Jerusalém celeste, para cuja fruição, no entanto, suas capacidades naturais não são suficientes. Na **quinta** etapa, Tomás sustenta que, em contraste com o que acontece no caso das virtudes próprias à participação na cidade celeste, a formação das virtudes próprias do homem enquanto homem e do homem enquanto membro de uma cidade terrena não excede nossas capacidades naturais. Na **sexta** etapa, explica-se como nossas capacidades naturais são levadas à perfeição. Na **sétima** etapa, Tomás afirma serem diversos os modos de vir a existir das virtudes na parte intelectual e na parte apetitiva da alma. Na **oitava** etapa, é apresentada a distinção entre potência inclinada *ad unum* e potência aberta a muitos (*ad multa, ad utrumlibet*). Finalmente, na **nona** etapa, Tomás aplica a noção de potência *ad utrumlibet* à faculdade apetitiva e expõe os desdobramentos disso, com o que estaria concluída a prova de que virtudes são adquiridas por atos humanos.

1.1.2.1. A primeira etapa: a virtude é a completude de uma potência (*virtus ultimum potentiae est*)

Na frase que inicia a *determinatio* do artigo 9,¹⁵⁴ Tomás diz ser manifesto que a virtude de qualquer coisa é aquilo por meio do qual é levada a cabo a boa operação dessa coisa. A afirmação sucede a proposição de que a virtude é a “completude de uma potência”, à qual qualquer potência se estende, de modo a operar e a operar bem. A associação à “completude de uma potência” vem de Aristóteles e é citada com frequência por Tomás.¹⁵⁵ O ponto de partida para a discussão sobre o termo virtude tem

¹⁵⁴ *De virtutibus in communi*, A9, co.: “Respondeo. Dicendum quod cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit.”

¹⁵⁵ A expressão (*virtus est ultimum potentiae*) voltará a ser examinada em outros momentos nessa tese, especialmente, no capítulo 3 (3.2.2.1), pois consta também do artigo 1 da *De virtutibus*, tanto no corpo do artigo como na objeção 6 e na sua solução, Ad 6. O *locus* tradicional da passagem, em Aristóteles, é o Livro I do *De caelo* (281a14-19). O uso da passagem por Tomás é, como dito, muito frequente. Na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, ela aparece, por exemplo, no contexto da discussão sobre a virtude da coragem (q. 123, A2, Ad1; q. 129, A2, co.; q. 134, A1 etc.). No *Comentário à Ética Nicomaqueia (Sententia Libri Ethicorum)*, a citação ocorre, por exemplo, na Lição 14 do Livro III, n. 536. No *Comentário ao De caelo*, Livro I, Lição XXV, n. 249, Tomás afirma o seguinte: “Ele [Aristóteles] diz que, se uma coisa é capaz de algo grande, por exemplo, se um homem pode caminhar 100 estádios ou carregar grande peso, nós sempre determinamos ou descrevemos sua capacidade (potência) em termos do que é o máximo que ele pode fazer. Por exemplo, dizemos que a capacidade desse homem é de levantar 100 talentos ou de caminhar a distância de 100 estádios, ainda que ele seja capaz de dar conta de todas as distâncias parciais incluídas nessa quantidade, já que pode ir ao limite. Sua capacidade não é descrita, porém, por essas partes – não o determinamos como capaz de carregar 50 talentos ou de caminhar 50 estádios, mas de fazer o máximo que pode. Assim, a potência de cada coisa é descrita com referência ao fim, isto é, com referência ao extremo, ao máximo do que é capaz, e com referência à força de sua excelência. Pois o tamanho de uma coisa é determinado pelo que é maior nela – por exemplo, ao descrevermos algo que mede três côvados, não dizemos que tem dois côvados. De modo semelhante, atribuímos à noção de homem que ele é racional e não que é sensível, porque o que é o extremo e máximo numa coisa é aquilo que a leva à perfeição e a marca com o selo de sua espécie. Consequentemente, é óbvio que quem é capaz do limite, pode necessariamente fazer menos que isso. Por exemplo, se uma pessoa pode carregar 100 talentos, ela também pode carregar dois, e se pode andar 100 estádios, também pode andar dois. Mas é em face do limite que a virtude de uma coisa é estabelecida, isto é, a virtude de uma coisa é medida em termos daquilo que é mais excelente entre tudo o que pode ser feito. Isso é o que consta de outra tradução, a virtude é o limite de uma potência, porque a virtude de uma coisa é determinada de acordo com o máximo que pode fazer. E isso se aplica também às virtudes da alma: pois uma virtude humana é aquela por meio da qual um homem é capaz do que é melhor nas ações humanas, isto é, numa ação que se seja conforme à razão”. Tradução apoiada na versão inglesa *Saint Thomas Aquinas exposition of Aristotle’s treatise on the heavens*. Translated by R. F. Larcher O.P. and Pierre H. Conway O.P. Columbus, Ohio: College of St. Mary of the Springs, 1963-1964. No original latino: “Ad primi autem manifestationem dicit quod, si contingat aliquam rem posse in aliquid magnum, puta quod aliquis homo ambulet per centum stadia, aut possit levare aliquod magnum pondus, semper determinamus sive denominamus eius potentiam per respectum ad plurimum in quod potest; sicut dicimus potentiam huius hominis esse quod potest levare

a ver, portanto, com a operação, com a atividade da coisa. Como as coisas podem atingir vários graus de atualidade ainda dentro do mesmo tipo de atividade, à virtude é designado o posto máximo, o limite mais alto de atualidade que uma operação qualquer pode ter. Por enquanto, o emprego do termo virtude não está restrito ao homem, isto é, ainda não está se falando estritamente de virtude humana. Aquilo para o qual toda e qualquer potência tende a fim de realizar sua operação, de modo que essa operação seja boa, isso seria virtude, no significado que Tomás apresenta para iniciar o argumento.¹⁵⁶

Prossegue Tomás: considerando que (i) toda coisa é em vista de sua operação, pois uma coisa é boa na medida em que se relaciona bem com seu fim, então, convém que (ii) por virtude própria cada coisa seja boa e opere bem.¹⁵⁷ Para responder à

pondus centum talentorum, aut quod potest ire per spatium centum stadiorum, quamvis possit omnes partes infra istam quantitatem contentas, siquidem potest in id quod superabundat. Nec tamen denominatur ab illis partibus, puta quod determinetur eius potentia quia potest ferre quinquaginta talenta, aut ire quinquaginta stadia; sed per id quod est maximum: ita scilicet ut potentia uniuscuiusque denominetur per respectum *ad finem*, idest per ultimum et per maximum ad quod potest, et per virtutem suae excellentiae; sicut etiam et magnitudo cuiuslibet rei determinatur per id quod est maximum, sicut quantitatem tricubiti notificantes, non dicimus quod sit bicubitum. Et similiter rationem hominis assignamus per rationale, et non per sensibile: quia semper id quod est ultimum et maximum, est completivum et dans speciem rei. Sic igitur patet quod ille qui potest in ea quae excellunt, necesse est quod possit etiam in ea quae sunt infra; puta si aliquis potest portare centum talenta, poterit etiam portare duo, et si potest ire per centum stadia, potest ire per duo: sed tamen virtus rei non attribuitur nisi excellentiae, idest, secundum id attenditur virtus rei, quod est excellentissimum omnium eorum in quae potest. Et hoc est quod dicitur in alia translatione, *virtus est ultimum potentiae*, quia scilicet virtus rei determinatur secundum ultimum in quod potest. Et hoc etiam habet locum in virtutibus animae: dicitur enim virtus humana, per quam homo potest in id quod est excellentissimum in operibus humanis, scilicet in opere quod est secundum rationem.” *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositivo*.

¹⁵⁶ Se o extremo, máximo e completo (*ultimum*) numa coisa é aquilo que a leva à perfeição, como afirma Tomás no comentário ao *De caelo*, é bem plausível associar o termo “ultimum” à noção de fim, o que acaba acontecendo na marcha do argumento ora examinado na *De virtutibus*. A interpretação da passagem “*virtus est ultimum potentiae*” como expressando o fim da potência ficou clara para nós graças às lições do Prof. Guy Guldentops, durante seminário havido na Universidade de Colônia, em 23 de abril de 2014. Na ocasião, o Prof. Guldentops examinava o conceito de *habitus* desenvolvido por Tomás na *Suma de Teologia*, Ia-IIae q. 55, a. 3: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus importat perfectionem potentiae, unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I de caelo.” O trecho “determinatur ad ultimum” foi traduzido pelo professor por “auf das Letzte bestimmt” e disso ele passou para a noção de telos/finis, “das Ziel worauf etwas gerichtet ist”. Falar de fim da potência quando se trata de *potentia ad unum* não traz dúvidas. Afinal, a semente de milho está em potência para o pé de milho. Mas qual seria o fim (*ultimum*) de uma *potentia ad multa*? Mais uma vez, aqui, vemos uma ponte para o diálogo com Kant: o aspecto da indeterminação na liberdade seria etapa necessária, mas transitória.

¹⁵⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaque res sit bona, et bene operatur.” O trecho “**omnis res est propter suam operationem**” recebe as seguintes traduções: “anything is for the sake of its activity” (McInerney); “toda cosa es en orden a su

pergunta sobre se as virtudes são adquiridas por atos humanos, Tomás usa como ponto de partida a relação essencial que a própria noção de virtude tem com as noções de operação, fim e bem.¹⁵⁸

1.1.2.2. A segunda etapa: a diversidade do bem

Assegurada a íntima relação que a noção de virtude tem com a noção de bem, a etapa seguinte ocupa-se de apresentar a diversidade que caracteriza o bem. O “ultimum” de uma coisa ou o seu bem próprio não é o mesmo que o “ultimum” de outra coisa. Se as coisas que admitem perfeição são diversas, então aquilo que as torna

operación” (Estrada); “everything exists for the sake of its own activity” (Atkins); “each thing is for the sake of its operation” (Hause/Murphy); “jedes Ding existiert um seiner Tätigkeit willen” (Rohr). À primeira vista, não estaria claro se o “est” indica ali existência ou essência. No primeiro caso, se indica existência, como parecem assumir as traduções, a ideia seria algo como “toda coisa existe em vista de sua operação”. Se o “propter” (“em vista de”) é interpretado como “por causa de” no sentido de causa eficiente, então, a operação seria causa da existência da coisa. Nesse caso, a operação é ato e, como algo só existe propriamente em ato, é pela sua operação que ele estranhamente passaria a existir. No segundo caso, se o “est” indica essência, a frase poderia ser algo assim: “toda coisa é o que é por causa da sua operação”. A operação, aqui, limitaria o ato de ser da coisa num ente específico, o que não é absurdo, embora essa ideia talvez fosse melhor representada ao se inverter a ordem causal: é porque tem uma essência específica que o ato de ser da coisa manifesta-se numa operação própria, e não porque tem uma operação própria é que o ente tem seu ato de ser limitado. Portanto, ambas alternativas parecem funcionar mal porque tomam o termo “propter” por indicador de causa eficiente. Se o tomamos, antes, como acenando para a finalidade, podemos salvar ambas as linhas: as coisas existem e são o que são *para* realizar suas operações próprias.

¹⁵⁸ Esse início de argumentação que estamos chamando de “primeira etapa” na marcha da *determinatio* do artigo 9 poderia ser invocado como um bom exemplo daquilo que o Pe. Henrique C. de Lima Vaz diz quando chama a ética de Tomás “uma ética da *perfeição* e da *ordem*”: “*Perfeição e ordem* como categorias ontológicas são noções correlativas, pois a *ordem* não é senão a reta disposição dos seres segundo a escala do grau de *perfeição* que compete a cada um. Essa concepção da *ordem*, herdada de Santo Agostinho e de proveniência neoplatônica, é conjugada em Tomás de Aquino com a noção aristotélica de *perfeição* como *ato*, e é assim que encontra uma realização privilegiada na *ação humana* que recebe o selo de sua perfeição – ou de sua plena realização como ato – ao inserir-se livremente na ordem do universo – ou na ordem da *natureza* – que é a norma objetiva da ação. Ela é, então, por excelência, *ação ética*. Ora, a noção de *perfeição*, sendo logicamente conversível à noção de *ser*, não é senão outra expressão da noção de *bem*. Por outro lado, a noção de ordem implica, necessariamente, do ponto de vista ontológico, a noção de *fim*. (...) *Bem e Fim* ou perfeição e ordem são, pois, as categorias metafísicas que subjazem à Ética tomásica como ética *filosófica* e que devem ser levadas em conta a cada passo de sua elaboração conceptual. É em razão da utilização exemplar dessas categorias por Aristóteles ao mover-se, na *Ética de Nicômaco*, no espaço metafísico aberto pela ontologia platônica do Bem [em nota, Lima Vaz adverte: ‘Elders lembra que o Bem absoluto em Platão, que corresponde melhor ao teocentrismo da Ética cristã, é visto por Tomás de Aquino ao comentar a Ética de Nicômaco, como não atingido pela crítica aristotélica ao Bem separado’], que o texto aristotélico se apresenta aos olhos de Tomás de Aquino, ao lançar a subestrutura filosófica de sua Ética teológica, como a referência permanente e privilegiada.” *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica* 1. 4ª edição. São Paulo, Loyola, 2008, p. 216.

perfeitas também será diverso. Por isso, prossegue Tomás, o bem do homem é diferente do bem do cavalo e, ambos, do bem da pedra.¹⁵⁹

A distinção lógica entre *adjetivação predicativa* e *adjetivação atributiva* talvez ajude a reforçar o ponto.¹⁶⁰ Quando afirmamos “o livro é vermelho”, podemos dividir a proposição em (i) “é um livro”, e (ii) “é vermelho”, sendo que (ii) revela uma propriedade comum partilhada por qualquer outro ente que também a tenha, independentemente de qual seja esse ente. Ao dizermos que uma camisa é *vermelha*, falamos da mesma propriedade que foi predicada do livro. Aqui temos um caso de *adjetivação predicativa*, isto é, quando o adjetivo qualifica um nome sem que o seu significado dependa do conhecimento do significado do nome.

No outro caso, de *adjetivação atributiva*, Brian Davies toma emprestado exemplos de Peter Geach. A proposição “X é uma grande pulga” não pode ser dividida em: (i) X é uma pulga, e (ii) X é grande. Do mesmo modo, a proposição “X é um pequeno elefante” não pode ser dividida em: (i) X é um elefante, e (ii) X é pequeno. Sendo ambos animais, fosse o caso aqui de *adjetivação predicativa*, teríamos de aceitar que uma pulga grande é um animal grande e que um elefante pequeno é um animal pequeno. O caso, porém, é da chamada *adjetivação atributiva*, em que o significado do adjetivo tem uma relação de dependência com o nome que qualifica.

Sem a pretensão de ser uma apresentação abrangente sobre o conceito de bem em Tomás de Aquino,¹⁶¹ o ponto dessa digressão é que o termo “bem” seria, nesta etapa da argumentação, logicamente *atributivo* para Tomás de Aquino, o que faz com que a afirmação de que o bem do homem é diferente do bem do cavalo e do bem da pedra esteja ligada à afirmação de que homem, cavalo e pedra são coisas distintas. Há um elo

¹⁵⁹ *De virtutibus*, a. 9, co.: “Bonum autem proprium uniuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis.”

¹⁶⁰ Valemo-nos da exposição que Brian Davies oferece do ponto em *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, 1993, pp. 84-86.

¹⁶¹ Para uma análise abrangente do bem como transcendental, cf. Jan Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, 1996, especialmente o capítulo sete (*Good as Transcendental*). No capítulo 2 desta tese, retomaremos, com mais cuidado, algumas das lições de Aertsen, e reapresentaremos, resumidamente, o tema dos transcendentais.

forte, portanto, entre ser e bem, que, no entanto, não deve ser reduzido ao bem das coisas enquanto substâncias.¹⁶²

1.1.2.3. A terceira etapa: o homem bom e o bom cidadão

A etapa seguinte do argumento vai além da constatação de que coisas diferentes ensejam perfeições diferentes. Agora, trata-se de aplicar a noção de diversidade para dentro da mesma coisa, segundo diversas sejam as considerações a seu respeito. Assim, o bem do próprio homem pode ser tomado de modo diferente, sem que seja preciso compará-lo a cavalos ou a pedras, mas segundo seja ele mesmo considerado ou *in quantum est homo* ou *in quantum est civis*.¹⁶³

O bem do homem na medida em que é homem consiste em:

- (i) que a razão seja perfeita no conhecimento da verdade, e

¹⁶² Cf. David M. Gallagher, *Aquinas on Goodness and Moral Goodness*. In: Thomas Aquinas and his Legacy, edited by David Gallagher, The Catholic University of America Press, 1994, pp. 37-60. Quanto ao tópico específico, Gallagher afirma: "(...) em termos de ser, algo é pura e simplesmente por meio de seu ser substancial, e é sob certo aspecto por meio de determinações acidentais adicionais. Com o bem acontece exatamente o oposto. Uma coisa não é dita boa meramente por causa da perfeição de sua existência substancial. Se dizemos que um cavalo é um bom cavalo, queremos dizer muito mais do que dizer que ele simplesmente existe. Bondade é dita com referência à perfeição, e a perfeição sempre implica completude, e, portanto, uma coisa é dita ser boa pura e simplesmente quando está pura e simplesmente completa, isto é, quando atingiu sua plena completude. Completude desse tipo vai além da mera existência substancial: ela requer perfeições sobrevindas típicas do ser em questão." No original: "(...) in terms of being, something is *simpliciter* through its substantial being, and is *secundum quid* through its additional accidental determinations. With the good, just the opposite occurs. A thing is not said to be good merely because it has the perfection of substantial existence. If we say a horse is a good horse, we mean much more than that it is simply exists. Goodness is said with reference to perfection and perfection always implies completion, and so a thing is said to be good simply when it is simply complete, that is to say, when it has full completion. Completion of this sort goes beyond simple substantial existence: it requires the superadded perfections proper to the sort of being in question. Thus a diseased horse would not be simply good. We could say that it is good insofar as it is an existing horse, but clearly it is necessary to add that qualification." Gallagher, *Aquinas on Goodness and Moral Goodness*, p. 46 Na obra de Tomás, o ponto pode ser encontrado, entre outros, em *De veritate*, q. 21, a. 5: Quinto utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam [Se o bem criado é bom em razão de sua essência].

¹⁶³ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: "Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis."

- (ii) que os apetites inferiores sejam regulados pela regra da razão.¹⁶⁴

O bem do homem na medida em que é cidadão é que ele seja ordenado em relação aos outros (“quantum ad omnes”) segundo a cidade.¹⁶⁵ O argumento vem da *Política*, III, de Aristóteles. No entanto, Tomás aproveita a passagem para acomodar a ideia de pertença do homem não apenas à cidade que Aristóteles tinha em mente, mas a uma outra, para a qual são exigidas virtudes que o homem não pode causar em si mesmo pelos próprios atos, passo que será tratado na etapa seguinte.

Antes, porém, cabe aprofundar a distinção original, isto é, a afirmação de que o bem do homem manifesta-se também na medida em que ele é tomado como cidadão, sem que seja necessário desde já discutir sobre as cidades das quais ele seria membro. Em outras palavras, a marcha rápida da argumentação de Tomás nessa passagem dá a impressão de que ele usa o ponto de Aristóteles na *Política* (de que *homem bom* e *bom cidadão* não são a mesma coisa) apenas como alavanca para introduzir tipos diferentes de cidades das quais o homem é membro,¹⁶⁶ o que será decisivo na distinção entre virtude adquirida e virtude infusa, ao menos nos limites do artigo 9. A distinção aristotélica, contudo, merece ser explorada, porque acena para uma dimensão dupla do homem, que poderíamos descrever um tanto livremente como individual e relacional, que pode vir a ter relevantes desdobramentos para discussões posteriores.

¹⁶⁴ O fundamento disso é que o homem é homem porque é racional, conclui Tomás. *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis.”

¹⁶⁵ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc philosophus dicit, III Politic., quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis.” A expressão “quantum ad omnes” recebe as seguintes versões: “in all things” (McInerney); “en relación a todos [los otros hombres]” (Estrada); “to everyone else” (Atkins); “as regards all its people” (Hause/Murphy); “auf alle anderen Bürger” (Rohr).

¹⁶⁶ Essa impressão é partilhada por Jeffrey Hause no comentário que faz ao Artigo 9: “(...) Aquinas offers little more than a brief reworking of ideas he finds in Aristotle’s *Politics*. But his chief interest here is not to explain how our ‘political’ virtues must differ from our ‘human’ virtues. He introduces this Aristotelian distinction in order to form the basis for an analogy, which is his real interest.” *Disputed Questions on Virtue*, translated by Jeffrey Hause and Claudia Eisen Murphy. Hackett Publishing Company, Cambridge, 2010, p. 294

O ponto trazido da *Política* é o seguinte: não é a mesma a virtude do homem enquanto é bom homem e a virtude do homem enquanto é bom cidadão. A citação é do Livro III, 4, 1276b16. Um pouco antes, em III, 1, 1274b39, Aristóteles havia afirmado que “um Estado é um composto, como qualquer outro todo formado por muitas partes – e estas são os cidadãos”. E, em 1276b2: “O Estado é uma parceria de cidadãos numa constituição.” No que consiste, então, a virtude do bom cidadão? Em 1276b20, Aristóteles recorre à figura do marinheiro¹⁶⁷ para explicar o ponto:

“Como o marinheiro, o cidadão é membro de uma comunidade [κοινωνία]. Ora, marinheiros têm diferentes funções, pois um deles é remador, o outro, timoneiro, o terceiro, observador, e o quarto tem algum outro nome; e, embora a definição precisa de cada virtude individual aplique-se exclusivamente a cada um deles [respectivamente], existe, ao mesmo tempo, uma definição comum aplicável a todos eles. Pois todos têm um objeto comum, que é a segurança na navegação. Similarmente, um cidadão difere do outro, mas a saúde¹⁶⁸ da cidade é o negócio comum de todos eles, e isso é o mesmo que a constituição.¹⁶⁹ Eis porque a virtude do cidadão precisa, portanto, ser relativa à constituição da qual ele é membro.”¹⁷⁰

¹⁶⁷ A figura do marinheiro já é usada por Platão, na *República*, VI, 488, e no *Político*, 297 B. A menção à “segurança da navegação” consta também de *Leis*, XII, 961 E.

¹⁶⁸ O termo grego é “sotería”. H. Rackham (Loeb Classical Library 264) traduz por “security”. Benjamin Jowett traduz por “the salvation of the community” (in: *The Basics Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon, Random House, New York, 1941, p. 1180). E. Rolfes traduz por „dem Wohle der Gemeinschaft“ (*Politik*. Felix Meiner, Leipzig, 1948, p. 82). Manuela García Valdés traduz por “la seguridad de la comunidad” (*Política*. Gredos, Madrid, 1988, p.160). J. Tricot traduz por “le salut de la communauté” (*La Politique*, Vrin, Paris, 1995, p. 179.)

¹⁶⁹ Tricot esclarece em nota: “Cette *koinonia* est la politeia, la *constitution*, le régime établi, *rei publicae administrandae forma et ratio*.” *La Politique*, p. 179.

¹⁷⁰ *Política*, III, 4, 1276b20-31. Tradução apoiada na versão de J. Tricot. *La Politique*, Vrin, Paris, 1995, p. 179.

Ao comentar essa passagem, Tomás afirma que a menção aos marinheiros ilustra a primeira de três razões dadas por Aristóteles na defesa da tese de que não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do bom homem. Assim como o termo “marinheiro”, o termo “cidadão” também indica algo comum a muitas pessoas que possuem, no entanto, aspectos diferentes entre si. Entre os marinheiros, por exemplo, contam-se pessoas com habilidades e funções distintas, como a de remar, a de timonear, assim por diante. Cada um desses homens tem, portanto, aspectos ligados a competências próprias (“secundum propriam virtutem”), o que não impede que todos eles sejam chamados de marinheiros. Isso é possível, porque eles também possuem aspectos ligados a competências comuns (“secundum communem”). Por meio da virtude própria, cada um desempenha bem a sua função peculiar. A “virtude comum”, por sua vez, reflete a incumbência de todos por uma navegação segura. É para esse fim que deve tender o desejo e a intenção de cada marinheiro: que a navegação seja boa (“ut navigatio sit salva”). Só assim pode-se falar numa virtude comum entre os marinheiros, que é a mesma virtude do marinheiro enquanto marinheiro.¹⁷¹

De maneira semelhante, uma vez que existem cidadãos dotados de diferentes funções e posições na cidade, a obra comum a todos eles é a saúde da comunidade (“opus commune omnium est salus communitas”), o que resultará num tipo específico de cidade, numa “constituição” particular.¹⁷² Eis porque a virtude do cidadão enquanto cidadão deve ser considerada em relação à constituição específica de cada cidade. Um

¹⁷¹ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3, n. 2: “Secundo, ibi, sicut igitur nauta etc., ostendit, quod non sit eadem virtus civis et boni viri, tribus rationibus. In quarum prima praemittit similitudinem, ad ostendendum, quae sit virtus boni civis: et dicit, quod sicut nauta significat aliquid commune multis, ita et civis. Quod autem nauta sit communis multis, manifestat, quia cum multi dissimiles in potentia, idest arte et officio, dicantur nautae, quidam eorum est remigator, qui movet navem remis, quidam gubernator, qui dirigit motum navis gubernaculo, quidam autem est prorarius, idest custos prorae, quae est anterior pars navis, et alii habent alia nomina et alia officia. Manifestum est autem, quod unicuique horum convenit aliquid secundum propriam virtutem, et aliquid secundum communem. Ad propriam enim virtutem uniuscuiusque pertinet, quod habeat diligentem rationem et curam de proprio officio, sicut gubernator de gubernatione, et sic de aliis. Communis autem virtus est quaedam, quae convenit omnibus: omnium enim eorum opus ad hoc tendit, ut navigatio sit salva: ad hoc enim tendit desiderium et intentio cuiuslibet nautarum: et ad hoc ordinatur virtus communis nautarum, quae est virtus nautae in quantum est nauta.” Como se sabe, o comentário de Tomás à *Política* é incompleto. A autoria é genuína até os comentários ao sexto capítulo do Livro III.

¹⁷² *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 2: “Ita etiam cum sint diversi cives habentes dissimilia officia, et status dissimiles in civitate, opus commune omnium est salus communitatis: quae quidem communitas consistit in ordine politiae.”

“bom cidadão” é aquele que age bem para a conservação da “constituição” de que é membro.¹⁷³ Como existem várias espécies de “constituições”, o bem do homem é, por meio de virtudes diferentes (“secundum diversas virtutes”), ordenado a diferentes regimes: de uma maneira se conserva uma democracia; de outra, uma oligarquia, e assim por diante.¹⁷⁴ Por isso, fica claro que não existe uma única virtude perfeita por meio da qual um cidadão pode ser dito *pura e simplesmente* bom.¹⁷⁵

No entanto, segundo Tomás, quando consideramos o homem *na medida em que é homem*, torna-se admissível conceber uma única virtude segundo a qual alguém possa ser dito pura e simplesmente bom. Essa virtude seria a prudência, da qual dependem todas as virtudes morais.¹⁷⁶ Portanto, conclui-se que alguém pode ser um bom cidadão sem que tenha as virtudes pelas quais possa ser considerado um homem bom, o que acontece nas cidades que têm uma constituição outra que não a melhor.¹⁷⁷

Isso conclui o que Tomás considera ser a primeira de três razões, oferecidas por Aristóteles, pelas quais se deve distinguir a virtude do bom cidadão da virtude do homem bom. Na apresentação da segunda dessas razões, é dito que, mesmo na cidade ideal, na melhor constituição, não seria o caso de identificar bom cidadão como bom homem. Se é verdade que no regime ideal todo cidadão deveria ter a virtude de bom cidadão, é impossível, afirma Tomás, que todo cidadão seja bom homem.¹⁷⁸ Não parece

¹⁷³ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 2: “Unde patet, quod virtus civis in quantum est civis, consideretur in ordine ad politiam; ut scilicet ille sit bonus civis, qui bene operatur ad conservationem politiae.”

¹⁷⁴ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 2: “Sunt autem plures species politiae, (...) ad diversas autem politias ordinantur homines bene, secundum diversas virtutes. Alio enim modo conservatur democratia, et alio modo oligarchia, aut tyrannis.”

¹⁷⁵ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 2: “Unde manifestum est quod non est una virtus perfecta secundum quam civis possit simpliciter dici bonus.”

¹⁷⁶ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 2: “(...) sed aliquis dicitur bonus vir secundum unam virtutem perfectam, scilicet secundum prudentiam, ex qua omnes virtutes morales dependent.”

¹⁷⁷ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 2: “Contingit igitur aliquem esse bonum civem, qui tamen non habet virtutem secundum quam aliquis est bonus vir; et hoc in politiis, quae sunt praeter optimam politiam.”

¹⁷⁸ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 3: “Secundam rationem ponit, ibi, quinimmo et secundum alium modum et cetera. Et dicit, quod per alium modum possumus inquirendo sive obiiendo pervenire ad eandem rationem, et circa optimam politiam, scilicet quod non sit eadem virtus boni civis et boni viri: quia impossibile est, quantumcumque sit bona politia, quod omnes cives sint virtuosos; sed tamen oportet, quod unusquisque faciat opus suum quod ad civitatem pertinet, bene: quod quidem fit secundum virtutem civis, in quantum est civis. Et ideo dico, opus quod secundum ipsum, quia non possunt esse omnes cives similes, ut idem opus ad omnes pertineat. Et ex hoc sequitur, quod non sit una virtus

que Tomás esteja provando ser propriamente impossível que todos cidadãos sejam também homens bons, o que, em tese, poderia acontecer acidentalmente, embora seja a hipótese de remotíssima probabilidade.¹⁷⁹ O que parece estar em jogo no argumento é que não seria possível esperar que, por serem bons cidadãos, todos os homens tornassem-se também, *por causa disso*, bons homens, isto é, passassem a ter a virtude perfeita da prudência, acompanhada das virtudes morais. Não há, portanto, uma conexão causal entre uma coisa e outra.

Finalmente, o terceiro e último argumento explora a diversidade de funções e papéis presentes numa cidade, uma vez que, assim como um animal é composto de corpo e alma, e a alma humana, de potência racional e apetitiva, a cidade também é um ente composto de elementos diferentes, como homem e mulher, no caso da sociedade doméstica, senhor e escravo, no caso da sociedade para aquisição de bens, e assim por diante.¹⁸⁰ Como a virtude de cada um desses elementos é diferente entre si, como o é a virtude do governante e a do governado, ao contrário da virtude do homem bom, que é sempre a mesma, não existiria ponte pela qual se fizesse passar, sem mais, da virtude do bom cidadão para a virtude do homem bom.

Para um tipo particular de cidadão, prossegue Tomás, comentando Aristóteles, a virtude do bom homem e a virtude do bom cidadão seriam a mesma. É o caso do bom governante, pois, a menos que ele seja bom como resultado de possuir as virtudes morais e a menos que seja prudente, ele não poderá ser dito bom governante. E cita o

civis et boni viri. Quam quidem consequentiam sic manifestat. Quia in optima politia, oportet quod quilibet civis habeat virtutem boni civis. Per hunc enim modum civitas erit optima: sed virtutem boni viri, impossibile est quod omnes habeant, quia non omnes sunt virtuosí in una civitate, ut dictum est.”

¹⁷⁹ A dificuldade empírica de uma tal coincidência não deve ser o verdadeiro fundamento do argumento, mesmo porque a possibilidade de sua concomitância entre os dois tipos de virtude (do homem e do cidadão) talvez tenha de vir a ser defendida no contexto em que a cidade terrena de Aristóteles já não é a única da qual o homem é membro.

¹⁸⁰ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 4: “Tertiam rationem ponit, ibi, adhuc quoniam et ex dissimilibus et cetera. Et dicit, quod omnis civitas constat ex dissimilibus partibus, sicut animal constat statim quidem ex dissimilibus, scilicet ex anima et corpore, et similiter anima humana constat dissimilibus, scilicet ex vi rationabili et appetitiva, et iterum domestica societas consistit ex dissimilibus, scilicet ex viro et muliere, et possessio etiam constat ex domino et servo. Civitas autem constat ex omnibus istis diversitatibus, et ex multis aliis. Dictum est autem in primo, quod non est eadem virtus principantis et subiecti, neque in anima, neque etiam in aliis: unde etiam relinquitur, quod non sit una et eadem virtus omnium civium: sicut videmus, quod in choreis non est eadem virtus summi, idest illius qui ducit choream, et astantis, idest illius qui assistit. Manifestum est autem, quod una et eadem est virtus boni viri: relinquitur ergo, quod non sit eadem virtus boni civis et boni viri.”

Livro VI da *Ética*: o governo é uma certa parte da prudência [VI, 8, 1141b23]. Portanto, a cabeça do bom regime precisaria ser prudente.¹⁸¹

¹⁸¹ *Sententia libri Politicorum*, Liber 3, Lectio 3 n. 5: “Dicit ergo primo, quod forte poterit dici, quod alicuius civis, ad hoc quod sit bonus, requiritur eadem virtus, quae est boni viri. Non enim dicitur aliquis esse bonus princeps, nisi sit bonus per virtutes morales et prudens. Dictum est enim in sexto Ethicorum quod politica est quaedam pars prudentiae: unde oportet politicum, idest rectorem politiae, esse prudentem, et per consequens bonum virum.” Uma digressão talvez seja conveniente aqui, com o fim de concluir essa etapa da exposição. Um leitor de Aristóteles, contemporâneo a nós, Jonathan Lear, sustenta que “é somente no Estado bom que o bom cidadão pode ser um homem bom.” E prossegue: “A idéia de bom cidadão é uma noção relativa: um bom cidadão é aquele que está ativamente ajudando a conseguir os fins do Estado. (...) Enquanto ele for um bom cidadão de um mau Estado [com maus fins], não poderá levar uma vida feliz.” *Aristóteles - O desejo de entender*. Tradução de Lygia Watanabe, São Paulo, Discurso Editorial, 2006, p. 302. Lear oferece, ainda, passagens da *Política*, em que parece ser afirmada a tese antes negada por Tomás de Aquino em seu comentário (qual seja: a de que, mesmo no melhor regime, os cidadãos diferem entre si, tendo tarefas e atividades diversas e, logo, virtudes diferentes, de modo que, como a virtude do homem bom é a mesma e a única, não poderia haver identificação necessária entre a virtude do homem bom e a virtude do bom cidadão): “No Estado perfeito, o homem bom é absolutamente o mesmo que o bom cidadão, enquanto em outros Estados o bom cidadão é apenas bom relativamente a sua própria forma de governo.” (*Política*, IV, 7, 1293b5-7) “Mostramos no começo de nossa investigação que a virtude do homem bom é necessariamente a mesma que a virtude do bom cidadão num Estado perfeito.” (*Política*, III, 18, 1288a38-39). A cláusula “no Estado perfeito” introduz um elemento que integraria aquilo que é caro à caracterização da boa vida (justiça e bem comum como elementos da vida feliz). Nesse caso, é duvidoso que continuasse havendo distinção entre homem bom e cidadão bom da melhor cidade. Ambos estariam plenamente aptos à felicidade (se é que já não poderiam ser qualificados como felizes). O comentário de Tomás de Aquino não alcançou essas passagens, como dissemos, mas em outra obra, no *De regno ad regem Cypri*, Tomás vincula a finalidade da associação humana à realização do bem dos indivíduos. “Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis.” *De regno*, Liber I, cap. 15. Na tradução de Alfredo Storck: “O mesmo argumento acerca do fim do indivíduo deve também ser aplicado à coletividade como um todo. Se o fim último do ser humano fosse um bem que existisse no próprio homem, então, o fim último da coletividade que é governada seria que ela adquirisse tal bem e o conservasse. Logo, se o fim último, seja do indivíduo, seja da coletividade, fosse a vida e a saúde do corpo, o médico deveria ser o governante. Se o fim fosse a abundância das riquezas, o rei da coletividade deveria ser um administrador. Se o conhecimento da verdade fosse um bem tal que a coletividade pudesse alcançá-lo, a função de rei caberia ao professor. Parece, todavia, que o fim último da coletividade associada é viver de acordo com a virtude. Com efeito, os seres humanos agrupam-se para que juntos vivam bem, algo que cada um isoladamente não poderia conseguir. Ora, a boa vida é aquela segundo a virtude. A vida virtuosa é, portanto, o fim em virtude do qual os seres humanos passam a viver conjuntamente.” In: *Antologia de Textos Filosóficos*, Jairo Marçal (org.), Curitiba, Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009, p. 687. Esta e outras passagens do *De regno* acenam para uma forte relação entre a finalidade da cidade e a felicidade dos seus membros. Ora, por um lado, aceitamos que a finalidade da cidade dependa da virtude do governante e dos governados enquanto cidadãos, o que parece ter a ver com a noção de *bem do homem enquanto cidadão*. Por outro lado, aceitamos que a realização dos membros da cidade passe pelo seu comportamento “segundo a virtude”, o que parece ter a ver com a *virtude do homem enquanto homem*. Assim, surge a dúvida se as teses expostas no *De regno* ameaçam ou não a distinção que está em jogo no *Comentário à Política*, embora Tomás tente deixar claro, neste último, que a a virtude do bom homem e a virtude do bom cidadão não se confundem porque têm objetos

1.1.2.4. A quarta etapa: o homem é também cidadão de uma cidade celeste

Na quarta etapa da argumentação, Tomás dá um passo adiante na distinção entre *homem enquanto homem* e *homem enquanto cidadão*, e afirma que, além de membro da cidade terrena, o homem também participa da Jerusalém celeste, cujo chefe é Deus, e cujos cidadãos são os anjos e todos os santos, seja os que já estão no céu (*in patria*) seja os que estão a caminho (*in via*).¹⁸² A cidadania celeste, contudo, exige do homem virtudes que sua própria natureza não é capaz de prover, de modo que, ao menos no que diz respeito a essas virtudes, elas não podem ser adquiridas por atos humanos.¹⁸³ Curioso, nessa etapa, é recordar que o problema das virtudes infusas não é o objeto próprio do artigo 9, que questiona se as virtudes podem ser *adquiridas*. A discussão propriamente dita das virtudes infusas tem seu lugar no artigo seguinte, o décimo, que vamos analisar no capítulo 2 da presente tese. Provavelmente, a atenção dada antecipadamente ao problema da virtude infusa deve-se também à presença, no *status quaestionis*, de muitas opiniões apoiadas na vinculação entre graça e virtude. A rigor, parece que a tese exposta na etapa anterior (de que *o bem do homem enquanto homem é diferente do bem do homem enquanto cidadão*) e seu apêndice introduzido nessa etapa (de que *o homem pertence a duas cidades*) servem mais para garantir um lugar à noção de virtude infusa que para comprovar a hipótese de que as virtudes são adquiridas por atos. E, de fato, com a salvaguarda da noção de virtude infusa, já no artigo 9, Tomás está evitando que a resposta afirmativa que apresenta quanto à possibilidade

distintos, um, fixo, o outro, variável. Seja como for, a vinculação de um como sendo a finalidade do outro parece gerar alguma dificuldade, que nem todos estudiosos de Tomás enfrentam clara e diretamente.

¹⁸² *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Homo autem non solum est civis terrena civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: *estis cives sanctorum, et domestici Dei, et cetera.*”

¹⁸³ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur.”

de as virtudes serem adquiridas por atos funcione como um impedimento para o que virá no artigo 10.

1.1.2.5. A quinta etapa: as virtudes do *homem enquanto homem* e do *homem enquanto cidadão da cidade terrena* não estão além das nossas capacidades naturais

A etapa seguinte da argumentação recoloca o foco sobre o tema das virtudes adquiridas. As virtudes do *homem enquanto homem* e do *homem enquanto cidadão da cidade terrena* não estariam além das nossas capacidades naturais, de modo que, por meio dos seus próprios atos, o homem é capaz de adquiri-las.¹⁸⁴

A explicação sobre o funcionamento das nossas capacidades naturais vem logo em seguida. O que nos motivou a apresentar a mera exposição do ponto, separado de sua justificativa, como uma das etapas da marcha da argumentação é o peso que essa afirmação pode ter para a estrutura geral da ética em Tomás. Mesmo que se acrescentem refinamentos e reformulações, o que Tomás diz, aqui, é extremamente marcante: são passíveis de aquisição por atos as virtudes que dizem respeito ao homem enquanto homem e ao homem enquanto cidadão da cidade terrena! Talvez isso não seja o suficiente para afirmar que o âmbito inteiro da existência humana esteja absolutamente bem servido apenas com a noção de virtude adquirida. No entanto, por mais contextualizada que venha a ser a proposição, não há dúvida de que alguma dimensão relevante da existência humana está abarcada pela afirmação de que as virtudes relativas ao homem *in quantum est homo* e *in quantum est terrenae civitatis particeps* podem ser adquiridas por seus atos.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet.”

¹⁸⁵ O tratamento desdenhoso que alguns estudiosos prestam à noção de virtude infusa e seu lugar na ética de Tomás fundamenta-se, talvez, exatamente na atribuição exagerada de peso à passagem sob análise. Por outro lado, aqueles que, mesmo com bons argumentos, põem a noção de virtude infusa no centro da ética tomista não deveriam desprezar totalmente a de virtude adquirida, pois precisariam dar algum peso à passagem, mesmo que não muito.

1.1.2.6. A sexta etapa: como nossas capacidades naturais são perfectibilizadas

Depois de afirmar que as virtudes relativas ao bem do *homem enquanto homem* e ao bem do *homem enquanto cidadão da cidade terrena* podem ser adquiridas por atos humanos, Tomás oferece a explicação de como nossas capacidades naturais funcionam, de modo que a afirmação anterior possa fazer sentido, isto é, como funciona a passagem de (i) *a mera aptidão para uma perfeição* para (ii) *a existência consumada dessa perfeição*.

A explicação inicia distinguindo dois casos em que algo ou alguém tem uma aptidão natural para alguma perfeição. No primeiro, se essa aptidão decorre exclusivamente de um princípio passivo, a perfeição só pode ser adquirida pela atividade de um agente exterior e não por meio da própria ação da coisa ou da pessoa. O exemplo dado por Tomás é o do ar, que é apto para a luz, mas esta não surge dele mesmo, senão que é recebida do sol.¹⁸⁶ No segundo caso, se algo tem a aptidão para uma perfeição tanto de acordo com um princípio ativo como de acordo com um princípio passivo, então, esse algo pode, por ato próprio, chegar à referida perfeição. O exemplo oferecido é o do corpo enfermo do homem, que tem aptidão natural à saúde, seja porque o sujeito é naturalmente receptivo à saúde, o que significa que pode ser auxiliado exteriormente nisso, seja porque o corpo mesmo tem uma capacidade natural ativa ordenada à saúde, de modo que, mesmo sem a ação de um agente exterior, pode acontecer de o sujeito ficar curado.¹⁸⁷

¹⁸⁶ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si haec aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole.” Entendemos que a partícula “eam” refere-se a “perfectio” e não a “aptitudo”, como algumas versões em língua moderna podem, com o uso de pronome (“it”, “sie”), dar ambigüamente a entender. Eis porque preferimos repetir a palavra “perfeição” no corpo do texto.

¹⁸⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur.” A compreensão da segunda frase da citação nos termos em que a apresentamos no corpo do texto devemos à inteligente tradução de Hause/Murphy.

Tomás faz referência, então, ao artigo anterior, *De virtutibus in communi*, a. 8, que discute se as virtudes existem em nós *por natureza*. Ali afirmara-se que a aptidão natural do homem para a virtude existe segundo princípios ativos e passivos, o que decorreria da própria ordem das potências. Na parte intelectual da alma, existe como que um princípio passivo, que é o intelecto possível, que vem a ser levado à perfeição por meio do intelecto agente.¹⁸⁸ O intelecto em ato, por sua vez, move a vontade, pois o bem do intelecto [*bonum intellectus*; no contexto: aquilo que é apresentado pelo intelecto como bom¹⁸⁹] é o fim que move o apetite. A vontade, por fim, sendo movida pela razão, é naturalmente capaz de mover o apetite sensitivo, isto é, as potências concupiscível e irascível, pois estas são naturalmente aptas a obedecer à razão. Disso resultaria claro, diz o texto de Tomás, que, qualquer que seja a virtude que torne boas as operações humanas, ela teria seu princípio ativo (*proprium actum*) no homem, que, por sua ação, pode levar a aptidão ao ato, seja no intelecto, seja na vontade, no apetite irascível ou no apetite concupiscível.¹⁹⁰

Dada a densidade dos conceitos e a diversidade de caminhos que a exposição do ponto no artigo 9 apresenta, a menção feita pelo próprio Tomás ao artigo anterior pode ser útil. Em *De virtutibus in communi*, a. 8, Tomás inicia sua *determinatio magistralis* traçando um paralelo entre a produção das formas naturais, de um lado, e a aquisição de ciência e virtude, de outro, como vimos acima.¹⁹¹ A comparação mostrava que a tese aristotélica mantinha a coerência em ambos os casos. Quanto ao que interessa, aqui, ciência e virtude existem em nós por natureza segundo a aptidão (como potência primeira), mas não segundo a perfeição (como potência segunda, como *habilidade*,

¹⁸⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Ostensum est autem in praecedenti quaestione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem.”

¹⁸⁹ Atkins: “since something understood as good...”. Hause e Murphy: “since the good, as that is understood by the intellect, is the end that moves the appetite.” Ora, se a vontade é definida como apetite intelectual, o que ela quer é um *bem intelectual*.

¹⁹⁰ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt obedire rationi. Unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.”

¹⁹¹ Cf. nossa análise de *De virtutibus in communi*, a. 9, obj. 12 e Ad 12.

habitus). Assim, o modo pelo qual a aptidão para a virtude é perfectibilizada, segundo o artigo 8, ocorre de acordo com potências passiva e ativa em conjunto (*simul*), o que também é afirmado no artigo 9. Contudo, no artigo 8, Tomás apresenta com um pouco mais de detalhe o triplo modo pelo qual o homem pode ser dito sujeito de virtude, a saber, no intelecto, na vontade, e no apetite inferior, que engloba o irascível e o concupiscível. Em cada caso, deve-se considerar o princípio passivo (*susceptibilitatem virtutis*) e o princípio ativo da virtude (*principium activum virtutis*).¹⁹²

Estamos adentrando a complexa psicologia de Tomás.¹⁹³ Na parte intelectual, há o intelecto possível, que equivalerá ao aspecto passivo, e o intelecto agente, que equivalerá ao aspecto ativo. O intelecto possível está em potência para todas as coisas inteligíveis (*in potentia ad omnia intelligibilia*), de cuja cognição ocupam-se as virtudes intelectuais.¹⁹⁴ O intelecto ativo faz os objetos inteligíveis existirem em ato na nossa alma, mais precisamente, no intelecto possível.¹⁹⁵ Algumas dessas coisas, porém, já são conhecidas desde o início naturalmente pelo homem, sem esforço nem investigação

¹⁹² *De virtutibus in communi*, a. 8, co.: “Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis.”

¹⁹³ A psicologia de Tomás de Aquino é de complexidade colossal. Evidentemente, não vamos convertê-la em objeto próprio de estudo aqui, mas vamos enfrentá-la na medida em que as soluções de Tomás sobre o conceito de virtude o exigirem. Na sua obra, três enormes tratados sistemáticos de psicologia podem ser mencionados: na *Summa Contra Gentiles* (II, 56-101), na *Summa Theologiae* (Ia, qq. 75-89) e na *Quaestio Disputata de Anima*. Além disso, muitas partes de outros textos versam sobre questões fundamentais da psicologia (por exemplo, *De veritate*, qq. 10, 15, 16, 17, 24, 25, 26; *De malo*, q. 6, artigo único, entre outros). Da vastíssima literatura secundária, apoiamo-nos, principalmente, em: Norman Kretzmann, *Philosophy of Mind*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, 1993, pp. 128-159. H. D. Gardeil, *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino*, tradução de Pe. Augusto Chiavegato, Tomo III – Psicologia, São Paulo, Duas Cidades, 1967. Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, 2002.

¹⁹⁴ *De virtutibus in communi*, a. 8, co.: “Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; (...)”

¹⁹⁵ *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 7: “(...) Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.” É no intelecto possível que os objetos inteligíveis existem enquanto tais em ato. O intelecto agente é a causa dessa passagem, valendo-se dos “phantasmata”, que desempenham papel de agente instrumental e secundário. *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 7: “Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. (...)”

(*absque studio et inquisitione*).¹⁹⁶ **É o caso dos primeiros princípios, tanto no domínio especulativo como no prático.** Eles são o ponto de partida de toda cognição subsequente, tanto especulativa como prática, que o homem adquire por esforço (*per studium*).¹⁹⁷

De modo semelhante, também na vontade haveria algum princípio ativo natural, um “ponto de partida natural”, pois ela está inclinada naturalmente ao fim último, e, no domínio prático, o fim tem caráter de princípio natural.¹⁹⁸ Portanto, prossegue Tomás, a inclinação da vontade é um certo princípio ativo a respeito de cada disposição que é adquirida por meio de exercício na parte afetiva. Além disso, a vontade é, ela mesma, suscetível de inclinação pelo *habitus* no que diz respeito às coisas que são para o fim, na medida em que, quanto a essas, ela se encontra aberta em potência de contrários.¹⁹⁹ Numa fórmula: a vontade é indeterminada quanto aos meios.

Finalmente, quanto ao apetite inferior, Tomás explica que o irascível e o concupiscível não fazem parte do apetite intelectual, mas do sensitivo, que não se refere ao fim sob a noção universal de bem, porque o sentido não apreende o universal.²⁰⁰

¹⁹⁶ *De virtutibus in communi*, a. 8, co.: “(...) et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut: malum esse fugiendum, et huiusmodi. Haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur; sive sit practica, sive sit speculativa.”

¹⁹⁷ McInerney e Atkins traduzem *per studium* por “by study”. Estrada traduz por “a través del estudio”. Hause e Murphy traduzem por “through intellectual endeavor”. Rohr traduz por “durch Studium”. A opção de Hause e Murphy parece mais acertada, pois o que está em jogo aqui não é somente a atividade intelectual especulativa que poderia ser associada ao emprego comum, em português, do termo “estudo”, mas a atividade racional humana, qualquer que seja o seu objeto, prático ou teórico, em marcha que demande algum esforço, algum engajamento, alguma diligência. Na Thomas-Lexikon, de Ludwig Schütz, encontramos os seguintes significados para o termo “studiose”: “mit Eifer [com zelo], mit Fleiß [com diligência, com aplicação], mit Ernst [com seriedade], mit Bedacht [com consideração].”

¹⁹⁸ *De virtutibus in communi*, a. 8, co.: “Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis.”

¹⁹⁹ *De virtutibus in communi*, a. 8, co.: “Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa.”

²⁰⁰ *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 5, co.: “Appetitus autem sensitivus non respicit commune rationem boni: quia nec sensus apprehendit universal.”

Contudo, o fato de seu âmbito próprio ser a sensibilidade não impede que se tornem, porque aptos a obedecerem à razão²⁰¹, sujeitos de virtude.²⁰²

1.1.2.7. A sétima etapa: diferença entre o modo de vir a existir em ato das virtudes na parte intelectual e das virtudes na parte apetitiva

Prosseguindo na marcha da argumentação da *De virtutibus in communi*, a. 9, Tomás afirma ser diferente o modo pelo qual as virtudes são levadas a existir em ato (*reducitur in actum*),²⁰³ conforme sejam elas relativas à parte intelectual ou à parte apetitiva.²⁰⁴ A operação do intelecto consiste em, de algum modo, assimilar dentro de si mesmo, como inteligível, o objeto a ser conhecido. É isso que faz o intelecto agente: ele leva a existirem em ato, no intelecto possível, as espécies inteligíveis que têm origem nos objetos que se apresentam aos sentidos.²⁰⁵ Por outro lado, a operação da virtude da parte apetitiva consiste em algum tipo de inclinação ao desejável. Por isso, é

²⁰¹ Aqui, Tomás mostra-se um otimista da psicologia aplicada: “Cada um pode experimentar isso em si mesmo: com algumas considerações de ordem universal, pode-se acalmar a cólera, o temor outras coisas semelhantes, assim como se pode instigá-las.” *Summa Theologiae*, Ia, q. 81, a. 3, co.: “Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: aplicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.”

²⁰² *De virtutibus in communi*, a. 8, co.: “Irrascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi: unde naturaliter sunt susceptivae virtutis, quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum.”

²⁰³ Parece-nos que não é exatamente a *virtude* que é levada ao ato (ou a ser atualizada) no contexto da passagem. Isso caberia mais propriamente *ao ato de virtude*. O que se quer dizer seria, antes, que a aptidão natural para uma perfeição (a aptidão à virtude) torna-se, finalmente, virtude em ato (e não mera aptidão) de maneiras diferentes, conforme se trate de virtudes da parte intelectual ou da parte apetitiva da alma.

²⁰⁴ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Diversimode tamen reducitur in actum virtus quae est in parte intellectiva, et quae est in parte appetitiva.”

²⁰⁵ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Nam actio intellectus, et cuiuslibet cognoscitivae virtutis, est secundum quod aliquantulum assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel actu vel habitu.” Parece que Tomás está, na passagem, referindo-se apenas às virtudes intelectuais especulativas. Não se deve esquecer, contudo, que a prudência, embora tenha por objeto as coisas práticas (*agibilia*), também é considerada por Tomás de Aquino uma virtude intelectual.

necessário, diz Tomás, que a ação que produz virtude na parte apetitiva proveja uma inclinação a alguma coisa determinada.²⁰⁶

A partir de agora, a argumentação de Tomás concentra-se na parte apetitiva. Aparentemente, ele está abandonando, aqui, a discussão sobre a possibilidade de se adquirir virtudes intelectuais por meio de atos humanos, ao menos nesse lugar, insistisse. Definido o campo de análise, Tomás introduz, então, uma distinção fundamental para a Ética.

1.1.2.8. A oitava etapa: distinção entre potência *ad unum* e potência *ad utrumlibet*

Retomando uma lição aristotélica, presente também no início do Livro II da *Ética*, Tomás afirma que a inclinação das coisas naturais tem um sentido determinado, oriundo da forma da coisa, e que não se deixa eliminar nem alterar. A expressão que Tomás usa é “*ad unum*”, que indica bem a ausência de outras possibilidades. Por exemplo, mesmo que um agente exterior mova a pedra para cima, e mesmo que o faça repetidas vezes, isso não afeta a inclinação natural da pedra de mover-se para baixo. Ela tem uma inclinação “*ad unum*”, no caso, de ir para baixo, que ela não adquiriu porque se “acostumou” a isso ou porque desenvolveu uma habilidade especial, mas que decorre como exigência de sua própria forma. Ir para o lado ou para cima não são opções que a coisa possa incorporar, desenvolver ou às quais ela possa acostumar-se.²⁰⁷

Existem, contudo, coisas que não possuem uma forma da qual decorra a determinação rígida *ad unum*, mas elas próprias é que realizam a determinação a algum sentido. Uma tal coisa está, portanto, aberta a determinações contrárias (*ad*

²⁰⁶ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum.”

²⁰⁷ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum.”

utrumlibet). E quando algo, talvez próprio dela mesma, a determina ao mesmo sentido reiteradamente, surge nela, então, uma certa disposição proporcional a essa insistência. Ao determinar-se muitas vezes num determinado sentido, a disposição torna-se cada vez mais firme e acaba se assemelhando às formas que, ao modo da natureza, tendem a um só sentido (*ad unum*). É por isso que essa disposição ou habilidade é dita ser uma outra natureza.²⁰⁸ Que coisa é esta que não está determinada de antemão a um único sentido?

1.1.2.9. A nona e última etapa: aplicação da noção de potência *ad utrumlibet* à faculdade apetitiva

Na última etapa da longa argumentação apresentada por Tomás de Aquino no artigo 9 da *De virtutibus*, a noção de abertura a contrários e a possibilidade conexa de uma assimilação de sentido, como se fosse uma determinação *ad unum*, por meio da reiteração de determinações particulares, é aplicada à potência apetitiva do agente racional.

“Como a potência apetitiva está aberta a contrários ela não tende a um sentido a não ser que seja determinada pela razão a isso.”²⁰⁹

²⁰⁸ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinatur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura.” O capítulo 3 da presente tese ocupa-se da noção de virtude como habilidade (*habitus*).

²⁰⁹ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud.” O que significa, aqui, dizer que a potência apetitiva é “determinada pela razão”? Estaria Tomás se referindo à apresentação, pelo intelecto, de um bem apreendido, de modo que a potência apetitiva racional (a vontade) pudesse ser considerada “movidada” pelo intelecto? Se fosse assim, não estaria a potência apetitiva funcionando nos moldes da natureza (*ad unum*), pois operaria sempre “a reboque” do intelecto? Outra hipótese é admitir que a prudência, enquanto virtude competente para a tomada de decisões, é que vai “educando” o concupiscível e o irascível. Mas isso equivaleria a postergar o problema anterior para o caso da prudência. Como dito anteriormente, se a prudência é ela mesma o aperfeiçoamento de uma capacidade, no caso, a razão prática, o que opera como causa desse aperfeiçoamento? Embora no *status quaestionis* da *De*

Assim, quando a razão inclina muitas vezes a capacidade apetitiva a um determinado sentido, enraíza-se nesta uma certa habilidade por meio da qual ela se inclina ao sentido a que se acostumou, a que se *habilitou*. Essa disposição assim enraizada chama-se, quando ordenada ao bem, *habitus* da virtude.²¹⁰ Eis porque a virtude da parte apetitiva não é senão certa disposição ou forma inculpada e impressa na potência apetitiva pela razão.²¹¹

1.1.2.10. Desdobramentos da *determinatio*

A pergunta original do artigo 9 era se as virtudes são adquiridas por atos humanos. A resposta de Tomás tem várias camadas e envolve vários problemas. Olhando para trás, para o artigo anterior (a. 8), Tomás responde que, se por virtude compreendemos uma mera aptidão para receber uma perfeição, então, não é por atos humanos que as temos, mas por natureza. Acenando para o que virá, para o artigo posterior (a. 10), Tomás responde que as virtudes proporcionais à pertença do homem à cidade celeste tampouco são adquiridas pelas ações humanas, mas por infusão divina. O que resta?

Não é pouco o que Tomás afirma que resta: são adquiridas por atos humanos as virtudes que dizem respeito ao bem do homem enquanto homem e as que dizem respeito ao bem do homem enquanto cidadão da cidade terrena. Aparentemente, aquilo que chamamos de virtudes cardeais, virtudes políticas, ou seja, todas as virtudes

virtutibus in communi a resposta a essa pergunta esteja mais próxima que na *determinatio*, será na *Suma de Teologia* que a solução aparecerá com mais clareza, como se verá logo adiante.

²¹⁰ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Cum igitur ratio multoties inclinēt virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis.”

²¹¹ *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis. Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim philosophus, II Ethicorum, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.”

que associamos à tradição aristotélica e seus desdobramentos, tudo isso seria caso de virtude adquirida.

Duas dúvidas queremos levantar. Em primeiro lugar, estaria o artigo 9 apresentado uma prova de que todas essas virtudes são adquiridas por atos humanos? Ou a eventual prova diria respeito a apenas algumas delas?²¹² Em segundo lugar, o que realmente significa dizer que uma virtude é *adquirida por atos*? Há um sentido trivial na ideia de que podemos passar do *ad utrumlibet* para um certo *ad unum* e, com isso, desenvolvermos certas habilidades, que parece camuflar uma genuína dificuldade: se nosso ponto de partida é a indeterminação (*ad utrumlibet*), como nós mesmos poderíamos ser a causa da determinação (*ad unum*), se estamos ou somos indeterminados?

Nenhuma dessas questões parece ter escapado a Tomás de Aquino, mas seu tratamento não parece estar exposto com todos os detalhes nos limites da *determinatio* do artigo 9, ao menos não explicitamente.

Tomás conclui a resposta do artigo 9 afirmando, como vimos acima, que a disposição firme que a potência apetitiva adquire é impressa **pela razão** (*a ratione*). Fica implícito que são atos humanos os atos da razão que produzem virtude no agente. *Mas o que é essa “razão” de que Tomás está falando?* É o intelecto especulativo? É o intelecto prático? É alguma perfeição disso? É outra coisa? Certamente, não pode ser uma razão que seja resultado de aperfeiçoamento anterior cuja causa era... ela mesma. Até poderia vir a ser o caso, para argumentar, que a aquisição de uma virtude específica tivesse como causa atos resultantes de outra virtude, mas isso precisaria chegar a um termo, isto é, o de uma virtude que causasse outras, mas que não fosse causada por outra, sob pena de regresso ao infinito.

Eis o ponto: o que causa, afinal, a virtude? Dizer que as virtudes são adquiridas pelos atos humanos não basta; parece ser preciso mostrar como o ato humano contém

²¹² Certamente o artigo 9 não pretendeu provar que as virtudes teologais e as virtudes morais infusas são adquiridas por atos humanos, o que será retomado no artigo 10; tampouco que são adquiridas as aptidões para a virtude, que decorrem da natureza (artigo 8). Quanto às virtudes cardeais, porém, tampouco ficou claramente provado que a prudência, virtude do intelecto prático, é adquirida por atos. Dúvida também paira sobre o caso da justiça, virtude da vontade. Com firmeza mesmo, parece que a prova da aquisição da virtude por atos foi feita apenas quanto às virtudes do apetite sensível, temperança e coragem. Isso tudo, repita-se, nos limites do artigo 9 da *De virtutibus*.

o princípio ativo mais nobre que vai produzir na mera *aptitudo naturalis* a perfeição de uma habilidade, isto é, uma virtude. A resposta, já sabemos, é que a *razão* faz isso. Mas a resposta toda, fornecida até aqui, diz que a razão é o princípio ativo que causa a virtude *na potência apetitiva*. Isso enseja algumas dificuldades de interpretação.

Se a distinção entre intelecto e apetite é o que servirá de fundamento para a distinção entre virtudes intelectuais e virtudes morais, estaria a cláusula “na potência apetitiva” restringindo o argumento todo do artigo 9 ao caso das virtudes morais? Se é assim, significaria isso que a *razão* de que Tomás fala na passagem não é, ela mesma, passível de aperfeiçoamento, estando desde logo em pleno ato perfeito? Nesse caso, a noção de uma virtude que aperfeiçoasse essa própria *razão* seria supérflua, mas isso parece contradizer a própria distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais, que pressupõe poder ser também o intelecto aperfeiçoado. Ademais, Tomás mantém a tradição de que a prudência é uma virtude. Finalmente, a hipótese enfrentaria alguma dificuldade para explicar o caso dos vícios, pois, sendo a razão sempre perfeita, o que responderia pelo desvirtuamento das paixões?

Se, por outro lado, a *razão* que funciona como princípio ativo para a produção de virtude no apetite é, ela mesma, passível de aperfeiçoamento, isto é, sujeito de virtude, como convém à tradição que aceita a virtude intelectual da prudência, então, é necessário que haja outra coisa que funcione como princípio ativo para o aperfeiçoamento dessa mesma razão. Se a prudência, por exemplo, é a virtude do intelecto prático cujos atos desempenham o papel de princípios ativos da produção das virtudes morais do apetite sensitivo, então, um problema está resolvido, mas outro surge instantaneamente: caberia, agora, indagar sobre qual é a *razão-causa-de-virtude* responsável pela própria prudência. Em suma: se a prudência é causa eficiente das virtudes morais, o que opera como princípio ativo na produção da virtude da prudência? O ponto é que algo precisa funcionar como princípio da virtude que não seja redutível à virtude adquirida por atos.

Além disso, se a noção de abertura *ad utrumlibet* é a marca da racionalidade do homem, de que modo esse mesmo aspecto racional desempenha a tarefa de prover

determinação *ad unum* (no caso, para o bem) às potências humanas, sem contrariar seu ponto de partida (de abertura a contrários)?²¹³

1.2. Virtude adquirida na *Summa Theologiae*

Na *Suma de Teologia*, pretendemos encontrar elementos que dissiparão as dúvidas levantadas acima. Além da análise do artigo específico em que Tomás examina o mesmo problema sobre o qual versa o artigo 9 da *De virtutibus in communi*, recorreremos a outras passagens com o objetivo de iluminar a noção de virtude adquirida.

1.2.1. O *status quaestionis*: objeções e soluções na *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 63, a. 2

Em contraste com as vinte e duas objeções presentes no artigo 9 da *De virtutibus in communi*, o artigo da *Suma de Teologia* em que Tomás discute “se algumas virtudes podem ser causadas em nós por meio da repetição de ações” apresenta três opiniões que formam o *status quaestionis*. Não há muita novidade em termos de conteúdo em relação ao visto na *De virtutibus*, ao menos não no *status quaestionis*. O que pode interessar ao intérprete, aqui, é a síntese que Tomás empreende e a explicitação de um ou outro argumento.

²¹³ Esta talvez seja nossa preocupação mais profunda, pois afeta não somente nosso estudo específico de Tomás de Aquino, mas nossa concepção geral sobre ética, consideradas aí contribuições modernas, especialmente, certa leitura da ética de Kant. Se a hipótese que em seguida desenvolveremos estiver correta, a saber, a de que a lei natural inscrita por Deus na natureza humana é o que funciona como elemento motor da causação da virtude, então o esquema que equipara, sob razões diversas, liberdade e moralidade (como a chamada tese da reciprocidade em Kant: a primeira sendo *ratio essendi* da segunda; a segunda, *ratio cognoscendi* da primeira) mostra-se problemático, porque superestima a indeterminação. De volta a Tomás, a razão primitiva que estamos procurando, aquela que pode ser apontada legitimamente como causa da virtude adquirida, não é indeterminada, não pode ser indeterminada, sob pena de não poder cumprir seu papel de causa. Determinação não pode decorrer de indeterminação. Essa “razão primitiva” não pode ser, portanto, a mesma razão associada à potência dos contrários. Lá na origem, precisa haver uma determinação. O fundamento de ser da moralidade não pode ser, portanto, algo indeterminado de cima a baixo. Se, contudo, a lei natural está de algum modo dentro da razão humana, então, o nó se desata.

A primeira objeção espelha a mesma posição vista em *De virt.*, a. 9, obj. 2, segundo a qual a genuína virtude depende da fé, mas esta não pode ser adquirida por nossos atos, pois é pela graça de Deus que a temos. Logo, a virtude não seria adquirida por nossos atos.²¹⁴ A solução também é a mesma: a objeção procede se, por virtude, entendemos as virtudes infusas por Deus em nós, que têm origem na graça.

A segunda objeção mescla elementos da quarta e da quinta objeções do a. 9 da *De virtutibus in communi*. O pecado, por ser contrário à virtude, não é com esta compatível. Mas não se pode evitar o pecado senão pela graça divina. Logo, a virtude não poderia ser adquirida por atos.²¹⁵ As ações humanas, sem o auxílio da graça, levam ao pecado; portanto, barram a virtude. Enquanto na *De virtutibus in communi*, Tomás resolvia essa objeção apenas apelando para a noção de virtude infusa, sem desenvolver o argumento, aqui, ele vai sustentar que a virtude adquirida humanamente pode, sim, ser compatível com um ato de pecado, porque o exercício do nosso *habitus* está subordinado à nossa vontade. Além disso, o que se opõe diretamente a um *habitus* não é um ato, mas outro *habitus*. Portanto, pelo *habitus* da virtude adquirida, o homem pode, no mais das vezes (*ut in pluribus*), evitar ações más.²¹⁶

²¹⁴ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, obj. 1: “Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia super illud Rom. XIV, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, *omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo; secundum illud Ephes. II, gratia estis salvati per fidem*. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.”

²¹⁵ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, obj. 2: “Praeterea, peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei; secundum illud Sap. VIII, *didici quod non possum esse aliter continens, nisi Deus det*. Ergo nec virtutes aliquae possunt in nobis causari ex assuetudine operum; sed solum dono Dei.”

²¹⁶ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, Ad 2: “Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitas acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut supra dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus absteineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet.”

A terceira objeção espelha a opinião apresentada em *De virtutibus*, a. 9, obj. 14, que envolve uma dificuldade que consideramos das mais relevantes. A formulação na *Suma de Teologia* é a seguinte:

“Os atos que levam à virtude carecem da perfeição da virtude. Mas um efeito não pode ser mais perfeito que sua causa. Portanto, a virtude não pode ser causada pelos atos que a precedem.”²¹⁷

Na solução dessa objeção, Tomás ataca diretamente o ponto, com uma clareza, segundo nos parece, ausente da *De virtutibus*: preexistem em nós, *secundum naturam*, certos princípios ou sementes das virtudes adquiridas. Esses princípios são mais nobres que as virtudes que deles decorrem, assim como a inteligência dos princípios especulativos (*intellectus principiorum speculabilium*) é mais nobre que a ciência das conclusões (*scientia conclusionum*). De maneira semelhante, a retidão natural da razão (*naturalis rectitudo rationis*) é mais nobre que a retificação do apetite que ocorre pela participação da razão, a que se dá o nome de virtude moral. Por isso, os atos humanos que procedem desses princípios mais altos podem causar virtudes.²¹⁸

Todos nossos problemas não se resolvem com esse texto, mas dois aspectos nele presentes constituem avanços relevantes. Primeiro, aquilo que estamos procurando, o princípio ativo da virtude, recebe um nome: *retidão natural da razão*. Segundo, e mais importante, Tomás fixa um paralelismo com o conhecimento especulativo. Neste, a marcha da razão, entendida como capacidade de passar das premissas às conclusões (*ratiocinatio*), precisa de uma causa superior que lhe produza, o que será identificado

²¹⁷ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, obj. 3: “Praeterea, actus qui sunt in virtutem, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus praecedentibus virtutem.”

²¹⁸ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, Ad 3: “Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, virtutum acquisitarum praexistunt in nobis quaedam semina sive principia, secundum naturam. Quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quae fit per participationem rationis, quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.”

com o intelecto dos princípios. Da mesma maneira, a perfeição relativa ao apetite implica a existência de um princípio superior que lhe produza. Com a análise do *corpus articuli*, teremos condições de entender melhor a solução de Tomás.

1.2.2. A *determinatio magistralis* na *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2

Novamente, em contraste com a longa argumentação exposta na resposta do artigo 9 da *De virtutibus in communi*, a *determinatio* que Tomás apresenta na *Suma de Teologia* para a mesma questão é muito mais enxuta. Apesar disso, não se reduz a mero resumo da *determinatio* da *De virtutibus*.

Logo de início, Tomás faz uma referência ao modo pelo qual as habilidades (*habitus*) são geradas, tema que fora desenvolvido algumas questões antes, e a que nós voltaremos no capítulo 3 da tese. Em seguida, delimita o âmbito da discussão: de que modo é gerada a virtude, que aperfeiçoa o homem para o bem? Aí Tomás introduz um argumento novo em relação à argumentação em *De virtutibus*, a. 9, ou, ao menos, explicita-o de maneira mais clara: a noção de bem aplicada à ação humana e seu princípio exige uma **regra**, um critério pelo qual as habilidades que são ditas aperfeiçoadoras do homem e de sua ação possam ser consideradas.²¹⁹ Se a noção de habilidade e o tema de sua aquisição já tinham sido tratados, algumas questões antes (qq. 49-54 da Ia-IIae), agora, Tomás avança rumo à identificação daquilo que distingue fundamentalmente as duas espécies no gênero da habilidade: vícios e virtudes. Uma boa habilidade, ou a habilidade de uma pessoa boa, chama-se virtude. A habilidade de uma pessoa má chama-se vício. O foco de Tomás, então, volta-se para o elemento que é pressuposto pela habilidade da virtude: *alguma regra*. No quadro geral da *Suma de*

²¹⁹ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, co.: “Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus, supra in generali dictum est. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem, considerandum est quod sicut supra dictum est, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; sive in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. (...)” Tradução: “Sobre a geração das habilidades pelos atos, foi tratado acima, em geral. É preciso considerar agora, de modo especial, o caso da virtude, tendo em conta que a virtude do homem é o que o aperfeiçoa para o bem. Como, porém, a razão de bem consiste em *modo, ordem e espécie*, segundo Agostinho, ou *em medida, número e peso*, segundo o Livro da Sabedoria, é necessário considerar o bem do homem segundo alguma regra.”

Teologia, em especial da *Prima Secundae*, este ponto pode ser encontrado antes e depois do tratado das virtudes em geral. Antes, quando Tomás examina a estrutura da ação humana e discute a bondade dos atos humanos em geral e do ato interior da vontade (Ia-IIae, qq. 18 e 19). Depois, quando Tomás desenvolve o tratado sobre a lei (Ia-IIae, qq. 90-108), designada como um dos princípios exteriores que move o homem a seu bem verdadeiro.

Como dissemos na introdução, inclinamo-nos a uma leitura integracionista da ética de Tomás, isto é, uma leitura que não só considera fundamentais os conceitos de virtude, lei e graça, mas os considera mais perfeitamente inteligíveis na medida em que sejam estudados à luz uns dos outros. Por isso, embora a tese concentre-se na noção de virtude, as outras duas noções aparecem no desempenho de funções fundamentais, integradas à primeira. Portanto, a análise da lei e da graça não aparecerão como capítulos separados, incumbidos de explicar de outra maneira a mesma coisa, ou de assumir a prioridade na explicação, em detrimento das demais noções. Numa visão integracionista, cada uma tem seu papel na elucidação da outra e de todo o sistema. Claro que existem diferentes versões, com ênfases distintas, entre as visões integracionistas, e pretendemos apresentar, aqui, a nossa. Há leituras, no entanto, que não podem ser chamadas, com justiça, de integracionistas, porque praticamente desprezam as noções de virtude e/ou de graça em benefício apenas da de lei.²²⁰

Voltando à análise da *determinatio* que Tomás oferece à discussão, na *Suma de Teologia*, sobre se as virtudes são adquiridas por atos humanos (Ia-IIae, q. 63, a. 2) encontramos a afirmação de que a regra que é pressuposta na afirmação do bem

²²⁰ Embora autores de excelentes reconstruções, John Finnis e Ralph McInerney seriam exemplos de uma leitura distinta da visão integracionista. Para uma visão crítica das leituras que enfatizam não somente a noção de lei, mas, ainda mais estritamente, a de lei natural, cf. DeYoung, McCluskey, e Van Dyke, *Aquinas's Ethics. Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2009. Contra um certo tipo de leitura da ética de Tomás como uma *teoria da lei natural*, cf. Vernon Bourke, "Is Thomas a Natural Law Ethicist?", in: *The Monist* 58 (1974), pp. 52-66. Para uma visão equilibrada, ao nosso ver muito próxima de uma visão integracionista moderada, cf. Roberto Hofmeister Pich, *Tomás de Aquino: Ética e Virtude*. In: *Ética das Virtudes*, João Hobbus (org.), Florianópolis, Editora da UFSC, 2011, pp. 109-156.

humano é dupla: o homem pode ser dito bom de acordo com a *razão humana* ou de acordo com a *lei divina*.²²¹ E prossegue Tomás:

“E como a lei divina é regra superior, sua extensão é maior, de tal sorte que tudo o que é regulado pela razão humana o é também pela lei divina, mas não inversamente. Portanto, a virtude humana ordenada para o bem que se mede de acordo com a regra da razão humana pode ser causada por atos humanos, na medida em que esses atos procedem da razão, sob cujo poder e medida tais bens são estabelecidos. Ao contrário, a virtude que dispõe o homem ao bem determinado pela lei divina, e não pela razão humana, não pode ser causada por atos humanos, cujo princípio é a razão, mas somente por operação divina pode ser causada em nós.”²²²

O trecho transcrito acima é muito importante, porque, além de avançar na fundamentação da virtude adquirida, repercute também na interpretação de como virtude adquirida e virtude infusa se relacionam. Além disso, boa parte da discussão do tema na literatura secundária valoriza essa passagem.²²³

²²¹ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, co.: “(...) Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina. (...)”

²²² *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 2, co.: “(...) Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam.”

²²³ Cf. DeYoung, McCluskey, e Van Dyke, *Aquinas's Ethics. Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2009, especialmente pp. 153 e seguintes. E, ainda: William Mattison III, *Can Christians possess the acquired cardinal virtues?* «Theological Studies» 72 (2011), especialmente pp. 565 e 575. Angela MacKay Knobel, *Can Aquinas's Infused and Acquired Virtues coexist in the Christian life?* «Studies in Christian Ethics» 23(4), 2010, especialmente pp. 385-386. Da mesma autora, *Two Theories of Christian Virtue*. «American Catholic Philosophical Quarterly» Vol. 84 No. 3 (2010), pp. 599-618. Michael S. Sherwin, *Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues*. «The Thomist» 73/1 (2009), especialmente p.39. Schockenhoff, Eberhard. *Bonum Hominis: Die Anthropologische und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*. Mainz : Matthias-Grünwald-Verlag, 1987.

É, pois, de acordo com um critério presente ou consistente na *razão humana* que podemos admitir a causação de uma virtude adquirida, sem incidir no erro de aceitar que um efeito seja mais nobre que sua causa. Essa dificuldade que, segundo nossa opinião, era a mais relevante entre as que pairavam, com diferentes formulações, sobre a possibilidade de os atos humanos causarem virtude, tanto no *status quaestionis* do artigo 9 da *De virtutibus in communi*, como no artigo da *Suma de Teologia* sob exame, está, finalmente, prestes a receber sua devida solução. A causa da virtude adquirida, ou o ponto de partida dos atos que causam a virtude, recebe um outro nome: a “regra da razão humana”.²²⁴ Mas isso ainda não resolve o problema, enquanto for apenas uma expressão. É preciso decifrá-la.

Por isso, vamos recapitular. Nosso ponto de partida é valorizar a insistência de Tomás em dizer que a razão é a causa da virtude *na potência apetitiva*. Com isso, o argumento parece concentrar-se no caso das virtudes estritamente morais, isto é, aquelas que são perfeições dos apetites, seja o apetite sensitivo, seja o apetite intelectual. No apetite sensitivo, a perfeição do concupiscível receberá o nome de virtude da temperança; a perfeição do irascível, de coragem. Quando o apetite racional ou intelectual é sujeito de virtude, fala-se em justiça. Essas são as virtudes estritamente morais, porque dizem respeito essencialmente ao apetite e não ao intelecto. Das chamadas virtudes cardiais, falta mencionar apenas uma, a prudência, que é justamente a candidata imediata a funcionar como princípio ativo no processo de causação das virtudes morais. Se elas são causadas pela *retidão da razão humana*, isso equivaleria a dizer, na hipótese, que são causadas por atos da prudência. Ocorre que, como já mencionado anteriormente, a prudência também é uma virtude e, como tal, mesmo não classificada entre as virtudes das potências apetitivas, ela também faria jus a uma explicação quanto à sua própria causa. O problema, então, seria reapresentado: qual é o princípio ativo a partir do qual os atos humanos poderiam causar a virtude da prudência?

²²⁴ Dois artigos adiante, na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 63, a. 4, Tomás volta à distinção e emprega as seguintes expressões: *secundum regulam rationis humanae* e *secundum regulam divinam*, para expressar os dois modos pelos quais a ação humana e a habilidade que funciona como seu princípio podem ser consideradas boas.

Aqui, dois pontos se conjugam. O primeiro deles remete diretamente a um conceito presente na psicologia que Tomás expõe na *Prima Pars* da *Summa Theologiae*. Ali, depois de afirmar que intelecto especulativo e intelecto prático não são potências distintas, porque é meramente acidental que um apreenda o objeto como ordenado à consideração da verdade e o outro o apreenda como ordenado para a ação,²²⁵ Tomás afirma que ambos supõem **princípios primeiros** a partir dos quais a atividade intelectual pode funcionar. No caso do intelecto especulativo, esses princípios primeiros não seriam conhecidos por meio de raciocínio (*ratio*), mas estariam desde sempre à nossa disposição. No caso do intelecto prático, esse papel seria cumprido pela chamada **sindérese** ou *synderesis*, que não é uma potência racional, porque não se refere a opostos, mas um *habitus* natural que temos desde logo e cujos princípios incitam ao bem e condenam o mal.²²⁶

“Os primeiros princípios da ordem especulativa, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* especial que é chamado, no Livro VI da *Ética*, de *intellectus principiorum*. Daí que os princípios da ordem da ação, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* natural especial, que chamamos *synderesis*. Por isso, se diz que a *synderesis* incita ao

²²⁵ *Suma de Teologia*, Ia, q. 79, a. 11.

²²⁶ O conceito de *sindérese* também é analisado amplamente por Tomás em *De veritate*, q. 16. Ali, Tomás explica que a *sindérese* é um *habitus*, e não uma potência *ad unum*, porque as potências tendem naturalmente a seu objeto, mas os *habitus* se usam com liberdade, o que preserva uma nota essencial da nossa experiência moral: podemos cumprir ou não com essa “consciência de princípios” e, nem por isso, ela desaparece. A *sindérese* é, portanto, infalível, mas nós não o somos. Cf. *De Veritate, Cuestiones 16 y 17*, Introducción, traducción y notas de Ana Marta González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Navarra, 1998, especialmente p. 12. Sem chamá-la pelo nome, a noção aparece, ainda, em algumas passagens na *Suma de Teologia: Ia-IIae*, q. 51, a. 2 (na discussão sobre se *habitus* são causados por atos); q. 94, a. 2 (no célebre artigo em que Tomás enuncia o primeiro princípio da lei natural, *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Chamando-a pelo nome, a *sindérese* também é mencionada em importante artigo no tratado da prudência (*Suma de Teologia, Ia-IIae*, q. 47, a. 6, ad 1 e ad 3), em que Tomás discute se é a prudência que estabelece o fim para as virtudes morais. A literatura secundária costuma tratar da noção de *sindérese* em conjunto com a noção de consciência. Cf. Timothy Potts, *Conscience*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, 1982, pp. 687-704. Ralph McInerney, *Prudence and Conscience*, *The Thomist* 38 (1974), pp. 291-305. Para uma visão histórica, cf. M. B. Crowe, *The term synderesis and the scholastics*. *Irish Theological Quarterly*, 1956, pp. 151-164.

bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que descobrimos.”²²⁷

No tratado sobre a lei, o termo volta a ser utilizado por Tomás, que o chama de “lei do nosso intelecto, na medida em que é o *habitus* que contém os preceitos da lei natural, os quais são os primeiros princípios das ações humanas”.²²⁸ A identificação entre, de um lado, algum princípio primeiro necessário à resposta sobre o problema da aquisição das virtudes por atos humanos, e, de outro, a *sindérese* como a disposição natural dos preceitos da lei natural, reforça um tipo de leitura da ética de Tomás que não prioriza exageradamente o conceito de lei em detrimento do de virtude, ou vice-versa. A lei natural não é um conceito estranho ao conceito de virtude. Ela é absolutamente fundamental para a defesa do conceito de virtude adquirida. Por outro lado, apresentar a ética de Tomás apenas como uma teoria da lei natural implica justamente não entender o lugar e o papel da lei natural numa ética de virtudes.

²²⁷ *Suma de Teologia*, Ia, q. 79, a. 12: “Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. 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, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.”

²²⁸ *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 94, a. 1, Ad 2: “Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.”

CAPÍTULO 2

A CAUSAÇÃO DAS VIRTUDES PELA GRAÇA: AS VIRTUDES INFUSAS

O conceito de virtude é central na ética de Tomás de Aquino. No capítulo anterior, vimos que Tomás recepciona a noção aristotélica de virtude, segundo a qual, nos limites de sua natureza, o homem é não só apto naturalmente a possuir virtude (*aptitudo virtutis*) como também é dotado de um princípio natural ativo associado à lei natural (*synderesis*) graças ao qual sua razão pode funcionar como causa eficiente da virtude. Daí ser a virtude, nesse caso, chamada de *adquirida* por atos humanos.

A extensão e a complexidade do conceito de virtude em Tomás de Aquino, no entanto, não cessa aí. Um outro tipo de virtude desempenha, eis nossa tese, um papel decisivo em sua Ética, quiçá ainda mais decisivo que o anterior. Trata-se do conceito de virtude infusa, com raízes na teologia cristã e na concepção antropológica abrangente que Tomás possui.

À primeira vista, a afirmação presente no título do capítulo, segundo a qual as virtudes infusas são causadas pela graça, poderia dar a entender que existe um paralelismo entre os capítulos 1 e 2, envolvendo os conceitos de lei e de graça. No primeiro capítulo, de acordo com essa impressão, teria sido estudada a noção de virtude e sua dependência da noção de lei, enquanto no capítulo segundo seria estudada a noção de virtude e sua dependência da noção de graça. A hipótese, todavia, não é exata. A noção de lei em Tomás de Aquino vai muito além das noções de lei natural e de *synderesis* que desempenhavam papel fundamental no conceito de virtude adquirida, visto anteriormente. A lei natural é somente parte da lei eterna de Deus, a parte que foi comunicada diretamente à natureza dos seres humanos. Outra parte, ainda mais crucial para nós, dessa lei eterna que se identifica com a providência divina chama-se lei divina e, em contraste com a lei natural, que é proporcionada às nossas potências inatas, ela excede a natureza humana. A lei divina é, portanto, sobrenatural, e divide-se, ainda, em

lei antiga e em lei nova. A noção de graça está intimamente ligada à noção de lei divina, especialmente à de lei nova, que tem a ver com a encarnação de Deus no mundo, que é a comunicação radical de seu amor.

Portanto, ao falarmos da graça, estamos falando também da lei. Se uma leitura integracionista da ética de Tomás procede a uma certa amálgama das noções de virtude, lei e graça, então, é na noção de virtude infusa que essa amálgama encontrará seu ápice.

No presente capítulo, portanto, examinaremos o tratamento que Tomás dá à virtude infusa, em primeiro lugar, na *De virtutibus in communi*, que oferece um rico cenário dos problemas que envolviam a questão na época, além de uma detalhada exposição da posição de Tomás, e, depois, na *Suma de Teologia*, em que encontramos o pensamento de Tomás sobre o ponto na sua formulação mais direta e aguda.

Na literatura secundária que estima o conceito de virtude infusa, há disputas e divisões quanto a pontos importantes. Talvez as duas mais relevantes controvérsias digam respeito à necessidade de virtudes morais infusas e à permanência das virtudes adquiridas no possuidor de virtudes infusas. No primeiro caso, alguns pensam que bastam as virtudes teologais, que elevariam ao fim sobrenatural as virtudes adquiridas preexistentes, sendo, portanto, desnecessário postular virtudes morais infusas. No segundo caso, mesmo entre aqueles que aceitam a necessidade de virtudes morais infusas, discute-se se o cristão, portador delas, teria, ainda assim, virtudes adquiridas, ou se essas seriam necessariamente substituídas ou transformadas. Adiante, teremos a oportunidade de julgar esses e outros pontos.

2.1. Virtude infusa na *Quaestio disputada de virtutibus in communi*

Nossa análise parte do artigo 10 da *De virtutibus in communi*. Investigaremos, primeiro, o conjunto das objeções e suas soluções; depois, a resposta de Tomás à pergunta sobre se existem virtudes infusas por Deus no homem. Em seguida, examinaremos o mesmo problema nos termos em que Tomás o apresenta na *Suma de Teologia*, seguindo o mesmo método, primeiro as objeções e suas soluções, depois, a *determinatio magistralis*.

2.1.1. O *status quaestionis*: objeções e soluções a respeito da virtude infusa

Assim como no primeiro capítulo, a ordem por que optamos, primeiro examinar o *status quaestiones* e, depois, a *determinatio magistralis*, tem a desvantagem de antecipar algum argumento, o que, entretanto, entendemos ser vantajoso se tomado como elemento contextualizador e instigador para a compreensão da resposta integral de Tomás.

O artigo 10 da *De virtutibus in communi* versa sobre o problema de se há em nós virtudes por infusão divina. Há dezenove objeções. Além de cada objeção apresentar um argumento independente que leva à negação de que algumas virtudes sejam infusas no homem, parece haver um interessante movimento argumentativo entre certa sequência de objeções e suas soluções, algo que nem sempre é perceptível em outros artigos de uma *quaestio*.

Na **primeira objeção**,²²⁹ a *Física* de Aristóteles é invocada para demarcar o âmbito em que se pode falar de virtude humana. Se a virtude própria de uma coisa é sua perfeição natural, então, ao homem é suficiente que ele possua as virtudes que lhe são conaturais, isto é, as que possam ser causadas a partir de princípios naturais.

Na resposta à primeira objeção,²³⁰ Tomás procede a uma sequência de distinções envolvendo a noção de perfeição. O homem pode ser dito perfeito de muitos modos. De acordo com a perfeição primeira e de acordo com a perfeição do fim. No primeiro

²²⁹ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 1: “Quia in VII Physic. dicitur: *unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem*. Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.”

²³⁰ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corporalem excedit: et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem: et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.”

caso, o homem é dito perfeito ora segundo a parte nutritiva e sensitiva, caso em que é dito perfeito *sob certo aspecto*, ora segundo a parte intelectual, quando é dito perfeito *pura e simplesmente*. No segundo caso, relativo à perfeição do fim, o homem é dito perfeito ora segundo a capacidade de sua natureza, quando será dito perfeito *sob certo aspecto*, ora segundo certa perfeição sobrenatural, quando é dito perfeito *pura e simplesmente*. A discussão sobre o verdadeiro fim último do homem não é retomada, mas seus resultados são assumidos como dados. Para quem não aceitasse esses resultados, talvez não fizesse sentido avançar para além desse mero início. No entanto, a mera aceitação de um fim último sobrenatural não implicaria por si só a aceitação de que haja virtudes por infusão. Esse será o ponto da segunda objeção.

A **segunda objeção**²³¹ concede que seja por meio da virtude que o homem se aperfeiçoe não apenas para seu fim conatural, mas também para a ordem sobrenatural – que é a beatitude da vida eterna. Segundo a solução oferecida em Ad 1, para o fim sobrenatural seriam necessárias as virtudes infusas. No entanto, sendo o fim último necessário, e, considerando que a natureza não falha no necessário, então, bastariam as virtudes que decorrem dos princípios naturais para que o homem alcançasse seu fim último.

Na resposta à segunda objeção, em Ad 2,²³² Tomás afirma que, naquilo que não excede a capacidade natural, a natureza provê tanto os princípios receptivos como os princípios ativos. Quanto às coisas que excedem a capacidade natural, o homem tem por natureza somente a aptidão para recebê-las. Um princípio ativo sobrenatural, portanto, seria necessário.

²³¹ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 2: “Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitae aeternae, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.”

²³² *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 2: “Ad secundum dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.”

A **terceira objeção**²³³ inicia com um argumento aparentemente oriundo da biologia aristotélica, de que uma semente opera nos limites do poder (*in virtute*) daquilo de que foi gerada. Não fosse assim, a semente do animal, que é imperfeita, não poderia levar, por sua própria ação, à espécie perfeita. A semente de um animal, porém, é capaz de gerar um indivíduo perfeito da mesma espécie de animal. De modo análogo, as sementes da virtude foram introduzidas em nós por Deus. Daí dizer a Glosa a Hebreus: “*Deus inseminou em toda alma os princípios [initia] do intelecto e da sabedoria*”. Portanto, nossas virtudes adquiridas, que nascem a partir dessas sementes, também agem dentro dos limites do poder de Deus (*in virtute Dei*), de modo que elas podem levar a fruição de Deus, no que consiste a beatitude da vida eterna.

Na resposta à terceira objeção,²³⁴ Tomás distingue “agir segundo toda a virtude do homem” e “agir segundo toda a virtude de Deus”. As sementes das virtudes introduzidas na alma humana podem naturalmente agir segundo toda a excelência humana, mas não segundo toda a excelência divina. Por isso, afirma Tomás, não se segue que as virtudes adquiridas possam causar tudo o que Deus pode causar. Nos termos sintéticos em que é apresentada, a solução da objeção pode parecer tautológica. A rigor, a frase final, mais que uma decorrência do dito antes, parece ser a razão disso. É porque as coisas criadas não são capazes de causar tudo o que o Criador é capaz de causar, e tampouco do mesmo modo, que as virtudes adquiridas possuem um limite de perfeição atrelado à natureza da espécie humana. O ponto é que o princípio de que a objeção parte, a saber, o de que a semente de uma espécie transmite a plenitude da virtude dessa espécie, só se aplica plenamente aos casos de *geração*, não de *criação*. Se Deus não está gerando outros Deuses, mas criando homens, a solução procede.

²³³ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 3: “Praeterea, semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa, *Deus inseminavit omni animae initia intellectus et sapientiae*. Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae.”

²³⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 3: “Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis. Semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.”

A **quarta objeção**²³⁵ concede um lugar próprio para a *graça*, mas isso ainda não significa que haja necessidade de virtudes infusas. O raciocínio é o seguinte: a virtude ordena o homem à beatitude na vida eterna *na medida em que* seu ato é meritório. Ora, o ato da virtude adquirida pode ser meritório desde que informado pela graça. Assim, bastariam as virtudes adquiridas e a graça. São consideradas supérfluas, segundo a objeção, toda e qualquer virtude infusa, tanto as virtudes morais infusas, como até mesmo as virtudes teológicas.

A resposta à quarta objeção, em Ad 4,²³⁶ parece, à primeira vista, um ajuste vocabular: passa-se de (i) *não há mérito sem a graça*, para (ii) *não há mérito sem caridade*. O modo como a graça se manifesta no homem seria, pois, a caridade. Mas o verdadeiro argumento é o seguinte: para que um ato possa ser ordenado a um fim superior é preciso haver uma virtude superior que o ordene; com a caridade, diz Tomás, são infundidas simultaneamente outras virtudes, donde o ato da virtude adquirida só pode ser meritório mediante a virtude infusa correspondente. E o exemplo que Tomás fornece é o seguinte: a coragem do homem enquanto homem não ordena seu ato ao bem político a não ser por meio de uma coragem que seja virtude do homem enquanto cidadão. O ponto, portanto, é o de que, em cada caso, exista uma virtude proporcionada ao fim. Tomás está defendendo, aqui, a necessidade das virtudes teológicas, que têm Deus diretamente como seu objeto próprio, e que só podem ser infusas. O argumento mais específico da suficiência da caridade ou de outra virtude teológica para que o homem seja ordenado ao seu fim último sobrenatural aparece nas objeções seguintes.

As duas objeções seguintes, a quinta e a sexta, concedem, portanto, parte do argumento dado na resposta à quarta objeção, a saber, de que é necessário algo como

²³⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 4: “Praeterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitae aeternae, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitae potest esse meritorius vitae aeternae, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitae aeternae non est necessarium habere virtutes infusas.”

²³⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 4: “Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae, non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actus ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis.”

uma virtude teologal, mas insistem na suficiência de apenas uma única virtude infusa desse tipo, seja a caridade, seja a fé.

Na **quinta objeção**,²³⁷ lemos o seguinte: a raiz do mérito é a caridade; sendo necessário ao homem possuir virtudes infusas para merecer a vida eterna, bastaria a caridade.

A **sexta objeção**²³⁸ chega a um resultado parecido, a saber, de que não são necessárias outras virtudes infusas, especialmente as “morais”, para que o homem seja ordenado à felicidade perfeita. O argumento tem a seguinte estrutura. As virtudes morais, coragem e temperança, por exemplo, são necessárias para que as forças inferiores do homem, o irascível e o concupiscível, se submetam à razão. Isso é garantido pelas *virtutes adquiridas* dessas espécies. Ora, para que a *razão* se ordene a algum outro fim especial não seriam necessárias virtudes morais infusas, mas bastaria que alguma outra virtude ordenasse a razão humana ao fim sobrenatural. E isso ocorre por meio da virtude da *fé*. Portanto, se (i) a razão está ordenada ao fim sobrenatural pela fé e (ii) as paixões sensíveis obedecem à razão suficientemente por meio das virtudes morais adquiridas, conclui-se que (iii) são desnecessárias quaisquer outras virtudes infusas para que o homem se ordene plenamente ao fim último.

A resposta às objeções quinta e sexta é dada em conjunto,²³⁹ com um argumento que pode ser dividido em três etapas. Primeira: quando a ação procede de muitos

²³⁷ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 5: “Praeterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam aeternam, videtur quod sola caritas sufficeret; et ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.”

²³⁸ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 6: “Praeterea, virtutes morales necessariae sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquae virtutes infusae morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.”

²³⁹ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 5: “Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.” *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 6: “Unde etiam patet solutio ad sextum.”

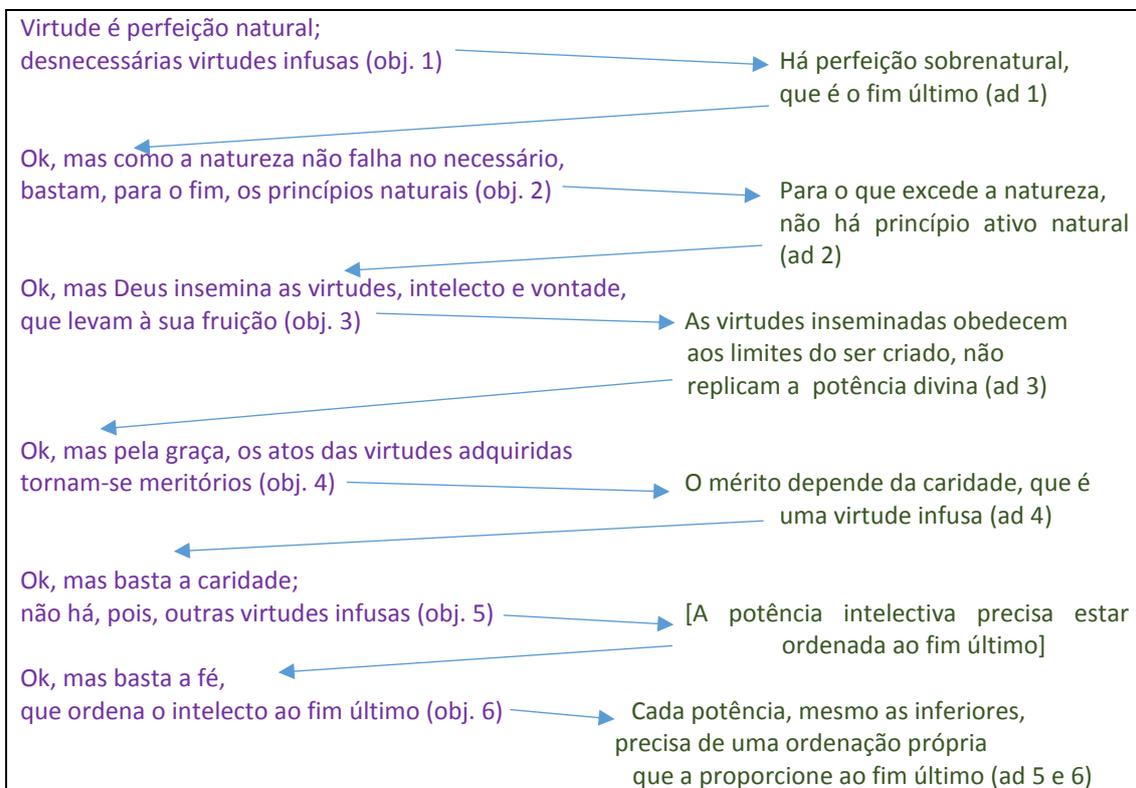
agentes reciprocamente ordenados, sua perfeição e bondade pode ser impedida por impedimento num dos agentes apenas. Tomás exemplifica o ponto com o artífice que não fará operação perfeita se o instrumento de que dispõe for defeituoso. Segunda etapa: nas operações do homem que se tornam boas graças à virtude, deve-se considerar que a ação da potência superior não depende da potência inferior, mas a ação da potência inferior depende da ação de potência superior. Na terceira etapa, aplica-se isso às paixões do homem. Para que o irascível e o concupiscível sejam perfeitos, não basta que o intelecto seja ordenado ao fim último pela *fé* e que a vontade seja ordenada ao fim último pela *caridade*, mas é preciso também que as forças inferiores tenham operações próprias de modo que seus atos sejam bons e ordenáveis ao fim último.

Interpretamos a argumentação da segunda etapa do seguinte modo: uma ação da potência inferior depende da potência superior *na medida em que estiver ordenada a fim que lhe é superior*. Assim, se uma paixão humana, que não é em si mesma racional, é tomada como devendo estar ordenada ao bem da razão, sua ação perfeita (aqui, racional por participação) depende da ação da potência superior, por exemplo, da influência da prudência. Como o fim último ultrapassa o que a prudência “natural” ordena às forças inferiores, a interpretação da conclusão da terceira etapa, de que também o irascível e o concupiscível precisam de uma ordenação própria para o fim sobrenatural, pode ser auxiliada com a lembrança do exemplo dado na primeira etapa do argumento, a saber, de que o artesão não fará obra perfeita se o instrumento for defeituoso. Logo, estando o intelecto e a vontade (artesão) ordenados, por princípios sobrenaturais, ao fim último, mesmo assim, será necessário que as forças inferiores (instrumento) sejam proporcionadas, por princípio adequado a si, àquele fim. Aqui, não estamos mais discutindo a existência de virtudes infusas em absoluto, pois já foi concedida a pertinência das virtudes teologais. Estamos, agora, diante da primeira formulação da célebre objeção à existência de virtudes morais infusas.²⁴⁰

²⁴⁰ O ponto é assim reformulado por John Inglis: “Embora fé, esperança e caridade não se refiram, de acordo com Tomás, diretamente ao apetite sensível, esse apetite precisa ser, mesmo assim, ordenado ao bem supremo, se uma pessoa há de avançar na trilha da perfeição. Falar de virtudes morais infusas significa apontar para uma ajuda necessária à perfeição da pessoa inteira. Considerando que Tomás levava muito a sério a criação, incluído aí o apetite sensível, ele afirmou um tipo de virtude para esse caso. Isso porque ele pensava que a virtude adquirida era insuficiente para esse fim, e como sustentava que o único

Um movimento contínuo de progressivas objeções e concessões parece estar em curso no bloco formado pelas primeiras seis objeções. Isso não é tão comum na apresentação de um *status quaestionis*, já que, para acomodar diferentes opiniões (e espelhar a diversidade de posições no ambiente universitário e, talvez, fora dele), a coesão e a relação orgânica entre as objeções ficam, muitas vezes, comprometidas. Não é o caso, porém, dessas seis primeiras objeções. Ali, o que é apresentado como solução de uma opinião, é tomado como ponto de partida para a objeção seguinte. E assim por diante. O quadro abaixo tenta ilustrar o ponto:

Marcha das objeções e “concessões” – De Virtutibus in communi a. 10



outro tipo de virtude era a infusa, ele concluiu ser necessário que existissem virtudes morais infusas.” No original: “Although, according to Aquinas, faith, hope, and charity do not relate directly to the lower appetites, these appetites must nevertheless be ordered to the highest good if a person is to progress on the road to perfection. To speak of infused moral virtue is to indicate an aid necessary for the perfection of the whole person. Since Aquinas took creation, including the lower appetites, so seriously, he posited a type of virtue for this purpose. Because he understood acquired moral virtue to be insufficient for this end and because he held that the only other type of virtue is infused, he reasoned that there must be infused moral virtue.” John Inglis, *Aquinas’s Replication of the Acquired Moral Virtues: Rethinking the standard philosophical interpretation of moral virtue in Aquinas*. *Journal of Religious Ethics*. Vol. 27 No. 1 (Spring 1999), p. 15.

A partir da sétima objeção, parece-nos mais difícil rastrear esse movimento progressivo entre as objeções e suas soluções. Percebemos, no entanto, entre a sétima e a décima objeção, uma certa insistência na discussão sobre diferença ou identidade de espécie entre virtude adquirida e virtude infusa. A noção de milagre é introduzida e aumenta a complexidade do ponto, como veremos.

Na **sétima objeção**,²⁴¹ afirma-se que o que é feito por virtude divina não difere em espécie do que é feito por operação da natureza. Com efeito, é da mesma espécie a saúde que alguém recupera milagrosamente e a saúde que é obra da natureza. Se, então, houvesse alguma virtude infusa por Deus que estivesse em nós e alguma virtude adquirida por nossos atos, elas não difeririam em espécie apenas por causa disso, como se houvesse em nós temperança adquirida e temperança infusa. Ora, duas formas que são da mesma espécie não podem estar simultaneamente no mesmo sujeito. Portanto, não pode ser que aquele que possui temperança adquirida possua temperança infusa.

Na resposta à sétima objeção, Tomás primeiro ressalva a possibilidade de Deus agir por si próprio sem a operação da natureza: “De toda forma operada pela natureza, a mesma espécie pode ser operada por Deus por si próprio sem a operação da natureza.” E prossegue: “É por isso que a saúde restaurada milagrosamente por Deus é da mesma espécie que a saúde produzida pela natureza.”²⁴²

Até aqui não tínhamos uma resposta à objeção, mas uma confirmação dela. O enfrentamento da objeção vem logo em seguida: “Mas disso não se segue que toda forma que Deus pode fazer possa também ser feita pela natureza.”²⁴³ Por isso, não é

²⁴¹ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 7: “Praeterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturae. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quae a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duae autem formae quae sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subiecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.”

²⁴² *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 7: “Ad septimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eandem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturae: et secundum hoc, sanitas quae a Deo miraculose perficitur, est eiusdem speciei cum sanitate quam facit natura.”

²⁴³ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 7: “Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere; unde non oportet quod virtus infusa, quae est immediate a Deo, sit eiusdem speciei cum virtute acquisita.”

necessário que a virtude infusa, causada imediatamente por Deus, seja da mesma espécie que a virtude adquirida.

Nos limites do que está afirmado em Ad 7, parece que Tomás está afastando a noção de virtude infusa da de milagre, ao menos de um de seus sentidos. Este seria aquilo que Deus faz diretamente, mas que poderia, em tese, ser feito segundo a maneira própria da natureza.²⁴⁴ A virtude infusa, não; ela não teria uma “versão hipotética natural”. Há formas que Deus pode fazer que a natureza não pode e esse seria o caso próprio da virtude infusa. Ela não é da mesma espécie que a virtude adquirida, não porque tenha simplesmente uma causa eficiente diferente, mas porque cumpre um papel que não pode ser desempenhado por algo produzido a partir de uma causa eficiente natural, a saber, o de ser princípio ativo sobrenatural.²⁴⁵

²⁴⁴ Na *Suma contra os gentios*, III, 101, Tomás apresenta três graus que o termo milagre encampa. No primeiro e sumo grau, estão as *coisas que a natureza não pode fazer*, como, por exemplo, dois corpos ocuparem o mesmo lugar, o sol retroceder e o mar dividir-se. No segundo grau, estão as *coisas que a natureza pode fazer, mas não daquele modo*, como, por exemplo, que um animal viva após sua morte, ou que veja depois de ter ficado cego. No terceiro grau, estão as *coisas que a natureza pode fazer sem que os princípios naturais atuem*, como, por exemplo, a cura de uma febre curável, ou a chuva desprovida de causa natural. Vale registrar a seguinte observação que Tomás faz ao desenvolver o ponto: para se falar de milagre não basta que um ou muitos se admirem com algo cuja causa não compreendam. Não se trata, portanto, de um substituto à deficiência de conhecimento natural. “*Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur. Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet: sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod illud quod fit, magis est a facultate naturae remotum. Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis naturae operantibus: sicut cum aliquis a febre curabili per naturam, divina virtute curatur; et cum pluit sine operatione principiorum naturae.*”

²⁴⁵ O termo “infusão” talvez não devesse ser restringido apenas à noção de virtude infusa, embora o estejamos fazendo, aqui. É possível, até, que a própria noção de virtude infusa possa ser usada de maneira mais ampla, de modo a abranger também o caso dos milagres. O que nos leva a essa cautela é o texto da *Suma de Teologia* (Ia-IIae, q. 51, a. 4), que será retomado no terceiro capítulo da tese, em que Tomás responde à questão de se alguns *habitus* são infusos por Deus no homem. A solução afirmativa tem, como veremos, dois argumentos. O primeiro deles retoma a conexão entre fim último e virtude proporcionada ao fim, e aí parecem estar incluídas as virtudes infusas, teológicas e morais. O segundo argumento é que nos interessa no particular: “A outra razão é que Deus pode produzir os efeitos das causas segundas prescindindo delas, como foi visto [Ia, q. 105, a. 6]. Portanto, assim como, às vezes, para mostrar seu poder, Deus produz a saúde prescindindo da causa natural que a pudesse naturalmente produzir, do mesmo modo, algumas vezes, para a manifestação do seu poder, Deus infunde no homem até mesmo aqueles *habitus* que a potência natural pode causar. Foi o que ocorreu quando deu aos Apóstolos a ciência das Escrituras e de todas as línguas, o que o homem pode adquirir pelo estudo ou pelo costume, embora

A **oitava objeção**²⁴⁶ retoma a acusação de que virtude infusa e virtude adquirida não se distinguem em espécie, mas, agora, com outra estratégia. A estrutura do argumento é assim. (i) A espécie de virtude se conhece pelos atos. (ii) Os atos da temperança infusa e da temperança adquirida são da mesma espécie. (iii) Logo, são virtudes da mesma espécie. A prova de (ii) é a seguinte: tudo o que concorda quanto à matéria e quanto à forma é da mesma espécie, ou seja, se dois atos dizem respeito à mesma matéria e à mesma forma, então, eles são da mesma espécie. Ora, prossegue a objeção, os atos da temperança infusa e da temperança adquirida concordam quanto à matéria – referem-se a coisas deleitáveis ao tato – e quanto à forma – consistem numa mediedade. Portanto, os atos da temperança adquirida e os atos da temperança infusa são da mesma espécie.

Na resposta a essa objeção,²⁴⁷ Tomás concede que os atos de ambas as temperanças, infusa e adquirida, concordem quanto à matéria, isto é, digam respeito às coisas deleitáveis ao tato. No entanto, não concordam quanto à forma: embora busquem o “medium”, fazem-no de modos distintos. A temperança infusa busca o *medium* segundo as razões da lei divina que são recebidas a partir da nossa ordenação

não tão perfeitamente.” *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 51, a. 4. No original: “Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. Sicut igitur quandoque, ad ostensionem suae virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque, ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari. Sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.” Em certo sentido, portanto, parece haver casos em que não importa tanto a causa eficiente, se divina ou humana. A visão saudável naturalmente havida ou recuperada e a visão milagrosamente restituída ao cego não são “visões” de espécies diferentes, mas a mesma visão. O olho dado por Deus ao cego de nascença (i) destina-se ao mesmo ato a que os olhos formados naturalmente se destinam, (ii) pode ser considerado um milagre, mas não é disso que se está falando quando se trata das virtudes infusas! Cf. *Suma de Teologia* Ia-IIae, q. 64, a. 4, ad 3.

²⁴⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj 8: “Praeterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo et virtutes specie eadem. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiae infusae et acquisitae conveniunt in materia: uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiae infusae et actus temperantiae acquisitae sunt eiusdem speciei.”

²⁴⁷ *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 8: “Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae.”

ao fim último. Já a temperança adquirida toma o *medium* segundo razões inferiores ordenadas ao bem da vida presente. Na literatura secundária, o ponto é apresentado de modo incontroverso. Discussões surgirão a partir desse consenso inicial. As virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas têm, de fato, o mesmo objeto material. No caso da temperança, ambas se referem à concupiscência, ao desejo dos prazeres do tato etc. Diferem, no entanto, quanto à causa eficiente (Deus e atos humanos²⁴⁸), ao fim último (felicidade perfeita e felicidade imperfeita) e ao objeto formal. O objeto formal, ou razão formal, vem de algum critério, de alguma razão. Enquanto o aspecto material é o próprio desejo, o aspecto formal é a medida reta desse desejo, isto é, o desejo bem ordenado. No caso da temperança adquirida, esse critério é a lei natural; no caso da temperança infusa, a lei divina.²⁴⁹

A **nona objeção** retoma a solução da objeção anterior para apresentar um novo óbice. De fato, parece que virtude adquirida e virtude infusa diferem em espécie, pois uma ordena-se a um fim, e a outra, a outro. Afinal, é do fim que se extraem as espécies na moral.²⁵⁰ No entanto, em matéria moral, isto é, quanto às virtudes, a espécie não se toma do fim último, mas do fim próximo. Não fosse assim, todas as virtudes seriam da mesma espécie, pois todas elas se ordenam à felicidade como a seu fim último. Portanto, não se pode dizer, em matéria moral, que certas coisas sejam ou não de espécies diferentes a partir da sua ordenação ao fim último. Logo, se temperança adquirida e temperança infusa diferem quanto à espécie, a razão disso não pode ser por se referirem a fins últimos distintos.²⁵¹

²⁴⁸ Mais propriamente: Deus mediante a graça e lei divina no caso das virtudes infusas e Deus mediante a lei natural e a razão natural no caso das virtudes adquiridas.

²⁴⁹ Cf. William Mattison III, *Can Christians possess the acquired cardinal virtues?*, Angela MacKay Knobel, *Can Aquinas's Infused and Acquired Virtues coexist in the Christian life?*, Michael S. Sherwin, *Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice*.

²⁵⁰ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 9: "Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus."

²⁵¹ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 9: "Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei, vel specie differre; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiore."

A solução à nona objeção concede que o fim último não estabelece a espécie nas coisas morais, a não ser na medida em que haja no fim próximo uma *proporção devida ao fim último*. É preciso, pois, que as coisas que são para o fim sejam proporcionadas ao fim. E é isso que exige a bondade do conselho, a saber, que sejam escolhidos os meios convenientes ao fim.²⁵² O argumento deixa implícito que a virtude infusa deve ser o meio conveniente ao fim sobrenatural, que decorre da necessidade de proporção em relação ao fim, assim como a boa deliberação, o bom conselho, apresenta a melhor alternativa para realizar o fim.

A **décima objeção** tem duas etapas. Na primeira, expõem-se as dinâmicas possíveis entre *habitus* que movem ou são movidos por outros *habitus*. Na segunda etapa, aplica-se a conclusão da primeira etapa ao caso da virtude infusa.

São duas as possibilidades de dinâmicas entre *habitus* que movem *habitus*. Às vezes, o *mesmo habitus* é movido ou imperado por *habitus diferentes* segundo a espécie. Por exemplo, se Antonius comete adultério para roubar, e Brutus comete adultério para matar, o mesmo *habitus* da intemperança está sendo movido por *habitus* diversos; no caso de Antonius, pelo *habitus* da ganância (*avaritia*), no caso de Brutus, pelo *habitus da crueldade*.²⁵³ Outras vezes, *habitus diferentes* segundo a espécie são movidos pelo mesmo *habitus*. Por exemplo, se Claudius comete adultério para roubar, e Drusus mata para roubar, isso mostra que *habitus diferentes* segundo a espécie, a saber, a intemperança no caso de Claudius, e a crueldade no caso de Drusus, servem

²⁵² *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 9: “Ad nonum dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem; oportet enim ea quae sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per philosophum VI Metaph.” Com a exceção da tradução de McInerny, que não oferece notas às referências havidas no texto, todos os demais tradutores consultados corrigem a referência à *Metafísica*, VI, para outros três textos: (i) *Ethica Nicomachea* III, 3, 1112b11 e ss. (Estrada, Atkins, Rohr): *Não deliberamos acerca dos fins, mas a respeito das coisas que são para os fins*. (ii) *Ethica Nicomachea* VI, 9, 1142b22-26: (Hause/Murphy): *É até possível alcançar o bem e chegar ao que se deve fazer mediante um silogismo falso – não, todavia, pelo meio correto, sendo falsa a premissa menor; de forma que tampouco isso é a excelência no deliberar...* (iii) *Tópicos* VI, 9, 147a15 (Atkins, Rohr). A discussão sobre a definição, nessa última referência, não parece ter relação direta com o ponto em exame.

²⁵³ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 10: “(...) Contingit enim unum habitum morale moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiae movetur ab habitu avaritiae, cum quis moechatur ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis moechatur ut occidat.” A tradução de McInerny dessa passagem deve ser evitada, porque omite trechos e não consegue ver a bifurcação depois de *movetur*. A tradução mais clara, embora não tão literal, de toda a décima objeção é oferecida por Atkins.

como meios para o mesmo *habitus* da ganância (*avaritia*).²⁵⁴ Com essa análise, pretende-se provar a afirmação inicial, segundo a qual nenhum *habitus* moral extrai sua espécie do fato de ser movido por outro *habitus*.²⁵⁵ O *habitus* da intemperança e o *habitus* da crueldade, e assim todos os demais, preservam sua espécie, mesmo quando são imperados por outros *habitus*, como foi visto nos exemplos.

Na segunda etapa da objeção, afirma-se que a coragem e a temperança, e todas as virtudes, não têm suas ações ordenadas à beatitude da vida eterna, a não ser na medida em que sejam imperadas por uma virtude que tenha o fim último como objeto. Portanto, assim como as virtudes adquiridas não extraem sua espécie dessa outra virtude que por ventura as ordene ao fim último, tampouco virtudes morais infusas teriam sua espécie determinada a partir dessa ordenação sobrenatural.²⁵⁶ Uma eventual coragem infusa, por exemplo, não diferiria em espécie da sua versão adquirida. E assim com todas as demais.

A objeção parece querer mostrar que, no fundo, é supérflua a postulação de virtudes morais infusas, já que, não diferindo em espécie das virtudes adquiridas, a missão a que elas se destinam pode ser plenamente satisfeita por meio da combinação entre virtudes morais adquiridas e alguma virtude que as mova ao fim último, como nos exemplos apresentados na primeira etapa do argumento.

A solução da décima objeção procede à distinção entre ato *materialmente* e ato *formalmente* derivado de alguma espécie de *habitus*. Quando alguém fornicar para roubar, por exemplo, embora o ato seja materialmente de intemperança, ele é formalmente de ganância (*avaritia*). No entanto, é o ato mesmo de intemperança que recebe, no caso, a espécie na medida em que é imperado pela ganância, não o *habitus* da intemperança, que não mudará de espécie.²⁵⁷ Portanto, os atos de temperança ou

²⁵⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 10: “Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus moechatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur.”

²⁵⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 10: “Praeterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur.”

²⁵⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 10: “Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitae aeternae, nisi in quantum imperatur a virtute quae ultimum finem habet pro objecto. Ergo ex hoc non consequitur speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitae aeternae.”

²⁵⁷ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 10: “Ad decimum dicendum, quod actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum

de coragem que são imperados pela caridade que os ordena ao fim último extraem desta a sua espécie. Daí que, formalmente falando, sejam atos de caridade. Disso não se segue, porém, que coragem e temperança, enquanto virtudes, extraiam dali a sua espécie.²⁵⁸ Portanto, coragem e temperança infusas diferem em espécie das suas versões adquiridas não porque seus atos sejam imperados pela caridade, mas porque os atos próprios dessas virtudes infusas consistem, segundo sua própria natureza, numa mediania pela qual são ordenáveis ao fim último, que é o objeto da caridade.²⁵⁹

Comentando as soluções que Tomás oferece às objeções 8, 9 e 10, Jeffrey Hause²⁶⁰ observa que, à época de Tomás de Aquino, era lugar-comum admitir a fé, a esperança e a caridade como condições necessárias para a obtenção da felicidade na vida por vir. Essas eram virtudes sobrenaturalmente infusas por Deus, para que os homens pudessem ter com Ele uma relação correta. Outra posição defendida por Tomás, a de que adquirimos virtudes a partir de nossas próprias atividades e capacidades naturais, também era comumente aceita. Incomum, para a época, teria sido, segundo Hause, a defesa de que os seres humanos precisariam, além das virtudes teologais, tanto das virtudes morais adquiridas como das virtudes morais infusas.²⁶¹ Contra isso, objetava-se que a tese introduziria uma redundância na vida moral do

quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliquam speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus.”

²⁵⁸ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 10: “Ex hoc ergo quod actus temperantiae vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur: nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiantur.”

²⁵⁹ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 10: “Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperantur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis obiectum.”

²⁶⁰ *Disputed Question on Virtue*. Translated by Jeffrey Hause and Claudia Eisen Murphy. Cambridge, Hackett Publishing Company, 2010. *Commentary*, p. 300.

²⁶¹ Na literatura secundária contemporânea, entre os que aceitam a pertinência das virtudes morais infusas, disputa-se intensamente a questão de se as virtudes adquiridas coexistiram com as virtudes morais infusas. Thomas Osborne, Dennis Bradley, John Inglis e Michael Sherwin parecem admitir que, mesmo no caso de um cristão, portador das virtudes morais infusas, estariam preservados um lugar e uma tarefa próprios para as virtudes adquiridas. Angela MacKay Knobel chama a essa posição de *tese da coexistência*. No lado oposto, a mais contundente defesa de que é impossível a coexistência de virtudes adquiridas e virtudes morais infusas encontramos na voz de William Mattison III. Para ele, na presença de virtudes morais infusas, as eventuais virtudes adquiridas preexistentes são absorvidas e transformadas, desaparecendo como virtudes “naturais”.

homem. Do que o homem precisa, diriam os objetores, é das virtudes teologais, ou, segundo outros, das virtudes teologais em conjunto com as virtudes morais *adquiridas*. Tomás já tinha antecipado, pelo menos nas objeções 5 (basta a caridade) e 6 (basta a fé), parte importante do argumento desses críticos. As objeções seguintes, como a décima, que ora examinamos, refinam aspectos do argumento. Como Tomás se desvencilha dessa acusação que ele mesmo se apresenta vai além do texto oferecido nas soluções das objeções. Depois da análise da *determinatio magistralis* do artigo 10, voltaremos ao ponto na análise da *quaestio* correspondente na *Summa Theologiae*.²⁶²

Na **décima primeira objeção**,²⁶³ a definição de virtude, segundo a qual ela é uma *boa qualidade da mente, que Deus opera em nós sem nós*, é lembrada para mostrar que, se existe alguma virtude infusa, ela tem a mente como seu sujeito. No entanto, como as virtudes morais não têm a mente como seu sujeito (a coragem tem o apetite irascível como sujeito, e a temperança, o apetite concupiscível), logo, não existem virtudes morais infusas.

Tomás resolve a objeção, em Ad 11,²⁶⁴ afirmando que o irascível e o concupiscível podem ser considerados racionais na medida em que participam de algum modo da razão e obedecem a ela. Por isso, tais potências podem ser ditas “da mente” na medida em que obedecem à mente.

Na **décima segunda objeção**,²⁶⁵ parte-se do princípio de que os contrários pertencem ao mesmo gênero. Ocorre que o vício, contrário à virtude, jamais é infuso,

²⁶² Na literatura secundária, a argumentação mais direta e contundente a favor da pertinência de virtudes morais infusas no homem parece ser oferecida por Michael Sherwin, *Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues*. «The Thomist» 73/1 (2009) 29–52.

²⁶³ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 11: “Praeterea, virtus infusa est in mente sicut in subiecto: dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut philosophus dicit III Ethic. Ergo virtutes morales non sunt infusae.”

²⁶⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 11: “Ad undecimum dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili, irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quantum participant aliquantulum ratione, in quantum obediunt ei. Illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.”

²⁶⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 12: “Praeterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.”

mas causado exclusivamente por nossos atos. Assim, as virtudes precisariam ser causadas do mesmo modo.

Na solução à objeção, em Ad 12,²⁶⁶ Tomás afirma que os vícios nos conduzem às coisas inferiores, mas as virtudes elevam-nos às coisas superiores, e essa seria a razão pela qual somente as virtudes podem ser infusas. De fato, embora Tomás não desenvolva o argumento nesse momento, a mesma objeção poderia ser apresentada e refutada no que diz respeito às virtudes adquiridas. Admitindo-se que a virtude adquirida é causada por um princípio racional, à luz da premissa da pertença do vício adquirido ao mesmo gênero, uma simetria rigorosa levaria a sustentar ou que também o vício é causado pela razão ou que a virtude não pode ser causada pela razão.²⁶⁷

A **décima terceira objeção** têm a seguinte formulação. Antes de adquirir virtude, o homem está em potência para a virtude (*in potentia ad virtutes*). Ocorre que potência e ato pertencem ao mesmo gênero, pois todo gênero, como afirma Aristóteles, na *Física*, III, divide-se em potência e ato. Portanto, dado que a potência para a virtude não é infusa, tampouco o é a virtude.²⁶⁸ Parece implícita a argumentação urdida nos artigos 8 e 9 da *De virtutibus in communi*, segundo a qual a semente da virtude, a *aptitudo virtutis*, tem origem natural, isto é, pode ser dita como estando *naturalmente* presente no homem, ainda que o aperfeiçoamento da potência, a formação da virtude propriamente

²⁶⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 12: “Ad duodecimum dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur; sed virtus eius est per hoc quod in superiora elevatur; et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.”

²⁶⁷ O ponto poderia servir de base para a clássica discussão sobre o problema do mal e sua origem. Embora ultrapasse os limites da tese, registramos sobre ele dois artigos que parecem refletir mais fielmente a posição que Tomás assume sobre o tema: Klaus Hedwig, ‘*Non agere*’: *Über eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Bösem bei Thomas von Aquin*. «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 35(1988) 317–330. Giovanni B. Sala, *Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin*. «Theologie und Philosophie» 77(2002) 23–53.

²⁶⁸ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 13: “Praeterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in III Physic. Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.” Estrada e Rohr indicam *Física* III, 1, 201a9 e ss. Atkins e Hause/Murphy sugerem que mais adequada para a passagem seria *Metafísica* Θ, 1, 1045b34 e ss. No trecho referido da *Física*, Aristóteles está apontando a natureza como um princípio de movimento e de mudança, e o movimento pode ocorrer em relação à substância ou à quantidade ou à qualidade etc. Na *Metafísica*, Aristóteles está aprofundando a distinção entre ato e potência, esta última também podendo ser considerada princípio de movimento. No Livro Θ, pode-se encontrar subsídios para a definição de *habitus* aplicável às potências racionais, tema do terceiro capítulo da presente tese.

dita, dependa do funcionamento da reta razão. A necessidade de uma infusão adicional da aptidão para virtude fica, assim, prejudicada.

Na solução à décima terceira objeção, Tomás recorre a uma noção que gerará controvérsia entre seus intérpretes, a de *potentia obedientialis*. A solução inicia com a afirmação de que, quando algumas coisas são, sob seu aspecto passivo, naturalmente aptas a receber diversas perfeições a partir de agentes diversos, perfeições estas estabelecidas de acordo com a diferença e a ordem das potências ativas desses agentes, haverá uma correspondência dessa diferença e ordem nas potências passivas das coisas passivas. A razão disso é que as potências passivas como que refletem as potências ativas.²⁶⁹ Parece estar implícita aqui a prioridade ontológica do ato sobre a potência. Como exemplo dessa relação que existe entre as potências passivas e as potências ativas, Tomás fala da água que, assim como a terra, tem uma potência de acordo com a qual é naturalmente apta a ser modificada pelo fogo, isto é, ser esquentada; tem também outra potência de acordo com a qual é naturalmente apta a ser modificada por corpos celestes; e tem, ainda, uma outra potência de acordo com a qual é naturalmente apta a ser modificada por Deus.²⁷⁰ E, prossegue Tomás, assim como por meio da potência ativa do corpo celeste pode ser feito algo da água ou da terra que não pode ser feito por meio do fogo, do mesmo modo pode algo ser feito pelo agente sobrenatural que não pode ser feito por algum princípio ativo natural.²⁷¹ Tomás, então, explicita a noção de *potentia obedientialis*:

²⁶⁹ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 13: “Ad decimumtertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentialium activarum in agentibus, est differentia et ordo potentialium passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: (...)”

²⁷⁰ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 13: “(...) sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo.”

²⁷¹ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 13: “(...) Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; (...)” Nesse trecho, a tradução de McInerney está incompleta.

“E é por causa disso que dizemos haver em toda criatura uma certa potência obediencial, pela qual toda criatura submete-se a Deus para receber em si o que quer que Deus queira.”²⁷²

A conclusão da solução é que há dois modos pelos quais as coisas estão em potência na alma humana. No primeiro deles, o homem tem algo naturalmente apto a ser atualizado por um agente natural. Esse é o caso da aptidão natural para a virtude, que pode vir a tornar-se *virtute adquirida*. No segundo modo, o homem tem algo naturalmente apto a ser atualizado que só pode sê-lo por um princípio ativo divino (*per virtutem divinam*). E é nesse sentido que podem ser ditas em potência na alma as *virtutes infusas*.²⁷³

A **décima quarta objeção**²⁷⁴ afirma que, se as virtudes são infundidas, é preciso que o sejam ao mesmo tempo (*simul*) que a graça. Em alguém que pecou, porém, a graça infundida depois de um ato de contrição não é acompanhada das virtudes morais, pois,

²⁷² *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 13: “(...) et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obediencialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quiddam Deus voluerit.” Em instigante artigo, Mark F. Johnson adverte que há controvérsias em torno da importância que a noção de *potentia obediencialis* tem para a doutrina de Tomás sobre a graça. Segundo Johnson, intérpretes de peso, como H. de Lubac, E. Gilson e J. Laporta, não consideram a *potentia obediencialis* um conceito decisivo. Em oposição a eles, e dotado de especial lucidez, contaria um antigo comentário à *Prima Secundae* de Conrad Köllin O.P. (1476-1536). Cf. Mark F. Johnson, *St. Thomas, Obediential Potency, and the Infused Virtues: ‘De virtutibus in communi’, a. 10, ad 13*. «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Supplementa» 1(1995). Independentemente do peso que a noção tem para a discussão sobre a graça, o texto da solução à décima terceira objeção é claro o suficientemente para admitir que ela faz parte da defesa que Tomás faz de um lugar próprio para as virtudes infusas na Ética. A noção de *potentia obediencialis* também é invocada e desenvolvida de modo especialmente claro em *De veritate* q. 8, a. 4, ad 13. Ali, Tomás está discutindo o alcance do conhecimento dos anjos, e explica que uma potência que não é reduzida a ato pode ser chamada imperfeita, mas isso não se aplica à potência obediencial, pois a imperfeição, no primeiro caso, reside na ausência de atualização nas coisas que a potência está disposta a receber por meio de um agente natural. Por exemplo, a alma humana é naturalmente apta a conhecer todas as coisas, sim, mas todas as coisas criadas e ao modo do funcionamento do intelecto humano.

²⁷³ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 13: “Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae.”

²⁷⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 14: “Praeterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infunduntur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium: adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosum, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII Ethic. Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiae.”

mesmo depois do arrependimento,²⁷⁵ sofre-se dos males das paixões mal ordenadas. Embora isso não ocorra com o virtuoso, ocorre com o continente, que não se deixa levar, mas ainda sofre o impulso das más inclinações, enquanto o virtuoso já não padece disso. A conclusão de que, por isso, não existem em nós virtudes morais causadas por infusão da graça parece apoiar-se na hipótese de que a graça é compatível com vícios adquiridos ou, pelo menos, com certas disposições desordenadas. Curiosamente, é essa mesma hipótese que será invocada por alguns intérpretes para defender justamente a necessidade de virtudes morais infusas, contra a acusão de que seriam supérfluas. Veremos, adiante, que a hipótese parece ser ampliada: com disposições adquiridas desordenadas (efeitos de vícios adquiridos) não só a graça seria compatível, mas também o seriam as próprias virtudes morais infusas. No limite da argumentação, até mesmo as virtudes adquiridas não eliminariam totalmente a possibilidade de más inclinações das paixões, embora, nesse caso, talvez não se devesse mais falar em efeitos de vícios adquiridos, pois, na medida em que o vício vai dando lugar à virtude na alma do sujeito, os efeitos de suas habilidades já não poderiam ser descritos como oriundos de ambos, vício e virtude, ao mesmo tempo. O que o ponto de fundo quer mostrar, todavia, é que existem como que disposições desordenadas, resquícios de vícios, que vão sendo removidas somente com o passar do tempo e a atividade do agente, e que isso pode ensejar uma curiosa situação, especialmente no caso da infusão de virtudes

²⁷⁵ A menção ao arrependimento (*contritio*) nesta, na décima quinta e na décima sexta objeção, como se verá abaixo, pode ser interpretada como ponte para digressões que tenham por objeto a visualização mais detalhada da dinâmica de formação das virtudes infusas. Uma pergunta que o leitor contemporâneo propõe, ao deparar-se com o conceito de virtude infusa, é frequentemente a seguinte: “*Mas como exatamente recebemos as virtudes infusas?*” Embora Tomás não desenvolva o tema aqui, a linha de interpretação cogitada tomaria como implícita, na argumentação exposta na objeção, a referência à relação entre os **sacramentos** e a graça e, por conseguinte, as virtudes infusas. O arrependimento (*contritio*), segundo Tomás de Aquino, é parte do sacramento da Penitência (*Suma de Teologia*, III, q. 90, a. 1, a. 2 e a. 3). Esse sacramento é não apenas sinal, mas causa instrumental da infusão de virtudes no homem por Deus, assim como o Batismo e a Eucaristia. Talvez essa por nós suposta relação existente entre os sacramentos e as virtudes infusas fosse tão trivial à época de Tomás que não merecesse constar no primeiro plano das discussões. Uma outra maneira de ver o ponto é supor que Tomás, ao “adiar” a discussão dos sacramentos para a Cristologia e ao fazer quase nenhuma referência a eles durante o tratamento das virtudes, estaria preservando a inteligibilidade do conceito de virtude infusa num quadro suficientemente filosófico, ou, pelo menos, defensável com uma economia menor de conceitos e problemas. Sobre os sacramentos como sinais, cf. *Suma de Teologia*, IIIa, q. 60, aa. 1-4. Sobre os sacramentos como causa, cf. *Suma de Teologia*, IIIa, q. 62, inteira, especialmente o a. 1. Na literatura secundária, cf. Thomas P. Harmon, *The Sacramental Consummation of the Moral Life according to St. Thomas Aquinas*, New Blackfriars (2010) vol. 91, pp. 465–480. Cf. também: Mark Jordan. *Theology and Philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, 1993, pp. 232-251.

morais: um vicioso recém-convertido, mesmo tendo recebido pelo batismo virtudes morais infusas, continuaria, ao menos nos primeiros momentos depois da conversão, com tendências adquiridas inadequadas, o que pode ser chamado de efeitos dos vícios adquiridos no passado.²⁷⁶ A admissão da coexistência dessas disposições desordenadas com as virtudes morais infusas tem gerado diferentes interpretações. Quanto mais essas disposições desordenadas são consideradas relevantes e essencialmente ligadas ao registro natural em que atuam os vícios e as virtudes adquiridas, diverso do registro em que atuam as virtudes infusas, tanto mais fica possível sustentar a tese da coexistência entre virtudes morais adquiridas e infusas. Quanto menos importância é dada a essas disposições remanescentes de vícios passados, consideradas meros resquícios transitórios destinados ao desaparecimento, mais força ganha a interpretação de que o portador de virtudes morais infusas não pode ter, simultaneamente, virtudes morais adquiridas, pois estas já teriam sido transformadas ou substituídas pelas anteriores.²⁷⁷

Voltemos, pois, ao que diz o texto da *De virtutibus*. Na solução à décima quarta objeção, Tomás concede que nem as virtudes adquiridas nem as virtudes infusas eliminam completamente as tendências que nossas paixões podem ter para o mal, a não ser que isso ocorra por alguma intervenção milagrosa. A virtude moral, seja qual for sua origem, portanto, não mudaria o fato de que existe um permanente combate da carne contra o espírito (Gálatas 5, 17).²⁷⁸ Contudo, tanto por meio das virtudes adquiridas

²⁷⁶ O tema será retomado pela décima quinta objeção, adiante. Sherwin invoca, para a análise do ponto, o exemplo da vida de Matthew Talbot, um inábil operário irlandês, bêbado contumaz e de rotina extremamente desregrada, que teve uma conversão repentina e levou, a partir daí, uma vida intensamente devota e dedicada à caridade. Mesmo depois da conversão, Talbot continuou muito tentado a beber e a voltar à sua antiga vida, a ponto de sair de casa propositalmente sem dinheiro nos bolsos para não cair na tentação de entrar num bar e beber. Cf. Michael S. Sherwin. *Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues*. The Thomist 73/1 (2009), pp. 29–52.

²⁷⁷ Para uma defesa rigorosa dessa segunda posição, contra a tese da coexistência, cf. William Mattison III, *Can Christians possess the acquired cardinal virtues?*

²⁷⁸ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 14: “Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit apostolus, Gal., V, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*.” No *Comentário à Epístola aos Gálatas*, Tomás analisa as dificuldades que a passagem (*a carne deseja contra o espírito, e este, contra a carne*) implica. Em primeiro lugar, não parece competir à carne desejar, a não ser na medida em que por meio da carne a alma deseja algo, assim como se diz que a alma vê por meio dos olhos. Assim, quando São Paulo diz “a carne deseja” ele quer dizer que a alma deseja as coisas que são prazerosas segundo a carne. Por ela mesma, a alma aspira às coisas prazerosas segundo o espírito, como as obras da virtude, a contemplação das coisas divinas e a meditação da sabedoria. [“Dicit ergo:

como por meio das virtudes infusas, as paixões são modificadas de tal modo que suas tendências eventualmente más não pautem o homem de maneira desenfreada.²⁷⁹ Isso ocorre de modos distintos. De um lado, por meio das virtudes adquiridas, o homem sente menos o impulso dessas tendências, porque, ao se acostumar com ações virtuosas, torna-se-lhe mais fácil resistir às paixões desordenadas.²⁸⁰ De outro lado, por meio das virtudes infusas, o homem fica a salvo de ser governado por essas paixões desordenadas, conquanto ainda possa sentir tais tendências e ficar bem perturbado por causa delas. Isso é assim porque a virtude infusa faz com que não odebeçamos de modo algum ao desejo do pecado, e o faz de modo infalível, enquanto a possuímos.²⁸¹ A rigor, embora à virtude infusa seja associado um impedimento quanto a atos maus, ao menos

necessarium est quod per spiritum carnis desideria superetis. Nam *caro concupiscit adversus spiritum*. Sed hic videtur esse dubium, quia cum concupiscere sit actus animae tantum, non videtur quod competat carni. Ad hoc dicendum est, secundum Augustinum, quod caro dicitur concupiscere in quantum anima secundum ipsam carnem concupiscit, sicut oculus dicitur videre, cum potius anima per oculum videat. Sic ergo anima per carnem concupiscit, quando ea, quae delectabilia sunt secundum carnem, appetit. Per se vero anima concupiscit, quando delectatur in his quae sunt secundum spiritum, sicut sunt opera virtutum et contemplatio divinorum et meditatio sapientiae.”] Contudo, se a carne é apenas um aspecto pelo qual o espírito deseja, como pode ser afirmado que ela aspira contra o próprio espírito? [“Sed, si caro concupiscit per spiritum, quomodo concupiscit adversus eum?”] Ela o faz, responde Tomás, na medida em que impede a consecução das coisas que o espírito deseja por si, porque os prazeres da carne referem-se a coisas que estão abaixo de nós, enquanto os prazeres do espírito referem-se a coisas que estão acima de nós, de modo que, quando a alma se ocupa das coisas inferiores, ela se afasta das coisas superiores. [“In hoc, scilicet quod concupiscentia carnis impedit concupiscentiam spiritus. Cum enim delectabilia carnis sint bona quae sunt infra nos, delectabilia vero spiritus bona quae sunt supra nos, contingit quod cum anima circa inferiora, quae sunt carnis, occupatur, retrahitur a superioribus, quae sunt spiritus.”] A outra ponta da proposição, porém, também causa dificuldades. Afirmar que o espírito deseja contra a carne parece reduzir esta ao mal, o que equivaleria ao erro dos maniqueus. [“Sed videtur etiam dubium de hoc quod dicit, scilicet quod *spiritus concupiscit adversus carnem*. Si enim accipiamus hic spiritum pro spiritu sancto, concupiscentia autem spiritus sancti sit contra mala, consequens videtur quod caro, adversus quam concupiscit spiritus, sit mala, et sic sequitur error Manichaei.”] Tomás responde que o espírito não aspira contra a natureza da carne, contra a razão de carne (*natura carnis*), mas contra o desejo dela por coisas supérfluas. [“Respondeo. Dicendum est quod spiritus non concupiscit adversus naturam carnis, sed adversus eius desideria, quae scilicet sunt ad superfluitatem.”] Fonte dos trechos em latim: *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*. Ed. R. CAI. 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953.

²⁷⁹ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 14: “Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur.”

²⁸⁰ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 14: “Sed quantum ad aliquid praevallet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevallet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat.”

²⁸¹ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 14: “Sed praevallet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente.” Essa infalibilidade seria algo análogo à infabilidade da sindérese, como primeiro princípio que é?

enquanto o agente estiver na sua posse, poderia ficar a impressão, a partir do texto, de que ela está aquém das virtudes adquiridas, por não atuar no mesmo registro que elas, a saber, eliminando, pela reiteração dos atos, as disposições desordenadas.²⁸² Se considerarmos, porém, que os atos da virtude infusa estão aptos a, com a sua reiteração, remover essas disposições contrárias, então, a suspeita levantada acima mostra-se infundada.

As duas objeções seguintes mantêm a discussão em torno desses pontos.

A **décima quinta objeção** parte da *Ética* de Aristóteles. Por um lado, é sinal de que uma habilidade foi adquirida quando a operação se torna agradável ao agente.²⁸³ Por outro lado, e aí pode-se discutir se continuamos no aristotelismo ou se já adentramos o contexto cristão, depois do arrependimento (*post contritionem*), não se tem imediatamente prazer ao se agir conforme aquilo que exige a virtude moral. Nesse caso, portanto, ainda não se tem virtude moral. Logo, conclui a objeção, não existem virtudes morais em nós por infusão da graça.²⁸⁴ Não fosse essa última frase, a hipótese do aristotelismo da segunda afirmação – de que não se tem prazer imediatamente depois do arrependimento – ainda poderia ser defendida. A menção à infusão pela graça feita na conclusão, porém, indica que o “arrependimento” de que se está falando aqui já é uma noção impregnada de teologia cristã. O argumento pode, então, ser rerepresentado assim: arrependido de seus pecados, o homem recebe a graça de Deus, mas o fato de, mesmo depois de ter recebido a graça, não agir imediatamente tendo prazer nas boas ações que faz, isso denuncia que ainda não tem o *habitus* da virtude moral, que, portanto, não foi infundida junto com a graça.

²⁸² As virtudes adquiridas, em contrapartida, não tornariam o homem imune a agir mal, mesmo que essa possibilidade não ocorra com frequência. *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 14: “Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte; unde apostolus, Rom., VII, 5: *cum essemus in carne, passiones peccatorum quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.*”

²⁸³ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 15: “Praeterea, dicit philosophus II Ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem.”

²⁸⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 15: “Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea quae sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae.”

Na solução dessa objeção, Tomás afirma que as virtudes infusas nem sempre suprimem os impulsos contrários das paixões com a mesma eficiência que as virtudes adquiridas o fazem, e, por isso, a operação que as sucede pode não ser imediatamente prazerosa. No entanto, isso não retira delas o caráter de virtude, porque às vezes basta para a noção de virtude que o agente opere sem perturbação (*tristitia*). Tampouco é necessário que o virtuoso tenha prazer ao agir quando sofre males, pois, como diz Aristóteles, ao corajoso é suficiente que atue sem perturbação (*tristitia*).²⁸⁵

Em artigo que voltará a ser examinado no terceiro capítulo, Jean Porter sintetiza do seguinte modo o ponto:

“Diferentemente das virtudes adquiridas, elas [as virtudes infusas] são compatíveis com a presença de inclinações contrárias estáveis, que teriam sido eliminadas pela habituação no caso das virtudes adquiridas, mas que podem, em alguém que tenha as virtudes infusas, permanecer [essas disposições contrárias] num grau tal que torne suas operações difíceis e sem prazer (Ia-IIae, q. 65, a. 3, Ad 2). Em outras palavras, Tomás leva em conta uma boa dose a mais de imperfeição atual da parte daqueles que são

²⁸⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 15: “Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut philosophus dicit III Ethic., quod forti sufficit sine tristitia operari.” Preferimos traduzir *tristitia* por “perturbação” em detrimento da tradução mais direta por “tristeza”, porque esta última poderia levar a uma apresentação imperfeita da tese de Tomás. Tanto no *Comentário à Ética* como na *Suma de Teologia* e em outros escritos, Tomás insiste em evitar o que ele chama de “o erro dos estóicos”, segundo o qual o único bem humano é a virtude, de modo que não competiria ao homem genuinamente virtuoso entristecer-se com a perda de bens exteriores ou outros bens que não a própria virtude. Para Tomás, concordando com a tese dos peripatéticos, é próprio do homem verdadeiramente virtuoso entristecer-se moderadamente (isto é, sem que sua razão reste prejudicada) pela perda de bens exteriores, como, por exemplo, pela perda de um filho. O que está em jogo na presente passagem, contudo, é sustentar que o virtuoso não se perturba a ponto de desviar-se em face das adversidades, isto é, não se entristece a ponto de afastar-se da razão e da virtude por causa do fardo que precisa circunstancialmente carregar. Nossa pesquisa sobre esse ponto consta de *A Coragem segundo Tomás de Aquino*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014, pp. 88-94.

virtuosos pela graça, do que daqueles que são virtuosos pelo seu próprio esforço!”²⁸⁶

Ao atribuir, ironicamente ou não, menor perfeição à virtude infusa que à virtude adquirida, o problema em que Porter está implicitamente tocando é o da possibilidade da coexistência entre virtude moral infusa e virtude adquirida. Fosse a virtude moral infusa dotada desde logo dos elementos que se costumam associar à atividade virtuosa (facilidade, prontidão e prazer), não haveria muito sentido em se postular a necessidade de virtudes adquiridas concomitantes às infusas. Como, porém, o sujeito dotado de virtude moral infusa pode experimentar operações com dificuldade e sem prazer, isso serve como munição favorável àqueles que defendem a necessidade de se preservar o lugar próprio para as virtudes adquiridas, mesmo que numa função subsidiária ou menor.

No artigo citado, Jean Porter, entretanto, não está interessada nessa discussão, mas se ocupa sobretudo do chamado problema da conexão das virtudes. Ela acredita que a distinção entre (i) *as virtudes morais adquiridas, que ordenam seu sujeito a uma forma de felicidade humana naturalmente atingível*, e (ii) *as virtudes teológicas e as virtudes morais infusas, que ordenam seu sujeito a uma união pessoal com Deus*, permite que se aborde o tema da conexão das virtudes do jeito que pretende, isto é, sob aspectos estritamente filosóficos. Mas, perguntamos nós, deixaria de ser filosófica a tentativa de examinar a tese da conexão das virtudes levando-se em conta todas as virtudes, adquiridas e infusas? A teologia moral de Tomás, afirma Porter, torna-se impossível de ser compreendida sem um exame cuidadoso dos pressupostos filosóficos dessa teoria [das virtudes]. E, no caso da teoria das virtudes [ou da conexão das

²⁸⁶ *The Unity of the Virtues and the Ambiguity of Goodness: A Reappraisal of Aquinas's Theory of Virtues*. In: *Journal of Religious Ethics* 21(1), 1993, p. 139. No original: “Unlike the acquired virtues, they are compatible with the presence of persistent contrary inclinations, which would have been removed by habituation in the case of the acquired virtues, but which can remain in someone who has the infused virtues to such a degree as to render their operation difficult and unpleasant (I-II 65 A3 Ad2). In other words, Aquinas allows for a great deal more actual imperfection on the part of those who are virtuous through grace, than those who are virtuous through their own labors!”

virtudes], acrescenta Porter, esses pressupostos têm valor em nome próprio.²⁸⁷ Embora Porter possa ter razão ao atrelar a compreensão da teologia moral a noções filosóficas, nosso interesse iria no reverso de seu argumento: poderia a ética “filosófica” de Tomás prescindir da noção de virtude infusa? Porter não está preocupada diretamente com as virtudes infusas; seu foco está nos “aspectos filosóficos” da teoria das virtudes de Tomás, e quer ali investigar a tese que chama de *unidade das virtudes*. Isso revela uma decisão metodológica que, *grosso modo*, une essa autora aos três professores que apresentamos na introdução (McInerny, MacIntyre e Kenny), na medida em que se engajam na busca de uma ética estritamente *filosófica* de Tomás, o que revela, ao menos indiretamente, o discreto grau de importância que, no fundo, dão para a noção de virtude infusa.

Quanto ao problema da conexão das virtudes, cuja análise minuciosa ultrapassaria os limites dessa tese, registre-se que é sobretudo à luz da distinção entre virtude perfeita e virtude imperfeita que Tomás apresenta sua solução, embora possa haver certa ambiguidade no uso dessa distinção, como veremos. Segundo uma interpretação literal, não há dependência recíproca necessária entre as virtudes quando tomadas como imperfeitas,²⁸⁸ mas há entre as perfeitas.²⁸⁹ Ocorre que a distinção entre

²⁸⁷ “It is impossible to understand Aquinas’s moral theology at any point without a careful examination of the philosophical presuppositions of that theory [refere-se à teoria das virtudes], and in this case, at least, those presuppositions are also of interest in their own right.” *The Unity of Virtues*, p. 141.

²⁸⁸ Cf. *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 65, a. 1: “A virtude moral pode ser considerada perfeita ou imperfeita. Imperfeita uma virtude moral, como a temperança e a coragem, ela nada mais é que uma inclinação nossa para alguma obra boa, quer essa inclinação esteja em nós pela natureza quer pelo costume. Nesse sentido, as virtudes morais não estão ligadas entre si, pois vemos pessoas que, por temperamento ou por costume, estão prontas a ações de generosidade, mas que não o estão para ações de castidade. (...)” [“Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae, videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. (...)”]

²⁸⁹ Cf. *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 65, a. 1: “(...) Perfeita, porém, a virtude moral é um *habitus* a boas ações agindo-se bem. E, nesse sentido, deve-se dizer que as virtudes morais estão ligadas entre si, como afirmam quase todos. A razão disso é dupla, de acordo com o modo pelo que se distinguem as virtudes cardeais. Alguns as distinguem segundo certas condições gerais da virtude, de modo que o discernimento [i. e., a decisão correta] pertence à prudência; a retidão, à justiça; a moderação, à temperança, e a firmeza da alma, à coragem, quaisquer que sejam as matérias que se considere. Assim, desse ponto de vista, fica evidente a razão da conexão entre as virtudes, pois a firmeza não é louvada como virtude se não for acompanhada da moderação, da retidão e do discernimento; e a mesma razão vale para as outras. (...) Outros, porém, distinguem as virtudes de acordo com suas matérias. Nesse caso, a razão da conexão vem de Aristóteles (*Ethica* VI, 13, 1144b31) e reside no fato de que nenhuma virtude moral pode existir sem

perfeito e imperfeito parece funcionar em dois níveis. No primeiro, ela se aplica às virtudes intelectuais e morais, ambas, aparentemente, da espécie adquirida. A dependência recíproca entre prudência e virtudes morais, tomadas em sentido perfeito, coroaria a tese da conexão das virtudes. A posição de Tomás, aqui, inspira-se sobretudo na de Aristóteles.²⁹⁰ No segundo nível, o que está em jogo, na distinção entre imperfeito e perfeito, é a ordenação ao tipo de fim, se natural/político/terreno (felicidade imperfeita), ou sobrenatural/divino/celeste (felicidade perfeita). Nesse caso, só contariam como virtudes perfeitas as virtudes infusas, porque ordenadas ao fim último definitivo. O problema da conexão, então, se põe não entre a prudência, de um lado, e justiça, coragem e temperança, de outro, mas pode assumir outras variantes. No lugar da *Suma de Teologia* em que Tomás trata o assunto, a que estamos fazendo referência em notas, a estratégia assumida passa, primeiro, pela discussão sobre a conexão ou dependência recíproca entre a caridade, de um lado, e as virtudes morais (incluída aí a

prudência, porque é próprio da virtude moral fazer escolhas retas, já que é habilidade de escolher. Contudo, para uma escolha correta não basta a inclinação ao fim devido, o que é feito diretamente pela habilidade da virtude moral, mas é necessário que algo escolha diretamente as coisas que são para o fim, o que é feito pela prudência, que é deliberativa, judicativa e prescritiva das coisas que são para o fim.” [“Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendi virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis, non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. (...) Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI Ethic. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem.”]

²⁹⁰ Na raiz da tese da conexão entre virtudes morais e prudência parecem estar as exigências decorrentes da relação adequada entre meios e fins. Comentando o Livro VI da *Ética*, Tomás afirma: “Pois duas coisas são necessárias à ação virtuosa. Uma delas é que o homem tenha reta intenção do fim, que é o que faz a virtude moral na medida em que inclina o apetite ao devido fim. A outra é que o homem esteja bem disposto a respeito das coisas que são para o fim, e isso é feito pela prudência, que delibera bem, que julga e prescreve sobre os meios para o fim. Assim, para a ação virtuosa concorrem a prudência, que aperfeiçoa o racional por essência, e a virtude moral, que aperfeiçoa o apetitivo, que é racional por participação.” [“Duo enim sunt necessaria in opere virtutis, (scilicet) quorum unum est ut homo habeat rectam intentionem de fine; quod quidem facit virtus moralis, in quantum inclinatur appetitum in debitum finem. Aliud autem est quod homo bene se habeat circa ea quae sunt ad finem: et hoc facit prudentia quae est bene consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Et sic ad opus virtutis concurrunt et prudentia quae est perfectiva rationalis per essentiam, et virtus moralis quae est perfectiva appetitivae quae est rationalis per participationem.”] *Sententia Libri Ethicorum* VI, Lectio X, n. 13.

prudência), de outro.²⁹¹ Em seguida, a análise sobre a conexão das virtudes toma por objeto a relação interna entre as virtudes teologais, se fé e esperança podem existir sem a caridade, e se esta pode existir sem aquelas.²⁹² De tudo isso, o que nos interessa mais diretamente é a solução que Tomás oferece para a pergunta sobre a conexão entre a caridade e o bloco de virtudes morais (incluída aí a prudência). Há conexão se o fim a que as virtudes morais se ordenam for a felicidade perfeita; não há, se o fim for político, isto é, aquele a que são proporcionadas as virtudes morais adquiridas. Fica claro, portanto, que o conjunto de virtudes morais infusas é necessariamente dependente das virtudes teologais, enquanto o conjunto das virtudes morais adquiridas não o é. Mas não é só isso: o que nos parece haver de mais importante na argumentação é que as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas parecem estar, entre si, como o imperfeito para o perfeito. A distinção, tomada de Macrobius, entre virtude políticas, virtudes purificadoras, virtudes da alma já purificada e virtudes exemplares, que Tomás recebe e defende na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 61, a. 5, talvez seja o apoio mais contundente à hipótese de que as virtudes adquiridas não consistem numa alternativa paralela às virtudes infusas, como se fossem o objeto de uma ética laica, mas que integram um esquema único, no qual respondem pelo primeiro grau.²⁹³

Voltemos à análise da *De virtutibus*. A **décima sexta objeção**²⁹⁴ explora a seguinte hipótese. Tome-se alguém que tenha adquirido algum *habitus* vicioso por causa de muitas ações más que tenha cometido. É evidente, prossegue a objeção, que os pecados desse sujeito seriam perdoados e nele a graça seria infundida por um único ato de arrependimento. Por um único ato, porém, não é destruído o *habitus* adquirido, assim como tampouco ele é, por um só ato, gerado. Assim, se com a graça são infundidas

²⁹¹ *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 65, aa. 2-3.

²⁹² *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 65, aa. 4-5.

²⁹³ Próximo a esse entendimento, na literatura secundária, cf. Mark D. Jordan, *Theology and Philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, 1993, pp. 232-251.

²⁹⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 16: “Praeterea, ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.”

também as virtudes morais, segue-se que existiriam simultaneamente no homem os *habitus* das virtudes morais e os *habitus* dos vícios a elas opostos, o que é impossível.

Na solução da objeção, em Ad 16,²⁹⁵ Tomás admite que o *habitus* adquirido não se corrompe por um único ato. No entanto, o ato de arrependimento (*actus contritionis*), por força da graça, é capaz de destruir um *habitus* vicioso, embora possa permanecer no sujeito uma tendência mais fraca (*dispositio*) que a habilidade (*habitus*) que começa a ser destruída. Vale lembrar que os opositores da tese da coexistência entre virtudes morais adquiridas e virtudes morais infusas insistem que Tomás não admite, aqui, a permanência, no sujeito que recebe as virtudes infusas, de um vício adquirido, mas apenas de um certo tipo de disposição (*quase dispositio quaedam*).

A **décima sétima objeção**²⁹⁶ invoca uma proposição aristotélica para tentar fazer ruir por dentro a lógica da virtude infusa. A proposição é a seguinte: aquilo que gera e aquilo que corrompe a virtude são do mesmo tipo. Se, porém, a virtude não é causada por atos humanos, tampouco ela pode ser destruída por nossos atos. E disso se segue que alguém poderia pecar mortalmente e não perder a virtude, o que contraria o que é dito sobre a virtude infusa.

Na solução da objeção,²⁹⁷ Tomás afirma que, embora os atos humanos não gerem as virtudes infusas, eles podem dispor a pessoa a elas, de modo que não é descabido dizer que os atos podem corrompê-la, assim como uma forma é removida quando a matéria está inadequadamente disposta, como quando, por exemplo, a alma separa-se do corpo por causa de uma indisposição deste.

²⁹⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 16: “Ad decimumsextum dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.” A explicação da distinção entre *dynamis* (*potentia*), *diathesis* (aqui, *dispositio*) e *hexis* (aqui, *habitus*) é desenvolvida por Tomás também no comentário ao *De Anima* II, Lectio 11.

²⁹⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 17: “Praeterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur III Ethic. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.”

²⁹⁷ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 17: “Ad decimumseptimum dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.”

Na **décima oitava objeção**,²⁹⁸ a partir de uma reflexão filológica, a opinião apresentada leva à conclusão de que só existe um único tipo de virtude, a adquirida pela reiteração de atos. O ponto de partida é identificar costume (*mos*) com hábito (*consuetudo*). Assim, virtude *moral* (*moralis*) e virtude *habitual* (*consuetudinalis*) seriam a mesma coisa. Ocorre que a virtude habitual é dita assim porque é causada pela repetição de atos que constituem o hábito, isto é, pela frequência do bem agir. Portanto, as virtudes morais são causadas por atos, necessariamente. Não podem, portanto, ser causadas por infusão da graça.

A solução da décima oitava objeção tem o seguinte teor:

“A virtude moral não é dita *moral* por derivar do termo *mos* enquanto este significa o costume da potência apetitiva. Por isso, as virtudes infusas podem ser ditas morais, ainda que não sejam causadas pelo costume.”²⁹⁹

O ponto da solução é afirmar que, embora as virtudes infusas não sejam causadas a partir da reiteração de atos, isto é, pelo costume (*ex consuetudine*), elas, ainda assim, podem ser ditas virtudes “morais”. Isso é possível, porque o termo *mos*, que dá origem à palavra moral, possui duas acepções. Numa delas, significa costume (*consuetudo*); noutra, significa uma certa inclinação, como que natural, para alguma determinada ação.³⁰⁰ Decisivo é que Tomás compreende a noção de virtude, tanto

²⁹⁸ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 18: “Praeterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, et non ex infusione gratiae.”

²⁹⁹ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 18: “Ad decimumoctavum dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod mos significat consuetudinem appetitivae virtutis; secundum hoc enim virtutes infusae possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.” Graças à orientação lúcida, erudita e precisa do Prof. Roberto H. Pich, durante a banca de qualificação, pude me desvencilhar de um emaranhado de dificuldades a que um pequeno erro numa das edições do texto latino consultadas tinha me levado. A ele também devo a indicação da esclarecedora digressão filológica que Tomás faz, na *Suma de Teologia*, a respeito do termo *mos*, referida em nota, abaixo.

³⁰⁰ *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 58, a. 1: “Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. XV, nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum,

adquirida como infusa, dentro do gênero habilidade (*habitus*), e não no de costume ou habitação (*consuetudo*), embora este último seja o veículo tradicional pelo qual as virtudes adquiridas sejam causadas.

A **décima nona e última objeção** do *status quaestionis* do artigo 10 tem a seguinte estrutura. Na primeira etapa, afirma-se que, se existem virtudes infusas, seus atos haveriam de ser mais eficientes que os atos de um homem que não possui virtude. Ocorre que mesmo os atos de um homem que não possui virtude são capazes de causar virtude. Logo, com mais razão, os atos das virtudes infusas, se elas existirem, produziram virtude.³⁰¹ Na segunda etapa, fixa-se uma simetria entre ato e habilidade. Para isso, invoca-se a tese aristotélica de que atos de um certo tipo produzem disposições a si similares, e disposições produzem atos do mesmo tipo que o seu.³⁰² Finalmente, como resultado das etapas anteriores, conclui-se que as habilidades causadas pelos atos das virtudes infusas seriam da mesma espécie, isto é, seriam novas virtudes infusas. Isso, porém, equivaleria a admitir que duas formas da mesma espécie determinariam o mesmo sujeito, o que seria impossível.³⁰³

Na solução da última objeção,³⁰⁴ Tomás argumenta que os atos das virtudes infusas não causam nova habilidade, mas por eles aumenta-se a habilidade preexistente. O mesmo ocorre no caso das virtudes adquiridas, pois se seus atos causassem novas virtudes, a multiplicação disso iria ao infinito. Observe-se que, na sequência do texto da *De virtutibus in communi*, o artigo seguinte ao que estamos analisando examina

unde etiam et brutorum animalium dicuntur aliqui mores; (...).” A propósito da distinção, cf. Roberto Hofmeister Pich, *Tomás de Aquino: Ética e Virtude*, pp. 135-136.

³⁰¹ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 19: “Praeterea, si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt tales.”

³⁰² *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 19: “Sed sicut dicitur II Ethic., quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant.”

³⁰³ *De virtutibus in communi*, a. 10, obj. 19: “Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae formae eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae.”

³⁰⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10, Ad 19: “Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeexistens: quia nec ex actibus virtutis acquisite aliquid habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.”

justamente o problema do crescimento das virtudes infusas.³⁰⁵ Não nos desviaremos do plano, contudo, e, abaixo, chegamos, finalmente, à posição pessoal de Tomás sobre o tema das virtudes infusas no âmbito de uma questão disputada.

2.1.2. A *determinatio magistralis* de Tomás na *De virtutibus in communi*, a. 10

Assim como fizemos na análise do artigo 9, no primeiro capítulo, vamos dividir a exposição de Tomás no artigo 10 da *De virtutibus in communi* em etapas que pretendemos ver como estágios de uma “marcha argumentativa”. O *corpus articuli* será examinado em sete etapas. Na **primeira etapa**, é mantido o lugar de direito à virtude adquirida. Na **segunda etapa**, retoma-se o argumento, exposto no a. 9, de que o bem do homem distingue-se em *bem do homem enquanto homem* e *bem do homem enquanto cidadão*. Na **terceira etapa**, afirma-se que o bem do homem enquanto homem é duplo. Na **quarta etapa**, procede-se ao início da justificação de que o bem do homem enquanto homem é duplo e enuncia-se a tese segundo a qual nosso desejo só se apazigua em Deus. A **quinta etapa** apresenta uma tentativa de fundamentação filosófica da tese de que nosso desejo só se apazigua em Deus. Na **sexta etapa**, afirma-se a necessidade de princípios proporcionados ao fim último serem infundidos por Deus. Na **sétima e última etapa**, procede-se à explicitação de quais princípios são infundidos por Deus no homem.

2.1.2.1. Primeira etapa: o lugar da virtude adquirida está garantido

A *determinatio magistralis*, no artigo 10, inicia com a afirmação de que é necessário admitir que, além das virtudes adquiridas por nossos atos, sobre o que versou o artigo 9, há outras virtudes no homem, que foram infusas por Deus.³⁰⁶ Nenhuma explicação é dada aqui, tanto que a frase seguinte é que anuncia o

³⁰⁵ O ponto é desenvolvido em *De virtutibus in communi*, a. 11 (“Undecimo utrum virtus infusa augeatur”).

³⁰⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Respondeo. Dicendum, quod praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas.”

fundamento do que se disse (“Cuius ratio hinc accipi potest...”). Contudo, a frase de abertura não é uma simples afirmação introdutória que antecipa a posição de Tomás quanto ao problema enunciado, o de saber se existem algumas virtudes no homem por infusão. A aceitação da existência de virtudes infusas e a explicação disso são precedidas por uma observação sobre as virtudes adquiridas: além das virtudes adquiridas por nossos atos (“praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris”), pode-se falar de virtudes infusas. Isso é muito importante, porque marca uma posição que não deveria ser esquecida pelo intérprete. Há lugar para a virtude adquirida e há lugar para a virtude infusa no pensamento de Tomás. A admissão de virtudes infusas não deve levar, portanto, à recusa da existência de virtudes adquiridas, e vice-versa. Os ganhos do artigo 9 não serão desfeitos, embora seu significado ou peso, em alguns aspectos, possa e deva ser refinado, e, eventualmente, atenuado, com o que virá no artigo 10 e com o que compõe a obra ética de Tomás. E, ainda que a seguinte digressão não encontre apoio textual imediato, podemos cogitar que a preocupação em garantir o espaço próprio da noção de virtude adquirida logo no início da *determinatio* da questão sobre a virtude infusa tem a ver com a apresentação de uma teoria ética unificada. Se a interpretação dessa teoria receberá dos estudiosos a classificação como uma *ética filosófica (com conteúdo teológico)* ou como uma *ética teológica (formalmente filosófica)*, ou qualquer outra variante, o que importa é que a unidade seja preservada, isto é, que virtude adquirida e virtude infusa façam parte da mesma Ética.

2.1.2.2. Segunda etapa: retomada do argumento de que o bem do homem distingue-se em *bem do homem enquanto homem* e *bem do homem enquanto cidadão*

Em seguida, Tomás começa a desenvolver a fundamentação da afirmação de que existem virtudes por infusão de Deus. A primeira parte dessa fundamentação tem três passos. No primeiro deles, Aristóteles é invocado para fazer a ponte entre virtude e o bem de quem a possui: “A virtude é aquilo que torna quem a possui bom e boas as suas

obras.”³⁰⁷ No segundo passo, Tomás vincula a eventual diversificação do bem relativo ao homem a tipos diferentes de virtude. Se é possível falar de bem do homem de diversas maneiras, a isso corresponderão diversas virtudes.³⁰⁸ No terceiro passo, é oferecido um caso em que isso acontece: uma coisa é o bem do homem na medida em que é homem, e outra coisa é o bem do homem na medida em que é cidadão.³⁰⁹

2.1.2.3. Terceira etapa: afirmação de que o bem do homem é duplo (*hominis bonum duplex est*)

Tomás acabara de, na segunda etapa da argumentação, afirmar que, conforme seja diferente a consideração do bem, assim também serão diferentes as virtudes. A menção à distinção entre *bem do homem enquanto homem* e *bem do homem enquanto cidadão*, discutida no artigo anterior, parecia acenar com o caminho que a solução tomaria: as virtudes adquiridas referem-se ao bem do homem enquanto homem e ao bem do homem enquanto cidadão da cidade terrena; às virtudes infusas restaria a noção de bem do homem enquanto cidadão da cidade celeste. Uma divisão aparentemente rígida de competência. Há até um trecho da *determinatio* do a. 9, que chegamos a destacar no capítulo anterior, que expressa essa solução quase literalmente.³¹⁰

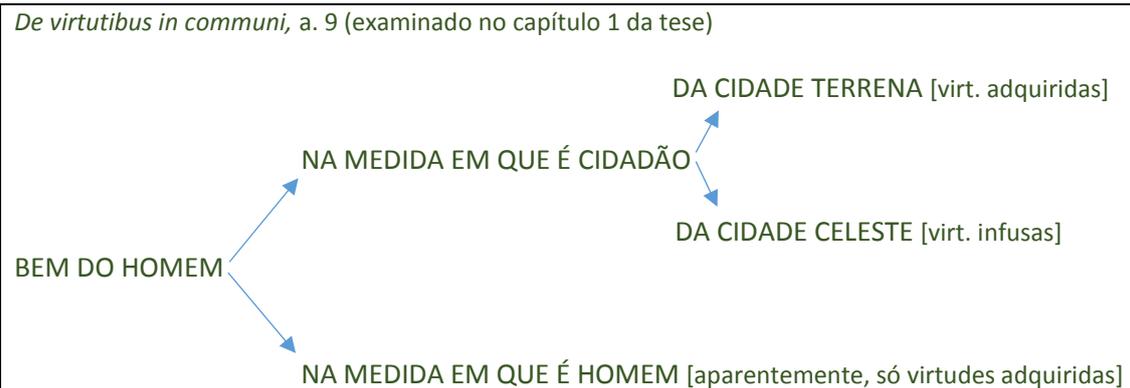
O modelo havido no artigo 9 pode ser apresentado segundo o esquema abaixo:

³⁰⁷ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit philosophus, est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.” A referência é *Ethica Nicomachea* II, 5, 1106a22-25.

³⁰⁸ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; (...)”

³⁰⁹ *De virtutibus in communi*, a. 10: “(...) sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum et homo, et aliud in quantum civis.” Duas frases, que apenas reiteram o que já fora examinado no a. 9, concluem esse terceiro e último passo: “Et manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc philosophus dicit in III Politic., quod alia est virtus quae facit hominem bonum, et alia quae facit civem bonum.”

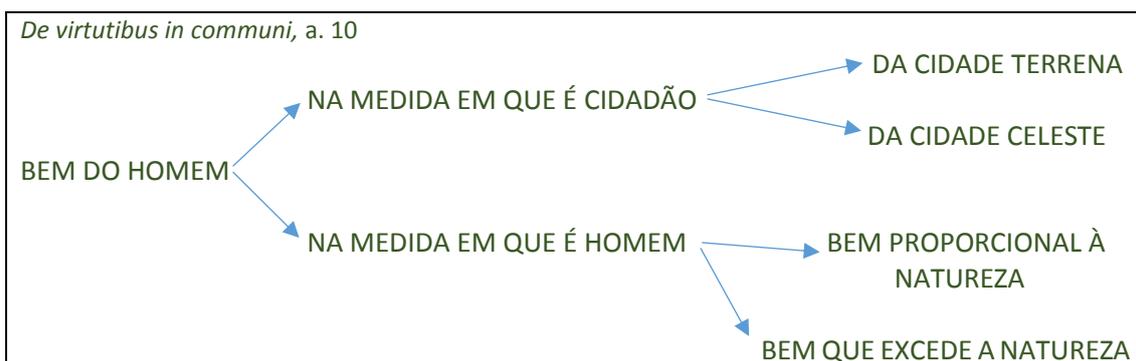
³¹⁰ *De virtutibus in communi*, a. 9: “Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrena civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet.” Esse trecho consiste no que chamamos de “quinta etapa” da marcha da argumentação havida no artigo 9, examinado no capítulo anterior.



No entanto, Tomás introduz, em seguida, algo que parece não ser mera reiteração da distinção recém vista, mas uma nova distinção dentro daquela, um aprofundamento daquela. A frase é a seguinte:

“Deve-se considerar que o bem do homem é duplo; um [aspecto dele] é proporcional à natureza humana; outro, porém, excede suas capacidades naturais.”³¹¹

Interpretada a afirmação como um novo desenvolvimento da distinção anterior, o esquema ficaria assim:



³¹¹ *De virtutibus in communi, a. 10, co.:* “Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum; unum quidem quod est proportionatum suae naturae; aliud autem quod suae naturae facultatem excedit.”

A distinção entre *bem do homem qua homem* e *bem do homem qua cidadão* já estava garantida. A informação acrescentada diz que se deve considerar o bem do homem (*hominis bonum*) como duplo. O contraste que se introduz, portanto, refere-se ao primeiro termo da distinção original. Não só o bem do homem distingue-se em *bem do homem* e *bem do cidadão*, como também, agora, o *bem do homem enquanto homem* pode ser considerado duplamente.³¹²

O modelo presente no artigo 9, portanto, parece incompleto. Lá, as virtudes infusas estavam associadas à pertença do homem à Jerusalém celeste, e só. Quanto ao bem do homem enquanto tal, tudo parecia estar ligado ao âmbito de competência das virtudes adquiridas.

Em contraste com o que acontece no esquema extraído do artigo 9, a pertença do homem a duas cidades encontra, no modelo mais completo do artigo 10, correspondência na consideração do homem enquanto homem sob dois aspectos, natural e sobrenatural. Parece estar em jogo a relevância da pertença do homem a alguma comunidade. Tomada em sentido amplo, a tese aristotélica da dependência humana para não só a sobrevivência, mas também para a vida boa estaria sendo aplicada aqui a ambas as dimensões.³¹³

³¹² Em favor dessa interpretação, podemos invocar o vocabulário que Tomás emprega ao introduzir a afirmação. Depois de recapitular a distinção havida no artigo 9, em três frases que não trazem algo novo em relação ao visto anteriormente (“Secundum igitur...”, “Et manifestum...”, “Et propter hoc...”), Tomás alinha uma quarta frase que inicia com “Considerandum est autem...”. Tanto o “considerandum” quanto o “autem” apontam para uma novidade. No ensaio que precede a tradução inglesa da *Expositio super Iob ad litteram*, Martin D. Yaffe faz uma interessante observação sobre três expressões que Tomás usa muito frequentemente para introduzir seus pensamentos. São elas: “sciendum est quod...”, “notandum est quod...” e “considerandum est quod...”. A primeira, *sciendum*, serve normalmente para introduzir doutrinas filosóficas ou teológicas que estão elaboradas por Tomás mais plenamente em outros lugares. Em contraste, a segunda expressão, *notandum*, é usada normalmente para enfatizar pontos particulares do texto. Finalmente, a terceira expressão, *considerandum*, oferece geralmente observações independentes. Cf. Martin D. Yaffe. *Interpretive Essay*, p. 17, in: Thomas Aquinas. *The Literal Exposition on Job*. Translated by Anthony Damico, Atlanta: Scholars Press, 1989. No original: “(...) one should know [*sciendum*], an expression used in his exposition generally to introduce philosophical or theological doctrines elaborated more fully elsewhere. (In contrast, Thomas uses the expression “one should notice” generally to emphasize particular points of the text, and the expression “one should consider” generally to offer independent observations.)” Se a lição de Yaffe aplica-se aqui, então, a distinção entre bem proporcional à natureza humana e bem que a excede é uma observação independente da que vinha sendo analisada, ou seja, um acréscimo a ela. Além disso, por mais fraca que seja a conjunção adversativa “autem”, ela funciona para apresentar um contraste.

³¹³ Num instigante artigo, Germain Grisez defende, contra a posição tradicional de que o verdadeiro fim último do homem é somente Deus, obtido pela visão beatífica, que o verdadeiro fim é a plenitude *no Reino de Deus*, que é uma comunhão entre Pessoas divinas e pessoas criadas, na qual os membros

Quando Tomás discute, no artigo 5 da *De virtutibus in communi*, se a vontade é sujeito de virtude, a solução ali oferecida parece poder também ser aproveitada aqui, em favor tanto da interpretação de que o *bonum duplex* refere-se ao bem do homem enquanto homem, como da interpretação segundo a qual essa nova bifurcação encontra correspondência na outra chave da distinção, que classifica o homem como cidadão de duas cidades. O raciocínio presente no artigo 5 é o seguinte. O *habitus* da virtude faz com que uma potência seja aperfeiçoada a tal ponto que seus atos sejam ótimos.³¹⁴ Ora, quando alguma potência se estende pela sua própria natureza (*ex ipsa ratione potentiae*) ao seu objeto, então, não há necessidade do *habitus virtutis*.³¹⁵ E esse parece ser o caso da vontade, cuja razão de ser é ordenar-se ao bem. A virtude, sabe-se, ordena as potências ao bem, pois ela mesma é que torna bom quem a tem, e boas suas obras.³¹⁶ Mas isso que a virtude faz quanto às outras potências, a vontade faz por sua própria natureza como potência, a saber, tender ao bem, pois o bem é seu objeto próprio. Assim, tender ao bem está para a vontade como o deleitável, para o concupiscível, e o som, para o ouvido.³¹⁷ Eis porque a vontade não exige algum *habitus* que a incline para o bem que lhe é propriamente relacionado (*proportionatum*), pois a ele tende a partir de sua própria natureza como potência.³¹⁸ No entanto, quanto ao bem que transcende o que é propriamente relacionado à potência, a vontade precisa, então, de um *habitus*

humanos serão aperfeiçoados (*fulfilled*) quanto a todos os bens próprios à sua natureza. Segundo essa visão, a beatitude tem vários graus, e o aperfeiçoamento dos bem-aventurados (*blessed*) aumentará para sempre. *The true ultimate end of human beings: the Kingdom, not God alone*. In: *Theological Studies* 69 (2008), pp. 38-61.

³¹⁴ *De Virtutibus in communi*, a. 5: “*Respondeo*. Dicendum, quod per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit.”

³¹⁵ *De Virtutibus in communi*, a. 5: “Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis.”

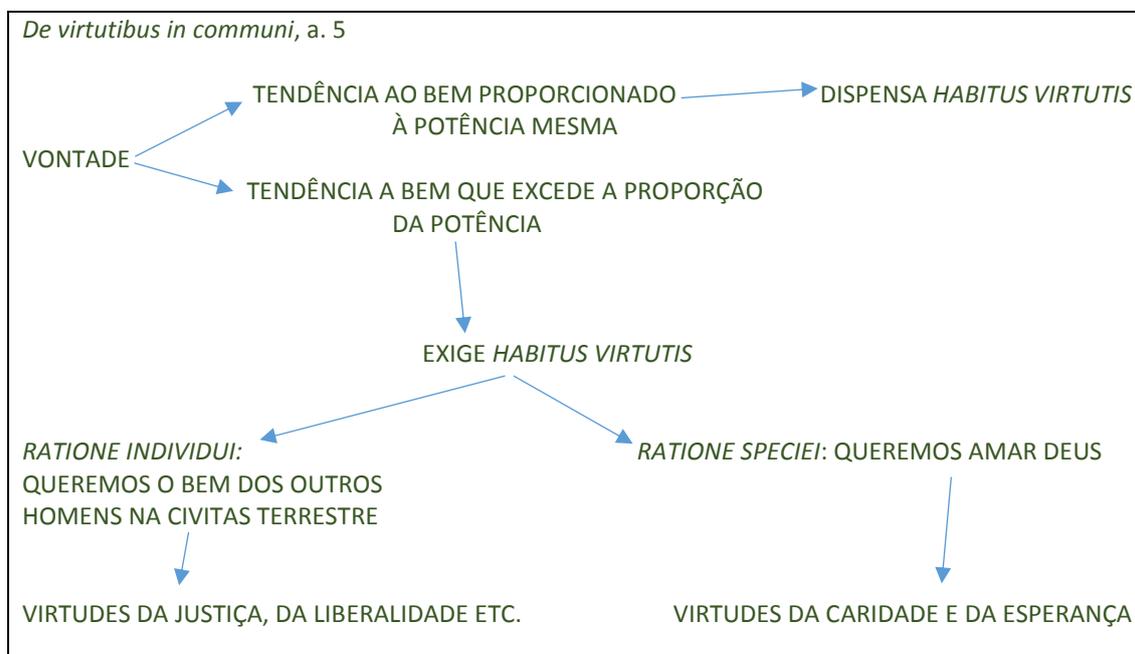
³¹⁶ *De Virtutibus in communi*, a. 5: “Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.”

³¹⁷ *De Virtutibus in communi*, a. 5: “Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae: nam eius obiectum est bonum. Unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum.”

³¹⁸ *De Virtutibus in communi*, a. 5: “Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; (...)”

de virtude. E há dois casos em que algum bem pode exceder a proporção da vontade.³¹⁹ No primeiro caso, dito em razão da espécie, a vontade é elevada a tender a algum bem que excede os limites do bem humano, entendido este como aquilo que um homem pode atingir por meio de suas capacidades naturais. Acima do bem humano está, pois, o bem divino, ao qual a vontade humana é elevada pela caridade, assim como pela esperança.³²⁰ No segundo caso, dito em razão do indivíduo, a vontade não ultrapassa os limites do bem humano, mas tende a um bem que não é o bem do próprio indivíduo que a possui, mas o bem de outro. A virtude a que compete o bem do outro é, como diz Aristóteles, a justiça, e também a liberalidade e outras semelhantes.³²¹

No quadro abaixo, podemos visualizar o argumento exposto em *De Virtutibus in communi*, a. 5:³²²



³¹⁹ *De Virtutibus in communi*, a. 5: "(...) sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem."

³²⁰ *De Virtutibus in communi*, a. 5: "Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, id quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes."

³²¹ *De Virtutibus in communi*, a. 5: "Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut philosophus dicit in V Ethic. Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto; scilicet caritas et iustitia."

³²² Na *Suma de Teologia*, discussão do ponto pode ser encontrada na Ia-IIae, q. 56, a. 6.

Finalmente, uma questão de fundo parece poder ser introduzida a partir da interpretação de “duplex” em “Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum”. A tradução usual por “o bem do homem é duplo” pode levar à afirmação de que há dois bens, que, em alguma medida relevante, ou mesmo máxima, são independentes. Contra essa interpretação, Carlo Leget indica um grupo de estudiosos, entre os quais se destacaria Henri de Lubac (1896-1991), para quem Tomás não estaria sustentando a existência de dois fins, um fim natural e outro fim sobrenatural, mas estaria falando de um mesmo fim que é duplo, isto é, que é realizado tanto em um nível natural como em um nível sobrenatural, o que se reflete no modo como Tomás trata, na *Summa Theologiae*, a noção de beatitude, como imperfeita e perfeita, respectivamente.³²³

2.1.2.4. Quarta etapa: início da explicação de que o bem do homem é duplo e enunciação da tese de que nosso desejo só se apazigua em Deus

A explicação que Tomás oferece, dentro da *determinatio* do artigo 10, para justificar a afirmação de que o bem do homem é duplo parte da seguinte tese. O modo pelo qual algo passivo adquire sua perfeição varia conforme a diversidade da potência ativa do agente. Eis porque as perfeições geradas por um agente natural não excedem as capacidades naturais do recebedor, pois as potências (*potentiae*) passivas naturais são proporcionadas à potência (*virtus*) ativa natural.³²⁴ Ora, as perfeições e as formas

³²³ Carlo Leget. *Living with God: Thomas Aquinas on the relation between Life on Earth and “Life” after Death*. Leuven: Peeters, 1997, p. 147, nota de rodapé 19. Evidentemente, o ponto envolve camadas muito profundas. Henri de Lubac, por exemplo, critica o tomismo de Cajetan (1468-1534), “ardente, mas realmente infiel”, para quem o desejo natural não se estende para além das faculdades naturais (*naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem* [In Primam, q. 12, a. 1, n. 10]. *Le mystère du surnaturel*, Paris, Cerf, 2000, p. 179. A ânsia por uma cisão entre natural e sobrenatural tem a ver, segundo de Lubac, com a pretensão moderna de prover um quadro estritamente natural-racional da realidade que dispense pontes com o sobrenatural. Coerentemente com a crítica que faz a Cajetan e a essa tendência, H. de Lubac sustenta que a natureza está incondicionalmente ordenada à graça, e que não haveria distinção real entre natureza e graça.

³²⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis; unde videmus quod perfectiones et

que provêm de um agente sobrenatural de infinita potência ativa, que é Deus, excedem as capacidades naturais do receptor. É o caso, por exemplo, da alma racional, causada imediatamente por Deus, que excede a capacidade da sua matéria de tal modo que a matéria corpórea não a pode compreender e incluir totalmente; resta, nesse caso, alguma potência ativa e alguma operação na qual a matéria corpórea não toma parte, o que não acontece no caso de outras formas que são causadas por agentes naturais.³²⁵ Então, Tomás encaminha o argumento para uma tese central: assim como o homem adquire sua primeira perfeição, sua alma, a partir de Deus, também a sua última, máxima perfeição, que é a felicidade perfeita, tem-na o homem imediatamente de Deus, e nele repousa, isto é, o desejo natural do homem não se apazigua em nada senão somente em Deus.³²⁶

A perfeição última do homem é, de um lado, impossível de ser atingida pelos meios naturais que estão à disposição do homem. Por outro lado, ela mesma é, no fundo, alvo de um impulso *natural* do homem. A tese contém, portanto, uma certa assimetria.³²⁷ Embora a razão natural não seja capaz de conhecer o que é Deus, devendo aí a filosofia dar lugar à teologia revelada, a aspiração a esse conhecimento é, sim, natural, uma vez que só a união com Deus, que é a causa primeira da realidade toda, pode saciar plenamente intelecto e vontade humanos.

formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis.”

³²⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. Unde anima rationalis, quae immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus eius et operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus.”

³²⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo.”

³²⁷ Stefan Gradl resume assim o ponto: “No tratado sobre a felicidade, Tomás explica que o homem aspira naturalmente à felicidade perfeita, que consiste exclusivamente na visão de Deus, mas que, apesar disso, ele não é capaz de alcançá-la por meio de suas forças naturais.” *Deus Beatitudo Hominis: Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*. Leuven, Peeters, 2004, p. 101. No original: “Im Glückstraktat hat Thomas erklärt, dass der Mensch zwar naturhaft nach dem vollkommenden Glück, das allein in der jenseitigen Schau Gottes besteht, strebt, dass er es jedoch vermittels seiner natürlichen Kräfte nicht zu erreichen vermag.”

A tese de que o desejo *natural* do homem não descansa senão em Deus talvez seja a tese mais importante para uma defesa filosófica do conceito de virtude infusa. Alguns célebres estudiosos apoiam-se nessa tese para dar interpretações filosóficas da Ética de Tomás, mesmo quando tomamos esta como pago de conteúdos de origem teológica.

Uma reconstrução da argumentação que cerca a tese foi oferecida, por exemplo, por Jan A. Aertsen (1938-2016), em *“Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen”*.³²⁸ Ali, Aertsen explica que, embora a Recepção de Aristóteles, o maior acontecimento histórico-intelectual do século XIII, tenha marcado profundamente Tomás de Aquino, o pensamento deste não deveria ser descrito como mero prolongamento do Aristotelismo.³²⁹ Desde os anos cinquenta do século XX, prossegue Aertsen, uma onda de estudos tem mostrado que a influência do Neoplatonismo (Proclo, Dioniso Pseudo-Areopagita) impede que a disputa quanto à “essência do tomismo” ignore a dinâmica própria que o pensamento de Tomás possui. A ideia fundamental da “aspiração natural ao conhecimento” permite, segundo Aertsen, que se rastreie o início, o meio e o fim do percurso intelectual de Tomás. Na etapa seguinte, vamos prosseguir no estudo desse artigo de Aertsen em meio à análise da própria exposição que Tomás faz no texto de que nos ocupamos, aqui (*De virtutibus*, a. 10).

2.1.2.5. Quinta etapa: fundamentação filosófica da tese de que nosso desejo só se apazigua em Deus

A tese de que nosso desejo só se apazigua em Deus começa a ser defendida com a afirmação de que é inato (*innatum*) ao homem, diante de coisas causadas, ser movido por um desejo de procurar as causas, desejo este que não cessa até que se chegue à

³²⁸ A tradução do título seria algo como: *“Tomás de Aquino: Todos os seres humanos aspiram por natureza ao conhecimento.”* In: Kobusch, Theo (Herausgeber). *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, pp. 186-201.

³²⁹ *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen*, p. 186.

primeira causa, que é Deus.³³⁰ O termo “innatus” é traduzido, na passagem, ora por “inato” ora por “natural”.³³¹ Na Thomas-Lexikon, “innatus” é equiparado a “naturalis”, como antônimo de “infusus” e de “adquisitus”.³³² O desejo de buscar as causas seria, portanto, um desejo dito “natural” ao homem, na medida em que não é resultado de um outro processo qualquer no qual a ação do homem possa ser equipara a uma causa, nem de uma intervenção exterior, como um “ajuda especial” do Criador que seria acrescentada ao aparato que possuiríamos “de fábrica”.³³³

³³⁰ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est.

³³¹ McInerney e Atkins optam por “innate”; Rohr, por “angeboren”. Estrada e Hause optam por “natural”.

³³² Thomas-Lexikon. Verbete “innatus”: „eingeboren, angeboren, synonym mit *naturalis*, der Gegensatz zu *infusus* und *adquisitus*.“ Consultado em <http://www.corpusthomisticum.org/tli.html#innatus>.

³³³ No comentário à *Metafísica*, ao tratar da frase de abertura, “quod omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum”, Tomás apresenta três razões: **(i)** Cada coisa deseja naturalmente sua própria perfeição. Eis porque é dito que a matéria deseja a forma, assim como o imperfeito deseja a perfeição. Portanto, como o intelecto, pelo qual o homem é o que é, está, considerado em si mesmo, em potência para todas as coisas, convertendo-se nelas, em ato, somente por ciência, uma vez que o intelecto não é nenhuma dessas coisas antes que as conheça, como é dito em *De anima*, III,: cada homem deseja naturalmente conhecer, assim como a matéria a forma. “(...) primo quidem, quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducat nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam.” **(ii)** Cada coisa tem uma inclinação natural para realizar sua operação própria, assim como algo quente inclina-se naturalmente a aquecer, e algo pesado, a ir para baixo. A operação própria do homem enquanto homem é conhecer (*intelligere*). É por causa disso que ele se diferencia de todas as outras coisas. Eis porque o desejo humano naturalmente inclina-se a conhecer (*ad intelligendum*) e, por conseguinte, a saber (*ad sciendum*). “Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum.” **(iii)** É desejável para cada coisa que seja atrelada [reunida] a seu princípio, pois é nisso que consiste a perfeição de cada coisa. É por isso que o movimento circular é o mais perfeito, como é provado em *Física*, VIII, porque seu termo está unido ao início. As substâncias separadas, porém, que são os princípios do intelecto humano, e às quais o intelecto humano se tem como do imperfeito para o perfeito, não são atreladas ao homem a não ser pelo intelecto, nisso consistindo a felicidade última do homem. E é por isso que o homem deseja naturalmente saber. “Tertio, quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo physicorum, quia finem coniungit principio. Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam.” A complexidade do tema “natureza” em Tomás de Aquino não se esgota, evidentemente, com a digressão acima. Em *Nature and Creature*, por exemplo, o que Jan A. Aertsen chama de texto básico primeiro para sua análise, a saber, o comentário de Tomás de Aquino à *Física*, de Aristóteles (*In Physic.* II, 1, Lições 1 e 2), é o lugar em que Tomás associa a noção de natureza a uma série de noções filosóficas centrais, como causa, princípio, definição, movimento, “per se”, matéria e forma, potência e ato, assim como o caráter da natureza como um modo. *Nature and Creature: Thomas Aquinas’s Way of Thought*.

Em seguida, Tomás sustenta ser necessário que, assim como a primeira perfeição humana, que é a alma racional, excede as capacidades da matéria corpórea, também a última perfeição que o homem pode atingir, que é a beatitude da vida eterna, excede a capacidade de toda natureza humana.³³⁴

Há uma aparente inconsistência entre as duas afirmações que precisa ser esclarecida. Na primeira frase (texto latino), Tomás afirma que é natural ao homem buscar as causas. Na segunda frase, afirma que chegar à causa primeira, admitindo-se como implícito que a beatitude da vida eterna corresponde ao conhecimento e amor de Deus, excede a capacidade natural do homem.

Quando Tomás discute, em outro lugar, a questão do livre-arbítrio, ele procede a uma distinção entre dois modos pelos quais algo pode ser dito natural.³³⁵ No primeiro caso, algo é dito natural quando tem em si mesmo princípio suficiente para obter aquilo a que se inclina, a não ser que outra coisa o impeça. No segundo sentido, quando algo tem a inclinação a uma coisa, para cuja obtenção, porém, não possui em si princípio suficiente. Tomás oferece, como exemplo do segundo caso, a mulher, que, sendo “naturalmente” capaz de engravidar (*concipere filium*), não o pode sozinha, isto é, sem a semente masculina.³³⁶ A discussão do ponto, na *De veritate*, soa-nos muito proveitosa.

Leiden: Brill, 1988, p. 3. A primeira e a terceira razão apresentadas por Tomás de Aquino no seu comentário à *Metafísica*, recém vistas, voltarão a ser analisadas mais detidamente, adiante.

³³⁴ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae.”

³³⁵ *De veritate*, q. 24, a. 10, Ad 1.

³³⁶ *De veritate*, q. 24, a. 10, Ad 1: “Algo é dito natural de dois modos: Primeiro, quando existe um princípio suficiente do qual [esse algo] decorre, a não ser que outra coisa interfira. Nesse sentido, é natural ao elemento terra mover-se para baixo. E é disso que falava Aristóteles ao dizer que nada que é contra a natureza é perpétuo. No segundo modo, algo é dito natural quando numa coisa há inclinação natural a ele, embora não tenha essa coisa em si mesma o princípio suficiente a partir do qual esse algo decorre necessariamente. Nesse sentido, é dito ser natural para uma mulher conceber um filho, conquanto não possa fazê-lo sozinha, isto é, sem que receba a semente do homem. Logo, nada impede que seja perpétuo o que vai contra a natureza, nesse sentido, como uma mulher que jamais terá filhos.” [“Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terrae est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret.”]

A aspiração do homem a Deus é, sim, natural, mas o é no segundo sentido de natural ensinado por Tomás, isto é, a inclinação para o fim último está no homem, mas isso, por si só, não implica que dele dependa a consumação desse fim, se ele mesmo não é princípio ativo suficiente disso.

Voltando ao texto da *De virtutibus in communi*, percebemos que o argumento encontra provavelmente seu ápice na transição entre o que recém foi afirmado (*assim como a primeira perfeição humana, que é a alma racional, excede as capacidades da matéria corpórea, também a última perfeição que o homem pode atingir, que é a beatitude da vida eterna, excede a capacidade de toda natureza humana*) e o que é afirmado logo em seguida: *como uma coisa é ordenada ao fim por alguma atividade, e como as coisas que são para o fim [os meios] precisam ser proporcionadas ao fim, é necessário que existam algumas perfeições no homem que estejam ordenadas ao fim sobrenatural e que excedam a capacidade dos princípios naturais do homem.*³³⁷

O que está em jogo é, primeiro, fixar o fim último do homem como sobrenatural. Depois disso, atrelam-se os meios aos fins: somente virtudes proporcionadas ao fim podem satisfazer o papel de meio para um fim. Sendo o fim sobrenatural, assim também o devem ser os meios.

O argumento para a fixação do fim último do homem como sobrenatural parece estar apoiado na primeira parte da afirmação (*a alma racional excede a perfeição da matéria corpórea*). O fim último, ou perfeição última, refere-se a alguma coisa, isto é, à perfeição de alguma coisa. No caso que estamos analisando, essa coisa é o homem. E o homem define-se como animal racional. A perfeição do aspecto racional, porém, ultrapassa os limites da animalidade, da corporeidade, mesmo porque já ultrapassava esses limites desde o início, a saber, na medida em que envolvia atividades e capacidades que não são materiais, como Tomás havia afirmado anteriormente.³³⁸ Uma hipótese atraente, mas perigosa, surge com a seguinte formulação: seria essa finalidade

³³⁷ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquantulum finem proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis.”

³³⁸ Referimo-nos ao início da quarta etapa da argumentação, neste capítulo.

sobrenatural algo não acrescido posteriormente à essência humana, mas presente desde logo na origem da composição entre animalidade e racionalidade?³³⁹

Segundo Jan Aertsen, Tomás compreende a frase “*todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento*”, que abre a *Metafísica*, de Aristóteles, como uma declaração sobre uma dimensão fundamental do ser do homem (*eine grundlegende Dimension des Menschseins*).³⁴⁰ Analisando mais de perto cada elemento da frase aristotélica, Aertsen explica que “aspirar” (*verlangen*) implica uma busca por algo que ainda não se possui, o que expressa uma dinâmica, na qual se pretende superar uma não-identidade, a saber, a que existe entre (i) o homem, que ainda não sabe, e (ii) o conhecimento. Essa dinâmica é orientada num sentido: o conhecimento. Quando um homem percebe um eclipse e admira-se com o que vê, isso desperta nele a aspiração de conhecer as causas daquilo que vê, isto é, de entender. Essa aspiração é “natural”, está enraizada na natureza do homem, porque este é um ser sensível *dotado de razão*. E é por isso que Aristóteles pode dizer também que “todos” os homens aspiram ao conhecimento.³⁴¹

Aertsen concentra-se, então, sobre o primeiro dos argumentos que Tomás apresenta no comentário à *Metafísica*, a saber, o de que cada coisa deseja naturalmente sua própria perfeição. Algo é considerado perfeito, completo, quando realiza suas possibilidades naturais. Para o homem, cuja capacidade peculiar, que o distingue dos outros animais, é a razão, isso significa que ele possui, por causa dessa capacidade imaterial, uma abertura para todo o mundo, que, porém, existe como possibilidade, e não desde logo em ato.³⁴² O homem não possui, portanto, um conhecimento inato de todas as coisas, mas é capaz de apropriar-se espiritualmente (*geistig*) do mundo. O

³³⁹ A hipótese é perigosa porque não esclarece se considera aquilo que Tomás vai reconhecer como papel insubstituível da graça como decorrente da própria natureza humana ou não. O tema da graça e de sua relação com as virtudes será retomado, abaixo.

³⁴⁰ *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 187.

³⁴¹ *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 187. O exemplo do eclipse, assim como outros, consta da argumentação que Tomás emprega ao sustentar que a felicidade do homem consiste na contemplação da essência divina, em *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q 3, a. 8.

³⁴² *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 188.

conhecimento vem a ser, pois, a realização dessas capacidades naturais do homem, a perfeição de sua natureza.³⁴³

Essa aspiração por conhecimento, prossegue Aertsen, exprime uma imperfeição: quem aspira ao conhecimento, ainda não sabe. Por isso, Platão já ensinava que entre os deuses não se filosofa, pois eles já são conhecedores e sábios.³⁴⁴ Filosofar é, portanto,

³⁴³ Aertsen adverte que a objeção de origem monástica e agostiniana, segundo a qual o conhecimento pelo conhecimento, sem estar a serviço da fé e da salvação humana, reduz-se à curiosidade pecaminosa e viciosa, não abalou Tomás na defesa da tese de origem aristotélica. Se é verdade, como lembra Aertsen, que Tomás, na *Suma de Teologia*, considera legítimo e mesmo louvável o estudo da Filosofia em si (I-IIae, q. 167, a. 1, Ad3), também é verdade que, na mesma questão, Tomás está discutindo os diversos sentidos em que se manifesta o vício da curiosidade. Embora o conhecimento da verdade seja bom, ele pode acidentalmente ser mau, como, por exemplo, quando alguém se orgulha pelo conhecimento que adquire, ou quando se vale do conhecimento que tem para pecar. A maneira de perseguir o conhecimento, o esforço empreendido nisso e o próprio desejo de conhecer também são aspectos que se prestam à desvirtuação. Quanto à maneira desordenada de desejar e perseguir a aprendizagem na verdade, o vício pode ocorrer de quatro modos, segundo Tomás. Primeiro, quando, por um estudo menos útil, alguém negligencia outro ao qual deveria se aplicar por obrigação. Segundo, quando alguém procura aprender de quem não se deve, como os que vão interrogar os demônios para conhecer o futuro, o que é curiosidade supersticiosa. Terceiro, quando o homem deseja conhecer a verdade sobre as criaturas, sem se reportar ao fim devido, ou seja, ao conhecimento de Deus. E cita Agostinho: “ao refletir sobre as criaturas, não devemos praticar uma vã e perecível curiosidade, mas utilizá-las como degraus para o que é imortal e perene”. *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 167, a. 1, co.: “Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, in quantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, *sacerdotes, dimissis Evangelii et prophetiis, videmus comoedias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare*. Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a Daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis Daemonibus*. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *quod in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus*. Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. III, *altiora te ne quaesieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus*; et postea sequitur, *multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum*.” Em nota presente na Edição Loyola da *Suma de Teologia* para essa passagem, Albert Raulin afirma o seguinte: “Esse vício (numerado em 3º lugar) corre o risco de relançar o debate. Para Sto. Tomás, que todavia não é suspeito de recusar às ciências sua legítima autonomia, trata-se de uma curiosidade vã e perecível buscar a verdade relativa às criaturas, sem referir-se ao conhecimento de Deus. Até aí, ele segue a Sto. Agostinho. Mas muitos temerão essa influência do fim último sobre a pesquisa científica. Houve depois de Sto. Tomás abusos históricos nesse sentido. O debate está longe de se encerrar, mesmo que Sto. Tomás pareça ter tomado partido no único sentido aceitável para quem quer que creia em Deus criador e fim último de todo o universo, incluídas as inteligências.”

³⁴⁴ Depois de explicar a origem de Eros, concebido no mesmo dia do nascimento de Afrodite, Diotima afirma que “nenhum dos outros deuses [isto é, todos que não Eros] filosofa ou deseja tornar-se sábio, porque os deuses já são sábios e, em geral, os sábios não filosofam. Os ignorantes também não são filósofos, nem desejam tornar-se sábios, porque a ignorância caracteriza-se justamente por se julgar bem dotada, mesmo não possuindo nem beleza, nem bondade, nem sabedoria. Ora, quando não pensamos que nos falta uma coisa, não a procuramos adquirir.” Platão. *O Simpósio ou Do Amor*. Tradução de Piranhanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1986, p. 78 (204a).

algo peculiar ao homem, que está a caminho do conhecimento. Tomás de Aquino dá grande importância ao princípio dessa marcha que é o pensamento e, por isso, pergunta sobre o que haveria de *primeiro* sob o aspecto cognitivo, algo este capaz de propiciar todo o conhecimento racional posterior. Esse *primeiro* deixa-se conhecer somente por meio de uma análise reflexiva do que já é conhecido, uma *resolutio* ou *reductio*. A palavra *scientia*, prossegue Aertsen, tem na tradição aristotélica um significado bem definido, a saber, o de um conhecimento fundamentado, um saber derivado de demonstração.³⁴⁵ Como o que é propriamente cognoscível cientificamente só pode ser a conclusão de uma demonstração, *scientia* é sempre conhecimento derivado, pois a conclusão de uma demonstração apoia-se em premissas que precisam ser previamente conhecidas. Portanto, ciência pressupõe pré-conhecimento.³⁴⁶

É claro que o conhecimento das premissas num silogismo pode ser o resultado de um silogismo antecedente, mas essa regressão não pode avançar indefinidamente. O infinito não pode ser percorrido. Portanto, a noção de *scientia* exige um princípio nas séries de fundamentação, isto é, tem de haver algo *primeiro*, que seja imediatamente evidente. Segundo Aristóteles, o que satisfaz esse quesito é o princípio da não-contradição, considerado o primeiro princípio do conhecimento. Nesse contexto, Tomás de Aquino introduz um novo elemento, que é o de uma analogia entre a ordem do conhecimento demonstrativo (*Ordnung des demonstrativen Wissens*) e a ordem do conhecimento conceitual (*Ordnung der Begriffserkenntnis*). Segundo Aertsen, isso acontece em *De veritate*, q. 1, a. 1, quando Tomás sustenta que também na ordem dos conceitos a regressão até um primeiro é necessária. O conhecimento da essência de uma coisa qualquer também pressupõe conhecimento prévio, pois uma definição é formada a partir dos conceitos de gênero e diferença específica. “Homem”, por exemplo, será definido a partir de algo mais geral, como “ser sensível”, que precisa ser mais conhecido que o conceito que se procura definir. Esse regresso a conceitos mais gerais não pode, contudo, desembocar no infinito, o que tornaria impossível a formação

³⁴⁵ “*Scientia* bezeichnet eine begründete Erkenntnis, ein Wissen aufgrund eines Beweises.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 189.

³⁴⁶ “Wissenschaftlich erkennbar im eigentlichen Sinne ist deshalb nur der Schluss eines Beweises. Dieses Struktur impliziert, dass *scientia* abgeleitete Erkenntnis ist: Der Schluss des Beweises wird durch Prämissen, die vorher bekannt sein müssen, begründet. Wissenschaft setzt Vorkenntnisse voraus.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 189.

de uma definição qualquer. A *resolutio* leva a um conceito que é por si mesmo evidente: o ente (*ens*).³⁴⁷

O ente é o aspecto mais primitivo de qualquer cognoscível (*das Ersterkannte*). Alguma coisa só é cognoscível na medida em que possui “ser”. Então, prossegue Tomás, na *De veritate*, q. 1, a.1:

“Por isso, é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam tomadas como adições ao ente. Mas ao ente não se pode adicionar qualquer coisa como se fosse exterior, do mesmo modo pelo qual uma diferença é adicionada ao gênero ou um acidente ao sujeito, pois qualquer realidade é essencialmente um ente. Daí ter provado Aristóteles, na *Metafísica* III, 8, que o ente não pode ser gênero, mas por isso, algumas coisas se dizem adicionar ao ente, na medida em que exprimem um modo do ente que o nome ente não pode exprimir.”³⁴⁸

Esse acréscimo ao ser acontece, segundo Tomás, de duas maneiras. Na primeira, expressa-se um modo especial de ser, pois há diversos graus de ser aos quais equivalem modos distintos de ser. Estamos no âmbito daquilo que Aristóteles chamou de *categorias*, isto é, a substância e os acidentes. A segunda maneira pela qual se acrescenta algo ao ser diz respeito ao aspecto geral do ser, e que se refere a todo e qualquer ente. Estamos falando aqui dos chamados “transcendentais”, que, na acepção

³⁴⁷ Aertsen ressalta que a analogia entre ordem da demonstração e ordem dos conceitos não é uma ideia original de Tomás de Aquino, mas tomada do pensador árabe Avicena. Contudo, tanto em relação a Avicena como em relação ao próprio texto da *De veritate*, Tomás dá um passo adiante no *Comentário à Metafísica*, de Aristóteles (IV, lect. 6, 605), ao afirmar que existe não apenas uma analogia entre a ordem da demonstração e a ordem dos conceitos, mas também uma relação de fundamentação entre elas. O princípio mais alto do conhecimento, o princípio da não-contradição, funda-se naquilo que o intelecto apreende como primeiro e sem o qual nada pode ser compreendido, e isto é o ente (*ens*). *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 190.

³⁴⁸ *De veritate*, q. 1, a. 1, co: “Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.”

medieval, significam aqueles conceitos primitivos que, por causa de sua generalidade, transbordam todas as categorias. Tomás oferece, em *De veritate*, q. 1, a. 1, uma exposição sistemática dos principais transcendentais, que são o uno (*unum*), o verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*).³⁴⁹

O *unum* diz respeito ao ente considerado em si mesmo. Qualquer coisa que é, quando considerada distinta das outras coisas, é alguma coisa (*aliquid*); quando, porém, o ente é considerado em relação a si mesmo, ele não é considerado muitas coisas, mas uma só, indivisa, porque o que está em jogo não é sua distinção das outras coisas, mas a sua “indistinção” quanto a si mesmo.

O *verum* e o *bonum* são acréscimos ao ente que já não dizem respeito à consideração do ente em si mesmo, mas derivam da relação do ente com outro. A condição necessária para a possibilidade desses outros dois transcendentais é que exista um ente capaz por natureza de reunir-se (*convenire*)³⁵⁰ com todos os outros entes. Chegamos, aqui, a um momento decisivo e a uma das chaves de leitura mais importantes do pensamento de Tomás: para ele, a **alma** (racional) é o ente capaz disso, capaz de absorver todos os outros entes, capaz de absorver o mundo, capaz de ser, de algum modo, todas as coisas.³⁵¹ Como diz Aertsen, é na classificação dos transcendentais que vem à tona a posição privilegiadíssima do homem no universo.³⁵²

Aertsen (leia-se: Tomás de Aquino) parece querer definir o homem a partir dos transcendentais. O homem é o ente cuja característica marcante é justamente a abertura aos transcendentais. Tanto na dimensão do conhecer como na do querer, o ser humano relaciona-se com o ser por inteiro. A concordância de um ente com o intelecto

³⁴⁹ Jan A. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 191. Uma exposição completa do tema, também da autoria de Aertsen, pode ser encontrada em *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

³⁵⁰ Outras opções de tradução seriam: ajustar-se com, combinar com, concordar com etc.

³⁵¹ *De veritate*, q. 1, a. 1, co: “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima.”

³⁵² “In seiner Abteilung der Transzendentalien kommt die Sonderausstellung des Menschen im Kosmos zum Ausdruck.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 191.

expressa-se como “verdadeiro”; a concordância de um ente com o apetite expressa-se como “bom”.³⁵³

No entanto, prossegue Aertsen, o fato de o homem ser racional não implica que capte imediatamente pelo intelecto a verdade de todas as coisas. Ele é racional, sim, mas um *animal* racional. A razão que lhe é peculiar tem duas marcas: (i) a dependência da experiência sensível, e (ii) a discursividade (*Diskursivität*), isto é, o progredir de um para outro, do conhecido para o desconhecido.³⁵⁴

O processo discursivo, lembra muito bem Aertsen, não vale apenas para o homem tomado individualmente, mas para a humanidade como um todo.³⁵⁵ A história

³⁵³ “Der Mensch verhält sich in seinem Erkennen und Streben zum Seienden im Ganzen; e ist das Wesen, das durch eine transzendente Offenheit gekennzeichnet ist. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Verstand, seine Intelligibilität, drückt das Wort *Wahres* aus, das Übereinstimmen mit dem Streben das Wort *Gutes*.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 191.

³⁵⁴ A diferença entre intelecto e razão talvez possa ser apresentada como a diferença entre os modos de funcionamento da captação da realidade, se direta ou indiretamente. Uma criatura dotada de intelecto pode ser dita racional, porque, além de apreender diretamente os primeiros princípios pelo intelecto, por exemplo, progride com a razão em direção a conclusões tomadas a partir desses princípios, tanto especulativamente (*scientia*), como praticamente (*prudentia*). Em nota ao tratado da prudência da *Suma de Teologia*, IIa-IIae, q. 49, a. 5, ad 2, da Edição Loyola (Volume V, p. 625, nota ‘d’), Albert Raulin afirma que, dada essa distinção, Deus pode ser dito intelectual, mas não racional. Racional, propriamente falando, seria somente o homem. Raulin: “Aos nossos olhos, a razão é uma qualidade inteiramente positiva. Tal não é o parecer de Santo Tomás. Para ele, a razão supõe, ao invés da inteligência, um movimento do conhecido ao desconhecido. A inteligência convém igualmente àquele a quem nada está escondido. Deus é inteligente, não é racional.”

³⁵⁵ Em mais de uma de suas obras, Tomás de Aquino expõe explicitamente essa convicção. Consideramos especialmente clara a exposição havida no Prólogo de sua *Exposição Literal ao Livro de Jó*: “Do mesmo modo que nas coisas geradas naturalmente vai-se paulatinamente do imperfeito ao perfeito, assim também acontece no caso dos homens a respeito do conhecimento da verdade; pois, no começo, o que eles obtêm de verdade é pouco, mas depois, passo a passo, chegam a uma maior medida da verdade. Por isso, ocorreu que muitos, no início, erraram por causa do conhecimento imperfeito sobre a verdade. Entre eles estavam alguns que negavam a existência da providência divina e atribuíam tudo que ocorria à fortuna e ao acaso. De fato, a opinião de homens antigos inclinava-se tão fortemente a essa posição que eles atribuíam ao acaso as coisas que eram geradas naturalmente, como se pode perceber das posições dos primeiros filósofos da natureza, que estabeleciam somente uma causa material. Alguns deles, como Demócrito e Empédocles, atribuíam a maioria dos acontecimentos ao acaso. Mas a diligência de filósofos posteriores, intuindo a verdade de maneira perspicaz, provou com indícios evidentes e argumentos que as coisas naturais agem segundo a providência; pois não se constataria um curso tão certo no movimento do céu e das estrelas e nos outros efeitos da natureza a menos que isso tudo fosse ordenado e governado por algum intelecto superior. (...)” No original: “Sicut in rebus quae naturaliter generantur paulatim ex imperfecto ad perfectum pervenitur, sic accidit hominibus circa cognitionem veritatis; nam a principio parvum quid de veritate attigerunt, posterius autem quasi pedetentim ad quandam pleniorum mensuram veritatis pervenerunt: ex quo contigit multos a principio propter imperfectam cognitionem circa veritatem errasse. Inter quos aliqui extiterunt qui divinam providentiam auferentes omnia fortunae et casui attribuebant: et priorum quidem intantum ad hoc invaluit opinio ut ponerent mundum casu factum esse et ea quae naturaliter generantur casui attribuerent, sicut perspicui potest ex positionibus antiquorum naturalium ponentium solum causam materialem; posteriorum etiam quidam, ut Democritus et

da filosofia seria ela mesma um “discurso”. Essa visão é aplicada por Tomás no modo como trata e resolve o problema do ser. Na *Suma de Teologia*, Ia, q. 44, a. 2, Tomás propõe a pergunta sobre se a matéria prima é criada por Deus. Implícita na discussão está a tensão entre o princípio filosófico grego de que “do nada, nada surge” (*ex nihilo nihil fit*)³⁵⁶ e a proposição fundamental cristã de que Deus criou o mundo a partir do nada (*creatio ex nihilo*).

Na *determinatio magistralis* da questão, Tomás apresenta as três fases por que passou o problema do ser na história da filosofia. Na primeira fase, os filósofos antigos, posteriormente chamados de pré-socráticos, pensavam que só os entes perceptíveis pelos sentidos é que tinham ser. Algum tipo de matéria fundamental seria responsável pela substância da coisa, enquanto as mudanças ou transformações das coisas percebidas pelos sentidos seriam atribuídas a acidentes dessa matéria fundamental. A água, para Tales, era o elemento primordial. O ar, para Anaxímenes. O elemento primordial era considerado imperecível e não derivado de outros. A diversidade das coisas e as mudanças aparentes deviam-se a formas acidentais que a substância material primitiva assumia.

Na segunda fase, afastando-se da concepção radicalmente materialista dos pré-socráticos, os filósofos passaram a distinguir matéria e forma essencial, que se comportavam entre si como potência (possibilidade/*Möglichkeit*) e ato (realidade/*Wirklichkeit*). Enquanto para os pré-socráticos, a matéria primitiva já era algo sempre em ato, sendo as alterações das coisas tomadas como meramente acidentais, agora, o esquema de pares matéria-forma e potência-ato permitia explicar o surgimento de novas substâncias.³⁵⁷

Empedocles, plurima casui attribuebant. Sed posteriorum philosophorum diligentia perspicacius intuens veritatem, evidentibus indiciis et rationibus ostenderunt res naturales providentia agi: non enim tam certus cursus in motu caeli et siderum et in aliis naturae effectibus inveniretur nisi haec omnia a quodam intellectu supereminente ordinata gubernarentur. (...)” *Expositio super Iob ad litteram*, Proemium.

³⁵⁶ Para a Física e a Metafísica de Aristóteles, *materia prima* é um conceito-chave: qualquer coisa que “vem a ser” supõe algo do qual partiu, pois nada surge do nada; em última instância, precisa haver algo que funcione como esse “pressuposto” primitivo, que não tenha ele mesmo “vindo a ser”, pois isso implicaria o absurdo de admitir que a *matéria primeira* veio a ser a partir de algo que existia antes dela. Cf. Aertsen, Jan. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 192.

³⁵⁷ *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, pp. 192-193.

No entanto, o progresso feito na segunda fase, associada principalmente à figura de Aristóteles, ainda não era suficiente para resolver o problema do ser, pois o vir-a-ser das substâncias ainda pressupunha um ponto de partida. Tanto os filósofos da primeira fase como os da segunda consideravam os entes, segundo Tomás, a partir de uma perspectiva particular, a saber, ora na medida em que *é tal ente* (“vel in quantum est *tale ens*”) em razão dos acidentes, ora na medida em que algo *é este ente* (“vel in quantum est *hoc ens*”) em razão das formas essenciais. Desse modo, atribuíam às coisas causas eficientes particulares. A perspectiva a ser adotada, porém, é a que busca uma resposta para a origem do ser enquanto ser. E esta é a pergunta que move a investigação na terceira fase na história da filosofia a respeito do ser. Essa terceira fase pode ser chamada de transcendental, pois não delimita o ente em categorias.³⁵⁸

A tese aristotélica de que a matéria primeira não deriva de outra coisa, mas funciona como pressuposto fundamental, embora não resolva o problema do ser como o fará a terceira fase, funciona para o devir natural das coisas. Nesse nível, vale o princípio “nada procede do nada”. Para Tomás, essa proposição é verdadeira *secundum naturam*.³⁵⁹ Já a consideração metafísica do ser enquanto ser na sua universalidade vai referir-se justamente à criação a partir do nada. Dada, então, a diferença radical entre Natureza e Criação, Tomás pode afirmar que a matéria primeira não vem a ser a partir de algo outro, mas tampouco é não criada. A síntese de Aertsen é mais clara:

“(…) [Thomas behauptet] die erste Materie sei ungeworden, jedoch nicht ungeschaffen.”

[“Tomás afirma que a matéria primeira é primitiva, mas não incriada.”]³⁶⁰

A consideração metafísica radical do ser enquanto ser leva Tomás a uma de suas teses mais originais, segundo Aertsen: a de que aquilo que uma coisa é (sua *essência*)

³⁵⁸ *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 193.

³⁵⁹ *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 193.

³⁶⁰ *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 193. A conclusão, na *Suma de Teologia*, Ia, q. 44, a. 2, é de que tudo procede do princípio universal do ser, e disso não está excluída nem mesmo a matéria primeira. Um desdobramento inevitável dessa solução será a discussão sobre se a criação do mundo teve ou não início, também conhecida como a polêmica sobre a eternidade do mundo, que está além dos limites dessa tese.

não inclui o *ser* dessa coisa, isto é, as criaturas são contingentes e, por isso, elas não têm *ser* a partir de si mesmas. E embora a distinção entre *ser* e essência já estivesse introduzida na filosofia árabe, o modo como Tomás articulou-a inovou o modelo aviceniano: o *ser* já não é um acidente da essência, mas a realização (*actualitas, die Wirklichkeit*) da essência. Essência e *ser* relacionam-se entre si como a potência e seu ato realizador. Mas o *ser*, aqui, já não se submete às restrições de alguma essência em particular. Tomado em absoluto, o *ser* é a atualidade máxima de todas as atualidades possíveis, “o ato de todos os atos, a perfeição de todas as perfeições.”³⁶¹

³⁶¹ Aertsen remete às *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, Ad 9. O artigo 2 discute se a essência de Deus é o mesmo que o seu *ser*. A objeção 9 sustenta que não se pode atribuir a Deus, que é perfeitíssimo, algo que é imperfeitíssimo. E é justamente esse o caso do *ser*, que é imperfeitíssimo. Assim como a matéria primeira, que pode ser determinada por todas as formas, também o *ser* pode ser determinado por todos predicamentos. Portanto, não se deve atribuir *ser* a Deus. *De potentia*, q. 7, a. 2, obj. 9: “Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui.” A solução dessa objeção, a que Aertsen faz referência, é, de fato, uma lição clara a respeito de como Tomás de Aquino compreende o *ser*: “Quanto ao nono argumento, deve-se dizer que aquilo que entendo por *ser* é o mais perfeito entre todas as coisas: prova disso é que o ato é sempre mais perfeito que a potência. Qualquer que seja a forma designada (*forma signata*), ela só é entendida em ato por causa daquilo que lhe estabelece o *ser*. Pois seja uma natureza humana ou uma natureza ígnea, é possível concebê-las como existindo em potência na matéria, ou na capacidade ativa de algum agente, ou mesmo no pensamento. Mas quando algo tem *ser*, ele existe em ato! Eis porque aquilo que chamo de *ser* é a atualidade de todos os atos, e, portanto, a perfeição de todas as perfeições. Tampouco deve-se pensar que aquilo que considero o *ser* possa ter algo a si acrescido que seja mais formal, algo que o determine ao modo como o ato determina a potência. O *ser* desse tipo é essencialmente outro que aquele ao qual se cresce e se determina. Contudo, nada que seja estranho ao *ser* pode ser acrescentado ao próprio *ser*, pois nada está fora do domínio do *ser* exceto o não-*ser*, que não pode ser nem forma nem matéria. Eis porque o *ser* não é determinado do mesmo modo que a potência é determinada pelo ato, mas, antes, como o ato é determinado pela potência. Afinal, na definição de uma forma colocamos a sua matéria própria na posição de diferença específica, como, por exemplo, quando dizemos que a alma é o ato de um corpo físico orgânico. Assim, esse *ser* é distinto daquele [sentido de] *ser* na medida em que é [o *ser*] dessa ou daquela natureza. Por isso, Dionísio disse que, embora se admita que as coisas que vivem (*viventia*) sejam mais nobres (*sint nobiliora*) que as coisas que [meramente] existem (*existentia*), apesar disso, *ser* é mais nobre que viver, pois os seres que vivem não têm apenas a vida, mas com a vida têm juntamente o *ser*.” Tradução nossa. No original: “Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint

Notável, na reconstrução que Tomás oferece do problema do ser, prossegue Aertsen, é que o processo histórico da filosofia, o discurso da razão dos homens, vai culminar na ideia de criação (*Schöpfungsgedanke*), que, embora estranha aos gregos, é também um conceito filosófico, que será articulado por Tomás, no que diz respeito à relação entre Deus e as criaturas, por meio do conceito platônico de “participação”. Em Deus, essência e ser são idênticos. Em contraste, as criaturas são marcadas por uma não identidade entre essência e ser. O ser, elas recebem *per participationem*.³⁶²

A digressão proposta por Aertsen, que estamos seguindo, está na iminência de reencontrar-se com a discussão sobre o bem humano, da qual partimos. Quando Tomás de Aquino explica, no *Comentário à Metafísica*, a proposição “todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento”, vimos que apresenta, ali, três razões. A terceira delas é outro exemplo da influência, tanto de Aristóteles como do neoplatonismo, que Tomás recebe e desenvolve. “É desejável para cada coisa que seja atrelada (*coniungatur*) a seu princípio, pois é nisso que consiste a perfeição de cada coisa. É por isso que o movimento circular é o mais perfeito, como é provado em *Física*, VIII, porque seu termo está unido ao início. (...)”³⁶³ O homem pode atrelar-se, por meio de seu intelecto, ao seu início, pois, na cognição, intelecto e conhecido encontram-se, igualam-se.³⁶⁴ O fim último do homem consiste, portanto, nessa unificação. E é por isso que existe no homem uma aspiração ao conhecimento.

nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilior quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.”

³⁶² *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 195.

³⁶³ *In Metaph. I, Lectio 1*: “Tertio, quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo physicorum, quia finem coniungit principio.” O texto prossegue assim: “Contudo, às substâncias separadas, que são princípios do intelecto humano, e para os quais o intelecto humano se tem como do imperfeito para o perfeito, não se atrela [não se realiza] o homem senão pelo intelecto: daí ser nisso que consiste a felicidade última do homem. Eis, por isso, que o homem deseja naturalmente o conhecimento.” No original: “Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam.”

³⁶⁴ “Nun kann der Mensch durch seinen Verstand mit dem Anfang verbunden werden – im Erkennen gleicht sich ja der Verstand dem Erkannten an.” J. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 195.

O pensamento de que o movimento circular é o mais perfeito é tomado de Aristóteles, mas a ideia de que a dinâmica de toda a realidade é circular é recebida por Tomás do Neoplatonismo.³⁶⁵

“O mundo todo é permeado por um amor (*Eros*) para o uno ou o bem, do qual as coisas procedem. Destino de tudo é o retorno ao Primeiro, retorno este que se torna perfeito na unificação com a origem. Origem e termo, princípio e fim são idênticos.”³⁶⁶

A doutrina neoplatônica do *exitus-reditus*, da processão e do retorno de todas as coisas em relação ao seu princípio, é abraçada pelo pensamento de Tomás de Aquino, não sem modificações. As coisas não vêm a ser mediante uma emanção sucessiva do primeiro princípio, mas mediante “criação”. Todas as coisas são imediatamente, ou seja, sem intermediários, *criadas* pela causa de ser universal, Deus.³⁶⁷ Nessa dinâmica de retorno das coisas a Deus, o homem ocupa uma posição especialíssima. Somente a criatura racional é capaz de voltar-se explicitamente a Deus. E esse caminho de retorno executa-se exatamente na aspiração humana por conhecimento.³⁶⁸ O desejo natural de conhecer não cessa até que a primeira causa seja conhecida, a causa de todas as coisas. O homem aspira, então, por natureza, como seu fim último, conhecer a causa primeira. Como a causa primeira é Deus, o fim último do homem é conhecer Deus. Ora, o fim último do homem, que é desejado somente em razão de si mesmo, chama-se felicidade (*Glückseligkeit*). Portanto, a aspiração natural por conhecimento manifesta-se, em

³⁶⁵ À pergunta feita na introdução sobre se era só Aristóteles que faria de Tomás o herói de Leão XIII parece encontrar, também aqui, mais um argumento para uma resposta negativa.

³⁶⁶ J. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 195: “Die ganze Welt durchzieht ein *Eros* zu dem Einen oder Guten, aus dem die Dinge hervorgegangen sind. Aller Ziel ist die Rückkehr zum Ersten, die in der Einigung mit dem Ursprung vollendet wird. Ursprung und Ende, Prinzip und Ziel sind identisch.”

³⁶⁷ J. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 196.

³⁶⁸ J. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 196.

última instância, como a aspiração humana por felicidade, que consiste no conhecimento de Deus.³⁶⁹

As perguntas fundamentais que surgem agora são, segundo Aertsen: *Em que tipo de conhecimento de Deus consiste a felicidade humana? É o homem capaz de obter esse conhecimento? Pode, afinal, o desejo natural por conhecimento ser apaziguado?*

Para Aertsen, nas respostas de Tomás a essas perguntas revelam-se os limites da filosofia.³⁷⁰

Para nós, o caminho percorrido aponta para um quadro em que a noção de virtude infusa, integrada, ainda, com as noções de lei e de graça, vai desempenhar um papel importantíssimo para o acabamento do sistema ético de Tomás, e que, embora seja ela uma noção impregnada de conteúdo teológico e, por vezes, talvez até mesmo dependente da aceitação da autoridade bíblica, ela ocupa um lugar e desempenha seu papel em boa medida sustentada por um arcabouço filosófico.

2.1.2.6. Sexta etapa: a necessidade de princípios proporcionados ao fim serem infundidos por Deus

Na etapa anterior, consideramos que a argumentação de Tomás atingia seu ápice na passagem do argumento (i) *assim como a alma racional excede as capacidades do corpo, também a beatitude da vida eterna excede a capacidade de toda natureza humana*, para o argumento (ii) *como uma coisa é ordenada ao fim por alguma atividade, e como os meios precisam ser proporcionados ao fim, é necessário que existam perfeições no homem ordenadas ao fim sobrenatural*.³⁷¹ Na sexta etapa da

³⁶⁹ J. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 196.

³⁷⁰ J. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 196.

³⁷¹ Como já dissemos, essa passagem permite que se cogite a hipótese segundo a qual a destinação sobrenatural do homem o acompanha desde sua origem, não sendo algo que lhe sobrevenha. Essa interpretação pode ter a vantagem de, por exemplo, apresentar uma só psicologia humana, que não se dividirá em duas, uma para o homem terreno e outra, distinta e independente, para o homem que aspira à vida eterna. Se a ética de Tomás é uma só, essa hipótese poderia apoiar essa trilha. Uma grande desvantagem, porém, seria a difícil composição com a doutrina da graça, que Tomás recebe e desenvolve, especialmente no que diz respeito ao ponto sobre a necessidade de graça. Na *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 109, Tomás discute, em dez artigos, se é necessário que exista a graça. No artigo 2, *Se é possível ao homem querer e fazer o bem sem a graça*, Tomás introduz a importante distinção entre o estado de natureza humana íntegra, como a havida antes do pecado adâmico, antes da Queda, e o estado de

argumentação, Tomás, então, esclarece que essas “perfeições” que devem existir como meios aptos à consecução do fim só podem existir se forem infundidos por Deus no homem, além e acima dos princípios de operação naturais, alguns princípios de operação sobrenaturais, ou seja, virtudes ordenadas ao fim cuja consecução a natureza humana – nos limites das virtudes adquiridas – é incapaz de prover.³⁷²

Os princípios naturais de nossas operações, prossegue Tomás, são a essência da alma e suas potências, isto é, o intelecto e a vontade, que são os princípios das operações do ser humano enquanto tal. Ocorre que nem mesmo isso poderia ser assim, se o intelecto não tivesse a cognição dos princípios pelos quais ele é dirigido a outras coisas [ou ao conhecimento de outras coisas: *per quae in aliis dirigeretur*], e se a vontade não tivesse inclinação natural para o bem proporcionado à sua própria natureza.³⁷³ Parece que Tomás está se referindo aos princípios primeiros da razão natural, tanto os pertinentes ao uso especulativo do intelecto como os relativos ao uso prático, sobre os quais falou no artigo 9, e que examinamos no capítulo anterior. Por isso, assim como no

natureza humana corrompida, ferida pela Queda. No que interessa à presente discussão, o relevante é que tanto para a natureza íntegra como para a natureza corrompida, Tomás afirma a necessidade do auxílio da graça para que o homem opere *e queira* o bem sobrenatural. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 109, a. 2, co.: “Si igitur virtute gratuita superaddita virtutis naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Se in statu naturae corruptae, quantum ad duo: scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonus supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium.” A graça, portanto, é algo que sobrevém à natureza. Se isso ocorre sucessivamente ou instantaneamente no tempo em relação à criação da alma, é outra questão, aqui irrelevante. Mesmo que, para argumentar, a infusão da graça fosse simultânea à criação, o que, no fundo, não parece ser o ponto da questão, o que importa é que ela é distinta da natureza, porque diz respeito a coisas que não se incluem nos limites da natureza em que, no caso, os homens, foram criados. Sendo assim, a discussão não é se podemos chegar a Deus como a nosso fim último por meio de nossas próprias forças, o está totalmente excluído. A tensão reside em se podemos simplesmente *querer* o bem sobrenatural a partir de nossa constituição natural. Na q. 109, a. 2, recém vista, parece dizer que não: a graça é necessária até mesmo no estado de natureza íntegra “ad operandum **et volendum** bonum supernaturale”. Por outro lado, os resultados do tratado da beatitude (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, qq. 1-5, especialmente q. 2, a. 8, e q. 5, a. 1) parecem sustentar, do mesmo modo que a reconstrução de Aertsen, que o fim último ao qual o homem está *naturalmente* ordenado é Deus (e a graça sobrevém para aperfeiçoar e iniciar a consumação dessa natureza, não para destruí-la ou substituí-la). Apesar da dificuldade do ponto, mesmo que a hipótese de origem (de que o homem já surge com destinação sobrenatural) seja falsa, isso não significa que a psicologia de Tomás vai se duplicar. A alma humana e suas potências persistirão sendo a base comum à qual tanto a natureza como a graça se referem.

³⁷² *De virtutibus in communi*, a. 10: “Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo.”

³⁷³ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione dictum est.”

nível da dinâmica natural o homem tem necessidade de princípios dos quais as suas capacidades possam partir para que sejam formadas as virtudes, chamadas “adquiridas”, também no nível da dinâmica sobrenatural existe a necessidade de princípios que funcionem como o fundamento das capacidades que serão proporcionadas ao fim, neste caso, sobrenatural.

2.1.2.7. Sétima etapa: explicitação de quais princípios são infundidos por Deus no homem

Para que as ações do homem possam, portanto, estar ordenadas ao fim que é a vida eterna, prossegue Tomás, são infundidos por Deus no homem, primeiro, a graça, pela qual a alma tem um certo *ser* espiritual,³⁷⁴ e, depois, a fé, a esperança e a caridade.³⁷⁵

Uma interpretação apressada, favorecida também pelo vocabulário tradicional, segundo o qual fé, esperança e caridade constituem as três “virtudes teológicas”, poderia levar a crer que a resposta de Tomás ao problema da virtude infusa encontraria aqui seu termo. De fato, há um sentido em que fé, esperança e caridade podem ser chamadas “virtudes”, mas esse sentido deveria, segundo o contexto da argumentação, ser o mesmo pelo qual, no âmbito natural, os princípios primeiros do intelecto especulativo e

³⁷⁴ A graça não causa uma nova substância no homem, mas uma nova qualidade. A lição de Pesch ajuda a iluminar o ponto: “Fé, esperança e caridade só podem ser *habitus*, se a graça, da qual são frutos, for do mesmo tipo de ser que eles. Por outro lado, a graça não pode ela mesma ser simplesmente um *habitus*, pois, do mesmo modo que a alma não é simplesmente idêntica com as potências da alma que a ela pertencem necessariamente, assim também a graça não é simplesmente idêntica à fé, à esperança e à caridade que com ela são, de uma só vez, concedidas. Por isso, Tomás não questiona se a graça é um *habitus*, mas se ela se encontra no mesmo âmbito categorial em que o *habitus* se encontra, isto é, dentro da categoria da ‘qualidade’.” No original: “Glaube, Hoffnung und Liebe können nur *habitus* sein, wenn die Gnade, deren Frucht sie sind, von derselben Seinsart ist wie jene. Andererseits kann die Gnade nicht selber einfach ein *habitus* sein, denn wie die Seele einfach identisch ist mit den Seelenvermögen, die notwendig zu ihr gehören, so ist die Gnade nicht einfach identisch mit Glaube, Hoffnung und Liebe, die freilich mit ihr zusammen auf einen Schlag geschenkt werden. Daher fragt Thomas im Fall der Gnade nicht, ob sie ein *habitus* sei, sondern, ob sie im Bereich der Kategorie liege, der auch der *habitus* angehört, also innerhalb der Kategorie der ‚Qualität‘.” Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin – Grenze und Größe mittelalterliche Theologie. Eine Einführung*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1988, p. 241.

³⁷⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; (...)”

prático também podem ser chamados “virtudes”. Há bons indícios de que Tomás está construindo um paralelo, embora outros textos possam dificultar essa hipótese. No âmbito dessa passagem, porém, fé, esperança e caridade parecem estar para as virtudes infusas, assim como os princípios primeiros da razão natural (especulativa e prática) estão para as virtudes adquiridas.

Tomás, contudo, não fala apenas das virtudes teologais. Ele inicia a explicitação dos princípios que servirão de base para que a atividade humana seja elevada ao fim sobrenatural com a menção enfática à graça (*primo quidem gratia*). Essa menção é acompanhada de uma breve explicação: ... por meio da qual a alma possui um certo ser espiritual (*per quam habet anima quoddam spirituale esse*). Tomás não desenvolve o ponto ali. É no Tratado sobre a Graça (*Suma de Teologia*, Ia-IIae, qq. 109-114) que encontraremos o esclarecimento do ponto. Em primeiro lugar, a graça, enquanto qualidade, não age sobre a alma como causa eficiente, mas como causa formal, “como a brancura torna branco, e a justiça, justo”.³⁷⁶ Em segundo lugar, a graça está acima da natureza humana não por ser substância ou forma substancial, mas por ser forma *accidental* da alma por meio da qual o homem *participa* da bondade divina, que está substancialmente em Deus.³⁷⁷ Em terceiro lugar, ao afirmar que Deus infunde, primeiro a graça, e, depois, a fé, a esperança e a caridade, Tomás está mantendo a lição de Agostinho, para quem “a graça é anterior à caridade”³⁷⁸, mas, evidentemente, não o faz por mero respeito à tradição. Os argumentos que justificam a posição podem ser extraídos da resposta que Tomás dá à pergunta se graça e virtude são a mesma coisa (*S. Th*, Ia-IIae, q. 110, a. 3). Primeiro, Aristóteles diz, na Física, VII, que “a virtude é uma certa disposição a algo perfeito, entendido perfeito como disposto segundo a natureza”. Eis porque falar em *virtude* de algo implica admitir alguma natureza previamente

³⁷⁶ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 2, Ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et iustitia iustum.”

³⁷⁷ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 2, Ad 2: “(...) Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.”

³⁷⁸ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 3, Sed contra.

existente, com a qual a disposição há de concordar. Isso fica claro no caso das virtudes adquiridas por atos, com as quais o homem se dispõe convenientemente segundo a natureza que tem enquanto homem, a saber, racional.³⁷⁹ Assim, uma coisa é a virtude, outra, a natureza, e, de modo semelhante, a graça ocuparia, em relação às virtudes infusas, o lugar que, no âmbito das virtudes adquiridas, seria ocupado pela natureza humana.³⁸⁰ Contudo, a argumentação não cessa aí, e Tomás explicita a hipótese recém urdida:

“Assim como a luz natural da razão é alguma coisa que está acima das virtudes adquiridas, que se referem a essa mesma luz natural, do mesmo modo a luz da graça, que é a participação da natureza divina, é alguma coisa que está acima das virtudes infusas, que derivam dessa luz e a ela estão ordenadas. Eis porque o Apóstolo diz, em Efésios 5,8: *Outrora éreis trevas, agora sois como luz no Senhor: andai como filhos da luz*. Assim como as virtudes adquiridas aperfeiçoam o homem para que ande segundo a luz natural da razão, do mesmo modo as virtudes infusas para que ande segundo a luz da graça.”³⁸¹

³⁷⁹ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 3, co.: “Quia ut philosophus dicit, in VII Physic., *virtus est quaedam dispositio perfecti, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam*. Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est.”

³⁸⁰ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 3, co.: “Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam (...).”

³⁸¹ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 3, co.: “Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, ut filii lucis ambulate*. Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.”

Tampouco procede a objeção de que a graça seria do tipo de qualidade idêntico ao da virtude, a saber, o *habitus*, o que as tornaria idênticas. A razão disso é que a graça é certa qualidade que as virtudes infusas pressupõem como seu princípio e raiz.³⁸² Outra razão importante que apoia a distinção fina entre graça e virtudes infusas é a que diz respeito ao sujeito de ambas. As virtudes são sempre perfeições de potências da alma. Como a graça é anterior às virtudes, ela não tem como sujeito uma potência, mas a essência da alma mesmo.³⁸³ É por isso que, na passagem de que partimos em *De virtutibus*, a. 10, Tomás afirma que Deus, primeiro, infunde a graça, por meio da qual a alma tem um certo ser espiritual (*per quam habet anima quoddam spirituale esse*).³⁸⁴

Na sequência do texto do a. 10, Tomás explicita o papel de cada uma das outras qualidades infusas que sucedem à graça. *Primo quidem gratia (...) et deinde fides, spes et caritas*. Por meio da *fé*, o intelecto é iluminado com respeito a certos objetos de conhecimento sobrenaturais, que desempenham o mesmo papel nessa dimensão sobrenatural que os princípios conhecidos naturalmente desempenham na dimensão das operações naturais.³⁸⁵

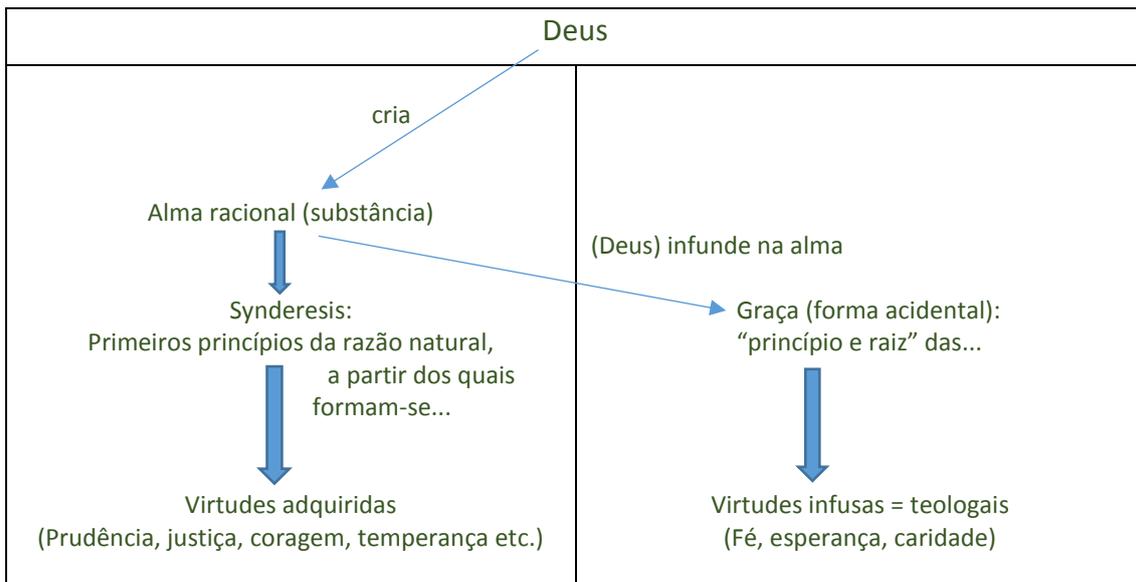
³⁸² *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 110, a. 3, Ad 3: “Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.”

³⁸³ O argumento completo é desenvolvido em *S. Th.* Ia-IIae, q. 110, a. 4.

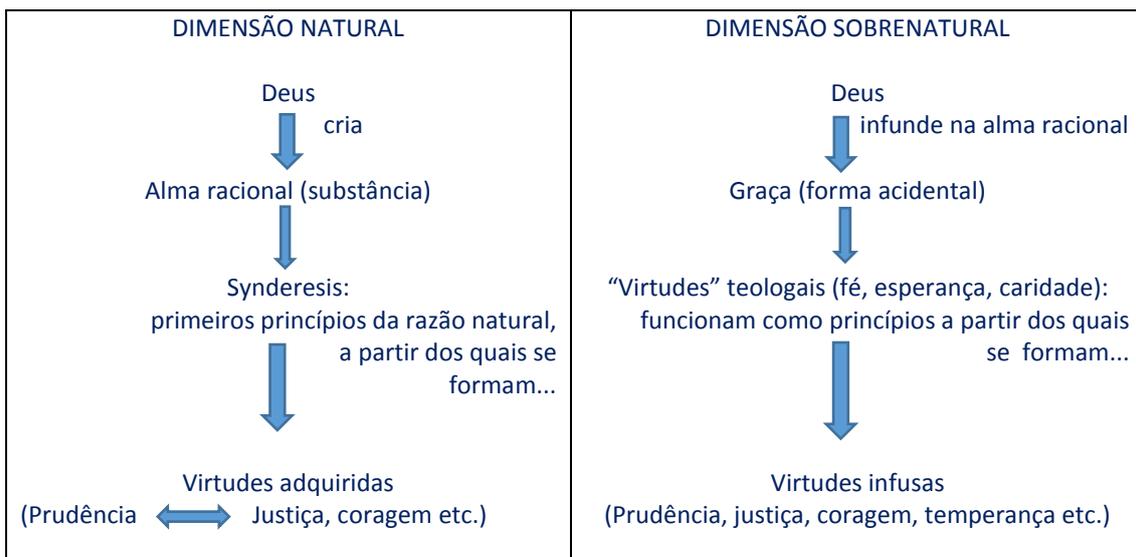
³⁸⁴ Para o esclarecimento da digressão sobre a graça, valemo-nos também do artigo *Natur und Gnade*, de John Wippel, publicado em *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae – Werkinterpretationen*. Andreas Speer (Hrsg.). Berlin, Walter de Gruyter, 2005, pp. 246-270. Ao reconstruir a objeção de que a graça, por ser qualidade do primeiro tipo (*habitus*), equivaleria à virtude, Wippel (p. 257, nota 21) faz referência à semelhante discussão que Tomás trava na *De Veritate*, q. 27, a. 2, Ad 7. Ali, Tomás afirma que a graça não é chamada de *habitus* por ordenar imediatamente à ação, o que não faz, já que ordena a que se produza algum ser espiritual na alma, mas por ser como uma disposição em relação à glória, que é a graça consumada. Apesar disso, nada parecido com a graça constava entre os acidentes da alma conhecidos pelos filósofos, pois eles não conheceram senão os acidentes da alma que são ordenados a atos proporcionados à natureza humana. *De Veritate*, q. 27, a. 2, Ad 7: “Ad septimum dicendum, quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt, invenitur: quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos.”

³⁸⁵ *De virtutibus in communi*, a. 10: “(...) ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; (...)”

HIPÓTESE I



HIPÓTESE II



As hipóteses I e II não são exaustivas nem exaurem todos os detalhes. Alguma base textual, no entanto, parece poder ser invocada em defesa tanto de uma como de outra. Uma importante diferença entre elas está no papel exercido pelas virtudes teologais. Na hipótese I, as virtudes teologais (fé, esperança e caridade) cumprem função equivalente às virtudes adquiridas no plano natural. São, portanto, virtudes propriamente ditas, “perfeições de partes da alma ou capacidades da alma”. Na hipótese II, as virtudes teologais não são propriamente virtudes, mas fontes delas, pois

ocupam, em relação às virtudes infusas, o mesmo lugar que os primeiros princípios da razão natural ocupam em relação às virtudes adquiridas. As “virtudes” teologais não seriam, nesse caso, virtudes, mas princípios das virtudes infusas, e, estas sim, é que seriam os princípios dos atos humanos ordenados ao fim sobrenatural.

Como decorrência dessa diferença principal, o rol das virtudes infusas muda completamente de uma hipótese para outra. Na hipótese I, as virtudes infusas identificam-se com as virtudes teologais. Na hipótese II, embora fé, esperança e caridade sejam também qualidades infusas, contam especialmente como *virtutes infusas* a versão infusa das virtudes cardeais, chamadas normalmente de “virtudes morais infusas”.

O texto de Tomás, no artigo 10, prossegue com a explicitação dos papéis da esperança e da caridade. Por meio de ambas, a vontade adquire uma certa inclinação para o bem sobrenatural, ao qual a vontade humana, por sua inclinação natural, não consegue se ordenar suficientemente.³⁸⁶

A marcha da argumentação chega ao fim com a seguinte frase:

“E, assim como, para a perfeição do homem segundo o modo conatural a si mesmo, são requeridos, além dos princípios naturais, os *habitus* de virtudes, assim também, o homem obtém, por influência [*influentia*] divina, além dos princípios sobrenaturais mencionados, certas virtudes infusas, por meio das quais ele é aperfeiçoado para as operações ordenadas ao fim da vida eterna.”³⁸⁷

³⁸⁶ *De virtutibus in communi*, a. 10: “(...) per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur.”

³⁸⁷ *De virtutibus in communi*, a. 10: “Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra dictum est; ita ex divina influenza consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.”

Ficamos tentados a apresentar essa última frase da *determinatio magistralis* como sendo uma oitava etapa na marcha da argumentação havida no artigo 10 que estamos reconstruindo aqui. Tal manobra ressaltaria a pertinência da hipótese II como a mais adequada.

O texto de Tomás parece claro quanto a haver dois níveis – princípio e virtude – tanto na dinâmica natural do homem para a felicidade imperfeita, como na dinâmica sobrenatural. No primeiro, os primeiros princípios funcionam como causa eficiente das virtudes adquiridas. No segundo, no nível sobrenatural, o que Tomás chama de “princípios sobrenaturais mencionados” é o que causa “certas virtudes infusas”. Em favor da hipótese II, esses “princípios sobrenaturais” antes apresentados consistem muito provavelmente nas virtudes teologais, sobre as quais Tomás recém falara. Por outro lado, a que se referem as “certas virtudes infusas” não é tão claro determinar. O que se pode dizer é que não são a fé, a esperança e a caridade. Essas, como visto, são os princípios sobrenaturais que darão origem às virtudes. Mas não é certo, ao menos isso não está explícito no texto, ainda, que essas “certas virtudes infusas” sejam as chamadas *virtutes morais infusas*, isto é, a prudência, a justiça, a coragem e a temperança na sua versão infusa. Talvez sejam virtudes derivadas da fé, da esperança e da caridade, que mantenham com essas um vínculo de conteúdo e que não se confundem com as virtudes cardeais.

Afirmar que a fé, a esperança e a caridade simplesmente não são virtudes, porque seriam, na verdade, somente os princípios a partir dos quais surgem, aí sim, as virtudes infusas propriamente ditas, pode, apesar de todos os indícios textuais próximos, soar forte demais. Isso porque, em muitas outras e relevantes partes da obra de Tomás, ocorre o tratamento explícito da fé, da esperança e da caridade como três virtudes. A *Secunda Secundae* da *Summa Theologiae*, por exemplo, cujo propósito era justamente versar sobre as espécies de virtudes, inicia com a análise da fé (qq. 1-16), e prossegue com a análise da esperança (qq. 17-22) e da caridade (qq. 23-46). Uma solução intermediária, que atribua a qualidade de virtude tanto à tríade fé-esperança-caridade, preservadas essas como princípios teologais, como às outras virtudes infusas, equiparáveis às virtudes adquiridas, parece inevitável. A resposta que Tomás oferece na *Suma de Teologia* confirma nossas suspeitas.

2.2. Virtude infusa na *Summa Theologiae*

Em sentido amplo, muitas partes da *Suma de Teologia* versam sobre virtudes infusas. Se considerarmos, por exemplo, que fé, esperança e caridade são virtudes teologais e, portanto, necessariamente infusas, então, uma extensa parte da *Secunda Secundae* versa sobre virtudes específicas que são completamente infusas.³⁸⁸ Além disso, ainda na *Secunda Secundae*, em que Tomás analisa, uma a uma, todas as espécies de virtudes, teologais e cardeais, essas últimas são tratadas não somente como virtudes adquiridas, mas também como virtudes infusas.³⁸⁹ Nosso objeto primeiro de investigação, contudo, não são as virtudes infusas tomadas sob a forma de alguma espécie. Por isso, é na *Prima Secundae*, em que Tomás analisa a virtude em geral, que encontraremos a questão justa a ser examinada. A discussão sobre a possibilidade de que existam habilidades (*habitus*) infusas no homem por Deus (Ia-IIae, q. 51, sobretudo o a. 4) será adiada para o terceiro capítulo, que versará sobre o gênero das virtudes. Na presente etapa, tomaremos como objeto imediato o artigo que, dentro da discussão sobre a causa das virtudes (Ia-IIae, q. 63), discute o caso da virtude infusa (a. 3).

2.2.1. O *status quaestionis*: objeções e soluções na *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 3

Mais uma vez, iniciaremos a análise com uma breve exposição do *status quaestionis*. Em contraste com a diversidade de objeções presentes no artigo 10 da *De*

³⁸⁸ Na *Summa Theologiae*, Ia-IIae, o tratado sobre a fé vai das questões 1 a 16; o tratado sobre a esperança, das questões 17 a 22; o tratado sobre a caridade, das questões 23 a 46. Por “completamente” infusas entendemos aquelas virtudes que não possuem uma versão adquirida por atos.

³⁸⁹ A questão 52, da Ia-IIae, situada no tratado da prudência, por exemplo, versa sobre o *dom* do conselho, que é necessariamente infuso. Do mesmo modo, a questão 139, no tratado da coragem, versa sobre o *dom* da fortaleza. Além disso, há intérpretes que defendem uma certa prioridade da versão infusa sobre a adquirida mesmo no que se refere às virtudes morais ou cardeais. Cf. Inglis, John. *Aquinas's Replication of the Acquired Moral Virtues. Rethinking the standard philosophical interpretation of moral virtue in Aquinas*. *Journal of Religious Ethics*. Vol. 27 No. 1 (Spring 1999), pp. 3-27. Cf. Mirkes, Renée. *Aquinas on the Unity of Perfect Moral Virtue*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXI, No. 4, 1998, pp.589-605. Cf. Osborne Jr., T. M., *Perfect and Imperfect Virtues in Aquinas*. «The Thomist» 71/1 (2007) 39-64.

virtutibus in communi, a discussão na *Suma de Teologia* é emoldurada por apenas três opiniões, segundo as quais parece não haver, além das teologais, outras virtudes infusas no homem.³⁹⁰ Observe-se que já não se põe em dúvida que existam quaisquer virtudes infusas. A existência de virtudes teologais, necessariamente infusas, não está sob discussão. A controvérsia diz respeito, portanto, “a outras virtudes”. São as virtudes “morais” infusas.

Na **primeira objeção**, parte-se de uma proposição a respeito da causalidade divina. Aquilo que pode ser feito por causas segundas não é feito imediatamente por Deus, a não ser milagrosamente. Dioniso Pseudo-Areopagita é, então, citado: *é regra divina conduzir aos fins pelos meios*.³⁹¹ Ocorre que as virtudes intelectuais e morais podem ser causadas em nós por nossos atos, prossegue a objeção. Assim, não convém que sejam causadas virtudes em nós por infusão.³⁹²

Na solução à objeção, Tomás começa garantindo o lugar de direito às virtudes morais adquiridas (*aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus*). No entanto, ressalva que essas virtudes adquiridas não são proporcionadas às virtudes teologais, de modo que outras virtudes infusas são necessárias.³⁹³ A interpretação que apresentamos, anteriormente, sob o nome de Hipótese II é reforçada por essa passagem. As virtudes teologais, embora também sejam chamadas de virtudes infusas, não ocupam, no esquema da dimensão sobrenatural do homem, a mesma posição que as virtudes adquiridas ocupam no esquema da dimensão natural humana. Podemos visualizar de maneira simplificada a Hipótese II, abaixo:

Esquema simplificado da Hipótese II, segundo a S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, Ad 1:

³⁹⁰ S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, preâmbulo: “Videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo.”

³⁹¹ S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, obj. 1: “Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose, quia, ut Dionysius dicit, lex divinitatis est ultima per media adducere.”

³⁹² S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, obj. 1: “Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.”

³⁹³ S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, Ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari.”

<i>DIMENSÃO NATURAL</i>	<i>DIMENSÃO SOBRENATURAL</i>
PRINCÍPIOS PRIMEIROS/RAZÃO NATURAL	VIRTUDES TEOLOGAIS
VIRTUDES MORAIS ADQUIRIDAS	VIRTUDES MORAIS INFUSAS

A **segunda objeção** antecipa aquilo que viria a se tornar provavelmente a mais famosa crítica à admissão da existência de virtudes morais infusas. Enquanto na *De virtutibus in communi*, essa crítica pode ser lida em duas ou três objeções, aqui, ela aparece de modo conciso. Ei-la: Há muito menos de supérfluo nas obras de Deus que nas da natureza. Somos ordenados ao bem sobrenatural pelas virtudes teologais. Não há necessidade, portanto, de outras virtudes infusas.³⁹⁴

Antes de avançarmos à solução, cabe, aqui, a seguinte digressão, com o propósito de expor um pouco melhor a importância desse ponto.

Em obra de grande fôlego sobre os fundamentos antropológicos e teológicos da ética de Tomás de Aquino, Eberhard Schockenhoff³⁹⁵ chama a atenção para duas interpretações distintas sobre a relação entre as virtudes e a caridade em Tomás de Aquino. Na primeira dessas interpretações, as virtudes morais, intelectuais e teologais constituem uma aproximação progressiva em direção ao fim último, uma “pirâmide” a escalar cujo pico é a caridade. Os níveis anteriores ao pico, contudo, existem e podem ser vividos sem ele. A segunda interpretação, impregnada de fontes agostinianas, inverte a pirâmide e toma a caridade não somente como pico, mas como princípio para a moralidade cristã, que, no contato com o mundo, desdobra-se nas [demais] virtudes.³⁹⁶ Quem, prossegue Schockenhoff, acompanha o desenvolvimento da ética de Tomás até o momento em que ele introduz as virtudes teologais da fé, da esperança e da caridade, dando destaque para esta última, corre o risco de ver na caridade a mera coroação de uma tábua de virtudes, e não que ela está desde todo início atuando como

³⁹⁴ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 3, obj. 2: “Praeterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.”

³⁹⁵ *Bonum Hominis: Die Anthropologische und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1987. Doravante: *Bonum Hominis*.

³⁹⁶ *Bonum Hominis*, p. 286.

princípio e fundamento do resto. E será a admissão de uma virtude moral infusa o passo decisivo que deverá forçar mudanças de interpretação do esquema geral.

“Falar de uma *virtude moral infusa* implica um ingrediente explosivo, na medida em que ela intervém no interior da vida natural de virtude e reflete ali os efeitos da ação de Deus sobre o homem, onde até então, na evolução do seu pensamento teológico-ético, Tomás cogita a gestação e o desenvolvimento natural de suas convicções fundamentais. Se lemos os textos a interpretar sem preconceitos, não podemos evitar a impressão de sermos levados por Tomás a um domínio que recém se abre da reflexão teológica, em cujo limiar deve ser gradativamente abandonado tudo aquilo que, tendo como referência Aristóteles e uma larga tradição de filosofia moral, também ele mesmo [Tomás] até então reconhecia explicitamente.”³⁹⁷

Em contraste com as posições apresentadas na introdução da tese, como, por exemplo, as de McInerny e MacIntyre, a posição de Schockenhoff valoriza a admissão da existência de *virtudes morais infusas* como algo que repercute direta e profundamente no modo de interpretar a teoria geral de Tomás. Enquanto McInerny apenas menciona a existência dessas virtudes, sem discutir o eventual impacto disso no que até então estava apresentando, a saber, uma noção de virtude basicamente aristotélica, MacIntyre sequer as menciona.

³⁹⁷ Schockenhoff, E. *Bonum Hominis*, pp. 287-288. No original: „Die Rede von der moralischen ‚*virtus infusa*‘ enthält gerade dadurch eine Brisanz, dass sie in den *Innenraum des natürlichen Tugendlebens* eingreift und die Auswirkungen von Gottes Handeln an Menschen dort reflektiert, wo Thomas in der bisherigen Entwicklung seines theologisch-ethischen Gedankenganges das natürliche Werden und Wirken sittlicher Grundeinstellungen bedenkt. Liest man die nun zu interpretierenden Texte unbefangen, so kann man sich des ersten Eindrucks nicht erwehren, von Thomas in einen neu sich öffnenden Raum des theologischen Nachdenkens geführt zu werden, an dessen Schwelle man Stück für Stück all das zurücklassen muss, was unter Berufung auf Aristoteles und eine breite moralphilosophische Tradition auch er selbst bislang ausdrücklich anerkannte.“

Schockenhoff, entre os intérpretes do século XX, é um dos que mais claramente vai insistir na importância da noção de virtude infusa na ética. Se Tomás, diz ele, não quisesse questionar o valor autêntico da virtude adquirida, não diria que só as virtudes infusas podem ser chamadas “virtudes pura e simplesmente perfeitas” (*virtus simpliciter perfecta*).³⁹⁸ As virtudes adquiridas até podem ser chamadas de “virtudes verdadeiras” (*quidem vera virtus*), mas isso somente na medida em que estão ordenadas a um bem humano racional e não se deixam cegar pela mera aparência do bem, com o que não se tornam “falsa similitudo virtutis”.³⁹⁹ No entanto, mesmo sendo verdadeiras, as virtudes adquiridas permanecem imperfeitas, pois não se ordenam ao bem último do homem considerado em absoluto. Deve-se, pois, falar numa dupla virtude do homem: uma virtude incompleta que “corresponde a uma primeira perfeição”; e outra que corresponde à perfeição última, esta, sim, verdadeira e perfeita virtude do homem.⁴⁰⁰ Segundo Schockenhoff, qualquer tomada de posição sobre a teoria das virtudes de Tomás deveria dar conta do fato de ele afirmar explicitamente que o sentido pleno da noção de virtude (*ratio virtutis*) só pode ser atribuído justamente às virtudes que o

³⁹⁸ Schockenhoff faz referência, em nota de rodapé, à *Suma de Teologia*, I-II, q, 65 A2. Ali, Tomás discute a questão sobre se as virtudes morais podem existir sem a caridade. Na conclusão da solução, Tomás afirma: “(...) só as virtudes infusas são perfeitas, e de modo absoluto devem ser chamadas virtudes, porque ordenam bem o homem ao fim absolutamente último. As outras virtudes, ou seja, as adquiridas, são virtudes em sentido relativo e não absolutamente, porque ordenam bem o homem a um fim último, não em sentido absoluto, mas só em algum gênero.” Tradição da Edição bilíngue da Loyola. No original: “Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes: quia bene ordinat hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, non autem simpliciter: ordinat enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter.” Texto latino da Editio Leonina, Marietti, 1948ss. Schockenhoff chama a atenção para o fato de que Tomás conclui a solução desse artigo citando a Carta ao Romanos 14,23 e a glossa atribuída por Tomás a Agostinho a essa passagem, sem contradizê-los expressamente. O texto bíblico diz: “Tudo o que não procede da fé é pecado.” (*Omne quod non est ex fide, peccatum est.*) A Glossa diz: “Onde falta o conhecimento da verdade, é falsa a virtude, ainda que acompanhada de bons costumes.” (*Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.*) Disso não se segue, diz Schockenhoff, que Tomás chegue ao ponto, como pensa J. Maritain, de considerar que as virtudes dos pagãos e pecadores [infiéis] não são virtudes genuínas, nem mesmo na ordem natural. “Dass Thomas ein solches Zitat [refere-se a Rom 14,23 e à Glossa] hier anführt, heißt jedoch nicht, dass er sich auch die Auffassung zu eigen macht, die Tugenden der Heiden und Sünder seien auch in der natürlichen Ordnung keine wahren Tugenden. Diese Grenze hat Thomas entgegen der Ansicht von J. Maritain, *Science et Sagesse*, 241, nie überschritten.” *Bonum Hominis*, p. 289.

³⁹⁹ Schockenhoff. *Bonum Hominis*, p. 288. Em nota de rodapé, Schockenhoff faz referência à *Suma de Teologia*, IIa-IIae, q. 23, a. 7.

⁴⁰⁰ Schockenhoff cita *De Virtutibus in communi*, a. 10, Ad 1: “Unde duplex competit virtus homini: una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.”

homem não pode adquirir pelas próprias forças!⁴⁰¹ Por isso mesmo, não é de surpreender, prossegue Schockenhoff, que as reações à tese tomista da virtude infusa tenham sido e continuem sendo as mais diversas, e disputas agressivas tenham surgido em torno da correta avaliação e interpretação do ponto, com repercussões não só para teses isoladas, mas para a Ética tomista como um todo.⁴⁰² Alguns pensam que a conversa sobre a virtude infusa é na melhor das hipóteses um defeito (*ein Schönheitsfehler*), enquanto outros tomam-na como o complemento harmônico de uma síntese maravilhosa.⁴⁰³ Que as duas posições disputem com unhas e dentes o ponto torna o debate vivo, mas nem sempre, diz Schockenhoff, isso ajuda a compreender o que Tomás queria dizer com “virtude infusa”.

Há, contudo, continua Schockenhoff, quem simplesmente despreze a existência dos problemas que estamos discutindo. Poucos anos depois da morte de Tomás de Aquino, relata Schockenhoff, Henrique de Gent (1217–1293) formulou o mais popular contra-argumento à tese das virtudes morais infusas, que foi refinado posteriormente por Duns Scotus (c.1266–1308): *Virtudes morais infusas são simplesmente supérfluas*.⁴⁰⁴ Como vimos, desde a análise do artigo 10 da *De virtutibus*, essa objeção não teria escapado, décadas antes, ao gênio de Tomás.

De volta aos textos de Tomás que, em *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 3, obj. 2 e Ad 2, encarnam a discussão, embora alguns estudiosos⁴⁰⁵ considerem insuficiente a solução

⁴⁰¹ *Bonum Hominis*, p. 289.

⁴⁰² *Bonum Hominis*, p. 290.

⁴⁰³ Do segundo caso, Schockenhoff faz referência, em nota de rodapé, a Gabriel Bullet, *Vertus Morales infuses et Vertus Morales acquises selon Saint Thomas D’Aquin*, Fribourg, 1958, pp. 118-119. De fato, o entusiasmo de Bullet pela noção de virtude infusa reflete sua visão sobre a plena convergência entre a doutrina tomista e a doutrina do Evangelho. Embora a síntese tomista seja absolutamente fiel à doutrina evangélica e patrística, certa teologia posterior, infelizmente, diz Bullet, nem sempre soube manter a devida subordinação de Aristóteles a Agostinho. “Ainsi, la synthèse thomiste nous apparaît-elle absolument fidèle à la doctrine évangélique et patristique. (...) Il établit l’harmonie parfaite qui unit la grace et la nature dans une constante subordination de la seconde à la première qui l’élève et la conduit au-delà de tout ses esperances, dans l’intimité même de l’avie divine. Malheureusement, une certaine théologie postérieure n’a pas toujours su maintenir la synthèse thomiste et la subordination d’Aristote à Augustin.” *Vertus Morales infuses et Vertus Morales acquises selon Saint Thomas D’Aquin*, pp. 118-119.

⁴⁰⁴ Schockenhoff relata que, segundo o franciscano, o tema não merecia tanta atenção, pois toda insuficiência do aparato natural do homem em relação ao seu fim sobrenatural poderia ser suprida pela introdução da *caritas* e da *fides*. Schockenhoff faz referência, em nota de rodapé, a *Opus oxoniense*, III Sent., dist. 36, quaest. un. (nr. 28).

⁴⁰⁵ Especificamente sobre Ad 2, Eberhard Schockenhoff expressa sua frustração nos seguintes termos: “Im zweiten videtur quod zu I-II 63, 2 fomuliert er [Thomas] selbst prägnanter noch als im SK

que Tomás oferece em Ad 2, queremos destacar dois elementos nela presentes. Em primeiro lugar, Tomás admite que as virtudes teologais nos ordenam suficientemente ao fim sobrenatural, que é Deus, imediatamente.⁴⁰⁶ Isso não é pouco, mas está longe de ser uma rendição aos objetores. A insistência de Tomás em garantir lugar e papel próprios para as virtudes morais infusas revela muito mais sobre sua antropologia e a relação desta com a teologia que à primeira vista poderia parecer. Como o próprio texto de Ad 2 acrescenta, é necessário que a alma se ordene a respeito de outras coisas para Deus.⁴⁰⁷ O que parece estar implícito é que a destinação sobrenatural do homem não ocorre ao preço da descaracterização de sua natureza. Não é um homem desumanizado que será elevado pela graça e pelas virtudes teologais a Deus, mas o homem de carne e osso. O argumento acena para a preservação dos elementos de uma antropologia construída alhures.

O segundo ponto que queremos destacar, em Ad 2, diz respeito a um curto aposto (na versão latina) que consta da primeira frase:

“Na medida em que são certos princípios é que as virtudes teologais nos ordenam suficientemente ao fim sobrenatural, que é diretamente Deus.”⁴⁰⁸

[Sentenzenkommentar: Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo] das Prinzip, auf dem der später gegen ihn gerichtete Einwand beruht: Um uns auf das ‚bonum supernaturale‘ hin auszurichten, genügen die theologischen Tugend; folglich braucht es keine anderen, die Gott in uns wirken müsste. Vergleicht man damit die direkte Erwiderung (ad 2), die Thomas dieser in ihrer gedanklicher Struktur so klar efaßten Argumentationsmöglichkeit gegenüberstellt, so bleibt nur der Schluß übrig, dass er deren Gefährlichkeit nicht sieht. Dass Glaube, Hoffnung und Liebe nur unmittelbar auf Gott selbst hinlenken und es deshalb über sie hinaus anderer Tugend bedarf, die den Menschen ‚circa alias res, in ordine tamen ad Deum‘ vollenden, das ist in dieser knappen Form keine überzeugene Abwehr des vorgetragenen Einwandes, und es ist, was noch mehr erstaunt, auch keineswegs die stärkste Wiedergabe von Thomas eigentlichem Argument.“ *Bonum Hominis*, p. 292. Também Jeffrey Hause, analisando a resposta que Tomás oferece às objeções 5 e 6 na *De virtutibus in communi*, a 10, que examinamos anteriormente, adverte que as razões ali aventadas estão longe de ser as melhores que Tomás poderia utilizar. Cf. *Disputed Question on Virtue*. Translated by Jeffrey Hause and Claudia Eisen Murphy. Cambridge, Hackett Publishing Company, 2010, *Commentary*, pp. 300-301.

⁴⁰⁶ S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, Ad 2: “Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, (...), quantum scilicet ad ipsum Deum immediate.”

⁴⁰⁷ S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, Ad 2: “Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.”

⁴⁰⁸ S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, Ad 2: Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, **secundum quandam inchoationem**, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate.” Grifamos.

As virtudes teologais que nos ordenam ao fim sobrenatural o fazem enquanto princípios, ou seja, como se fossem apenas o início de um processo cujo acabamento depende de muitas outras coisas. Cabe lembrar que a graça divina e as virtudes teologais, segundo Tomás, não são *termo* do movimento, como o é a felicidade, mas são *princípio, início* de um movimento que tende à felicidade, no caso, à felicidade perfeita.⁴⁰⁹ Aristóteles vem em socorro da argumentação: *daquelas coisas que têm uma capacidade para o bem perfeito, uma tem-no sem movimento; algumas, por um movimento; outras, por vários.* No primeiro caso, prossegue Tomás, pode-se falar de Deus; no segundo, dos anjos; no terceiro, dos homens. Eis porque, conclui Tomás, o homem obtém a felicidade por vários movimentos de obras que são chamadas méritos.⁴¹⁰

As virtudes teologais desempenham, portanto, uma função inicial no movimento do homem ao seu fim último, que, conquanto imprescindível, não torna supérfluo o desdobramento que essa ordenação implica em face da natureza do homem e do mundo em que ele vive. Parece que as virtudes morais infusas desempenham, na prática, papel igualmente fundamental, porque ordenam as coisas mundanas que cercam o homem a Deus, de um modo que acompanha a razão de meio, o que não estaria ao alcance das virtudes teologais, que ordenam essas coisas segundo a razão de fim.⁴¹¹

⁴⁰⁹ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 5, a. 7, Ad 3: “Ad tertium dicendum quod apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem, quae quidem non datur propter opera praecedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.”

⁴¹⁰ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 5, a. 7, co.: “(...) Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in II de caelo, *eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus.* Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum.”

⁴¹¹ Nos *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, Tomás explicita a distinção que tentamos esboçar: “Ad secundum dicendum, quod virtutes etiam theologicae dirigunt in his quae sunt ad finem, non quidem secundum proprias rationes rerum quae sunt ad finem, sed secundum rationem finis; sicut fides facit etiam quaedam credere de creaturis propter veritatem primam, a qua accipit: similiter et caritas facit

A **terceira objeção**⁴¹² permanece na linha da segunda, apresentando mais um argumento para desqualificar a necessidade de virtudes morais infusas. A natureza, diz a objeção, não faz por dois meios o que pode fazer por um apenas. E muito menos Deus. Logo, se Deus inseriu em nossas almas sementes das virtudes, não convém que outras virtudes precisem ainda ser infusas.

A solução dada à objeção apenas remete à limitação natural dessas sementes: *os princípios inculcados naturalmente no homem não excedem a proporção da natureza*. Por isso, para ordenar-se ao fim sobrenatural o homem precisa do acréscimo de outros princípios.⁴¹³ O argumento oferecido, aqui, talvez seja aos olhos de intérpretes como Schockenhoff e Hause, tão frustrante como a defesa à segunda objeção. É claro que isso não significa que tanto Ad 2 como Ad 3 precisem ser tomados como o melhor argumento de Tomás para o ponto, mas o que nos interessa, no momento, é saber o quanto da objeção é realmente esclarecido. Uma leitura crítica poderia sustentar que a solução não enfrenta o ponto da objeção, pois afirmar que existe uma assimetria entre os limites naturais e a destinação sobrenatural é algo que já estaria desde logo concedido pela própria objeção. Segundo esta, as virtudes teológicas já se incumbem de dar conta da destinação sobrenatural do homem. A dúvida pairaria, então, sobre a necessidade de ainda outras virtudes serem infusas por Deus no homem, o que seria supérfluo. Esse é o verdadeiro ponto dessa e da objeção anterior. A *determinatio* de Tomás à questão não é provavelmente tão robusta como alguns intérpretes gostariam, mas indica o caminho de uma resposta mais abrangente e sólida.

diligere homines in quantum sunt participabiles divinae bonitatis, quae est finis ultimus.” (*Scriptum super sententiis*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 2). As virtudes teológicas, portanto, ordenam as coisas que são para o fim, mas o fazem sob a razão de fim, não sob a razão dessas coisas que são para o fim. Isso significa que, embora sejam as virtudes morais infusas, absolutamente falando, menos “puras” que as virtudes teológicas, elas são mais adequadas ao seu sujeito, porque ordenam ao fim segundo a natureza dos meios. A referência dessa importante passagem dos *Comentários às Sentenças* devemos aos comentários havidos na seguinte edição alemã da *Suma de Teologia: Die deutsche Thomas-Ausgabe, 11. Band: Summa Theologica*, I – II, 49-70. Schriftleitung: P. Heinrich Maria Christmann O. P., Verlag Anton Pustet, Leipzig, 1940, p. 598.

⁴¹² S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, obj. 3: “Praeterea, natura non facit per duo, quod potest facere per unum, et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animae nostrae semina virtutum, ut dicit Glossa Heb. I. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.”

⁴¹³ S. Th., Ia-IIae, q. 63, a. 3, Ad 3: “Ad tertium dicendum quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum, non se extendit ultra proportionem naturae. Et ideo in ordine ad finem supernaturalem, indiget homo perfici per alia principia superaddita.”

2.2.2. A *determinatio magistralis* na *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, a. 3

A pergunta que está em discussão no artigo 3 da questão 63 da *Suma de Teologia* (Ia-IIae) é se algumas virtudes morais existem em nós por infusão (*utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem*). A resposta que Tomás oferece no *corpus articuli* concentra-se basicamente em apresentar com muita clareza qual é a posição que as virtudes teologais ocupam na dinâmica da destinação sobrenatural do homem. É na comparação com a estrutura que as virtudes têm na dinâmica natural do homem que a pergunta parece ser resolvida.

A argumentação apresenta-se em quatro passos bem definidos. No primeiro, enuncia-se o princípio segundo o qual um efeito qualquer deve ser proporcionado à sua causa e a seu princípio.⁴¹⁴ Está em jogo não admitir que um efeito possa ser mais nobre, possa ter maior alcance que sua própria causa.

No segundo passo, aplica-se esse princípio ao caso das virtudes adquiridas, que, nesse momento, ocupam a posição de efeito. “Todas as virtudes que são adquiridas por nossos atos, tanto as intelectuais como as morais, procedem de certos princípios naturais que preexistem em nós.”⁴¹⁵

Tomás, no terceiro passo, joga com uma simetria entre aquilo que podemos chamar de “dinâmica natural” e aquilo que podemos chamar de “dinâmica sobrenatural” de movimento do homem rumo à felicidade. Assim como na dinâmica natural, as virtudes adquiridas são efeitos de causas que se identificam como princípios naturais,⁴¹⁶ deve haver algo equivalente na dinâmica sobrenatural, que cumpra o papel

⁴¹⁴ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, co.: “Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos.”

⁴¹⁵ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, co.: “Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est.”

⁴¹⁶ A discussão provavelmente mais interessante havida no primeiro capítulo da tese consistia justamente em sondar como as perfeições de certas potências poderiam derivar de princípios interiores do homem (i) sem que isso ferisse o princípio de que o efeito não pode ser mais nobre que a causa, e (ii) estando, ao mesmo tempo, garantido que o homem cujos atos causam a virtude não é desde logo virtuoso, mas torna-se assim como o tempo.

correspondente de princípio. Estamos, mais uma vez, no quadro daquilo que chamamos Hipótese II de interpretação. A proposição de Tomás é a seguinte: “No lugar desses princípios naturais, são conferidas por Deus a nós as virtudes teologais, pelas quais nos ordenamos ao fim sobrenatural.”⁴¹⁷ Como a discussão no artigo 3 da q. 63 é se existem “outras virtudes infusas”, isto é, outras além das teologais, o passo é legítimo, pois não se está defendendo a existência das virtudes teologais, mas se parte disso. Assim, o terreno para o quarto e decisivo passo está preparado:

“Daí ser necessário que a essas virtudes teologais correspondam proporcionalmente outras habilidades divinamente causadas em nós, que estejam para as virtudes teologais assim como as virtudes morais e intelectuais estão para os princípios naturais da virtude.”⁴¹⁸

A argumentação é sólida, mas seu ponto de sustentação parece residir naquilo em que se funda a simetria entre natural e sobrenatural com que Tomás está jogando. Por que a dinâmica sobrenatural precisa refletir a estrutura que a dinâmica natural possui? Isso certamente não é admitido arbitrariamente por Tomás. Nossa hipótese é que a tal simetria deriva da combinação de dois aspectos: da noção de homem sustentada por Tomás (que conhece de um a outro a partir do sensível) e da natureza do gênero ao qual qualquer virtude pertence. Eis aí nossa ponte para o terceiro e último capítulo.

⁴¹⁷ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, co.: “Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est.”

⁴¹⁸ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 63, co.: “Unde oportet quod his etiam virtutibus theologis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.” Não custa insistir que as virtudes infusas teologais têm Deus como seu objeto direto, enquanto as virtudes morais infusas têm os assuntos do mundo como seu objeto direto e Deus como fim último.

CAPÍTULO 3: A HABILIDADE COMO O GÊNERO DAS VIRTUDES

Num artigo dedicado à discussão da tese sobre a conexão das virtudes defendida por Tomás de Aquino, Jean Porter⁴¹⁹ afirma que, segundo Tomás, não apenas as virtudes teologais da fé, da esperança e da caridade são infusas diretamente por Deus, mas também as virtudes cardeais no indivíduo que recebe a graça,⁴²⁰ de modo que quem tenha as virtudes teologais será necessariamente também prudente, justo, corajoso e temperante.⁴²¹ No entanto, o mais surpreendente, para Porter, é que as virtudes infusas não funcionam do mesmo modo que as virtudes adquiridas, “exatamente porque são providas diretamente por Deus sem o processo de habituação pressuposto pelas virtudes adquiridas”.⁴²² Essa afirmação de Porter é ambígua.⁴²³ Um dos seus sentidos precisa inegavelmente ser preservado, a saber, o de que as virtudes infusas não são causadas pela reiteração de atos humanos, como ocorre no caso das virtudes adquiridas. O “processo de habituação [ou habilitação]” das virtudes infusas não pode ser o mesmo do das virtudes adquiridas.

⁴¹⁹ *The Unity of the Virtues and the Ambiguity of Goodness: A Reappraisal of Aquinas’s Theory of Virtues*. In: *Journal of Religious Ethics* 21(1), 1993, p. 139.

⁴²⁰ Porter faz referência, nesse ponto, à *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 63, a. 3.

⁴²¹ *The Unity of the Virtues*, p. 139. Porter faz referência à *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 65, a. 3.

⁴²² *The Unity of the Virtues*, p. 139. No original: “Even more interestingly, they [as virtudes infusas] do not function in the same way as do the acquired virtues, precisely because they are bestowed directly by God without the process of habituation presupposed by the acquired virtues.”

⁴²³ Como dissemos anteriormente, o artigo de Porter que está sendo examinado não tem como objeto principal a discussão das virtudes infusas. A própria autora admite que seu foco está “nos aspectos filosóficos da teoria das virtudes de Tomás, deixando entre parênteses os aspectos mais distintivamente teológicos.” *The Unity of Virtues*, p. 141. No original: “In what follows, I will focus on the philosophical aspects of Aquinas’s theory of the virtues, bracketing the more distinctively theological aspects of that theory.” Se isso a inocenta de alguma imprecisão quanto ao tema que nos interessa, por um lado, não o faz quanto à ideia geral com que parece estar comprometida, segundo a qual a Ética de Tomás pode ser considerada em etapas ou perspectivas distintas, que permitiriam uma articulação independente, ao menos no sentido de que a “etapa filosófica” seria independente e anterior à “etapa teológica”.

Por outro lado, a afirmação de Porter deixa aberta a interpretação de que as virtudes infusas não são acompanhadas por nenhum processo de habilitação, nem mesmo algum que seja diverso daquele produzido pela reiteração de atos. Nesse caso, as virtudes infusas não seriam consideradas *habilidades*.⁴²⁴ O ponto, portanto, é saber se a ênfase da afirmação de Porter está em “processo” ou em “habituação”. O interesse disso não é meramente filológico, mas quer revelar uma interpretação equivocada da noção de virtude infusa. Se com o trecho “sem o processo de habituação”, Porter está excluindo das virtudes infusas a pertença ao gênero *habilidade*, isso implicará uma incontornável equivocidade no uso do termo “virtude”, quando aplicado a virtudes adquiridas e a virtudes infusas, o que acabaria por comprometer nossa sugestão de ver na ética de Tomás um esquema abrangente e unificado. Se, por outro lado, a habilidade é também o gênero da virtude infusa, a possibilidade de ela ser causada por outro modo que não a reiteração de atos há de ter alguma repercussão no modo como esse conceito deve ser entendido.

3.1. Digressão sobre o contexto histórico da noção de virtude como *habilidade*

Procedendo a uma investigação histórica a respeito de um conceito *teológico* de virtude, Otto Hermann Pesch⁴²⁵ assume postura crítica quanto à recorrente pergunta sobre se haveria normas reveladas cujo teor só pode chegar a ser conhecido pelo homem exclusivamente por meio da fé e não também pela razão natural. A virtude dos primeiros cristãos, por exemplo, era, antes do reconhecimento oficial do Cristianismo pelo Império Romano, tomada em tão alta conta que valia como principal argumento contra a crítica política e intelectual feita pelos adversários do Cristianismo.⁴²⁶ Mas essa mudança de virtudes e valores (“Werte- und Tugendwandel”) não era propriamente uma novidade. Como outras “mudanças”, prossegue Pesch, elas trazem “novidades” que já são, na verdade, conhecidas, seja porque são a lembrança de convicções e

⁴²⁴ Nossa justificativa de traduzir *habitus* por habilidade será apresentada no momento oportuno, adiante.

⁴²⁵ *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*. In: Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie, 23. Jahrgang, 1987, pp. 233-246.

⁴²⁶ Pesch, Otto H. *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*, p. 233.

posturas fundamentais que, mesmo teoricamente incontroversas, são de fato reprimidas ou esquecidas, seja porque apontam para novas prioridades particulares dentro de um quadro geral de valores que permanece, ou, ainda, porque há simplesmente um esforço de implementar na prática o que é incontroverso na teoria. Por isso, afirma Pesch, as orientações éticas do Novo Testamento e a respectiva postura dos primeiros cristãos pode justificar que se fale de uma “nova Ética”, embora o conteúdo dessa “nova” Ética possa ser encontrado tanto no Antigo Testamento, como em religiões orientais estranhas à Bíblia, como, ainda, e não por último, na ética filosófica da Antiguidade.⁴²⁷

Pesch, portanto, parece recusar-se a ver na expressão “ética teológica” (*theologische Ethik*) a ideia forte de que o conteúdo das orientações práticas, ou de parte delas, só pode ser conhecido por causa da revelação divina. No entanto, fazendo um contraste com a extremamente influente posição kantiana que opõe virtude (*Tugend*) a inclinação (*Neigung*), Pesch afirma que o conceito de virtude só pôde marcar seu espaço genuíno na Ética cristã não somente por negar essa oposição, mas justamente por incluir de modo essencial a noção de inclinação dentro da de virtude. E isso só veio a acontecer na teologia medieval, tendo essa elaboração atingido a maturidade com Tomás de Aquino.⁴²⁸

De início, havia um problema de tradução a ser enfrentado por Tomás de Aquino. A “força” de Deus (*dynamis*), de que fala, por exemplo, Paulo, na Bíblia, recebe como tradução a mesma palavra latina que traduz a *areté* de que fala Aristóteles, a saber, *virtus*.⁴²⁹ Essa dificuldade terminológica espelhava-se nas duas definições de virtude que eram tomadas como ponto de partida para a reflexão teológica de então. A primeira dessas definições derivava de Aristóteles: “Virtude é aquilo que torna bom quem a tem

⁴²⁷ Pesch, Otto H. *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*, p. 233. E isso vale, segundo Pesch, para o Sermão da Montanha, para as listas de virtudes e vícios das Cartas de Paulo (Rm 1,29-31; 1Cor 6,9ss; Gal 5,19-26, para as “Haustafeln” (códigos domésticos) em Ef 5,21-6,6, e Col 3,18-4,1, e delas em diante.

⁴²⁸ Pesch, Otto H. *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*, p. 234. „Der Begriff <Tugend> konnte in der christlichen Ethik überhaupt nur Stand und Recht unter der Voraussetzung, dass er gerade *nicht* das Gegenteil von Neigung meint, sondern selbst wesentlich <Neigung> beinhaltet. Dies wird erst in der mittelalterlichen Theologie ausgearbeitet. Bei Thomas von Aquin erreicht das Lehrstück seine Reife und seine traditionelle Ausgestaltung.“

⁴²⁹ Pesch, Otto H. *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*, p. 234.

e boa a sua obra.”⁴³⁰ A segunda tinha raízes em Agostinho: “A virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive retamente, de que ninguém faz mau uso, e que Deus opera em nós sem nós.”⁴³¹ A primeira não é bem uma definição, segundo Pesch, mas uma descrição que determina a essência da virtude a partir de seus efeitos positivos para o ser e para a ação do homem. A segunda é propriamente uma definição, que contém gênero e diferença específica, e é sobretudo uma definição *teológica* de virtude. Uma definição, dizemos nós, de virtude *infusa*. Além disso, ela contém os elementos da primeira definição: virtude é a boa constituição do espírito, e a vida boa é seu efeito. Ao mesmo tempo, o significado propriamente ético está resguardado, em contraste com o domínio puramente técnico ou mesmo intelectual, de cujas habilidades se pode fazer mau uso.⁴³² Com o amplo estudo das obras de Aristóteles havido a partir da segunda metade do século XII, a definição de virtude de inspiração agostiniana passou a ser inevitavelmente interpretada à luz da noção aristotélica de habilidade, que era vista na expressão “bona qualitas mentis”.⁴³³ A palavra “qualitas” deixa-se ver entre as categorias de Aristóteles, estando no terceiro mais alto gênero do ente, em segundo lugar entre os acidentes, prossegue Pesch, sendo a habilidade um subgênero da *qualitas*. Por outro lado, a característica de que ninguém faz mau uso da virtude (*qua nullus male utitur*), apresenta semelhança com a marca da *habilidade*, segundo a qual, sem tornar a ação inevitável, desenvolve e aperfeiçoa a capacidade de agir num determinado sentido. A pessoa inclina-se a agir segundo a tendência da *habilidade*, mas isso não elimina a liberdade. Mesmo facilitada pela “disposição estável”, uma nova decisão tem seu lugar garantido a cada ocasião.

Isso tem a ver diretamente com nossa decisão de traduzir *habitus* por *habilidade*. A tendência contemporânea pelo termo “hábito” corre muito mais risco de induzir à significação de uma postura ou ação sobre a qual o sujeito tenha pouco ou nenhum controle. Um exemplo disso seria o caso do fumante. Dizemos que ele tem um mau

⁴³⁰ “Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.” Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106a22-25.

⁴³¹ “Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.” Como vimos no primeiro capítulo, essa definição tem origem próxima nas *Sentenças*, de Pedro Lombardo, e remota, no *De libero arbitrio*, de Agostinho.

⁴³² Pesch, Otto H. *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*, p. 234.

⁴³³ Pesch, Otto H. *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*, p. 234.

hábito, que tem um vício, que é refém do vício. Um dos importantes aspectos da noção de *habitus*, que seria enfraquecido por essa interpretação, é o de que ele facilita o desempenho e o proveito de uma certa atividade, sem torná-la necessariamente mecânica. A palavra da mesma família que transmite essa ideia é justamente “habilidade”. Não é porque alguém tenha a habilidade de construir mesas que ele não vai controlar suas ações e passar o tempo construindo mesas, compulsivamente. Contudo, ao propor-se a construir uma determinada mesa, essa pessoa teria enorme vantagem em comparação com outro sujeito desprovido dessa habilidade, que precisaria se preparar do zero. É claro que o sentido impregnado na opção terminológica por “hábito”, o de reiteração das ações, tem um papel importante na aquisição da habilidade de construir mesas, por exemplo. É porque, nesse caso, o sujeito passou por uma prática reiterada, por um exercício diligente, que ele formou sua habilidade. O processo de desenvolvimento da habilidade não deve, porém, ser confundido com a própria habilidade.⁴³⁴ Além disso, a escolha por “habilidade” preserva a “neutralidade” moral que o termo *habitus* exige, isto é, ela não implica por si só nem virtude nem vício. Uma habilidade pode ser positiva, como normalmente se entende, mas também pode ser muito negativa. Pense-se, por exemplo, num sujeito que tenha habilidades nocivas, como a de matar eficazmente, ou de corromper as instituições sem ser descoberto ou castigado, ou de mentir e enganar etc.

A observação de Pesch de que, mesmo com a disposição estável que é a habilidade, *uma nova decisão tem seu lugar garantido a cada ocasião* também pode ser útil contra a crítica, segundo a qual a virtude infusa eliminaria o valor moral das ações humanas, já que Deus, e não o homem, seria sua causa eficiente. Embora não elimine outras dificuldades que possam ser apresentadas, o ponto é que, sendo uma *habilidade*, embora produzida não pela reiteração de atos, mas diretamente por Deus, a virtude infusa não tornaria inevitável esta ou aquela ação. Assim como a virtude adquirida não

⁴³⁴ São comuns as publicações jornalísticas sobre a importância dos exercícios físicos para a saúde. Mostrando uma pessoa esbelta correndo no parque, dizem: “Veja, como fulana é saudável! Ela tem bons hábitos!” A rigor, fosse o jornalista um estudioso de Aristóteles ou de Tomás, poderia mostrar uma imagem da pessoa em repouso e, então, dizer: “Veja essa moça bonita e saudável. Ela tem o *habitus* da saúde.”

elimina o poder de decisão do homem quanto a seus atos, tampouco a virtude infusa, por ser virtude (“mera” habilidade), o faria.

A noção de habilidade ilumina, portanto, a característica própria da virtude ética⁴³⁵ de conciliar a *inclinação firme* ao bem, de um lado, e a *liberdade de decisão*, de outro. Para dar conta disso, porém, foram necessárias transformações sucessivas do conceito de *habilidade*, que Pesch esquematiza em quatro níveis. No primeiro, *habilidade* designa uma aptidão para operar, adquirida por meio de exercício persistente, que faz com que a ação seja imediata, fácil e prazerosa (“prompte, faciliter et delectabiliter”). Tomás cita o exemplo, presente em Aristóteles, do tocador de cítara.⁴³⁶ Tanto as potências sensíveis como o intelecto e a vontade podem ser sujeitos de *habilidade* compreendida nesse primeiro sentido.

No segundo nível, a ênfase está na relação íntima entre virtude e o domínio ético, em contraste com o técnico.

“A estrutura da *habilidade* ética, isto é, da virtude, mostra-se de maneira mais explícita no domínio dos impulsos sensíveis. O exercício de moderação da vontade de tomar bebida alcoólica como que produz a virtude da sobriedade; o exercício no controle da ira produz a virtude da mansidão, e assim por diante.”⁴³⁷

Isso não significa que somente as *habilidades* havidas nos impulsos sensíveis são dignas do nome de virtude. Na vontade e no intelecto também o são, mas nem toda *habilidade* do intelecto é automaticamente uma virtude.

⁴³⁵ Traduzo literalmente “ethische Tugend” por “virtude ética” para ressaltar a divisão aristotélica dos domínios, o que parece ser a intenção do autor: num primeiro plano, entre teórico e prático; num segundo, já dentro do domínio prático, entre ético (cujo fim é o aperfeiçoamento do agente) e poiético (cujo fim é a produção de uma obra exterior ao agente).

⁴³⁶ *Ethica Nicomachea* II, 1, 1103a14-b25; *Sententia Libri Ethicorum* II, 1, Lectio 1.

⁴³⁷ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 235. No original: “Am anschaulichsten zeigt sich die Struktur des ethischen Habitus, also der Tugend, im Bereich der sinnlichen Antriebskräfte. Die Übung in der Mäßigung des Verlangens nach Alkoholgenuß etwa erzeugt die Tugend der Nüchternheit, die Übung in der Bezwingung des Jähzorns die Tugend der Sanftmut, usw.”

“No que diz respeito ao intelecto, nem toda *habilidade* é, contudo, uma virtude, pelo contrário, somente o é aquela que se refere à ação ética, ou, nas palavras da definição medieval de virtude já introduzida: que não pode ser mal usada, sob pena de destruir a si mesma. O conhecimento, por exemplo, pode ser mal usado; a prudência – no sentido medieval – não, pois se o fosse deixaria de ser prudência. Eis porque a ciência (*scientia*) é, de fato, uma habilidade, mas não uma virtude. Em contraste, a prudência é uma habilidade do intelecto e, além disso, uma virtude intelectual.”⁴³⁸

No terceiro nível, Pesch afirma que o conceito de *habilidade* experimenta uma ampliação, que inclui predisposições insculpidas na natureza de cada homem, segundo as quais ela funciona necessariamente. Como exemplo, Pesch menciona os primeiros princípios do conhecimento e os primeiros critérios e fundamentos da ação.⁴³⁹ Assim como no caso das outras *habilidades*, essas predisposições natas fazem com que a ação correspondente seja fácil, evidente e prazerosa. Elas distinguem-se das demais habilidades, no entanto, na medida em que não são adquiridas pelo exercício e não podem ser perdidas. Se esse tipo de predisposição é alçado ao que significa habilidade em sentido pleno, prossegue Pesch, a rigidez da ação correspondente que marca a essência da habilidade (*difficile mobilis*) não decorre de uma ação livre e revogável do

⁴³⁸ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 235. No original: “Beim Intellekt ist allerdings nicht *jeder* habitus Tugend, vielmehr nur derjenige, der auf ethisches Handeln bezogen ist, oder mit den Worten der angeführten mittelalterlichen zweiten Definition der Tugend: der nicht ohne Selbstaufhebung <missbraucht> werden kann. Das Wissen z. B. kann man missbrauchen, die Klugheit kann man – im mittelalterlichen Verständnis – nicht missbrauchen, oder sie wäre nicht mehr Klugheit. Darum ist die Wissenschaft (*scientia*) zwar ein intellektueller habitus, aber keine Tugend. Die Klugheit dagegen ist ein habitus des Intellektes *und* eine intellektuelle Tugend dazu.” Vale registrar que Tomás discute a questão no artigo 7 da *De virtutibus in communi*.

⁴³⁹ Jamais ofende o homem em seu conhecimento o princípio da não-contradição. Jamais age o homem contra o princípio de que o bem deve ser praticado e o mal evitado. Jamais busca o homem conscientemente sua própria infelicidade. Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 236.

sujeito (da precisão do exercício), mas do próprio *objeto* da habilidade.⁴⁴⁰ Assim, aquilo que é desenvolvido pelo exercício está um degrau abaixo do padrão, sendo mera “disposição”, que, em comparação com a rigidez da predisposição natural, pode ser dita de fácil remoção (*facile mobilis*).⁴⁴¹

Segundo Pesch, o quarto nível é o decisivo. Nele, os teólogos do século XIII, influenciados pela filosofia de Aristóteles, tentaram interpretar os processos fundamentais do cristianismo, a saber, a fé, a esperança e a caridade, com o auxílio do conceito de *habilidade*.⁴⁴² E essa é a fonte dos problemas que o uso teológico do conceito de virtude tem provocado, de acordo com Pesch.

O conceito de virtude acabou sendo usado, segundo Pesch, como intermediário entre a Ética e a doutrina da Graça. A crítica dos reformadores contra a escolástica via no esquema de Tomás, que partia do conceito de *habilidade* para chegar ao de virtudes teologais, o estágio final de submissão da prática cristã a uma ética filosófica pagã e adversa. Contudo, o desenvolvimento histórico foi outro que este extraído do contexto argumentativo e didático em que Tomás escrevia.

Até o limiar do século XIII, as doutrinas das chamadas virtudes cardeais (prudência, justiça, coragem e temperança) e das chamadas virtudes teologais (fé, esperança e caridade) desenvolveram-se essencialmente desconectadas uma da outra, embora estivessem lado a lado.⁴⁴³ As quatro virtudes cardeais foram introduzidas na ética cristã por Ambrósio (c.339–397), que cunhou também a expressão. No contexto de sua teologia, Agostinho (354–430) tomou-as como instâncias da caridade. Sob a autoridade desses dois grandes Padres da Igreja, pôde a doutrina das virtudes cardeais,

⁴⁴⁰ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 236.

⁴⁴¹ Pesch conclui o raciocínio com uma afirmação enigmática: “Isso é, portanto, também o motivo puramente filosófico-antropológico, pelo qual as virtudes adquiridas não são perfeitas, mas valem meramente como ‘disposições’ para a virtude – embora o motivo verdadeiro para esse juízo seja outro.” Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 236. No original: “Dies ist den auch schon der rein philosophisch-anthropologische Grund, dass Thomas die ‘erworbenen’, von Gott gewirkten, nicht als ‘vollkommene’ Tugenden, sondern nur als ‘Dispositionen’ zur Tugend gelten lässt – wengleich der eigentliche Grund für dieses Urteil ein anderer ist.”

⁴⁴² Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 236.

⁴⁴³ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 236.

embora jamais sem reservas, encontrar legitimidade.⁴⁴⁴ Na prática, a doutrina das virtudes cardeais pôde estabelecer-se porque os dois grandes padrões do *Ethos* antigo, o heroico de Homero e o cidadão de Hesíodo, foram transportados para o humano em geral, com um visível predomínio do heroico, isto é, do aristocrático, o que também coube melhor à situação social da Idade Média.⁴⁴⁵

Diferente, segundo a reconstrução de Pesch, é o caso da tríade fé, esperança e caridade, cujo percurso até sua formulação clássica em Tomás é uma história acidentada.⁴⁴⁶ O caminho parte de trechos bíblicos ambíguos, passando por reminiscências patrísticas até o *Enchiridion* de Agostinho. De lá, passa pela muito lida, na Idade Média, *Moralia in Iob*, de Gregório Magno (540–604), e chega até Pedro Lombardo (c.1096–1164) e, depois, até Tomás. Nesse percurso, fé, esperança e caridade até eram chamadas de “virtudes”, mas não com a precisão do conceito ético; pelo contrário, o termo estava impregnado da ambiguidade que as mencionadas traduções de *dynamis* e de *areté* ensejavam. Desde Gregório Magno, estava claro que fé, esperança e caridade sintetizavam a relação fundamental entre homem e Deus, e que a passagem de 1Cor 13,13⁴⁴⁷ tinha preferência sobre outras passagens bíblicas, mas só em Tomás encontra-se uma argumentação que mostra *por que* isso é assim. Entretanto, a contribuição mais decisiva de Tomás no contexto em questão reside na integração que realizou entre a doutrina das virtudes cardeais e a doutrina das virtudes teologais. A independência das virtudes cardeais é somente relativa e isso não deve ser esquecido.⁴⁴⁸

Na pré-história dessa evolução, está, segundo Pesch, a intenção dos teólogos medievais anteriores a Tomás de, por meio da ênfase do aspecto teológico na recepção

⁴⁴⁴ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 236.

⁴⁴⁵ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 237.

⁴⁴⁶ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 237.

⁴⁴⁷ 1Cor 13,13: “No presente permanecem estas três coisas: fé, esperança e amor; mas a maior delas é o amor.” Tradução da Bíblia Vozes, Petrópolis, 2002.

⁴⁴⁸ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, p. 237: “A construção dos fundamentos da doutrina da virtude na Prima Secundae da Suma de Teologia não deve provocar ilusão de ótica, e a construção da Secunda Secundae, que inicia com as virtudes *teologais*, já dá conta da devida clareza para isso [a saber, de que a independência das virtudes cardeais é apenas relativa].” No original: “Der Aufbau der Grundlegung der Tugendlehre in der Prima Secundae der Summa Theologiae darf da keine optische Täuschung verursachen, und der Aufbau der Secunda Secundae, der mit den *theologischen* Tugenden einsetzt, sorgt ja schon dadurch für die gebotene Klarheit.”

da teoria do *habitus* na ética cristã, construir uma proteção contra o pelagianismo. Desde o século XII, enfrentava-se a pergunta se a graça divina era uma *qualidade* ou um *movimento* na alma.

“Se a graça fosse um movimento da alma, responde Pedro Lombardo, então ela viria ao menos em parte da vontade livre do homem. No entanto, como o movimento da vontade livre é indispensável, quem queira negar isso, precisa atribuir a Deus também a responsabilidade pelos pecados humanos. Mas se a graça é *também* movimento da vontade livre,⁴⁴⁹ como pode a justificação do pecador provir somente de Deus, o que Paulo e Agostinho atestam explicitamente? Para resolver esse dilema, recorre-se à doutrina aristotélica da *qualitas* e do *habitus*. Graça e virtude – que já no início da Idade Média eram pensadas em conjunto – precisam ser pensadas como que anteriormente em relação ao movimento da vontade livre – assim como a chuva em relação à produtividade da terra, ilustra o Lombardo. Portanto, esclarece Pedro Lombardo, têm razão aqueles que designam graça e virtude como uma ‘qualidade ou forma’ (*qualitas sive forma*), que são infundidas ou insufladas somente por Deus. Por volta do fim do século XII, Alanus de Lille (†1202) conectou o conceito de *qualitas* com o de *habitus*. Felipe Chanceler (†1236) interpretou-os por sua vez aristotelicamente como forma – o mais alto gênero para *qualitas/habitus* –, e, assim, tornou-se clássica no século XIII a compreensão da graça como ‘forma’. Com meios aristotélicos, desenvolveu-se uma doutrina da graça antipelagiana. Em outras palavras: recepcionou-se [e aceitou-se]

⁴⁴⁹ Pelo menos, “princípio de movimento”.

a doutrina do *habitus* e das virtudes pelos mesmos motivos pelos quais, mais tarde, Lutero a recusou.”⁴⁵⁰

A rica contextualização de Pesch e suas agudas observações permitem que passemos, agora, de maneira mais consciente, aos textos em que Tomás trata explicitamente da *habilidade* como gênero da virtude.

3.2. As virtudes como *habilidades* na *De virtutibus in communi*

O problema que Tomás de Aquino investiga em primeiro lugar na *Quaestio disputada de virtutibus in communi* é se as virtudes são *habilidades*. Note-se que a pergunta está no plural: se “as virtudes” são habilidades, e não se “a virtude” é uma habilidade (*Utrum virtutes sint habitus*). O plano de toda a *quaestio* permite ver que Tomás examina a noção de virtude sob muitos aspectos. A investigação sobre eles nos treze artigos da *De virtutibus in communi*, muitos dos quais já examinamos nos capítulos anteriores, orienta-se, predominantemente, por duas questões metodologicamente fundamentais: (i) *O que pode ser sujeito de virtude?* e (ii) *Qual é a causa da virtude?* A primeira pergunta é articulada nos artigos 3 a 7, nos quais se indaga se podem ser sujeitos de virtude: a potência da alma (a. 3), a potência irascível e a potência

⁴⁵⁰ Pesch. *Die Theologie der Tugend*, pp. 237-238. No original: “Wäre die Gnade, antwortet schon Petrus Lombardus, eine Bewegung in der Seele, dann käme sie wenigstens teilweise aus dem freien Willen des Menschen. Dennoch ist die Bewegung des freien Willens unerlässlich, denn wollte man das leugnen, dann müsste man Gott auch die Verantwortung für die menschliche Sünde zuschreiben. Ist aber die Gnade *auch* Bewegung des freien Willens, wie kann dann die Rechtfertigung des Sünders noch allein von Gott sein, was doch Paulus und Augustinus unzweideutig bezeugen? Um dieses Dilemma aufzulösen, greift man auf die aristotelische Lehre von *qualitas* und *habitus* zurück. Gnade und Tugend – das wird im Frühmittelalter noch eng zusammengedacht – müssen als der Bewegung des freien Willens *vorausgehend* gedacht werden – wie der Regen der Fruchtbarkeit der Erde, veranschaulicht der Lombarde. Also, erklärt Petrus Lombardus, haben diejenigen recht, die Gnade und Tugend eine <gute Beschaffenheit oder Form> nennen (*qualitas sive forma*), die allein von Gott eingegossen oder eingehaucht wird. Gegen Ende des Jahrhunderts bringt Alanus ab Insulis (von Lille, †1202) den Begriff *qualitas* in Verbindung mit dem Begriff *habitus*. Philipp der Kanzler (†1236) interpretiert diesen wiederum aristotelisch als Form – der allgemeinsten Oberbegriff für *qualitas/habitus* –, und so wird das Verständnis von Gnade als <Form> klassisch im 13. Jahrhundert. Man entwickelt also mit aristotelischen Mitteln eine antipelagianische Gnadenlehre, mit andere Worten: Man rezipiert die *Habitus-* und *Tugendlehre* aus demselben Grunde, aus dem Luther sie später ablehnt.”

concupiscível (a. 4), a vontade (a. 5), o intelecto prático (a. 6) e o intelecto especulativo (a. 7). A segunda pergunta, sobre a causação das virtudes, investiga se elas existem por natureza (a. 8), se decorrem da repetição dos nossos atos (a. 9) ou se são infusas em nós por Deus (a. 10).

A formulação do artigo 1, da *De virtutibus in communi*, no plural (se “as virtudes” são habilidades) fica aparentemente justificada com a constatação das tantas maneiras pelas quais a noção de virtude se manifesta. Seguindo a primeira pergunta, sobre o que pode figurar como sujeito de virtude, parece razoável antecipar a existência de espécies distintas de virtudes. Por exemplo, coragem e temperança dirão respeito, respectivamente, ao irascível e ao concupiscível. A justiça e a caridade serão tratadas como virtudes da vontade; a prudência, do intelecto prático. Guiando-se pela segunda pergunta, sobre a causação das virtudes, parece estar em jogo a reunião de uma novidade do Cristianismo, as virtudes chamadas teologais, com a visão do mundo antigo sobre a virtude, apoiada, principalmente, em Aristóteles. Assim como em outros célebres problemas, como o da conciliação entre providência divina e livre-arbítrio humano ou entre providência e mal, a solução de Tomás para a tensão entre a aquisição por atos humanos e infusão por Deus das virtudes não deve caminhar, segundo nossa interpretação, na linha de “ou um, ou outro”, nem mesmo na de “mais um, menos outro”. O bom modo de interpretar um dos lados passa justamente pela admissão integral do outro, isto é, um aspecto não é afirmado ao custo da negação do outro. A rigor, a saída de Tomás exige praticamente o contrário: é só aceitando um dos polos naquilo que tem de verdadeiro que se torna possível compreender bem o outro polo. E isso parece haver não apenas para os conceitos de virtude adquirida e de virtude infusa, mas também para os conceitos de virtude, lei e graça, numa leitura integracionista da ética de Tomás.

3.2.1. O status quaestionis na *De virtutibus in communi*, a. 1

No artigo 1 da *De virtutibus in communi*, Tomás apresenta quinze opiniões que tendem, por razões diferentes, a negar que as virtudes sejam habilidades. Algumas delas

podem ser agrupadas quanto à semelhança existente entre seus fundamentos. Esse é o caso, por exemplo, das objeções que, com argumentos diversos, associam virtude a ato e não à habilidade.

A primeira objeção,⁴⁵¹ por exemplo, liga a virtude ao bom uso do livre arbítrio; e, sendo uso, é ato. A isso Tomás responde que o “bom uso” significa o sentido material de virtude, entre os quais está o de “poder algo”, “ser capaz de” usar bem o livre-arbítrio, como no exemplo.⁴⁵² A terceira objeção⁴⁵³ parte do princípio de que uma coisa é em nós tanto melhor quanto mais semelhante for a Deus, para concluir que, se Deus é puro ato, e se a virtude é o melhor em nós, então, a virtude só pode ser ação. Como solução a essa objeção, Tomás esclarece que a virtude é o melhor em nós não pura e simplesmente, mas segundo o seu gênero.⁴⁵⁴ A quinta objeção⁴⁵⁵ recorre à pertença dos contrários ao mesmo gênero para concluir que, se o ato de pecado destrói a virtude porque se opõe a ela, a virtude pertence ao mesmo gênero dele, isto é, ao ato. Na resposta à objeção,⁴⁵⁶ Tomás esclarece que o ato de pecado destrói diretamente o *ato* de virtude, na medida em que são contrários, sendo que a *habilidade* da virtude infusa

⁴⁵¹ *De virtutibus in communi*, a. 1, obj. 1: “Et videtur quod non, sed magis actus. Augustinus enim dicit in Lib. Retract., quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.”

⁴⁵² *De virtutibus in communi*, a. 1, Ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.”

⁴⁵³ *De virtutibus in communi*, a. 1, obj. 3: “Praeterea, quanto aliquid est in nobis Deo similis, tanto est melius. Sed maxime Deo simulamur secundum quod sumus in actu, quia est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quae sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quae sunt in nobis, ut Augustinus dicit in libro de libero arbitrio. Ergo virtutes sunt actus.”

⁴⁵⁴ *De virtutibus in communi*, a. 1, Ad 3: “Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius; sed quod sint de numero eorum quae sunt maxima bona secundum genus suum.”

⁴⁵⁵ *De virtutibus in communi*, a. 1, obj. 5: “Praeterea, contraria sunt quae in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.”

⁴⁵⁶ *De virtutibus in communi*, a. 1, Ad 5: “Ad quintum dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, in quantum separatur a causa virtutis infusae, scilicet a Deo. Unde Is., LIX, 2: *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Et propter hoc virtutes acquisitae, per unum actum vitiosum non tolluntur.”

pode ser destruída acidentalmente pelo ato de pecado, na medida em que afasta a pessoa da causa da virtude infusa, a saber, Deus.

Na sexta objeção,⁴⁵⁷ surge o argumento que muito nos ocupou nas etapas anteriores: quando Aristóteles diz que a virtude é a “completude de uma potência” (*ultimum potentiae*), isso se refere ao ato; logo, virtude é ato. Tomás resolve essa objeção, em Ad 6,⁴⁵⁸ recorrendo à distinção entre o que diz respeito materialmente à definição de Aristóteles e o que a ela diz respeito essencialmente. No primeiro caso, a completude da potência indica o limite superior daquilo que, por meio da virtude, é possível fazer, por exemplo, carregar cem libras. No segundo caso, a expressão refere-se àquilo que aperfeiçoa a potência, seja ela mesma ou outra coisa.⁴⁵⁹

Além do bloco de objeções que vinculam virtude a ato, outros dois argumentos ainda merecem ser destacados. A décima terceira objeção tem o seguinte teor:

“As habilidades existem em nossas potências para que elas operem com facilidade. Não parece que precisemos, porém, de alguma coisa que torne mais fáceis nossos atos de virtude. Isso porque eles consistem sobretudo em escolha [dos meios] e vontade [do fim]: e nada é mais fácil do que aquilo em que consiste nosso querer.”⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ *De virtutibus in communi*, a. 1, obj. 6: “Praeterea, philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum de potentia: ultimum potentiae est actus. Ergo virtus est actus.”

⁴⁵⁸ *De virtutibus in communi*, a. 1, Ad 6: “Ad sextum dicendum, quod illa definitio philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quae potentia potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, est in eo in quantum potest ferre centum libras non in quantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter; et sic virtus dicitur ultimum potentiae, quia designat potentiae complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.”

⁴⁵⁹ A passagem é difícil. Primeiro, não nos parece muito claro o que está dito no texto, ao que já voltaremos. Segundo, se o modo como o entendemos, aqui, está correto, isso traz outro problema. Quanto ao primeiro ponto, podemos sugerir a seguinte interpretação: Tomás está se referindo aos diferentes tipos de potências, só ativa, só passiva etc. Nesse caso, a virtude de uma potência só ativa é ela mesma, isto é, a própria potência; a virtude de uma potência só passiva, é o seu princípio ativo, diverso da potência. Se a hipótese está correta, o argumento não resolve a objeção, mas a confirma, pois aquilo que leva ao ato, num ou noutro caso, precisa estar em ato, e, se a virtude é aquilo que leva à perfeição da potência entendida nesse sentido, então, ela é ato, não habilidade.

⁴⁶⁰ *De virtutibus in communi*, a. 1, obj. 13: “Praeterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur.”

Tomás esclarece que, em certo sentido, é fácil fazer alguma coisa que só dependa da vontade, mas fazer isso da maneira adequada, isto é, prontamente, com firmeza e prazerosamente não é fácil, e é por isso que precisamos das habilidades das virtudes.⁴⁶¹

Finalmente, na décima quarta objeção,⁴⁶² o importante argumento da proporção entre causa e efeito tem lugar: *um efeito não pode ser mais nobre que sua causa; se a virtude é causa de atos, ela não pode ser habilidade, pois esta é menos nobre que o ato.*

Podemos tomar a solução dessa objeção,⁴⁶³ como uma advertência para não se supervalorizar certos conceitos isoladamente, como, por exemplo, o que examinamos no momento, o de habilidade (*habitus*). Isso porque Tomás reconhece um elemento presente na objeção do qual não se pode fugir: *algo precisa estar em ato para que haja movimento*. Portanto, mesmo a habilidade, por mais importante que seja seu papel no edifício da ética, não pode ser considerada sozinha. Ela é, sim, fonte das ações, mas não solitariamente, isolada em si mesmo. O que leva ao ato usa a habilidade, passa pela habilidade, vale-se da habilidade, mas não se reduz somente à habilidade.

3.2.2. A *determinatio magistralis* na *De virtutibus in communi*, a. 1: se as virtudes são *habilidades*

Dividiremos a *determinatio magistralis* que Tomás de Aquino oferece à pergunta sobre se as virtudes são *habilidades* em três blocos. No primeiro deles, o termo virtude é associado à “perfeição ou completude de uma potência”. Nessa etapa, Aristóteles é

Consistunt enim principaliter in electione et voluntate: nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.”

⁴⁶¹ *De virtutibus in communi*, a. 1, Ad 13: “Ad decimumtertium dicendum, quod illa quae in sola electione consistunt facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.”

⁴⁶² *De virtutibus in communi*, a. 1, obj. 14: “Praeterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.”

⁴⁶³ *De virtutibus in communi*, a. 1, Ad 14: “Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.”

invocado por quatro vezes e o sentido do termo virtude alcança coisas tão diferentes, como pedras, cavalos e homens. O segundo bloco expõe três modos distintos de a potência operar nos seus sujeitos: quando é só ativa, quando é só passiva, ou, ainda, quando é ativa e passiva. Finalmente, no terceiro bloco, revelado o gênero das virtudes, são apresentadas suas características como um tipo de qualidade imprescindível ao homem.

3.2.2.1. A primeira etapa: virtude como perfeição da potência

O bloco que forma a primeira e intrincada etapa da argumentação começa com a seguinte afirmação:

“Deve-se dizer que a virtude, segundo a razão de seu nome, designa a perfeição de uma potência; daí também ser dito que a virtude é a força, segundo a qual alguma coisa, por meio da capacidade completa que tem, pode seguir seu ímpeto ou movimento.”⁴⁶⁴

A virtude é a perfeição de uma potência.⁴⁶⁵ No capítulo primeiro, já havíamos examinado expressão muito semelhante – *virtus est ultimum potentiae* – com que Tomás abre a *determinatio* no artigo 9, sobre as virtudes adquiridas, e que, ainda no artigo 1, adiante, será usada. Independentemente da melhor tradução para a expressão, o que seria a *perfeição de uma potência*? Entre os muitos sentidos que o termo *potentia* assume no pensamento de Tomás de Aquino, o de potência que se opõe a ato, uma

⁴⁶⁴ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Respondeo. Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum.”

⁴⁶⁵ Rohr traduz “*potentiae complementum*” por “Vollendung eines Vermögens”, o acabamento de uma potência, de uma possibilidade, de um recurso. Rohr não usa o termo “capacidade” (“Fähigkeit”) para traduzir *potentia* porque já o usa para traduzir *potestas*. Estrada também opta por “acabamiento de la potencia”, enquanto McInerny usa “completion of a power” e Atkins prefere “fulfilment of a capacity”. O fato de as variações terminológicas serem pequenas não facilita a tarefa de interpretar o trecho.

potência passiva, não parece o melhor candidato, aqui. Se, por perfeição de uma potência toma-se o termo de um movimento que vai do meramente possível para o ser atual, isso parece eliminar justamente aquilo que deveria ser preservado, a saber, a noção de potência. Algo não pode ser em ato e em potência, tomada nesse sentido, ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. Observe-se que não se está falando da “perfeição de um ente em potência”, mas da “perfeição da potência”. Dizer, portanto, que a “perfeição da potência” é o ato implicaria dizer que a perfeição da potência ocorre quando ela desaparece, o que equivaleria a identificar algo com a sua negação. Devemos, portanto, entender a expressão potência, aqui, como potência ativa, que, como diz Tomás, “não se opõe ao ato, mas nele se funda.”⁴⁶⁶

Da frase que abre a *determinatio*, fizemos referência até agora somente à primeira parte: “*Deve-se dizer que a virtude, segundo a razão de seu nome, designa a perfeição de uma potência; (...)*”. Sua continuação é a seguinte: “*(...) daí também ser dito que a virtude é a força, segundo a qual alguma coisa, por meio da capacidade completa que tem, pode seguir seu ímpeto ou movimento.*” Tentaremos compreender a passagem separando três possíveis elementos do trecho. Primeiro, Tomás introduz um sujeito da potência; não importa qual seja, por enquanto. O que importa é que graças a essa força que é a virtude, o sujeito (“alguma coisa”) pode seguir seu movimento, isto é, passar do possível ao atual. Como dissemos antes, a introdução de um sujeito de que se predica a potência permite, agora, que o ser em ato seja considerado, não a perfeição da potência mesma tomada como algo passivo, mas a perfeição do sujeito que tem a potência no sentido ativo. O segundo aspecto a destacar é a menção à “capacidade completa” que tem essa coisa, como se isso, embora não em ato, marcasse o limite superior da existência possível de algo. O terceiro aspecto é que a virtude não seria essa capacidade completa (mero limite do possível), nem o termo do movimento da coisa (ato de ser), mas a força que faz com que a coisa *possa* ser; não que seja, mas que *possa* ser em ato, isto é, um *princípio de operação*.

E prossegue o texto de Tomás, apresentando as bases de teses que viriam a ser retomadas nos artigos 9 e 10, e que nós já examinamos nos capítulos anteriores:

⁴⁶⁶ *Summa Theologiae*, Ia, q. 25, a. 2, Ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo.”

“A virtude, pois, segundo o seu nome, aponta para a perfeição de uma capacidade; daí dizer o Filósofo⁴⁶⁷ que a virtude é o último da potência na coisa.⁴⁶⁸ Mas como a potência é definida em relação ao ato, a perfeição de uma potência atenta para aquilo que convém à operação perfeita. E, como a operação é o fim do sujeito que opera, (pois cada coisa, segundo o Filósofo,⁴⁶⁹ é em vista de sua operação como a seu fim próximo), cada coisa é boa na medida em que esteja perfeitamente ordenada a seu fim.”⁴⁷⁰

Na sequência da argumentação, uma referência à *Ethica Nicomachea* dá a entender que o que foi dito até aqui se aplica ao sentido ético do termo virtude. Logo em seguida, porém, é esclarecido que não apenas esse sentido é alcançado pela cadeia de conceitos recém urdida.

“É por isso que a virtude torna bom quem a possui, e boas as suas obras, como é dito na *Ethica*;⁴⁷¹ de modo que também fica claro que ela é a disposição perfeita para o ótimo, como é dito na

⁴⁶⁷ *De caelo*, I, 11, 281a15.

⁴⁶⁸ Quanto à tradução de “virtus est ultimum in re de potentia”, lemos as seguintes variantes. McInerny: “virtue is the utmost reach of the power of the being.” Estrada: “la virtud es lo último en la realidad de una potencia.” Atkins: “virtue is the upper limit of something with respect to its capacity.” Hause/Murphy: “that virtue is the utmost extent of power in a thing.” Rohr: “die Tugend ist das Äußerste innerhalb eines Vermögens.”

⁴⁶⁹ *De caelo*, II, 3, 286a8.

⁴⁷⁰ *De virtutibus in communi*, a. 1, co: “Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem.” A passagem é retomada em *De virtutibus in communi*, a. 9, co.: “Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene operatur.” O ponto foi examinado, no capítulo 1, no que chamamos de primeira etapa da marcha da argumentação exposta no artigo 9. Cf. nota de rodapé 152, acima.

⁴⁷¹ *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106a15.

Metafísica.⁴⁷² E tudo isso [que foi dito] convém à virtude relativa a quaisquer coisas. Pois a virtude do cavalo é a que o torna bom, e boa sua atividade; e, de maneira semelhante, com a pedra, com o homem e com qualquer outra coisa.”⁴⁷³

Esse primeiro bloco da *determinatio* do artigo 1 apresenta uma complexa teia de conceitos que apresentam a noção de virtude num sentido bem amplo, capaz de qualificar qualquer ente. A partir de agora, distinções serão feitas para que o conceito de virtude relevante para a ética possa encontrar seu gênero próprio.

3.2.2.2. A segunda etapa: três tipos de potência – só ativa, só passiva, e ativa e passiva

O segundo bloco da *determinatio magistralis* do artigo 1 da *De virtutibus in communi* apresenta uma tripartição do modo de funcionamento das potências. Existem potências que são exclusivamente ativas, outras que são exclusivamente passivas e há potências que são passivas e ativas.⁴⁷⁴

A potência que pertence ao primeiro grupo, das que só agem, não carece de nada que a conduza para que seja, ela mesma, princípio de operação. Nesse caso, a virtude dessa potência não é outra coisa senão a própria potência. Como exemplos desse primeiro grupo, Tomás indica a potência divina, que em nenhum sentido é potência passiva, o intelecto agente, que está sempre em ato, e as potências naturais, que agem necessariamente num só sentido (*ad unum*). Em todos esses casos, as virtudes

⁴⁷² Rohr indica *Metafísica*, V, 1021b21-30. Estrada indica *Física*, VII, 3, 246a11 ss., que constaria das edições Parma e Parisiis. Remete também a *In Phys.* VII, Lectiones 5 et 6. Atkins e Hause/Murphy também indicam *Física*, VII.

⁴⁷³ *De virtutibus in communi*, a. 1, co: “Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius.”

⁴⁷⁴ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta.”

dessas potências não são alguma outra *habilidade*, mas as próprias potências nelas mesmas perfeitas.⁴⁷⁵

A potência que pertence ao segundo grupo só age se for movida por alguma outra coisa, sendo ela mesma, sozinha, incapaz de atuar ou não atuar. Nossas potências sensitivas são bons exemplos desse grupo, pois só agem movidas por outro, na medida em que precisam de alguma coisa exterior que lhes sobrevenha e que permaneça no sujeito, mas não ao modo de uma *habilidade*, senão, meramente, ao modo da paixão, assim como as imagens são impressas, não na memória, mas na retina. Desaparece o objeto que está sendo visto, desaparece a imagem que a potência sensível recebia. Aparece o objeto novamente, estando o olho aberto, não pode não o ver.⁴⁷⁶

Ao terceiro grupo, das potências que são tanto passivas como ativas, pertencem as que, ao serem afetadas por princípios ativos, não se determinam, porém, a um sentido determinado (*ad unum*), senão que nelas existe um poder de atuar ou não atuar, como se fossem forças de algum modo racionais.⁴⁷⁷ Com a expressão *aliquo modo rationales*, Tomás abrange tanto as potências essencialmente racionais como as potências que são racionais por participação. Essas potências se perfectibilizam (se habilitam) para a atividade por meio de alguma coisa que lhes seja introduzida, mas que não as afeta apenas ao modo das paixões, como uma experiência meramente passiva,

⁴⁷⁵ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae.”

⁴⁷⁶ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III Ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis.”

⁴⁷⁷ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in III de anima. Et Augustinus in Lib. de bono coniugali dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus.”

senão como uma forma estável que permanece no seu possuidor. Mesmo assim, prossegue Tomás, o resultado disso não é que a potência seja levada necessariamente a agir num sentido determinado, pois, se fosse o caso, ela não seria senhora de suas ações. As virtudes dessas potências não são, portanto, as próprias potências. Elas não são como as potências do primeiro grupo, que são qualidades de agentes necessários: Deus não pode não ser em ato; o intelecto agente não pode, dadas as condições, não atualizar o intelecto possível; as potências naturais não podem agir senão para o sentido a que estão determinadas pela natureza. Tampouco as virtudes desse terceiro grupo são como as virtudes do segundo grupo, que são paixões cujo movimento segue sempre o de um princípio ativo a si estranho que a determina, sem que tenha controle sobre isso.

As virtudes desse terceiro grupo, isto é, das potências que são tanto ativas como passivas, chamam-se *habilidades*.⁴⁷⁸ Eis o gênero das virtudes.

3.2.2.3. A terceira etapa: *habilidade* como qualidade e suas características

Revelado o gênero ao qual pertencem as virtudes, Tomás recorre à classificação aristotélica dos acidentes⁴⁷⁹ e afirma que a *habilidade* é uma qualidade da primeira espécie.⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Para ilustrar o conceito de habilidade (*habitus*), Tomás cita duas recorrentes expressões, uma de Averrois, outra, de Agostinho, no final do que consideramos o segundo bloco de argumentação na *determinatio*. Segundo Averrois, o Comentador, o *habitus* é aquilo por meio do qual alguém age quando quer. Rohr indica, como fonte da passagem, *In III De Anima* com. 6 (Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Suppl. II, 188 E et 191 B-C). Segundo Agostinho, o *habitus* é aquilo pelo qual alguém age quando chega a ocasião. *De bono coniugali* XXI (PL 40, col. 390 e ss.).

⁴⁷⁹ Aristóteles. *Categorias*. A discussão sobre a qualidade consta do capítulo 8, 8b25 e ss. Há quatro espécies de qualidade, segundo Aristóteles. A primeira delas inclui o *habitus* e a *dispositio*, sendo o primeiro mais estável que a segunda, e como exemplo dele, Aristóteles cita as virtudes e o ramo do conhecimento [que, para Aristóteles, existem num sujeito que conhece]. A segunda espécie de qualidade é a predisposição natural, cujos exemplo são os boxeadores ou os corredores ou a boa ou a má saúde. A terceira espécie de qualidade são afeições ou qualidades sensitivas, como a doçura ou o amargor ou a palidez. A quarta espécie de qualidade é a figura, a forma exterior da coisa. Cf. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford at the Clarendon Press, 1963.

⁴⁸⁰ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: "Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus. Et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est: nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est."

As habilidades das virtudes são imprescindíveis ao homem por três razões, prossegue Tomás:

1ª) Para que o homem tenha *estabilidade* (uniformidade) nas suas ações, na sua atividade, pois as coisas que dependem apenas da nossa ação modificam-se facilmente, a não ser que sejam tornadas estáveis por alguma inclinação habitual.⁴⁸¹

2ª) Para que a operação perfeita seja realizada *prontamente*. Isso porque, se a potência racional não for inclinada de algum modo por uma habilidade a algum sentido (*ad unum*), será sempre necessário, quando for conveniente agir, que a ação seja precedida por uma reflexão, como ocorre com aquele que raciocinar sem ter a habilidade do conhecimento, ou aquele que quer agir segundo a virtude, mas carece dela. E é por isso, prossegue Tomás, que Aristóteles sustenta que a habilidade se revela no repentino, isto é, que as reações repentinas a situações imprevistas procedem diretamente das habilidades que o sujeito possui, pois não dispõe de tempo para preparar-se ou deliberar de outro modo.⁴⁸²

⁴⁸¹ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita.”

⁴⁸² *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde philosophus dicit in V Ethic., quod repentina sunt ab habitu.” A referência à *Ethica* parece dizer respeito, não ao Livro V, mas ao Livro III, seja em 1111b9-10: “Et repentina voluntaria quidem dicimus, secundum electionem autem non.” [“E dizemos que os atos súbitos são voluntários, mas não que são por escolha deliberada.”]; seja em 1117a17-22: “Propter quod fortioris videtur esse in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse quam in praemanifestis. Ab habitu enim magis, quoniam minus ex praeparatione; praemanifesta quidem enim et si ex ratione et cogitatione aliquis praeligat, repentina autem secundum habitum.” [“Por causa disso, considera-se como marca distintiva do mais corajoso o mostrar-se destemido e imperturbável nas situações repentinas do que nos perigos previstos. Ele procede mais a partir de uma habilidade [i.e., do *habitus*] e menos da preparação: os atos previstos podem ser escolhidos por cálculo e reflexão, mas os atos imprevistos devem sê-lo segundo a habilidade.”]

3ª) Para que as ações sejam realizadas *prazerosamente*. Isso só pode ocorrer por meio do *habitus*, que, constituindo uma certa natureza, faz com que a ação proceda como que naturalmente, o que gera prazer ao sujeito. Daí Aristóteles dizer que o prazer na realização de uma ação é sinal de que existe uma habilidade correspondente.⁴⁸³

3.3. As virtudes como *habilidades* na *Summa Theologiae*

No preâmbulo ao *Tratado sobre as Habilidades*, na *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 49, Tomás de Aquino põe as *habilidades* ao lado das potências **como princípios interiores, intrínsecos das operações humanas**:

“Depois dos atos de das paixões, deve-se considerar os princípios dos atos humanos. E, em primeiro lugar, os princípios intrínsecos; depois, os princípios extrínsecos. São princípios intrínsecos a potência e as habilidades. Como da potência já se tratou na Primeira Parte, cabe, agora, examinar as habilidades.”⁴⁸⁴

⁴⁸³ *De virtutibus in communi*, a. 1, co.: “Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde philosophus, in II Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.” A citação refere-se a *Ethica Nicomachea* II, 3, 1104b3-7: “Signum autem oportet facere habituum supervenientem voluptatem vel tristitiam operibus. Qui quidem enim recedit a corporalibus voluptatibus et hoc ipso gaudet temperatus, qui autem tristatur intemperatus.” [“O prazer ou a dor superveniente às ações devem ser tomados como sinal das habilidades (*habitus*). É temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra com isso, ao passo que quem se entristece com isso é intemperante.”]

⁴⁸⁴ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 49, preâmbulo.: “Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum.”

Se é assim, e se, ao mesmo tempo, como acabamos de ver da análise da *determinatio magistralis* no artigo 1 da *De virtutibus in communi*, as virtudes são indubitavelmente habilidades, parece forçoso concluir que também as virtudes infusas são habilidades. Logo, também as virtudes infusas devem ser princípios interiores, intrínsecos, como diz Tomás. Mas não está estampado no seu próprio nome que elas provêm de um agente exterior?

Diante dessa aparente incongruência, torna-se especialmente interessante examinar a *Suma de Teologia*, Ia-IIae, q. 51, a. 4, em que Tomás se pergunta se existem *habilidades* infusas por Deus no homem.

Tomás apresenta duas razões, segundo as quais algumas habilidades podem ser infundidas por Deus no homem. A primeira retoma o *locus* próprio do que até agora foi dito sobre as virtudes infusas, que nos proporcionam ao nosso fim último sobrenatural etc.

“Por duas razões certas habilidades são infusas no homem por Deus. A primeira é que existem algumas habilidades pelas quais nos dispomos favoravelmente a um fim que excede a capacidade natural humana, como é sua última e perfeita bem-aventurança como dito acima [*S.Th.*, Ia-IIae, q. 5, a. 5]. E, uma vez que as habilidades precisam ser proporcionais àquilo a que o homem é disposto por meio delas, é, portanto, necessário que essas habilidades, que dispõem para esse fim, excedam a capacidade natural humana. Eis porque tais habilidades jamais podem existir no homem a não ser por infusão divina, assim como é o caso de todas as virtudes recebidas pela graça.”⁴⁸⁵

⁴⁸⁵ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 51, a. 4, co.: “Respondeo dicendum quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, qui est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.”

O argumento é claro. Primeiro, é estabelecida a sobrenaturalidade do fim, em favor da qual já havia se argumentado no início da *Prima Secundae*. Em seguida, essa sobrenaturalidade é alcançada àquilo que é para o fim, isto é, aos meios. Por último, fixa-se a causa do fim sobrenatural como a única causa possível para os meios a ele adequados.

Essa argumentação é basicamente aquela que havia constado como fundamento último de toda a discussão que acompanhamos sobre as virtudes adquiridas e sobre as virtudes infusas, tanto na *De virtutibus in communi* como na *Suma de Teologia*. Contudo, Tomás apresenta ainda outra razão para que existam habilidades infusas por Deus em nós:

“A outra razão é que Deus pode produzir os efeitos das causas segundas prescindindo delas, como foi visto [Ia, q. 105, a. 6]. Portanto, assim como, às vezes, para mostrar seu poder, Deus produz a saúde prescindindo da causa natural que a pudesse naturalmente produzir, do mesmo modo, algumas vezes, para a manifestação do seu poder, Deus infunde no homem até mesmo aquelas habilidades que a potência natural pode causar. Foi o que ocorreu quando deu aos Apóstolos a ciência das Escrituras e de todas as línguas, o que o homem pode adquirir pelo estudo ou pelo costume, embora não tão perfeitamente.”⁴⁸⁶

No contexto da sétima objeção do artigo 10 da *De Virtutibus in communi*, examinada no segundo capítulo da presente tese, já havíamos enfrentado brevemente essa segunda possibilidade que Tomás, aqui, explicita. Trata-se de um ponto importante, cujo esclarecimento pode evitar algumas críticas injustas ao conceito de virtude infusa.

⁴⁸⁶ S. Th., Ia-IIae, q. 51, a. 4, co.: “Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. Sicut igitur quandoque, ad ostensionem suae virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque, ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari. Sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.”

Uma coisa é postular uma virtude e afirmar que somente Deus pode ser causa eficiente dessa virtude. Outra coisa é afirmar que toda e qualquer habilidade que Deus cause diretamente só possa ser causada por ele. No primeiro caso, temos a noção de virtude infusa da qual estamos falando na presente tese desde o início. Sejam teologais ou morais, funcionem como princípios primeiros ou espelhem as virtudes políticas adquiridas, elas não podem ser causadas pelos mesmos processos pelos quais são causadas as chamadas virtudes adquiridas. No segundo caso, erra-se ao considerar-se impossível que aquilo que seja causado por causas segundas também possa ser causado diretamente por Deus. Uma das objeções formulada por Tomás quando discute o ponto na *Prima Pars* é a seguinte:

“Ademais, Deus instituiu a ordem da natureza. Portanto, se Deus fizesse algo fora da ordem da natureza, pareceria mutável, e isso é inconveniente.”⁴⁸⁷

Por ordem da natureza, aqui, entenda-se a ordem das causas segundas, conforme é sustentado no corpo do artigo. Assim, quando, por algum impedimento qualquer, as causas segundas não produzem um efeito a que estão, todavia, aptas a produzirem, uma intervenção divina que produzisse tal efeito seria considerada algo fora da ordem natural. A solução de Tomás admite que Deus possa agir “fora da ordem”, sem, contudo, que isso implique alguma mudança em Deus. A razão disso é que a ordem das causas segundas está subordinada à causa primeira, de modo que alguma diferença no plano das causas segundas não implica necessariamente diferença no plano da causa primeira, desde que isso esteja previsto e concebido desde sempre.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ *S. Th.*, Ia, q. 105, a. 6, obj. 3: “Praeterea, ordinem naturae Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.”

⁴⁸⁸ A solução à objeção é a seguinte: “Deus estabelece certa ordem nas coisas, mas de modo a se reservar que alguma vez aja de maneira diferente, por alguma razão. Assim, quando age fora dessa ordem, Deus não muda.” *S. Th.*, Ia, q. 105, a. 6, Ad 3: “Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid ipse aliquando aliter ex causa esset factururus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.”

Portanto, embora o termo “infusão” possa ser tomado tão amplamente que abranja tanto a causação divina naquilo que é exclusivo dela, como a causação divina havida quando, por desígnios insondáveis, Deus se substitui às causas naturais, fica claro que nossa discussão sobre os *habitus* infusos na presente tese concentra-se sobre o primeiro caso. Por maiores que sejam as eventuais dificuldades e por mais instigantes que sejam as discussões havidas em torno da noção de milagre e afins, como isso se aproxima do segundo sentido do termo “infusão”, elas estão além dos nossos objetivos, aqui.

Uma última observação sobre o texto da *Suma de Teologia* merece ser apresentada. Trata-se da primeira objeção que Tomás apresenta à pergunta sobre a existência de habilidades infusas por Deus. Ela tem o seguinte teor:

“Deus procede de modo igual com todos. Portanto, se infundir alguma habilidade em alguns, há de infundi-las em todos, o que é, evidentemente, falso.”⁴⁸⁹

Antes de recorrer à solução que Tomás oferece, cabe enfrentar a dificuldade de como entender a própria objeção. À luz da distinção havida no corpo do artigo, que acabamos de ver, Tomás distingue dois tipos de habilidades infusas por Deus no homem, as que são necessárias à beatitude eterna, e as que constituem algo que causas segundas poderiam, por natureza, prover. Estaria a objeção se referindo aos dois tipos de habilidades infusas ou somente a uma delas?

Algum sentido das objeções Tomás costuma normalmente preservar. Nesse caso, a afirmação de que Deus procede de modo igual com todos não deveria ser abandonada, ao menos não completamente. Tampouco deveria ser abandonada a recusa da condicional *se infundir alguma habilidade em alguns, há de infundi-las em todos*. Se as habilidades infusas que dispõem o homem ao seu fim último são o alvo da

⁴⁸⁹ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 51, a. 4, obj. 1: “Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim aequaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet. Quod patet esse falsum.”

objeção, e não os milagres, ela conclui que é falso que todos os homens recebam de Deus esses *habitus*. Nem todos, portanto, teriam sequer os meios para atingir o fim último.

Na solução à objeção, Tomás afirma o seguinte:

“Quanto à natureza das coisas, Deus se comporta igualmente com relação a todos, mas segundo a ordem da sua sabedoria e segundo alguma razão especial, atribui a alguns o que não atribui a todos.”⁴⁹⁰

Testemos a solução tomando cada sentido de habilidades infusas em separado. Iniciemos com o sentido de habilidade enquanto milagre, o substituto divino de uma causa segunda, e tomemos o mesmo exemplo usado por Tomás. Deus comporta-se igualmente com todos no que diz respeito à natureza. Assim, por exemplo, deu a todos a aptidão natural para ler as Escrituras e aprender as línguas. Alguns homens, por meio de seus atos, esforço e exercício diligente, desenvolveram essas aptidões, conhecem as Escrituras e falam muitas línguas. Não era o caso, porém, dos apóstolos, homens simples, pescadores, na sua maioria, pouco letrados. Então, Deus infundiu neles o conhecimento das Escrituras e de todas as línguas. Ora, porque infundiu isso nos apóstolos, precisava infundir o mesmo em todos os demais homens? Se não, é plausível supor que alguma razão especial dentro da sabedoria divina privilegiava aquele grupo.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ *S. Th.*, Ia-IIae, q. 51, a. 4, obj. 1: “Ad primum ergo dicendum quod Deus, quantum ad suam naturam, aequaliter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suae sapientiae certa ratione quaedam tribuit aliquibus, quae non tribuit aliis.”

⁴⁹¹ A frase poderia prosseguir, por exemplo, assim: “[...privilegiava aquele grupo], provavelmente, em virtude dos benefícios que, por meio de tais homens, resultariam para toda a humanidade.” Ainda que não seja absurda a sugestão, a razão específica pela qual Deus escolhe este ou aquele homem ou grupo para nele infundir dons daquele tipo não parece ser relevante para a aceitação do ponto. Seja essa razão insondável absolutamente, pela limitação da natureza humana, ou apenas contingentemente, pelas limitações históricas, o argumento parece precisar somente admitir que algo tenha servido como razão para a distinção que Deus faz. Qual seja esse motivo é tema envolto em mistério, que, no esforço filosófico, costuma ser tratado com os conceitos de providência divina e predestinação. A esse propósito, vale registrar que, no verbete **Vorsehung**, termo alemão para *providentia*, do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, encontramos a curiosa afirmação de que Tomás de Aquino não conhecia a distinção entre

A interpretação da objeção e de sua solução à luz da noção de *habitus infusus*, entendido como intervenção divina em domínios originalmente naturais, parece funcionar bem. Todos recebem as mesmas aptidões naturais e, por alguma razão especial da sabedoria divina, provavelmente insondável para nós, alguns recebem um auxílio adicional no desenvolvimento de aptidões, que, no fundo, poderiam ser desenvolvidas pelas próprias forças do homem, mesmo que não tão perfeitamente como no caso da ação divina direta.

Quanto à segunda linha de interpretação, que toma *habitus infusus* no sentido que interessa à presente tese, a saber, de habilidade proporcionada ao fim último, as dificuldades aumentam. Como essas habilidades são sobrenaturais, quanto à causa eficiente, quanto ao objeto formal e quanto à causa final, a afirmação de que o *comportamento de Deus é igualitário no que se refere à natureza das coisas* não se aplica desde logo a eles. A conclusão (*Ele atribui a alguns o que não atribui a todos*), porém, talvez não se siga necessariamente disso, porque, primeiro, não está dito na objeção nem na solução da objeção que do fato de se comportar igualmente quanto à natureza decorre que Deus deva se comportar não igualmente sobre outros aspectos. O argumento não nega, portanto, a possibilidade de um tratamento igualitário

providentia generalis e providentia specialis. “Im Anschluß an PETRUS LOMBARDUS und im Rückgang auf AUGUSTINUS unterscheidet man eine ‘providentia generalis’ (oder ‘universalis’), die sich auf alle natürlichen Dinge richtet, von einer ‘providentia specialis’, die sich in den freiwilligen Handlungen der vernünftigen Lebewesen (Engel, Menschen) äußert. THOMAS VON AQUIN kennt eine solche Aufteilung nach Bereichen nicht; er unterscheidet, wie andere, zwischen Vorsehung und Schicksal, zwischen dem Plan, wie die Dinge in ihrer Hinordnung auf das Ziel vorgesehen sind (‘ratio ordinis rerum provisarum in finem’), und der ‘Ausführung dieser Hinordnung, die Regierung genannt wird’ (‘executio huius ordinis operis quae gubernatio dicitur’).” *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2001, Band 11, p. 1211. Tradução: “Seguindo [a distinção de] PEDRO LOMBARDO e remontando a AGOSTINHO, distinguia-se entre uma ‘providentia generalis’ (ou ‘universalis’), que se dirige a todas as coisas naturais, e uma ‘providentia specialis’, que se manifesta nas ações livres dos seres racionais (anjos, humanos). TOMÁS DE AQUINO não conhece uma tal divisão por domínios; ele distingue, como outros, entre providência e destino, entre o plano como as coisas são predispostas na sua ordenação ao fim (‘ratio ordinis rerum provisarum in finem’), e a ‘execução dessa ordenação’, que se chama governo (‘executio huius ordinis operis quae gubernatio dicitur’).” A afirmação não está correta! Tomás não só conhecia essa distinção, como atribuiu a ela um papel decisivo. A *providentia specialis* recebe o nome, em Tomás de Aquino, de *praedestinatio*, e sobre ela versa a questão 23 da *Suma de Teologia, Prima Pars*. É mediante a *praedestinatio* que o conceito de providência divina é estendido aos seres racionais, como os homens. É verdade que ele também admite e articula a distinção entre *razão da ordenação das coisas ao fim (providentia)* e *execução dessa ordem (gubernatio)*. Mas essa distinção não se confunde com a primeira. A distinção entre *providentia generalis* e *providentia specialis* situa-se, portanto, nas questões 22 e 23 da *Summa Theologiae*, la, enquanto a distinção entre *providência divina* e *governo divino* encontra-se nos blocos das questões 22 a 23, de um lado, e das questões 103 a 119, de outro, também ambos na *Prima Pars*.

no domínio sobrenatural. Em segundo lugar, mesmo admitindo a possibilidade de uma distinção entre os homens, feita por Deus, no que se refere à concessão da graça e das virtudes infusas, isso não afetaria o ponto de partida que diz respeito à graça: *o dom da graça excede toda e qualquer capacidade criada*.⁴⁹² Não haveria, de um modo ou de outro, nenhum “direito” à igualdade, por parte do homem diante de Deus.

Apesar de todas as dificuldades que essa objeção enseja, cujo esclarecimento implicaria a expansão da pesquisa para outros textos, como uma análise aprofundada do *Tratado sobre a Graça*,⁴⁹³ uma certa maneira de resolvê-la não deveria ir tão longe a ponto de fazer-nos esquecer que, mesmo as virtudes infusas, são, ainda, virtudes, isto é, *habilidades*, e não *atos*. E, por isso, na medida em que são habilidades, como vimos, dispõem e capacitam o sujeito, mas não agem *ex necessitate*, como no caso das potências exclusivamente ativas, sempre em ato, ou das potências passivas, submetidas aos objetos e agentes que lhes afetam.

Tanto as virtudes adquiridas como as virtudes infusas pertencem, portanto, ao gênero comum das habilidades. No primeiro capítulo, por meio da investigação sobre a causação das virtudes adquiridas chegamos aos primeiros princípios da lei natural. No segundo capítulo, encontramos, na origem causal das virtudes infusas, as virtudes teologais (que funcionam como princípios) e a graça. Agora, ao fim do terceiro capítulo, no qual estudamos o gênero comum a que pertencem os dois tipos de virtudes, estamos aptos a apresentar algumas conclusões.

⁴⁹² *S. Th.*, Ia-IIae, q. 112, a. 1, co.: “Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae.”

⁴⁹³ *Summa Theologiae*, Ia-IIae, qq. 109-114. Cf., especialmente, a q. 112, a. 4, que versa indaga se a graça é maior num homem que em outro.

CONCLUSÃO

A virtude aristotélica associada à disposição adquirida pela reiteração de atos e a virtude cristã associada à infusão da graça divina fazem parte de uma mesma teoria ética, original e abrangente, urdida por Tomás de Aquino.

O isolamento de uma delas para a consideração unilateral de uma suposta ética filosófica ou teológica não expressa convenientemente a complexidade do tema. Já o esforço de preservar o significado de ambas, virtude adquirida e virtude infusa, ajuda a resolver algumas dificuldades que esse isolamento produz. Uma leitura integracionista da ética de Tomás permite compreender melhor os conceitos de virtude, lei e graça, uns à luz dos outros.

A afirmação, por exemplo, de que a virtude, a excelência humana, é causada no homem a partir de seus próprios atos era tão suspeita quanto o relato do Barão de Münchhausen, segundo o qual, puxando a própria trança, teria conseguido tirar a si e a seu cavalo do pântano em que estavam atolados. Essa suspeita foi eliminada com o recurso à noção de lei natural, cujos princípios primeiros estão alojados na nossa alma como sindérese.

Não menos incômoda era a admissão de que as virtudes infusas não apenas são, mas precisam ser causadas por Deus, o que parecia colidir frontalmente com a ideia de que a virtude é uma perfeição interior. Nesse caso, o conceito de virtude como habilidade mostra que toda perfeição, mesmo com origem exterior, internaliza-se ao tomar a forma de habilidade.

Portanto, no percurso havido no primeiro capítulo, sobre a virtude adquirida, chegamos à noção de uma razão naturalmente presente no homem dotada de princípios da lei natural. Por outro lado, no percurso havido no segundo e terceiro capítulos, chegamos à constatação de que também a virtude infusa é uma habilidade, e, portanto, princípio interior de perfeição. Essas duas conclusões podem, agora, ser tomadas em conjunto: lei e graça são, de fato, apresentadas por Tomás como os princípios exteriores

dos atos humanos⁴⁹⁴ nos quais se fundamentam, em última instância, os princípios interiores que são as virtudes, adquiridas ou infusas, o que é possibilitado pela noção de habilidade. A virtude é, pois, a manifestação, no interior do homem, dos princípios exteriores oriundos de Deus para nossa felicidade.

O mesmo ponto, portanto, que muitos consideram um entrave para a admissão da noção de virtudes infusas, a saber, que elas têm Deus como causa eficiente, deveria ser considerado igualmente ameaçador à noção de virtude adquirida. Afinal, o embaraço do atolamento no pântano de Münchhausen só é desfeito com o apelo à noção de lei, que é, no fundo, princípio exterior, assim como a graça.

Por outro lado, porque são, ambas, espécies de habilidades, mesmo tendo como causa eficiente, remota ou próxima, um agente exterior, Deus, tanto as virtudes adquiridas como as virtudes infusas satisfazem a condição de princípio interior de perfeição.

Assim, sob certo aspecto, a perfeição humana denominada virtude é sempre interior, seja a virtude adquirida, seja a virtude infusa, porque ambas são habilidades. Mesmo na virtude infusa, portanto, o homem é movido por dentro.

Sob outro aspecto, a perfeição humana é sempre exterior, porque encontra só em Deus o fundamento dos princípios a partir dos quais se forma e pode operar. Nas virtudes infusas, esses princípios são as virtudes teologais, infusas com a graça no contexto da lei divina nova, parte da lei eterna. Nas virtudes adquiridas, esses princípios estão inscritos na racionalidade humana sob a forma da lei natural, que também é parte da lei eterna. E o que é a lei eterna senão a providência divina, um dos nomes pelos quais o homem fala de Deus?

Em última instância, a articulação cuidadosa desses conceitos leva, numa leitura integracionista da ética de Tomás, àquilo que interpretações seletivas querem justamente evitar, a saber, a fundamentação radical da virtude humana no Criador.

⁴⁹⁴ No preâmbulo ao *Tratado sobre a lei*, Tomás esclarece que é Deus o princípio exterior que nos move ao bem, sendo a lei e a graça os instrumentos por meio dos quais nos auxilia. *S. Th.*, Ia-IIae, q. 90, pr.: “Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus in communi.* Ed. E. ODETTO. 10ª ed. Marietti, Taurini-Romae, 1965.

_____. *Summa theologiae*; cum textu ex recensione leonina. Roma, Marietti, 1952-1956. 3 v.

_____. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles.* Ed. P. MARC, C. PERA, P. CAMELLO. Marietti, Taurini-Romae, 1961.

_____. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate.* Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma, 1970.

_____. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum.* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.

_____. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 48 A: Sententia libri Politicorum.* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971.

_____. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De regno ad regem Cypri.* Editori di San Tommaso, Roma, 1979.

_____. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 26: Expositio super Iob ad litteram.* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1965.

_____. *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Romanos lectura.* Ed. R. CAI. 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953.

_____. *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Galatas lectura.* Ed. R. CAI. 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953.

Obras de Tomás de Aquino vertidas para línguas modernas:

Thomas von Aquin. *Die deutsche Thomas-Ausgabe, 11. Band: Summa Theologica, I – II, 49-70.* Schriftleitung: P. Heinrich Maria Christmann O. P., Verlag Anton Pustet, Leipzig, 1940.

_____. *Saint Thomas Aquinas Exposition of Aristotle's Treatise On the Heavens.* Translated by R. F. Larcher O.P. and Pierre H. Conway O.P. Columbus, Ohio: College of St. Mary of the Springs, 1963-1964.

_____. *Suma contra os gentios.* 2 volumes. Tradução de D. Odilão Moura baseada em parte na tradução de D. Ludgero Jaspers, EST-UCS-Sulina, Porto Alegre, 1990.

_____. *De Veritate – Cuestiones 16 y 17.* Introducción, traducción y notas de Ana Marta González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Navarra, 1998.

_____. *Disputed Questions on Virtue in General.* Translated by Ralph McInerney. Indiana: St. Augustine's Press, 1999.

_____. *Cuestión Disputada sobre las Virtudes em General*. Traducción por Laura E. Corso de Estrada. Navarra: EUNSA, 2000.

_____. *Disputed Questions on the Virtues*. Translated by E. M. Atkins. Cambridge University Press, 2005.

_____. *Suma Teológica*. 9 volumes. São Paulo: Loyola, 2003-2006.

_____. *A Realeza: dedicado ao Rei de Chipre*. Tradução de Alfredo Storck. In: *Antologia de Textos Filosóficos*, Jairo Marçal (org.), Curitiba, Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009, pp. 666-691.

_____. *Disputed Question on Virtue*. Translated by Jeffrey Hause and Claudia Eisen Murphy. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2010.

_____. *Über die Tugenden*. Übersetzung von Winfried Rohr. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.

Obras de Platão e de Aristóteles:

Platão. *O Simpósio ou Do Amor*. Tradução de Piranhanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1986.

Aristóteles. *Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford at the Clarendon Press, 1963.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson. In: *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes. Volume 2. Princeton University Press, 1995.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim a partir da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril, 1984.

_____. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *Politics*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1998.

_____. *On the soul [De anima]*. Translated by J. A. Smith. In: *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes. Volume 1. Princeton University Press, 1995.

_____. *Physics*. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. In: *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes. Volume 1. Princeton University Press, 1995.

_____. *Metafísica*. Tradução ao português de Marcelo Perine da versão italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

Literatura secundária:

Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

_____. *Nature and Creature – Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

_____. *Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen*. In: *Philosophen des Mittelalters*. Theo Kobusch (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, pp. 186-201.

Bourke, Vernon. "Is Thomas a Natural Law Ethicist?" In: *The Monist* 58 (1974), pp. 52-66.

Bradley, Denis J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*. Washington: The Catholic University Press, 1997.

Bullet, Gabriel. *Vertus Morales infuses et Vertus Morales acquises selon Saint Thomas D'Aquin*, Fribourg, 1958.

Cessario, Romanus. *The Meaning of Virtue in Catholic Moral Life: Its Significance for Human Life Issues*. «The Thomist» 53(1989) 173–196.

Coleman, Janet. *MacIntyre and Aquinas*. In: *After MacIntyre – Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, edited by John Horton and Susan Mendus. University of Notre Dame, 1994, pp. 65-90.

Crowe, Michael B. *The term synderesis and the scholastics*. *Irish Theological Quarterly* 1956, pp. 151-164.

Darge, Rolf. "Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel" – *Die Rolle des moralischen Habitus bei der Beurteilung des Handlungsziels nach Thomas von Aquin*. In: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), 53-76.

Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford University Press, 1993.

DeYoung, R.; McCluskey, C.; Van Dyke, C., *Aquinas's Ethics. Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2009.

Donagan, Alan. *Thomas Aquinas on Human Action*. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100 – 1600*. Cambridge, 1982, pp. 642-654.

Finnis, John M. *Natural Law and Natural Rights*. 2nd edition, Oxford University Press, 2011.

Gallagher, David M. *Aquinas on Goodness and Moral Goodness*. In: *Thomas Aquinas and his Legacy*, edited by David Gallagher, The Catholic University of America Press, 1994, pp. 37-60.

Gardeil, H. D. *Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Tomo III: *Psicologia*. Tradução de Pe. Augusto Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

Gilson, Étienne. *O espírito da Filosofia Medieval*. Traduzido por Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Goris, Wouter. *Anthropologie und Erkenntnislehre*. In: *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae – Werkinterpretationen*. Andreas Speer (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter, 2005. pp. 125-140.

Gradi, Stefan. *Deus Beatitudo Hominis: Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*. Leuven: Peeters, 2004.

- Grisez, Germain.** *The true ultimate end of human beings: the kingdom, not God alone.* Theological Studies 69 (2008), pp. 38-61.
- Harmon, Thomas P.** *The Sacramental Consummation of the Moral Life according to St. Thomas Aquinas.* New Blackfriars (2010) vol. 91, pp. 465–480.
- Hause, Jeffrey.** *Aquinas on the Function of Moral Virtue.* «American Catholic Philosophical Quarterly» 81/1 (2007) 1–20.
- Hedwig, Klaus.** *‘Non agere’: Über eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Bösam bei Thomas von Aquin.* «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 35(1988) 317–330.
- Hödl, Ludwig.** *Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Dr. Thomae.* In: Miscellanea Mediaevalia. Herausgegeben von Albert Zimmermann. Band 19: Thomas vom Aquin – Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, pp. 23-42.
- Inglis, John.** *Aquinas’s Replication of the Acquired Moral Virtues. Rethinking the standard philosophical interpretation of moral virtue in Aquinas.* Journal of Religious Ethics. Vol. 27 No. 1 (Spring 1999), pp. 3-27.
- Jacobi, Klaus.** *Kann ein Mensch mehrere Letztziele zugleich haben? Ein Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I-II, q.1, a.5.* In: Was ist das für den Menschen Gute? Herausgegeben von Jan Szaif & Matthias Lutz-Bachmann. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. S. 191-208.
- Jenkins, John.** *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas.* Cambridge University Press, 1997.
- Johnson, Mark F.** *St. Thomas, Obediential Potency, and the Infused Virtues: ‘De virtutibus in communi’, a. 10, ad 13.* «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Supplementa» 1(1995).
- Jones, A. D.** *Sin, Suffering, and the Need for the Theological Virtues.* «Christian Bioethics» 12(2006) 187–198.
- Jordan, Mark D.** *Theology and Philosophy.* In: *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, 1993, pp. 232-251.
- Kenny, Anthony.** *Medieval Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 2005
- Kluxen, Wolfgang.** *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin.* Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1998.
- Knobel, Angela MacKay.** *Can Aquinas’s Infused and Acquired Virtues coexist in the Christian life?* «Studies in Christian Ethics» 23(4), 2010, pp. 381-396.
- _____. *Two Theories of Christian Virtue.* «American Catholic Philosophical Quarterly» Vol. 84 No. 3 (2010), pp. 599-618.
- Kretzmann, Norman.** *Philosophy of Mind.* In: *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, 1993, pp. 128-159.

Leão XIII, (Sumo Pontífice). *Encíclica Aeterni Patris*, de 1879. Texto em latim, disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. Acessado em 30.6.2015.

Lear, Jonathan. *Aristóteles – O desejo de entender*. Tradução de Lygia Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

Leget, Carlo. *Living with God: Thomas Aquinas on the relation between Life on Earth and “Life” after Death*. Leuven: Peeters, 1997.

Lima Vaz, Henrique Cláudio. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1*. 4ª edição. São Paulo: Loyola, 2008.

Lottin, D. Odon. *Les premières définitions des vertus au moyen age*. In: *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*. T. III. Louvain – Genbloux, 1949, pp. 99-150.

MacIntyre, Alasdair. *Depois da virtude*. Traduzido por Jussara Simões, São Paulo, EDUSC, 2001.

_____. *After Virtue*. Second edition. London: Gerald Duckworth, 1985.

Mattison III, W. *Can Christians possess the acquired cardinal virtues?* «Theological Studies» 72 (2011), pp. 558-585.

McInerny, Ralph. *Ethica Thomistica – The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Revised Edition. Washington: The Catholic University of America, 1997.

_____. *Prudence and Conscience*, *The Thomist* 38 (1974), pp. 291-305.

Mertens, Klaus. *Handlungslehre und Grundlagen der Ethik*. In: *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae – Werkinterpretationen*. Andreas Speer (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter, 2005. pp. 168-197.

Mirkes, Renée. *Aquinas on the Unity of Perfect Moral Virtue*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXI, No. 4, 1998, pp.589-605.

Müller, Jörn. *Duplex Beatitudo: Aristotle’s legacy and Aquinas’s conception of human Happiness*. In: *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. Edited by Tobias Hoffmann, Jörn Müller and Matthias Perkams. Cambridge University Press, 2013.

O’Meara, T. *Virtues in the theology of Thomas Aquinas*. *Theological Studies* 58 (1997), pp. 254-285.

Osborne Jr., T. M., *Perfect and Imperfect Virtues in Aquinas*. *The Thomist* 71/1 (2007) 39–64.

Pasnau, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge University Press, 2002.

Pesch, Otto Hermann. *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*. In: *Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie*, 23. Jahrgang, 1987, pp. 233-246.

_____. *Thomas von Aquin – Grenze und Größe mittelalterliche Theologie. Eine Einführung*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1988.

Pich, Roberto Hofmeister. *Tomás de Aquino: Ética e Virtude*. In: *Ética das Virtudes*, João Hobbuss (org.), Florianópolis, Editora da UFSC, 2011, pp. 109-156.

Pieper, Josef. *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

Porro, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico.* Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo : Edições Loyola, 2014.

Porter, Jean. *The Unity of the Virtues and the Ambiguity of Goodness: A Reappraisal of Aquinas's Theory of Virtues.* In: *Journal of Religious Ethics* 21(1), 1993, pp. 137-163.

Potts, Timothy. *Conscience,* in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600,* Cambridge University Press, 1982, pp. 687-704.

Sala, Giovanni B. *Das Böse und Gott als Erstsursache nach dem hl. Thomas von Aquin.* «Theologie und Philosophie» 77(2002) 23–53.

Sánchez, Eduardo. *La esencia del hábito según Tomás de Aquino e Aristóteles.* Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 2000.

Schockenhoff, Eberhard. *Bonum Hominis: Die Anthropologische und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin.* Mainz : Matthias-Grünwald-Verlag, 1987.

Sherwin, Michael S. *Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues.* *The Thomist* 73/1 (2009) 29–52.

Speer, Andreas. *Das Glück des Menschen.* In: *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae – Werkinterpretationen.* Andreas Speer (Hrsg.). Berlin : Walter de Gruyter, 2005. S. 140-167.

_____. *Divine Government and Human Freedom.* In: *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought.* Edited by Pieter D’Hoine and Gerd van Riel. Leuven University Press, 2014. P. 517-537.

Stump, Eleonore. *Aquinas's Virtue Ethics and its Metaphysical Foundation.* In: *Was ist das für den Menschen Gute?* Herausgegeben von Jan Szaif & Matthias Lutz-Bachmann. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. S.209-228.

Torrell, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – sua pessoa e obra.* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004.

Vorsehung (verbete). *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* herausgegeben von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2001, Band 11, p. 1211 ss.

Weijers, Olga. *The various kinds of disputation in the faculties of arts, theology and law (c. 1200-1400).* In: *Disputatio: 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums Universitärer Wissenskultur.* Marion Gindhart, Ursula Kundert (Hrsg.). Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 21-32.

Wippel, John F. *Natur und Gnade.* In: *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae – Werkinterpretationen.* Andreas Speer (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter, 2005. pp. 246-270.

Zimmerman, Albert. *Thomas lesen.* Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2000.

