



## CAPÍTULO 3

# COMENTÁRIO SOBRE A EXISTÊNCIA DAS VIRTUDES MORAIS INFUSAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

**RESUMO:** Na parte moral da *Suma de Teologia*, Tomás de Aquino trata, entre outras coisas, das virtudes morais, que são principalmente a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. No entanto, ele também afirma que essas virtudes morais podem existir de dois modos: como infusas e como adquiridas. Alguns estudiosos de Tomás de Aquino propõem teses para explicar as relações que podem existir entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas na vida de uma pessoa cristã. Neste artigo, eu procurarei deixar claro como Tomás demonstra a mera existência das virtudes morais infusas e as distingue das virtudes morais adquiridas. Para isso, apresentarei os textos essenciais da *Suma de Teologia* e um texto das *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*, e os comentarei, parágrafo por parágrafo. Como conclusão, indicarei dois princípios de Tomás de Aquino que me parecem indispensáveis para qualquer discussão sobre as relações que podem existir entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas na vida de uma pessoa cristã.

**PALAVRAS-CHAVE:** Virtude moral; Virtude infusa; Virtude adquirida.

## COMMENTARY ON THE EXISTENCE OF THE INFUSED MORAL VIRTUES ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

**ABSTRACT:** In the moral part of the *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas treats, among other things, of the moral virtues, which are principally prudence, justice, fortitude, and temperance. However, he also affirms that these moral virtues can exist in two ways: as infused and as acquired. Some scholars of Thomas Aquinas propose theses to explain the relations that can exist between the infused moral

virtues and the acquired moral virtues in the life of a Christian person. In this article, I will seek to make clear how Thomas demonstrates the mere existence of the infused moral virtues and distinguishes them from the acquired moral virtues. To do this, I will present the essential texts of the *Summa Theologiae* and a text of the *Disputed Questions on the Virtues*, and I will comment on them, paragraph by paragraph. As a conclusion, I will indicate two principles of Thomas Aquinas that seem to me to be indispensable to any discussion about the relations that can exist between the infused moral virtues and the acquired moral virtues in the life of a Christian person.

**KEYWORDS:** Moral virtue; Infused virtue; Acquired virtue.

## INTRODUÇÃO

Na parte moral da *Summa de Teologia*, Tomás de Aquino trata, entre outras coisas, das virtudes morais, que são principalmente a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. No entanto, ele também afirma que essas virtudes morais podem existir de dois modos: como infusas e como adquiridas. Alguns estudiosos de Tomás de Aquino propõem teses para explicar as relações que podem existir entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas na vida de uma pessoa cristã<sup>1</sup>. Neste artigo, eu procurarei deixar claro como Tomás demonstra a mera existência das virtudes morais infusas e as distingue das virtudes morais adquiridas. Para isso, apresentarei os textos essenciais da *Summa de Teologia*<sup>2</sup> e um texto das *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*<sup>3</sup>, e os comentarei, parágrafo por parágrafo. Como conclusão, indicarei dois princípios de Tomás de Aquino que me parecem indispensáveis para qualquer discussão sobre as relações que podem existir entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas na vida de uma pessoa cristã.

<sup>1</sup> Como exemplos diversos de tais estudiosos, ver: KENT, Bonnie D. Moral provincialism. *Religious Studies*, v. 30, n. 3, 1994, pp. 269-285; KNOBEL, Angela McKay. Two theories of Christian virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618; KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021; MATTISON III, William C. Can Christians possess the acquired cardinal virtues? *Theological Studies*, v. 72, n. 3, 2011, pp. 558-585; SHERWIN, Michael S. Infused virtue and the effects of acquired vice: A test case for the Thomistic theory of infused cardinal virtues. *The Thomist*, v. 73, n. 1, 2009, pp. 29-52; DECOSIMO, David. *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*. Stanford: Stanford University Press, 2014; DECOSIMO, David. More to love: Thomas Aquinas on infused and acquired moral virtue. In: GORIS, Harm; SCHOOT, Henk (ed.). *The virtuous life: Aquinas and the moral virtues*. Leuven: Peeters, 2017, pp. 47-72.

<sup>2</sup> Usarei o texto em português da seguinte edição dessa obra: AQUINO, Tomás de. *Summa de Teologia. Volume 4*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Em todo este artigo usarei os textos em latim da seguinte edição das obras de Tomás: AQUINO, Tomás de. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 05 jun. 2025. Eu considero os textos da Segunda Parte da *Summa de Teologia* como a palavra final de Tomás sobre o tema das virtudes morais infusas. Eles provavelmente foram escritos depois das *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*. Para uma cronologia das obras de Tomás, ver: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 533-536.

<sup>3</sup> Usarei o texto em português da seguinte edição dessa obra: AQUINO, Tomás de. *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*. Tradução: VEIGA, Bernardo; FAITANIN, Paulo. *Aquinate*, n. 16, 2011, pp. 81-232. Comparei essa edição com outras duas em inglês: AQUINO, Tomás de. *Disputed Questions on Virtue*. Translated by Ralph McInerny. South Bend: St. Augustine's Press, 1999; AQUINO, Tomás de. *Disputed Questions on Virtue*. Translated by Jeffrey Hause and Claudia Eisen Murphy. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2010.

## TEXTOS E COMENTÁRIO

Passo agora a apresentar e comentar os textos de Tomás. Quando se tratar de um texto de Tomás, iniciarei com essa marcação: “[Texto]”, e quando se tratar do meu comentário, iniciarei com essa marcação: “Comentário”. Cada artigo será dividido da seguinte maneira: primeiro, o *sed contra*, depois o corpo da resposta, e por fim cada objeção seguida de sua respectiva resposta<sup>4</sup>.

*Na Suma de Teologia, I-II, q. 63, a. 3:* pergunta-se: existem em nós virtudes morais infusas?

[Texto] *Sed contra:* diz o livro da Sabedoria 8,7: “Ensina temperança e prudência, justiça e fortaleza”.

[Texto] Respondo. Devem os efeitos ser proporcionais às suas causas e princípios. Ora, todas as virtudes, tanto as intelectuais quanto as morais, adquiridas por nossos atos, procedem de certos princípios naturais preexistentes em nós, como acima foi dito. É em lugar desses princípios naturais que Deus nos dá as virtudes teologais, pelas quais nos ordenamos a um fim sobrenatural, conforme acima foi dito. Importa, pois, que também a essas virtudes teologais correspondam proporcionalmente outros hábitos causados em nós por Deus, que estão para as virtudes teologais como as virtudes morais e intelectuais estão para os princípios naturais das virtudes<sup>5</sup>.

Comentário: a existência das virtudes morais infusas (prudência, justiça, fortaleza e temperança) é comparada com a existência das virtudes morais adquiridas (de mesmo nome). As virtudes morais adquiridas são efeitos que procedem dos primeiros princípios práticos naturais, que constituem a sindérese<sup>6</sup>. As virtudes morais infusas, por sua vez, são efeitos que procedem das virtudes teologais (fé, esperança e caridade), que são primeiros princípios sobrenaturais e ordenam o homem a um fim sobrenatural<sup>7</sup>.

[Texto] Primeira objeção: com efeito, o que pode ser feito pelas causas segundas não o faz Deus imediatamente, a não ser em certos casos, através de milagres, porque, segundo Dionísio, “é lei divina governar as coisas últimas por intermediários”. Ora, foi dito que as virtudes intelectuais e morais podem ser causadas em nós por nossos atos. Logo, não é conveniente que sejam causadas em nós por infusão.

<sup>4</sup> Porém, não tratarrei de todas as objeções do texto das *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*.

<sup>5</sup> I-II, q. 63, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intelectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intelectuales ad principia naturalia virtutum.

<sup>6</sup> Sobre a relação entre a prudência e a sindérese, ver: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025. Sobre a sindérese, ver: ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

<sup>7</sup> Sobre como Tomás concebe Deus como fim último do homem, ver: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Os seis tipos de bens no Tratado da Felicidade de Tomás de Aquino. *Thaumazein*, v. 16, n. 32, 2023, p. 25-41.

[Texto] Resposta à primeira: algumas virtudes morais e intelectuais podem ser causadas em nós por nossas ações, mas elas não são proporcionadas às virtudes teologais. Portanto, é necessário que outras virtudes, proporcionadas a elas, sejam causadas por Deus<sup>8</sup>.

Comentário: é necessário que as virtudes morais infusas existam, porque é necessário que exista um tipo de virtudes morais devidamente proporcionadas às virtudes teologais, que são igualmente infusas.

[Texto] Segunda objeção: além disso, nas obras de Deus há muito menos de superfluo do que nas da natureza. Ora, para nos ordenar ao bem sobrenatural bastam as virtudes teologais. Logo, não há outras virtudes sobrenaturais que devam ser causadas em nós por Deus.

[Texto] Resposta à segunda: as virtudes teologais nos ordenam suficientemente ao fim sobrenatural, como um começo e de maneira imediata, no que se refere a Deus mesmo. É necessário, contudo, que a alma, por meio de outras virtudes infusas, se aperfeiçoe no tocante a outras coisas, mas ordenando-se para Deus<sup>9</sup>.

Comentário: as virtudes teologais e as virtudes morais infusas, ambas, ordenam o homem ao fim sobrenatural, mas com essa diferença: as virtudes teologais ordenam o homem a Deus de maneira imediata e elas são como um começo, ao passo que as virtudes morais infusas aperfeiçoam o homem em relação a outras coisas, ordenando essa relação a Deus.

[Texto] Terceira objeção: ademais, a natureza não faz por dois meios o que pode fazer por um só, e Deus muito menos ainda. Ora, ele inseriu em nossa alma as sementes das virtudes, como diz a Glosa. Logo, não precisa infundir em nós outras virtudes.

[Texto] Resposta à terceira: a potência desses princípios infundidos naturalmente em nós não ultrapassa a capacidade da natureza. E, por isso, para se ordenar ao fim sobrenatural, o homem precisa ser aperfeiçoado pelo acréscimo de outros princípios<sup>10</sup>.

Comentário: os primeiros princípios práticos naturais, que constituem a sindérese, podem ser chamados de sementes das virtudes e essas sementes são infundidas no homem por Deus. Entretanto, o poder dessas sementes não ultrapassa a capacidade da natureza e por isso não é capaz de ordenar o homem ao fim sobrenatural. As virtudes morais infusas são capazes de ordenar o homem ao fim sobrenatural.

<sup>8</sup> I-II, 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 theologicis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari.

<sup>9</sup> I-II, 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. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

<sup>10</sup> I-II, 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.

*Na Suma de Teologia, I-II, q. 63, a. 4:* pergunta-se: a virtude adquirida pela repetição das ações é da mesma espécie que a virtude infusa?

[Texto] *Sed contra:* mudada qualquer diferença, afirmada numa definição, diversifica a espécie. Ora, na definição de virtude infusa, afirma-se, como já foi dito, que “Deus age em nós sem nós”. Logo, a virtude adquirida, à qual isso não corresponde, não é da mesma espécie da virtude infusa.

[Texto] Respondo. Há duas formas de distinguir, especificamente, os hábitos. Uma é, como se viu, pelas razões especiais e formais de seus objetos. Na verdade, o objeto de toda e qualquer virtude é o bem considerado na matéria própria. Assim, o objeto da temperança é o bem dos prazeres relacionados com os desejos do tato. Nesse objeto, a razão formal vem da razão, que estabelece a medida para esses desejos, e o aspecto material é o que provém desses mesmos desejos. Ora, é evidente que a medida imposta a essa concupiscência é de outra razão quando ela é conforme à regra da razão humana e quando é conforme à regra divina. Assim, por exemplo, na alimentação, pela razão humana se estabelece como medida que ela não seja prejudicial nem à saúde do corpo nem ao ato da razão; mas pela regra da lei divina, exige-se que o homem “castigue seu corpo e o mantenha submisso” (1Cor 9,27), pela abstinência no comer, no beber e em coisas semelhantes. Fica então manifesto que a temperança infusa e a temperança adquirida são de espécies diferentes. E a mesma razão vale para as demais virtudes<sup>11</sup>.

Comentário: há duas maneiras de distinguir a espécie das virtudes morais adquiridas e a espécie das virtudes morais infusas. A primeira maneira é a seguinte. Pode-se fazer a distinção pelo objeto formal. Por exemplo, a temperança adquirida e a temperança infusa, ambas, versam sobre a mesma matéria, que são os desejos do tato. Entretanto, cada uma tem um objeto formal distinto, pois a temperança adquirida versa sobre a sua matéria de acordo com a regra da razão humana, ao passo que a temperança infusa versa sobre a sua matéria de acordo com a regra da lei divina.

[Texto] Outra forma de se distinguir os hábitos especificamente é pelo fim ao qual estão ordenados. A saúde do homem não é da mesma espécie que a do cavalo, em razão da diversidade das naturezas a que estão ordenadas. E, do mesmo modo,

<sup>11</sup> I-II, q. 63, a. 4, co.: *Respondeo dicendum quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est, secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptuone ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impedit rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitatem redigat, per abstinenciam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus.*

diz o Filósofo (*Política*, III) que as virtudes dos cidadãos se diferenciam, conforme elas se ajustam devidamente às diferentes formas de governo. É assim também que as virtudes morais infusas diferem especificamente das outras. Por elas, os homens se comportam bem em ordem a serem “concidadãos dos santos e da família de Deus” (*Ef 2,19*), ao passo que, pelas outras virtudes adquiridas, eles se comportam bem em ordem às coisas humanas<sup>12</sup>.

Comentário: a segunda maneira de distinguir é a seguinte. Pode-se fazer a distinção pelo fim. Por exemplo, em cada distinta forma de governo político, o cidadão tem uma virtude distinta que o ordena a agir bem de acordo com a sua forma de governo. De modo semelhante, as virtudes morais infusas ordenam o homem a ser “concidadão dos santos e da família de Deus”, ao passo que as virtudes morais adquiridas ordenam o homem a agir bem nas coisas humanas.

[Texto] Primeira objeção: com efeito, segundo foi dito, a virtude adquirida e a virtude infusa não parecem diferir senão pela relação com o fim último. Ora, os hábitos e os atos humanos não se especificam pelo fim último, mas pelo fim próximo. Logo, as virtudes morais ou intelectuais infusas não diferem especificamente das virtudes adquiridas.

[Texto] Resposta à primeira: a virtude infusa e a virtude adquirida se diferenciam não só pela relação com o fim último, mas também pela relação com os objetos próprios, como já foi dito<sup>13</sup>.

Comentário: As duas maneiras de distinguir, pelo objeto formal e pelo fim, foram explicadas acima.

[Texto] Segunda objeção: além disso, conhecem-se os hábitos pelos atos. Ora, o ato da temperança infusa é o mesmo da temperança adquirida, a saber, o controle dos atos da concupiscência. Logo, não existe diferença específica entre elas.

[Texto] Resposta à segunda: a temperança adquirida e a temperança infusa moderam as concupiscências dos prazeres do tato, segundo razões distintas, como foi dito. Logo, não têm o mesmo ato<sup>14</sup>.

Comentário: o ato da virtude adquirida e o ato da virtude infusa versam sobre a mesma matéria, mas de acordo com razões formais distintas. Por isso, o ato de cada uma é distinto.

<sup>12</sup> I-II, q. 63, a. 4, co.: *Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur, non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit philosophus, in III Polit., quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.*

<sup>13</sup> I-II, q. 63, a. 4, ad 1: *Ad primum ergo dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem; sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est.*

<sup>14</sup> I-II, q. 63, a. 4, ad 2: *Ad secundum dicendum quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et temperantia infusa, ut dictum est. Unde non habent eundem actum.*

[Texto] Terceira objeção: ademais, entre a virtude adquirida e a virtude infusa existe a diferença entre o que foi feito imediatamente por Deus e o que foi feito pela criatura. Ora, o homem que Deus formou é, especificamente, o mesmo gerado pela natureza, como os olhos que ele deu ao cego de nascença são da mesma espécie dos olhos de formação natural. Logo, parece que a virtude adquirida é da mesma espécie que a virtude infusa.

[Texto] Resposta à terceira: o olho do cego de nascença Deus o fez para o mesmo ato que os olhos formados pela natureza e, por isso, foi da mesma espécie. E a mesma razão valeria se Deus quisesse causar, milagrosamente, no homem virtudes como as que são adquiridas por atos. Mas, pelo que foi dito, não é disso que se trata<sup>15</sup>.

Comentário: é possível que Deus cause milagrosamente virtudes adquiridas em um homem, mas isso não desfaria a distinção comum entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas.

Nas *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*, q. 1, a. 10, pergunta-se: há algumas virtudes por infusão no homem?

[Texto] *Sed contra:* 1) Em Lc 24,49 se diz: "permanecei na cidade, até serdes revestidos da força do alto". 2) Além do mais, em Sb 8,7, se diz acerca da sabedoria divina que ensina a sobriedade e a justiça etc. No entanto, o espírito ensina a virtude da sabedoria causando-a. Logo, parece que há virtudes que estão em nós infundidas por Deus. 3) Além do mais, os atos de virtudes de qualquer natureza devem ser meritórios para que sejamos conduzidos por eles até a beatitude. Ora, não pode haver mérito senão a partir da graça. Logo, parece que as virtudes são causadas em nós por infusão da graça.

[Texto] Respondo dizendo que além das virtudes adquiridas pelos nossos atos, assim como já foi dito, são necessárias no homem outras virtudes infundidas por Deus. E a razão de ser pode tomar-se do seguinte: a virtude, como diz o Filósofo, é o que torna bom aquele que a possui, e torna boa a sua obra. Portanto, enquanto que o bem se diversifica no homem, também é necessário que se diversifique a virtude; assim como se mostra que um é o bem do homem enquanto é homem, e outro é o bem do homem enquanto é cidadão. E é manifesto que algumas operações poderiam ser convenientes ao homem enquanto é homem, mas que não seriam convenientes ao homem enquanto é cidadão. E por causa disso diz o Filósofo no livro III da *Política*, que uma é a virtude que faz o homem bom e outra a que o faz bom cidadão<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> I-II, q. 63, a. 4, ad 3: Ad tertium dicendum quod oculum caeci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit eiusdem speciei. Et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est.

<sup>16</sup> De *Virtutibus*, q. 1, a. 10, co.: Respondeo. Dicendum, quod praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cuius ratio hinc accipi potest,

Comentário: assim como existem vários tipos de bem no homem, assim também existem vários tipos de virtude no homem. Como exemplo, pode-se ver uma tese de Aristóteles: o homem, considerado como mero homem, tem um tipo de virtude, mas o homem, considerado como um cidadão de uma cidade, tem outro tipo distinto de virtude.

[Texto] No entanto, deve-se considerar que há um duplo bem do homem; um, certamente, o que é proporcionado à sua natureza; e outro, o que excede a capacidade de sua natureza. E a razão disso se encontra em que é necessário que o passivo adquira as perfeições do agente de modo diverso conforme a diversidade da virtude do agente; por isso, vemos que as perfeições e as formas que são causadas pela ação de um agente natural não excedem a capacidade natural do que as recebe: com efeito, a virtude ativa natural é proporcionada à potência passiva natural. Ora, as perfeições e as formas que provêm do agente sobrenatural da virtude infinita, que é Deus, excedem a capacidade da natureza do que as recebe. Por isso, a alma racional, que é causada imediatamente por Deus, excede a capacidade da sua matéria, de tal maneira que a matéria corporal não pode abarcá-la e incluí-la totalmente; mas [a alma] conserva além alguma virtude própria e a operação na qual não se comunica com a matéria corporal; o que não sucede a propósito de nenhuma das outras formas que são causadas pelos agentes naturais<sup>17</sup>.

Comentário: no homem, há dois tipos de bem: um bem é proporcionado à sua natureza, e o outro excede a capacidade de sua natureza. O homem é passivo em dois sentidos: em um sentido natural e em outro sentido sobrenatural. Mas o homem pode adquirir, causando por seus próprios atos, perfeições que são proporcionadas à sua potência passiva natural, e elas não excedem a capacidade natural humana. Entretanto, o homem também pode receber de Deus perfeições em um sentido sobrenatural, e essas excedem a capacidade natural humana. Por exemplo, a alma humana é causada imediatamente por Deus e ela excede a capacidade de sua matéria corporal, de tal maneira que ela conserva algum poder e alguma operação em que não se comunica com tal matéria.

---

quod virtus, ut dicit philosophus, est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum et homo, et aliud in quantum civis. 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.

<sup>17</sup> De Virtutibus, q. 1, 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. Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis; unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis. 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.

[Texto] No entanto, assim como o homem adquire a sua primeira perfeição, a saber, a alma, pela ação de Deus; assim também a sua última perfeição, que é a felicidade perfeita do homem, a tem imediatamente por Deus, e n'Ele mesmo descansa: o que certamente é evidente porque o desejo natural do homem não pode aquietar-se em nenhum outro, senão apenas em Deus. Com efeito, é natural ao homem que a partir das coisas causadas seja movido por certo desejo para inquirir as causas; e que não descanse esse desejo até que chegue à primeira causa, que é Deus. Portanto, é necessário que assim como a primeira perfeição do homem, que é a alma racional, exceda a capacidade da matéria corporal; assim também a perfeição última a que o homem pode chegar, que é a beatitude da vida eterna, excede toda a capacidade da natureza humana. E porque cada um se ordena ao fim por alguma operação e as coisas que são em relação ao fim devem ser de algum modo proporcionadas ao fim, é necessário que haja algumas perfeições do homem por via das quais se ordena ao fim sobrenatural e que estas excedam a capacidade dos princípios naturais do homem. No entanto, isto não poderia dar-se a não ser que sejam infundidos por Deus no homem alguns princípios sobrenaturais das operações, além dos princípios naturais<sup>18</sup>.

Comentário: a primeira perfeição do homem é a alma, que é causada pela ação de Deus, e a última perfeição do homem está em Deus. Ao conhecer as coisas causadas, o homem sente um desejo natural de conhecer a causa primeira, que é Deus, e tal desejo só encontrará repouso quando repousar em Deus. A perfeição última a que o homem pode chegar é a felicidade da vida eterna e ela excede toda a capacidade da natureza humana, assim como a alma excede a capacidade da matéria corporal. Portanto, para que o homem possa ordenar-se adequadamente ao seu fim último sobrenatural, ele precisa receber de Deus alguns princípios sobrenaturais, distintos dos princípios naturais que o homem também tem.

[Texto] Contudo, os princípios naturais das operações são a essência da alma e as suas potências, a saber, o intelecto e a vontade, que são os princípios das operações do homem enquanto tal; e isso não poderia ser se o intelecto não tivesse o conhecimento dos princípios pelos quais fosse conduzido em outras [operações], e a não ser que a vontade tivesse uma inclinação natural ao bem que é proporcionado

<sup>18</sup> *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, co.: *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. 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. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedat facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo.*

à sua natureza; como foi dito em uma questão precedente. Portanto, para realizar acabadamente as ações ordenadas ao fim da vida eterna é infundida por Deus no homem, certamente em primeiro lugar, a graça, pela qual a alma tem certo ser espiritual, e logo a fé, a esperança e a caridade; para que pela fé o intelecto seja iluminado pelo conhecimento de certas verdades sobrenaturais, que estão nesta ordem como os princípios naturalmente conhecidos no domínio das operações conaturais; e pela esperança e a caridade a vontade adquira uma certa inclinação até aquele bem sobrenatural ao qual a vontade humana não se ordena de modo adequado mediante a inclinação natural<sup>19</sup>.

Comentário: o homem tem naturalmente a alma e as potências da alma, que são o intelecto e a vontade. O intelecto tem princípios naturais de conhecimento e a vontade tem uma tendência natural ao bem. Com isso, o homem pode realizar um bem proporcionado à sua natureza. Porém, para realizar ações ordenadas ao fim último sobrenatural, o homem recebe por infusão de Deus a graça em primeiro lugar, e então a fé, a esperança e a caridade. Pela fé, o intelecto conhece verdades sobrenaturais, que são como primeiros princípios; ao passo que, pela esperança e pela caridade, a vontade adquire uma tendência ao bem sobrenatural.

[Texto] E assim, além desses princípios naturais, requerem-se os hábitos das virtudes em relação à perfeição do homem conforme o modo que lhe é conatural, como foi dito acima, [e se requer também], além dos princípios sobrenaturais, que o homem receba por influência divina algumas virtudes infusas pelas quais é aperfeiçoado para que as suas operações sejam ordenadas ao fim da vida eterna<sup>20</sup>.

Comentário: portanto, pressupondo os princípios naturais, o homem pode adquirir virtudes que o aperfeiçoam segundo o modo que lhe é natural; e pressupondo os princípios sobrenaturais, o homem recebe por infusão de Deus as virtudes infusas pelas quais suas operações são ordenadas ao fim sobrenatural que é a vida eterna.

[Texto] Primeira objeção: porque no livro VII da *Física* se diz: "cada coisa é perfeita quando alcança a sua virtude própria". No entanto, a virtude própria de cada coisa é a sua perfeição natural. Logo, para a perfeição do homem é suficiente a

<sup>19</sup> *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, co.: 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. 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; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur.

<sup>20</sup> *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, co.: Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.

virtude que lhe é conatural. Contudo, esta é a que pode ser causada pelos princípios naturais. Portanto, para a perfeição do homem não se requer que possua alguma virtude por infusão.

[Texto] Resposta à primeira: conforme a primeira perfeição o homem é perfeito de dois modos; um modo, segundo as [partes] nutritiva e sensitiva, cuja perfeição não excede certamente a capacidade da matéria corporal; e de outro modo segundo a parte intelectiva, a que excede a natural e a corporal: e segundo esta o homem é perfeito em absoluto, mas do primeiro modo [o] é de forma relativa; assim também quanto à perfeição do fim o homem pode ser perfeito de dois modos: de um modo, segundo a capacidade da sua natureza, de outro modo segundo certa perfeição sobrenatural: e deste [segundo] modo se diz que o homem é perfeito em absoluto, mas do primeiro modo de forma relativa. Por isso, compete ao homem uma dupla virtude: uma, que corresponde à primeira perfeição, a qual não é a virtude completa; outra, que corresponde à sua perfeição última, e esta é a verdadeira e perfeita virtude do homem<sup>21</sup>.

Comentário: para falar da virtude, pode-se ver o exemplo da constituição do homem, que é a sua primeira perfeição. O homem tem duas perfeições: uma é a da parte nutritiva e sensitiva; esta não excede a capacidade da matéria corporal. A outra é a da parte intelectiva, que excede a capacidade da matéria corporal. Com a primeira, o homem é perfeito apenas sob certo aspecto, mas com a segunda, ele é simplesmente perfeito. A virtude está relacionada com a perfeição do fim. Assim, de um modo, o homem pode ser perfeito segundo a capacidade da sua natureza, mas, de outro modo, segundo uma perfeição sobrenatural. No primeiro modo, o homem é perfeito sob certo aspecto, mas no segundo modo, ele é simplesmente perfeito. Então, a virtude que corresponde à primeira perfeição não é completa, ao passo que a virtude que corresponde à perfeição última é verdadeira e perfeita.

[Texto] Segunda objeção: mas dir-se-ia que é necessário que o homem seja aperfeiçoado pela virtude não só em ordem ao fim conatural, mas também em ordem ao sobrenatural, que é a beatitude da vida eterna, à qual o homem se ordena pelas virtudes infusas. Mas, ao contrário, a natureza não é deficiente no necessário. Ora, aquilo que o homem necessita para a consecução do último fim, lhe é necessário. Logo, pode tê-lo pelos princípios naturais; portanto não necessita para isso a infusão da virtude.

<sup>21</sup> *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 1: Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectiō nem 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 capacitatē 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 perfectio- ni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.

[Texto] Resposta à segunda: a natureza proveu o homem das coisas necessárias conforme a sua virtude: por isso em relação às coisas que não excedem a capacidade da natureza, o homem tem a partir da natureza não só os princípios receptivos, mas também os princípios ativos. No entanto, em relação às coisas que excedem a capacidade da natureza, o homem tem a partir da natureza a aptidão para ser receptivo<sup>22</sup>.

Comentário: em relação às coisas que não excedem a sua capacidade natural, o homem tem princípios receptivos e princípios ativos. Isso significa que ele tem uma potencialidade natural para formar virtudes a partir dos princípios naturais ativos que constituem a sindérese. Porém, em relação às coisas que excedem a sua capacidade natural, ele tem apenas uma potencialidade para receber princípios sobrenaturais.

[Texto] Terceira objeção: além do mais, a semente age em virtude daquilo pelo qual é gerada. Com efeito, de outro modo, a semente do animal, como é imperfeita, não poderia conduzir por sua ação a uma espécie perfeita. Ora, as sementes das virtudes foram semeadas por Deus em nós; com efeito, como se diz na Glosa [sobre Hb 1,3]: “Deus semeou em toda alma os princípios do intelecto e da sabedoria”. Logo, tais sementes agem em virtude de Deus. Portanto, como a partir de tais sementes é causada a virtude adquirida, parece que a virtude adquirida poderia conduzir ao gozo de Deus, em que consiste a beatitude da vida eterna.

[Texto] Resposta à terceira: a semente do homem age conforme toda a virtude do homem. No entanto, as sementes das virtudes da alma humana que estão naturalmente introduzidas não agem conforme toda a virtude de Deus; por isso que não se segue que por elas pode ser causado tudo o que Deus pode causar<sup>23</sup>.

Comentário: as sementes das virtudes, que estão naturalmente no homem, agem apenas segundo a força natural do homem, mas não agem segundo todo o poder de Deus, que pode causar também princípios sobrenaturais no homem.

[Texto] Quarta objeção: além do mais, a virtude ordena o homem à beatitude da vida eterna, enquanto o [seu] ato é meritório. Ora, o ato da virtude adquirida pode ser meritório para a vida eterna, se for informado pela graça. Logo, não é necessário possuir as virtudes infusas para a beatitude da vida eterna.

[Texto] Resposta à quarta: como não há mérito sem a caridade, o ato da virtude adquirida não pode ser meritório sem a caridade. No entanto, com a caridade são infundidas simultaneamente as outras virtudes; por isso que o ato da virtude

<sup>22</sup> *De Virtutibus*, q. 1, 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.

<sup>23</sup> *De Virtutibus*, q. 1, 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.

adquirida não pode ser meritório senão mediante a virtude infusa. Com efeito, a virtude ordenada a um fim inferior não torna o ato ordenado ao fim superior, a não ser mediante a virtude superior; assim como a fortaleza, que é a virtude do homem enquanto homem, não ordena o seu ato ao bem político, senão mediante a fortaleza que é a virtude do homem enquanto é cidadão<sup>24</sup>.

Comentário: quando Deus infunde no homem a caridade, infunde juntamente as virtudes morais infusas. Com isso, o ato de uma virtude moral adquirida pode tornar-se meritório, desde que seja ordenado ao fim sobrenatural por meio de uma virtude moral infusa. Como exemplo ilustrativo, pode-se ver que o ato da fortaleza, considerada como virtude do mero homem enquanto homem, pode ser ordenado ao bem político, desde que esse ato seja ordenado a tal fim por meio da fortaleza, considerada como virtude do homem como cidadão.

[Texto] Sétima objeção: além do mais, o que se faz pela virtude divina, não difere em espécie do que se faz pela operação da natureza. Com efeito, é da mesma espécie a saúde que alguém recupera milagrosamente e a que é obra da natureza. Portanto, se houvesse alguma virtude infusa, que estivesse em nós por Deus, e alguma [virtude] adquirida através de nossos atos, por causa disso não diferem na espécie; por exemplo, se houver [em nós] a temperança adquirida e a temperança infusa. No entanto, duas formas que são de uma mesma espécie não podem estar simultaneamente no mesmo sujeito. Logo, não pode ser que aquele que possua a temperança adquirida tenha a temperança infusa.

[Texto] Resposta à sétima: toda forma que é produzida pela natureza Deus também pode produzir por si mesmo, sem o concurso da obra da natureza: e por isso, a saúde que se obtém milagrosamente por Deus é da mesma espécie que a saúde que a natureza causa. Por isso não se segue que toda forma que Deus possa causar possa também ser produzida pela natureza; por causa disso, não é necessário que a virtude infusa, que é imediatamente [causada] por Deus, seja da mesma espécie que a virtude adquirida<sup>25</sup>.

Comentário: é possível que Deus cause uma forma da mesma espécie que aquela que a natureza causa. No entanto, Deus pode causar no homem a virtude infusa, que é de uma espécie distinta da espécie da virtude adquirida.

<sup>24</sup> *De Virtutibus*, q. 1, 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.

<sup>25</sup> *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 7: Ad septimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eamdem 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. 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.

[Texto] Oitava objeção: além do mais, a espécie da virtude é conhecida a partir dos atos. Ora, os atos da temperança infusa e da adquirida são da mesma espécie. Logo, também [são] virtudes da mesma espécie. Prova da [premissa] média: todas as coisas que convêm na matéria e na forma são de uma mesma espécie. Ora, os atos da temperança infusa e da adquirida convêm na matéria: com efeito, uma e outra se referem às coisas deleitáveis ao tato; além disso, convêm na forma, porque uma e outra consistem em um meio. Logo, os atos da temperança infusa e os atos da temperança adquirida são da mesma espécie.

[Texto] Resposta à oitava: a temperança infusa e a adquirida convergem na matéria, pois ambas são relativas às coisas deleitáveis ao tato; mas não convergem na forma do efeito ou do ato: pois ainda que uma e outra busquem o meio, no entanto a temperança infusa busca o meio de um modo distinto do que a temperança adquirida. Porque a temperança infusa busca o meio segundo as razões da lei divina, que se tomam da ordenação ao último fim; mas a temperança adquirida toma o meio conforme as razões inferiores, em ordem ao bem da vida presente<sup>26</sup>.

Comentário: a temperança infusa e a temperança adquirida versam sobre a mesma matéria, que são as coisas deleitáveis ao tato, mas não possuem o mesmo objeto formal, ou seja, o meio. Pois o meio é buscado pela temperança infusa segundo as razões da lei divina, que se ordenam ao fim último sobrenatural, ao passo que o meio é buscado pela temperança adquirida segundo as razões inferiores, que se ordenam ao bem da vida presente.

[Texto] Nona objeção: mas se diz que [os atos] diferem na espécie, porque [uns] se ordenam a um fim e [outros] a outro fim: pois em matéria moral as espécies se determinam pelo fim. Mas, ao contrário, segundo isso algumas coisas podem diferir na espécie conforme aquilo de que se toma a espécie da coisa. Ora, em matéria moral a espécie não se toma do fim último, mas do fim próximo; pois, caso contrário, todas as virtudes seriam de uma só espécie, como todas [as virtudes] se ordenam à beatitude como ao fim último. Logo, não se pode dizer que na matéria moral certas coisas sejam de uma mesma espécie ou que diferem segundo ela, por causa do último fim. E, assim, a temperança infusa não difere na espécie da temperança adquirida, por ordenar o homem a uma beatitude mais alta.

[Texto] Resposta à nona: o último fim não estabelece a espécie nas coisas morais, a não ser enquanto no fim próximo há uma proporção devida ao último fim; pois é necessário que o que está para o fim esteja proporcionado ao fim. E

<sup>26</sup> *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 8: Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita convenient in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non convenient in forma effectus vel actus: licet enim utraque querat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirit 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.

também a bondade do conselho requer isto, que alguém obtenha o fim por um meio conveniente, como mostra o Filósofo no livro VI da Metafísica<sup>27</sup>.

Comentário: para que a virtude infusa seja distinta da virtude adquirida, é necessário que o fim próximo de cada uma seja distinto, pois o fim próximo precisa ser proporcionado devidamente ao fim último.

[Texto] Décima objeção: além do mais, nenhum hábito moral obtém a espécie por ser movido por algum hábito. Com efeito, ocorre que um hábito moral é movido ou imperado por [hábitos] diversos segundo a espécie; como o hábito da intemperança é movido pelo hábito da avareza, quando alguém fornicar para roubar; e pelo hábito da crueldade, quando alguém comete um adultério para matar. E, pelo contrário, hábitos diversos segundo a espécie são dirigidos pelo mesmo hábito; por exemplo, quando alguém comete um adultério para roubar, mas outro mata para roubar. Ora, a temperança, a fortaleza, ou alguma das outras virtudes morais, não tem o seu ato ordenado à beatitude da vida eterna, a não ser enquanto [este] é imperado pela virtude que tem por objeto o fim último. Logo, por este [último] não obtém a espécie; e dessa maneira a virtude moral infundida [por Deus] não difere na espécie da virtude adquirida [pelos nossos hábitos] por se ordenar ao fim da vida eterna.

[Texto] Resposta à décima: o ato de algum hábito, enquanto é dirigido por aquele hábito, recebe certamente a espécie moral, formalmente falando, do mesmo ato; por isso, quando alguém fornicar para roubar, ainda que esse ato seja materialmente da intemperança, no entanto é formalmente de avareza. Ora, ainda que o ato da intemperança receba de alguma maneira a espécie enquanto que é dirigido pela avareza; no entanto a intemperança não recebe a espécie por seu ato ser dirigido pela avareza. Portanto, os atos da temperança ou da fortaleza, desde que dirigidos pela caridade, que os ordena ao último fim, os próprios atos obtêm formalmente a espécie; pois formalmente falando, se tornam atos da caridade; mas não é em função disso que a temperança ou a fortaleza recebem a sua espécie. Por consequência, não é por isso que a temperança e a fortaleza infusas diferem especificamente das adquiridas, por seus atos serem imperados pela caridade; mas porque os seus atos constituem um meio conforme aquela proporção segundo a qual são ordenados ao último fim que é o objeto da caridade<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *De Virtutibus*, q. 1, 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.

<sup>28</sup> *De Virtutibus*, q. 1, 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 quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliqualiter speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantiae speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus. 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. Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis

Comentário: os atos da temperança ou da fortaleza, se forem comandados pela caridade, se tornam formalmente atos da caridade, mas não é por serem comandadas pela caridade que a temperança ou a fortaleza infusas se distinguem da temperança ou da fortaleza adquiridas. As virtudes morais infusas se distinguem das virtudes morais adquiridas porque cada uma busca um meio distinto.

[Texto] Décima terceira objeção: além do mais, antes da aquisição da virtude o homem está em potência em relação às virtudes. Ora, a potência e o ato são de um mesmo gênero: com efeito, todo gênero se divide em função da potência e do ato, como se mostra no livro III da Física. Logo, como a potência em relação à virtude não é infundida, parece que a virtude não é infundida.

[Texto] Resposta à décima terceira: quando algo passivo é naturalmente apto para alcançar diversas perfeições dos diversos agentes ordenados, conforme a diferença e a ordem das potências ativas nos agentes, há a diferença e a ordem das potências passivas no passivo, porque a potência ativa corresponde à potência passiva: assim se mostra que a água ou a terra tem alguma potência enquanto é naturalmente apta a ser movida pelo fogo; e outra, enquanto é naturalmente apta a ser movida pelo corpo celeste; e finalmente outra, enquanto é naturalmente apta para ser movida por Deus. Com efeito, assim como pela virtude do corpo celeste pode haver algo a partir da água ou da terra que não pode realizar-se pela virtude do fogo; assim também pela virtude do agente sobrenatural pode haver algo a partir deles que não pode realizar-se pela virtude do agente natural; e segundo isso dizemos que em toda criatura há certa potência da obediência, enquanto toda criatura obedece a Deus para receber em si o que quer que Deus queira. Portanto, dessa maneira também há algo em potência na alma que é naturalmente apto para ser reduzido ao ato por um agente conatural; e desse modo as virtude adquiridas estão em potência na mesma [alma]. De outro modo, há algo em potência na alma que não é naturalmente apto para ser reduzido ao ato a não ser pela virtude divina; e dessa maneira as virtudes infusas estão em potência na alma<sup>29</sup>.

---

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.

<sup>29</sup> *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 13: Ad decimum tertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: 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. 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; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. 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.

Comentário: cada tipo de potência passiva corresponde a um tipo de potência ativa. Em toda criatura existem duas potências passivas, que correspondem a duas potências ativas. Em toda criatura há uma potência passiva que corresponde à potência ativa dos agentes naturais, e há também uma potência obediencial, que corresponde à potência ativa sobrenatural de Deus. Portanto, na alma humana, há uma potência passiva natural que pode ser reduzida ao ato por um agente natural. Assim, as virtudes adquiridas estão em potência na alma. Porém, na alma, há também uma potência obediencial, que só pode ser reduzida ao ato pela ação sobrenatural de Deus, e é assim que as virtudes infusas estão em potência na alma.

## CONCLUSÃO

Estabelecida a existência das virtudes morais infusas, eu gostaria agora, para concluir, de não mais do que mencionar dois princípios de Tomás de Aquino que me parecem indispensáveis para qualquer discussão sobre as relações que podem existir entre as virtudes morais infusas e as virtudes morais adquiridas na vida de uma pessoa cristã.

O primeiro princípio é sobre como Tomás concebe a relação entre a luz natural da razão humana e a luz sobrenatural da fé. Isso pode ser encontrado em uma passagem do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* (q. 2, a. 3, corpo), onde Tomás pergunta se é permitido usar autoridades e argumentos filosóficos na ciência da fé que versa sobre Deus. A resposta dele é afirmativa. Ele diz: “Os dons da graça são adicionados aos dons da natureza de tal modo que não destroem estes últimos, mas os aperfeiçoam; assim também a luz da fé, que nos é infundida gratuitamente, não destrói a luz natural da razão que nos é dada por Deus. Embora a luz natural da mente humana seja insuficiente para manifestar as coisas que são manifestadas pela fé, é impossível que as coisas que Deus nos manifesta pela fé sejam contrárias às coisas que nos são dadas pela natureza. Pois, se não fosse assim, uma das duas seria falsa, e, como ambas nos vêm de Deus, Deus seria o autor da falsidade, e isso é impossível. Como nas coisas imperfeitas se encontra alguma imitação das coisas perfeitas, encontram-se nas coisas conhecidas pela razão natural algumas semelhanças das coisas trazidas pela fé”<sup>30</sup>.

O segundo princípio é sobre como Tomás concebe que a virtude infusa pode aumentar. Isso pode ser encontrado em uma passagem das *Questões Disputadas Sobre as Virtudes* (q. 1, a. 11, corpo), onde Tomás pergunta se a virtude infusa aumenta. A resposta dele é afirmativa. Ele diz: “Por isso, assim como as virtudes adquiridas aumentam mediante os atos pelos quais são causadas, assim as virtudes infusas aumentam pela ação de Deus, por Quem são causadas. No entanto, os

<sup>30</sup> Para um estudo sobre esse texto e outros semelhantes, ver: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A noção de “preâmbulos da fé” em Tomás de Aquino. *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 3, n. 1, 2023, pp. 15-36.

nossos atos se relacionam com o aumento da caridade e das virtudes infusas como disponentes, assim como para obter a caridade inicial; pois o homem que faz o que está em seu poder se prepara para receber a caridade de Deus. Contudo, além disso, os nossos atos podem ser meritórios em relação ao aumento da caridade; porque pressupõem a caridade que é o princípio do merecer. Ora, nada pode merecer a não ser que primeiro obtenha a caridade, porque não pode haver mérito sem a caridade. Portanto, assim, dizemos que a caridade aumenta por intensidade".

## REFERÊNCIAS

- ALBERTUNI, Carlos Alberto. *O conceito de sindérese na moral de Tomás de Aquino*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- AQUINO, Tomás de. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 05 jun. 2025.
- AQUINO, Tomás de. *Disputed Questions on Virtue*. Translated by Jeffrey Hause and Claudia Eisen Murphy. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2010.
- AQUINO, Tomás de. *Disputed Questions on Virtue*. Translated by Ralph McInerny. South Bend: St. Augustine's Press, 1999.
- AQUINO, Tomás de. Questões Disputadas Sobre as Virtudes. Tradução: VEIGA, Bernardo; FAITANIN, Paulo. *Aquinate*, n. 16, 2011, pp. 81-232.
- AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia. Volume 4*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012.
- DECOSIMO, David. *Ethics as a work of charity: Thomas Aquinas and pagan virtue*. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- DECOSIMO, David. More to love: Thomas Aquinas on infused and acquired moral virtue. In: GORIS, Harm; SCHOOT, Henk (ed.). *The virtuous life: Aquinas and the moral virtues*. Leuven: Peeters, 2017, pp. 47-72.
- KENT, Bonnie D. Moral provincialism. *Religious Studies*, v. 30, n. 3, 1994, pp. 269-285.

KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

KNOBEL, Angela McKay. Two theories of Christian virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 3, 2010, pp. 599-618.

MATTISON III, William C. Can Christians possess the acquired cardinal virtues? *Theological Studies*, v. 72, n. 3, 2011, pp. 558-585.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. A noção de “preâmbulos da fé” em Tomás de Aquino. *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 3, n. 1, 2023, pp. 15-36.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Os seis tipos de bens no Tratado da Felicidade de Tomás de Aquino. *Thaumazein*, v. 16, n. 32, 2023, p. 25-41.

SHERWIN, Michael S. Infused virtue and the effects of acquired vice: A test case for the Thomistic theory of infused cardinal virtues. *The Thomist*, v. 73, n. 1, 2009, pp. 29-52.