

André Ricardo Randazzo Gomes

Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes

Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino

2025 by Atena Editora

Copyright © 2025 Atena Editora

Copyright do texto © 2025, o autor

Copyright da edição © 2025, Atena Editora

Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.

Open access publication by Atena Editora

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira Scheffer

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Yago Raphael Massuqueto Rocha



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

A Atena Editora mantém um compromisso firme com a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, assegurando que os padrões éticos e acadêmicos sejam rigorosamente cumpridos. Adota políticas para prevenir e combater práticas como plágio, manipulação ou falsificação de dados e resultados, bem como quaisquer interferências indevidas de interesses financeiros ou institucionais.

Qualquer suspeita de má conduta científica é tratada com máxima seriedade e será investigada de acordo com os mais elevados padrões de rigor acadêmico, transparência e ética.

O conteúdo da obra e seus dados, em sua forma, correção e confiabilidade, são de responsabilidade exclusiva do autor, não representando necessariamente a posição oficial da Atena Editora. O download, compartilhamento, adaptação e reutilização desta obra são permitidos para quaisquer fins, desde que seja atribuída a devida autoria e referência à editora, conforme os termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Os trabalhos nacionais foram submetidos à avaliação cega por pares, realizada pelos membros do Conselho Editorial da editora, enquanto os internacionais passaram por avaliação de pareceristas externos. Todos foram aprovados para publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino

| Autores:

André Ricardo Randazzo Gomes

| Revisão:

O autor

| Diagramação:

Thamires Camili Gayde

| Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633 Gomes, André Ricardo Randazzo
Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino / André
Ricardo Randazzo Gomes. – Ponta Grossa - PR:
Atena, 2025.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-3507-5

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.075251408>

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225-1274. I. Gomes,
André Ricardo Randazzo. II. Título.

CDD 189.4

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

☎ +55 (42) 3323-5493

☎ +55 (42) 99955-2866

🌐 www.atenaeditora.com.br

✉ contato@atenaeditora.com.br

CONSELHO EDITORIAL

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Profª Drª Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

AGRADECIMENTOS

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, pelo afeto; e à Atena Editora, por ter ajudado a publicar os meus livros.

PREFÁCIO

PREFÁCIO

Neste livro, eu mostrarei como podemos ver três enfoques de Tomás de Aquino sobre Deus. No primeiro capítulo, veremos um enfoque teórico, no qual o intelecto humano, em sua função teórica, descobre vários conhecimentos sobre Deus, como por exemplo que Deus existe. No segundo capítulo, veremos um enfoque apetitivo, no qual o apetite humano descobre Deus como algo distinto de outros objetos de desejo. E no terceiro capítulo, veremos um enfoque prático, no qual Deus é vivenciado na vida prática do ser humano através das virtudes morais infusas. O terceiro capítulo é inédito, mas o primeiro e o segundo foram anteriormente publicados de acordo com as seguintes referências: A noção de “preâmbulos da fé” em Tomás de Aquino, *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 3, n. 1, 2023, pp. 15-36; Os seis tipos de bens no Tratado da Felicidade de Tomás de Aquino, *Thaumazein*, v. 16, n. 32, 2023, pp. 25-41. Espero que estes estudos sejam úteis aos que desejam entender melhor Tomás de Aquino.

André Ricardo Randazzo Gomes


SUMÁRIO

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1..... 1

A NOÇÃO DE PREÂMBULOS DA FÉ EM TOMÁS DE AQUINO


André Ricardo Randazzo Gomes

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0752514081>

CAPÍTULO 2..... 19

OS SEIS TIPOS DE BENS NO TRATADO DA FELICIDADE DE TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0752514082>

CAPÍTULO 3..... 37

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

André Ricardo Randazzo Gomes

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0752514083>

SOBRE O AUTOR..... 56



CAPÍTULO 1

A NOÇÃO DE PREÂMBULOS DA FÉ EM TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Neste artigo, procurarei estudar a noção de “preâmbulos da fé” (*praeambula fidei*), tal como se encontra nas obras de Tomás de Aquino. Nem sempre essa noção é apresentada com essas palavras exatas. Mas é possível encontrar uma doutrina coerente desde as obras mais juvenis até as obras mais maduras de Tomás de Aquino. Para fazer este estudo, irei me basear nos trabalhos de dois autores: John Wippel e Dennis Brand. E também, seguindo o exemplo desses autores, estudarei a utilidade que Tomás de Aquino atribui às verdades filosóficas na *Suma Contra os Gentios*, onde parece claro que Tomás usa tais preâmbulos da fé. Como resultado, poderemos ver a importância que Tomás de Aquino confere a certos conhecimentos demonstrados pelos filósofos, principalmente por Aristóteles, como, por exemplo, o conhecimento de que Deus existe. Veremos que, para Tomás de Aquino, estes conhecimentos estão pressupostos nos artigos de fé.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Existência de Deus; Preâmbulos da fé; Suma Contra os Gentios.

THE NOTION OF PREAMBLES OF FAITH IN THOMAS AQUINAS

ABSTRACT: In this article, I will seek to study the notion of “preambles of faith” (*praeambula fidei*), as it is found in the works of Thomas Aquinas. Not always is this notion presented with these exact words. But it is possible to find a coherent doctrine from the works of youth up to the works of maturity of Thomas Aquinas. In order to do this study, I will base myself on the works of two authors: John Wippel

and Dennis Brand. And also, following the example of these authors, I will study the utility that Thomas Aquinas attributes to the philosophical truths in the *Summa Contra Gentiles*, where it seems clear that Thomas uses such preambles of faith. As a result, we will be able to see the importance that Thomas Aquinas confers upon certain knowledge which is demonstrated by the philosophers, principally by Aristotle, such as, for example, the knowledge that God exists. We will see that, for Thomas Aquinas, such knowledge is presupposed in the articles of faith.

KEYWORDS: Aristotle; Existence of God; Preambles of faith; Summa Contra Gentiles.

INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino (1225-1274) ficou conhecido, corretamente, como o teólogo que integrou a filosofia de Aristóteles à teologia cristã. Embora ele fosse um teólogo de profissão, tinha um grande respeito pela filosofia, conhecia muito bem as obras de vários filósofos, principalmente as de Aristóteles, e fez uso constante deste autor e de muitos outros nas suas obras de teologia cristã. No entanto, há uma noção curiosa que Tomás emprega uma única vez: a noção de “preâmbulos da fé” (*praeambula fidei*), no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Na verdade, essa noção aparece sob outras palavras em outras obras de Tomás de Aquino, desde as mais juvenis até as mais maduras. Ela representa certos conhecimentos demonstrativos a respeito de Deus que foram alcançados pelos filósofos e que estão pressupostos nos artigos de fé.

Neste presente artigo, procurarei estudar as passagens em que Tomás se refere aos preâmbulos da fé, mesmo que sob outros nomes. Examinarei todas as passagens essenciais que John Wippel¹ e Dennis Brand² expõem em seus trabalhos. Seguindo o exemplo desses dois autores, estudarei também a utilidade que Tomás atribui às verdades filosóficas na *Suma Contra os Gentios*, onde parece claro que Tomás usa tais preâmbulos da fé. Para estudar a noção de preâmbulos da fé, farei a tradução de passagens do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* e das *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, consultando traduções em inglês já existentes³ e dicionários de latim, pois tais passagens ainda não possuem tradução para o português. Quanto à *Suma de Teologia* e à *Suma Contra os Gentios*, citarei as traduções em português já existentes⁴. Para

¹ WIPPEL, J. F. “Thomas Aquinas on philosophy and the preambles of faith”. In: *Metaphysical themes in Thomas Aquinas III*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021, pp. 73-97.

² BRAND, D. J. *Philosophy and the preambula fidei in Saint Thomas Aquinas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), University of Ottawa, Ottawa, 1977.

³ TOMÁS DE AQUINO. *Faith, reason and theology. Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated with introduction and notes by Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987. TOMÁS DE AQUINO. *Truth*. Volume II. Questions X-XX. Translated from the definitive Leonine text by James V. McGlynn, S.J. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Volume I, Livros I e II. Tradução de D. Odilão Moura, O.S.B. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

quase todas as passagens citadas, citarei também o texto em latim⁵. E procurarei apresentar todas as passagens na ordem em que foram escritas por Tomás de Aquino⁶.

Para que se entenda a doutrina dos preâmbulos da fé, é preciso ter uma compreensão ao menos fundamental dos conceitos que Tomás de Aquino, baseado em Aristóteles, tem de conhecimento demonstrativo e fé⁷. Em resumo, conhecimento demonstrativo é o tipo de conhecimento mais rigoroso que o ser humano pode alcançar pela sua razão natural. Pode ser chamado de “ciência” ou mesmo “conhecimento científico”. As ciências que Tomás conhece são basicamente a física (subdividida em várias partes), a matemática e a metafísica. E existe também uma ciência que ensina o modo de proceder adequado para cada ciência. Tal é a lógica, que ensina o procedimento, que pode ser demonstrativo ou então dialético (provável). A fé pode ser humana ou divina. A fé humana é, por exemplo, aquela crença ou confiança que o aluno tem no professor, quando se inicia nos estudos; o aluno acredita que, quando terminar os estudos, alcançará o mesmo grau de conhecimento científico que o professor tem. A fé divina é a virtude que Deus infunde no ser humano para que creia nas verdades apresentadas na revelação divina. A fé divina, que o ser humano pode ter, não permite que o ser humano tenha uma visão ou um conhecimento científico da essência de Deus. Por isso, Tomás costuma perguntar “se a fé versa sobre coisas vistas ou conhecidas”, e costuma responder que não, mas com algumas distinções.

Tomás tem a visão de que os filósofos, principalmente Aristóteles, conseguiram alcançar uma ciência ou um conhecimento demonstrativo (científico) a respeito de certas coisas de Deus, como a existência de Deus. Na filosofia de Aristóteles, demonstra-se ao menos a existência de um “primeiro motor imóvel”, e Tomás, na *Suma Contra os Gentios* e na *Suma de Teologia*, usa essa mesma linha de raciocínio, além de outras, para demonstrar que Deus existe⁸. Com esses conceitos básicos, podemos começar o estudo.

⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 14 mar. 2023.

⁶ Para uma lista cronológica dos escritos de Tomás de Aquino, ver: DAVIES, B.; STUMP, E. (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 533-536.

⁷ Sobre os conceitos de ciência e fé em Tomás de Aquino, ver: JENKINS, J. *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁸ Ralph McInerney, em seu livro *Praeambula fidei: Thomism and the God of the philosophers*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, coloca em debate várias questões que ele diz estar relacionadas à doutrina dos preâmbulos da fé. Por exemplo, a respeito das demonstrações filosóficas sobre Deus, que Tomás usa em suas duas Sumas, deve-se dizer que elas pertencem a uma filosofia cristã elaborada por Tomás ou que elas pertencem a uma filosofia aristotélica que é apropriada por Tomás, sendo chamada de aristotélico-tomista? Os preâmbulos da fé, tais como apresentados por Tomás, são independentes da fé? McInerney tem respostas precisas para essas questões. Mas não será possível tratar disso neste artigo. Sobre como Tomás de Aquino usa a física e a metafísica de Aristóteles, ver o livro de Benedict Ashley, filósofo e teólogo da Ordem Dominicana: *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006. Há também um livro que procura expor a concepção que Aristóteles tem sobre os deuses da religião tradicional grega e sobre o deus ou os deuses que ele estuda na filosofia: SEGEV, M. *Aristotle on religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

1 OS TEXTOS QUE MENCIONAM OS PREÂMBULOS DA FÉ

No *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (l. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, co.), pergunta-se se a fé pode versar sobre coisas vistas, e pergunta-se também se a fé pode versar sobre coisas conhecidas. Como parte da resposta, Tomás afirma:

A fé se relaciona com algo de dois modos, isto é, por si [essencialmente] ou por acidente [incidentalmente]. O que pertence à fé por si, pertence a ela sempre e em todo lugar; ao passo que o que pertence à fé em razão de um indivíduo ou outro, não pertence a ela por si, mas por acidente. O que excede absolutamente o intelecto humano, e pertence a Deus e nos é divinamente revelado, pertence à fé por si. Porém, o que excede o intelecto de um ou outro, mas não de todo homem, pertence à fé por acidente, e não por si. As coisas que excedem todo intelecto humano não podem ser provadas por demonstração, pois a demonstração se funda no entendimento de princípios, e assim tais coisas não podem ser conhecidas. Entretanto, certas coisas que são anteriores à fé, que não pertencem à fé a não ser por acidente, excedendo o intelecto de um ou outro indivíduo e não do homem em geral, podem ser demonstradas e conhecidas. Isso se dá com a proposição de que Deus existe. Isso é acreditado por aquele cujo intelecto não alcança a demonstração, pois a fé, em si mesma, inclina suficientemente a tudo o que acompanha, ou segue, ou precede a fé.⁹

A fé, de modo geral, versa sobre coisas que não são vistas como evidentes e nem são conhecidas de acordo com um entendimento filosófico de ciência. Um exemplo de tais coisas é a crença de que Deus é trino e uno (isto é, Pai, Filho e Espírito Santo, sendo um só Deus). Por isso, diz-se que o conteúdo da fé excede o intelecto humano em geral. No entanto, há certas coisas de Deus que podem ser conhecidas segundo o entendimento que a filosofia tem da ciência. Um exemplo de tais coisas é que Deus existe. Isso pode ser provado por demonstração filosófica, e não excede o intelecto de todos os homens. Assim, diz-se que isso é anterior à fé, como algo pressuposto no conteúdo da fé. Quem não prova ou demonstra filosoficamente que Deus existe, pode acreditar nisso pela fé. Aquilo que não pode ser demonstrado a respeito de Deus é dito pertencer “por si” à fé, ao passo que aquilo que pode ser demonstrado a respeito de Deus (como: Deus existe) é dito pertencer “por acidente” à fé.

No mesmo *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (l. 3, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co.), pergunta-se se é necessário que o homem creia em algo de que não tem ciência nem visão. Como parte da resposta, Tomás afirma:

⁹ *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, l. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, co.: “Ad secundam quaestionem dicendum, quod fides, ut dictum est, comparatur ad aliquid dupliciter, scilicet per se et per accidens. Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique; ideo quod pertinet ad fidem ratione hujus vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per se ad fidem pertinet; quod autem excedit intellectum hujus vel illius, et non omnis hominis, non per se sed per accidens ad fidem pertinet. Ea autem quae omnem humanum intellectum excedunt non possunt per demonstrationem probari: quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur; et ideo hujusmodi non possunt esse scita, sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri; sicut hoc quod est Deum esse: quod quidem est creditum quantum ad eum cujus intellectus ad demonstrationem non attingit: quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinat.”

Assim como a graça que aperfeiçoa o afeto pressupõe a natureza que ela aperfeiçoa, assim também o conhecimento natural fica sob a fé, e a fé o pressupõe e a razão pode prová-lo, como por exemplo: que Deus existe, e que Deus é um só, incorpóreo, inteligente, e coisas assim. E a fé inclina suficientemente a essas coisas, de modo que aquele que não pode ter argumentos sobre elas, assente a elas pela fé.¹⁰

Deus oferece a graça como auxílio ao homem. A graça vem do alto e é recebida na natureza humana. Por isso, diz-se que a graça, quando recebida no homem, pressupõe a natureza humana e não a destrói, mas a aperfeiçoa. Do mesmo modo, a fé, que vem com a graça, pressupõe o conhecimento natural humano e o aperfeiçoa. Esse conhecimento natural é entendido como a capacidade que alguns homens têm de demonstrar certas coisas a respeito de Deus, como por exemplo: que Deus existe, que Deus é um só, que Deus é incorpóreo, que Deus é inteligente, e outras assim. Quem não pode demonstrá-las, pode acreditar nelas pela fé.

No *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* (q. 2, a. 3, co.), pergunta-se se é permitido usar autoridades e argumentos filosóficos na ciência da fé que versa sobre Deus. Em resposta, Tomás afirma:

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.¹¹

Assim como a graça pressupõe a natureza, a fé pressupõe a luz natural da razão. A fé e a razão natural vêm de Deus. Se uma delas for falsa, isso significaria que Deus seria o autor da falsidade, e isso é impossível. Tomás prossegue:

Assim como a sagrada doutrina se funda na luz da fé, assim também a filosofia se funda na luz natural da razão. Portanto, é impossível que as verdades da filosofia sejam contrárias às verdades da fé, mas são deficientes em relação a estas últimas. Porém, as verdades da filosofia contêm algumas semelhanças e alguns preâmbulos em relação às verdades da fé, assim como a natureza é um preâmbulo à graça. Entretanto, se nos ditos dos filósofos se encontrar algo contrário à fé, isso não é filosofia, mas um abuso da filosofia, originado de uma falha da razão. Portanto, a

¹⁰ *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, I. 3, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co.: "Sicut autem est in gratia periciente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei subternitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit, et ratio probare potest; sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem, et alia hujusmodi: et ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat."

¹¹ *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 2, a. 3, co. 1: "Responsio. Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita."

partir dos princípios da filosofia é possível refutar um erro desse tipo, mostrando que ele é totalmente impossível, ou que ele não é necessário. Pois, assim como as coisas da fé não podem ser provadas demonstrativamente, assim também algumas coisas contrárias a elas não podem ser provadas demonstrativamente como falsas, mas podem ser mostradas como não necessárias.¹²

As verdades da filosofia contêm algumas semelhanças e alguns preâmbulos em relação às verdades da fé, assim como a natureza é um preâmbulo à graça. Se nos ditos dos filósofos se encontrar algo contrário à fé, isso não é filosofia, mas um abuso da filosofia, originado de uma falha da razão. A própria filosofia pode refutar erros filosóficos, mostrando que são totalmente impossíveis ou não necessários. Tomás continua:

Assim, na sagrada doutrina podemos usar a filosofia de três modos. Primeiro, para demonstrar as coisas que são preâmbulos da fé e que são necessariamente conhecidas na fé, como as coisas a respeito de Deus que são provadas pela razão natural, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é um só, e outras coisas assim a respeito de Deus ou das criaturas que são provadas na filosofia e são pressupostas pela fé. Segundo, para mostrar por algumas semelhanças as coisas que são de fé, como Agostinho, no livro sobre a Trindade, usa muitas semelhanças tomadas das doutrinas dos filósofos para ilustrar a Trindade. Terceiro, para resistir às coisas que são ditas contra a fé, mostrando que são falsas, ou que não são necessárias.¹³

A filosofia pode ser usada de três modos na sagrada doutrina (teologia sagrada): (1) para demonstrar os preâmbulos da fé, ou seja, as coisas que a filosofia demonstra, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é um só, e outras assim, que são pressupostas no conteúdo da fé; (2) para ilustrar por algumas semelhanças as coisas que são de fé; e (3) para resistir às coisas que são ditas contra a fé, mostrando que são falsas ou não necessárias. Tomás prossegue:

Entretanto, aqueles que usam a filosofia na sagrada doutrina podem errar de dois modos. De um modo, usando coisas que são contra a fé e que não são filosofia, mas uma corrupção ou um abuso da filosofia, como fez Orígenes. De outro modo, incluindo as coisas de fé sob a medida da filosofia, como se alguém não acreditasse a não ser no que se pudesse estabelecer pela filosofia. Mas, ao contrário, a filosofia deve ser trazida à medida da fé, como diz o Apóstolo (2 Cor. 10:5): “Cativamos todo pensamento e o reduzimos à obediência a Cristo”.¹⁴

¹² *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 2, a. 3, co. 2: “Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria.”

¹³ *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 2, a. 3, co. 3: “Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria.”

¹⁴ *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 2, a. 3, co. 4: “Tamen utentes philosophia in sacra doctrina possunt dupliciter errare. Uno modo in hoc quod intantur his quae sunt contra fidem, quae non sunt

Há dois tipos de erros que podem ser cometidos ao se usar a filosofia na sagrada doutrina: de um modo, usando coisas que são contra a fé e que não são filosofia, mas uma corrupção da filosofia; e, de outro modo, fazendo com que a fé seja medida pelos limites da filosofia.

Nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade* (q. 14, a. 9, co.), pergunta-se se a fé pode versar sobre coisas conhecidas. Como parte da resposta, Tomás afirma:

Uma coisa é objeto de crença de dois modos. De um modo, ela o é absolutamente, ou seja, na medida em que excede a capacidade intelectual de todos os homens que existem nesta vida presente, como, por exemplo, a proposição de que Deus é trino e uno, e outras assim. A respeito dessas coisas é impossível que qualquer homem tenha ciência, mas qualquer crente assente a elas em função do testemunho de Deus, a quem estão presentes e por quem são conhecidas. Porém, de outro modo, uma coisa é objeto de crença não absolutamente, mas quanto a algum indivíduo, ou seja, quando não excede a capacidade de todos os homens, mas apenas de alguns, como, por exemplo, as coisas que podem ser conhecidas demonstrativamente a respeito de Deus, como a proposição de que Deus existe, ou de que Deus é um só, ou de que Deus é incorpóreo, e outras assim. E a respeito dessas coisas, nada impede que sejam conhecidas por alguns que tenham demonstrações sobre elas, e sejam acreditadas por outros que não entendam tais demonstrações. Mas é impossível que tais coisas sejam conhecidas e acreditadas pela mesma pessoa.¹⁵

Existem dois tipos de objetos de crença. Um tipo é aquele que excede absolutamente a capacidade intelectual de todos os seres humanos. Um exemplo disso é a crença de que Deus é trino e uno (Pai, Filho e Espírito Santo, em um só Deus). Outro tipo é aquele que só excede a capacidade intelectual de alguns seres humanos, pois o seu conteúdo pode ser demonstrado filosoficamente, como, por exemplo, a proposição de que Deus existe, ou de que Deus é um só, ou de que Deus é incorpóreo, e outras assim. Quem não pode demonstrar essas coisas, pode acreditar nelas pela fé. Mas é impossível que tais coisas sejam conhecidas e acreditadas pela mesma pessoa.

Uma objeção (a 8ª) a essa tese coloca o seguinte¹⁶. A proposição de que Deus existe está entre os objetos de fé; porém, ela pode ser conhecida, pois os filósofos a provam por meio de demonstração; logo, pode-se ter fé e ciência a respeito da mesma coisa. Em resposta, Tomás afirma:

philosophiae, sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae, ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud apostoli 2 Cor. 10: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.”

¹⁵ *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 9, co.: “Sciendum tamen, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem intellectus omnium hominum in statu viae existentium; sicut Deum esse trinum, et unum et huiusmodi. Et de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit huiusmodi propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius: quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et huiusmodi. Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes; et ab aliis credita, qui horum demonstrationes non perceperunt. Sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.”

¹⁶ Cada artigo das *Questões Disputadas* e da *Suma de Teologia* tem a seguinte estrutura: (1) faz-se uma pergunta, (2) colocam-se as objeções contrárias à posição de Tomás, (3) Tomás apresenta a sua posição ou resposta à pergunta, e (4) Tomás responde cada uma das objeções iniciais.

A proposição de que Deus é um só, na medida em que é demonstrada, não é considerada como um artigo de fé, mas como algo pressuposto aos artigos, pois o conhecimento tido por fé pressupõe o conhecimento natural, assim como a graça pressupõe a natureza. Mas a unidade da essência divina, tal como é concebida pelos crentes, ou seja, juntamente com a onipotência e a providência sobre todas as criaturas, e outras coisas assim, que não podem ser provadas, constituem o artigo de fé.¹⁷

A proposição de que Deus é um só, se for demonstrada filosoficamente, não é considerada como um artigo de fé, mas como algo pressuposto aos artigos. O conhecimento tido por fé pressupõe o conhecimento natural, assim como a graça pressupõe a natureza.

Outra objeção (a 9ª) coloca o seguinte. A proposição de que Deus existe é um objeto de fé. Porém, o pensamento de que Deus existe antecede o ato de acreditar em Deus, e acreditamos em Deus porque é agradável a Deus acreditar nisso. Logo, a mesma coisa pode ser conhecida e acreditada. Em resposta, Tomás afirma:

Alguém pode começar a acreditar naquilo em que ele não acreditava antes, mas que pensava com alguma hesitação. Assim, é possível que, antes de acreditar que Deus existe, alguém cogita que Deus existe, e que seria agradável para Deus tê-lo a acreditar que Ele existe. Assim, alguém pode acreditar que Deus existe, porque tal crença agrada a Deus, embora isso não seja um artigo de fé, mas algo anterior ao artigo, visto que é provado demonstrativamente.¹⁸

Quem não pode demonstrar que Deus existe, pode acreditar nisso pela fé. Mas a proposição de que Deus existe pode ser demonstrada filosoficamente, e, se for considerada nesse sentido, ela não é um artigo de fé, mas algo anterior ao artigo de fé.

Na *Suma de Teologia* (I, q. 2, a. 2), pergunta-se se é possível demonstrar a existência de Deus. A resposta de Tomás é afirmativa. Entretanto, uma objeção (a 1ª) coloca o seguinte. A proposição de que Deus existe é um artigo de fé. Mas o que é de fé não pode ser demonstrado, pois a fé versa sobre coisas que não são vistas nem conhecidas. Logo, a proposição de que Deus existe não pode ser demonstrada. Em resposta, Tomás afirma:

A existência de Deus e as outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos. A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível. No entanto, nada impede que aquilo que, por si, é demonstrável e compreensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração.¹⁹

¹⁷ *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 9, ad 8: "Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non ponitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit."

¹⁸ *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 9, ad 9: "Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebatur, sed debilius existimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum esse, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic aliquis potest credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo, quamvis etiam hoc non sit articulus; sed antecedens articulum, quia demonstrative probatur."

¹⁹ *Suma de Teologia*, I, q. 2, a. 2, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula-

A existência de Deus e outras coisas assim podem ser demonstradas pela razão natural, e por isso não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos de fé. A fé pressupõe o conhecimento natural, assim como a graça pressupõe a natureza. Quem não pode demonstrar tais coisas, pode acreditar nelas pela fé.

Na mesma *Suma de Teologia* (II-II, q. 1, a. 5), pergunta-se se o objeto da fé pode ser o que se conhece. A resposta de Tomás é negativa. Entretanto, uma objeção (a 3ª) coloca o seguinte. As coisas que são provadas demonstrativamente são conhecidas. Mas algumas coisas contidas na fé são provadas demonstrativamente pelos filósofos, como a existência de Deus, a unidade de Deus, e outras assim. Logo, as coisas de fé podem ser conhecidas. Em resposta, Tomás afirma:

Há coisas que se devem crer, embora possam ser provadas demonstrativamente, não porque sejam objeto de fé para todos, mas porque constituem um preâmbulo exigido à fé, é necessário que ao menos por meio da fé sejam aceitas pelos que não têm a sua demonstração.²⁰

As coisas que podem ser demonstradas filosoficamente a respeito de Deus são objeto de fé, porém não o são para todos, mas apenas para aqueles que não podem demonstrá-las. Tais coisas constituem um preâmbulo à fé.

E ainda na *Suma de Teologia* (II-II, q. 2, a. 10), pergunta-se se a razão induzida a favor das verdades da fé diminui o mérito da fé. A resposta de Tomás é também negativa. Entretanto, uma objeção (a 2ª) coloca o seguinte. O que diminui a virtude, diminui o mérito. Mas a razão humana diminui a virtude da fé, e a fé versa sobre coisas não vistas, e quanto mais razões se aduzem para alguma coisa, mais essa coisa é vista. Logo, a razão humana, induzida a favor das verdades da fé, diminui o mérito da fé. Em resposta, Tomás afirma:

As razões que são induzidas a favor da autoridade da fé não são demonstrações que possam levar o intelecto humano à visão inteligível. E por isso, não deixam de ter por objeto o que não se vê, mas removem os obstáculos à fé, demonstrando que não é impossível o que a fé propõe. Portanto, tais razões não diminuem o mérito da fé, nem a natureza da fé. Mas as razões demonstrativas induzidas a favor das verdades da fé, e que são preâmbulos aos artigos da fé, ainda que diminuam a razão da fé, porque tornam evidente o que é proposto, não diminuem a natureza da caridade pela qual a vontade está pronta a crer, mesmo aquilo que não é evidente. Por isso, o mérito não é diminuído.²¹

la ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.”

²⁰ *Suma de Teologia*, II-II, q. 1, a. 5, ad 3: “Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent.”

²¹ *Suma de Teologia*, II-II, q. 2, a. 10, ad 2: “Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed remouent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuant rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non

Podem-se aduzir razões a favor da autoridade da fé ou então a favor dos preâmbulos dos artigos da fé. As razões do primeiro tipo não diminuem o mérito da fé, pois não tornam evidente o que é de fé. Porém, as razões demonstrativas a favor dos preâmbulos da fé diminuem a razão da fé, mas não diminuem a natureza da vontade de crer.

2 A UTILIDADE DAS VERDADES FILOSÓFICAS NA SUMA CONTRA OS GENTIOS

Vejamos o que Tomás de Aquino afirma sobre as verdades filosóficas nos nove primeiros capítulos da obra *Suma Contra os Gentios*²², capítulos nos quais ele anuncia o que pretende fazer na obra inteira. Parece claro que Tomás se refere à noção de preâmbulos da fé, sobretudo nos capítulos 2, 3, 4 e 9.

No primeiro capítulo, Tomás trata de “qual é o ofício do sábio”, e diz que assumirá tal ofício nesta obra.

No segundo capítulo, Tomás apresenta a sua “intenção nesta obra”. Ele explica que o propósito da obra consiste em manifestar a verdade da fé católica e eliminar os erros contrários a ela. Entretanto, é difícil tratar dos erros de cada um que erra, por dois motivos. Primeiro, porque as palavras deles não são muito bem conhecidas. Os antigos doutores católicos ao menos conheciam bem as doutrinas errôneas, pois eles mesmos já haviam sido gentios ou conviveram com os gentios. Segundo, porque alguns dos que erram, como os maometanos e os pagãos, não aceitam a autoridade das Escrituras, e portanto estas não podem ser usadas para convencê-los. Mas é possível usar o Antigo Testamento para disputar contra os judeus e usar o Novo contra os heréticos. Desse modo, a conclusão é que se deve recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar. Ao se investigar uma verdade, serão mostrados os erros que ela exclui e como a verdade racional concorda com a fé da religião cristã. Aqui, podemos ver que Tomás mostra sua intenção de usar alguns argumentos contidos nos preâmbulos da fé, que são alcançáveis pela razão natural, para tratar dos erros dos não-cristãos ou dos cristãos heréticos.

No terceiro capítulo, Tomás fala sobre “o modo possível de manifestar a verdade divina”. Ele relata que há duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas verdades excedem toda a capacidade da razão humana, como, por exemplo, que Deus é trino e uno, mas outras verdades a razão pode alcançar, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é uno, e outras assim. Estas verdades foram provadas demonstrativamente pelos filósofos, conduzidos pela luz da razão natural.

diminuitur ratio meriti.”

²² Para um comentário sobre toda a *Suma Contra os Gentios*, ver: DAVIES, B. *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2016.

O motivo pelo qual algumas verdades excedem totalmente a capacidade da razão humana é a seguinte: o intelecto humano, pela sua capacidade natural, não é capaz, nesta vida presente, de conhecer a essência de Deus. Todo conhecimento intelectual tem origem nos sentidos, que conhecem coisas sensíveis, e as coisas sensíveis não podem transmitir ao intelecto imaterial e limitado o conhecimento da essência divina que é ilimitada. No entanto, partindo das coisas sensíveis, o intelecto pode vir a conhecer a existência de Deus e alguns atributos inteligíveis de Deus, que são acessíveis à razão natural. Porém, há outros atributos que excedem totalmente a capacidade da razão. Aqui, podemos ver que Tomás pretende usar alguns argumentos contidos nos preâmbulos da fé, na medida em que afirma que a verdade divina pode ser manifestada também de modo natural, isto é, de um modo que é aberto à razão natural.

No quarto capítulo da *Suma Contra os Gentios*, Tomás explica por que “é conveniente que sejam apresentadas como objeto de fé as verdades divinas que a razão natural alcança”. Ele afirma:

Neste capítulo, tratar-se-á, em primeiro lugar, das verdades possíveis de serem investigadas pela razão. Assim, não será tido como vão que seja proposto para fé, por inspiração sobrenatural, aquilo que a razão por si mesma é capaz de atingir. Ora, se essas verdades fossem abandonadas à investigação só da razão, três inconvenientes surgiriam.

Um primeiro, porque, se assim acontecesse, poucos homens chegariam ao conhecimento de Deus. Muitos estariam impedidos de descobrir a verdade, que é fruto de assídua investigação, por três motivos. Alguns, devido à própria constituição natural defeituosa que os indis põe para o conhecimento; estes tais por nenhum esforço poderiam alcançar o grau supremo do conhecimento humano, que consiste no conhecimento de Deus. Outros, devido aos cuidados necessários para o sustento da família. Convém, sem dúvida, que dentre os homens alguns se entreguem ao cuidado das coisas temporais. Estes, porém, não podem dispende o tempo necessário para o lazer exigido pela investigação contemplativa para alcançar o máximo desta investigação, que consiste justamente no conhecimento de Deus. Outros, por fim, são impedidos pela preguiça. Ora, para o conhecimento das verdades divinas investigáveis pela razão há necessidade de muitos conhecimentos prévios. Como o trabalho especulativo de toda a filosofia dirige-se para o conhecimento de Deus, a metafísica - que tem por objeto as verdades divinas - deve ser a última parte da filosofia a ser conhecida. Sendo assim, não se pode chegar - senão com grande esforço especulativo - à investigação das verdades supramencionadas. No entanto, poucos desejam dar-se a este trabalho por amor à ciência, apesar de ter Deus inserido na mente humana o desejo natural de conhecer aquelas verdades.²³

Algumas verdades sobre Deus podem ser alcançadas pela razão natural. No entanto, essas mesmas verdades também são apresentadas como objeto de fé. Se não fossem apresentadas como objeto de fé, ocorreriam três inconvenientes. O primeiro inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, pois algumas pessoas, devido a uma constituição natural defeituosa, são indispostas ao estudo. Outras pessoas, devido aos cuidados necessários para o sustento da família, não teriam o tempo ou o lazer requerido para o estudo. E ainda outras, devido à preguiça, não iriam se dedicar ao estudo das várias ciências filosóficas que culminam na metafísica. Tomás prossegue:

²³ *Suma Contra os Gentios*, I, c. 4, 2-3.

O segundo inconveniente decorre de que aqueles que chegam a descobrir as verdades divinas não o conseguem senão após diuturna investigação. Tal acontece devido às profundezas das mesmas, pois somente um longo trabalho torna o intelecto apto a compreendê-las por via da razão natural. Tal acontece também porque muitos conhecimentos prévios são exigidos, como dissemos acima. Finalmente, porque no período da juventude, quando a alma é agitada por impulsos de tantas paixões, o homem não está maduro para tão elevado conhecimento da verdade. Por isso é dito: *É na quietude que o homem se torna prudente e sábio* (VII Física 3). Por isso, o gênero humano permaneceria nas maiores trevas de ignorância se apenas a via da razão lhe fosse aberta para o conhecimento de Deus, visto que poucos homens, e somente após longo tempo, chegariam a este conhecimento, que os faz ao máximo perfeitos e bons.²⁴

O segundo inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, porque esse conhecimento exige um período muito longo e intenso de estudo, e requer certa maturidade. Tomás continua:

O terceiro inconveniente consiste em que a falsidade fortemente se introduz na investigação da verdade feita pela razão, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar, e à intromissão das ilusões da fantasia. Muitos, com efeito, por não perceberem a força da demonstração, põem em dúvida as verdades demonstradas com firme clareza. Aliás, isto acontece principalmente quando aparecem muitos, que se dizem sábios, ensinando teses opostas. Ademais, entre as verdades que vão sendo demonstradas, algumas vezes se imiscui algo de falso que não pode ser demonstrado, mas que é afirmado com argumentação provável ou sofisticada, tida porém por clara demonstração.²⁵

E o terceiro inconveniente é que a falsidade pode se introduzir facilmente na investigação feita pela razão natural, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar e à intromissão das ilusões da fantasia. Por isso, foi conveniente que a firme certeza e a pura verdade sobre as coisas divinas nos fossem apresentadas pela via da fé, mesmo quanto às verdades que a razão pode por si mesma investigar²⁶. Aqui, podemos ver que Tomás esclarece que os argumentos contidos nos preâmbulos da fé, quando são conhecidos dentro do contexto da vida cristã, não padecem de inconvenientes que ocorreriam se fossem conhecidos fora deste contexto.

No quinto capítulo, Tomás explica por que “é conveniente que sejam apresentadas como objeto de fé as verdades divinas que são inacessíveis à investigação da razão”.

No sexto capítulo, Tomás expõe que “não é leviano assentir às verdades da fé, apesar de elas estarem acima da razão”.

No sétimo capítulo, Tomás esclarece que “a verdade da razão natural não é contrária à verdade da fé cristã”. Não se pode cogitar que sejam falsos os princípios dos quais a razão humana é naturalmente dotada. E nem se pode pensar ser falso o conteúdo da fé, visto que com tanta evidência recebeu a confirmação divina. Portanto, como só o falso se opõe ao verdadeiro, é impossível que a verdade da fé cristã seja contrária aos princípios conhecidos naturalmente pela razão.

²⁴ *Suma Contra os Gentios*, I, c. 4, 4.

²⁵ *Suma Contra os Gentios*, I, c. 4, 5.

²⁶ Em outras obras, Tomás se refere a cinco inconvenientes, cuja lista ele diz encontrar numa obra de Moisés Maimônides. Ver: *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, I. 3, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co.; *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 3, a. 1, co.; *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 10, co. Na *Suma Contra os Gentios* e na *Suma de Teologia*, Tomás se refere a apenas três inconvenientes. Ver: *Suma de Teologia*, I, q. 1, a. 1; e II-II, q. 2, a. 4.

Ademais, na ciência do mestre está contido o que ele infunde na alma do discípulo. Mas o conhecimento dos princípios naturalmente conhecidos é infundido em nós por Deus, que é o autor da natureza, e tais princípios estão contidos na sabedoria divina. Logo, como o ensino realizado por Deus não é fictício, o conhecimento natural humano não é contrário às verdades recebidas pela revelação divina.

Ademais, o nosso intelecto fica impedido de conhecer quando está diante de razões contrárias e, então, não pode proceder para alcançar a verdade. Mas, se razões contrárias fossem infundidas por Deus em nós, o nosso intelecto ficaria impedido de conhecer a verdade. Portanto, tal efeito não cabe a Deus.

Por fim, o que é natural não pode mudar, se a natureza permanece. Entretanto, opiniões contrárias sobre uma só coisa não podem subsistir no mesmo sujeito. Logo, nenhuma opinião ou crença contrária ao conhecimento natural é infundida por Deus no homem. Portanto, desses raciocínios se conclui que quaisquer argumentos que possam ser apresentados contra as doutrinas ensinadas pela fé não procedem corretamente dos primeiros princípios evidentes e vindos da própria natureza, pois não possuem força demonstrativa e não passam de razões prováveis ou sofisticas. Assim, podem ser resolvidos.

No oitavo capítulo da *Suma Contra os Gentios*, Tomás fala sobre “como a razão humana se relaciona com a verdade da fé”. O conhecimento racional tem origem nas coisas sensíveis, e estas conservam em si algum vestígio da semelhança divina, mas este é tão imperfeito que é insuficiente para nos esclarecer sobre a substância de Deus. As semelhanças que a razão humana, nesta vida presente, recebe da verdade da fé não são suficientes para que esta verdade seja compreendida de maneira demonstrativa ou conhecida em si mesma. No entanto, é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões, desde que não se pretenda compreendê-las ou demonstrá-las.

E no nono capítulo, Tomás expõe “a ordem e o modo de proceder nesta obra”. Ele explica que a intenção é mostrar as duas ordens de verdades a respeito das coisas divinas, assim como eliminar os erros contrários a elas. Uma verdade pode ser investigada pela razão natural, ao passo que a outra excede todos os esforços da razão. Em Deus, porém, a verdade é una e simples.

Na manifestação da primeira ordem de verdades, deve-se proceder por razões demonstrativas, pelas quais o adversário possa ser convencido. Como, porém, tais razões não podem ser usadas para a segunda ordem de verdades, não se deve pretender que o adversário seja convencido por razões demonstrativas, mas que as suas razões contra a verdade sejam resolvidas, visto que a razão natural não pode ser contrária à fé.

O único modo de se convencer o adversário da segunda ordem de verdades consiste no recurso à autoridade das Escrituras, confirmada pelos milagres. Não cremos em verdades que excedem a capacidade da razão humana, a não ser que tenham sido reveladas por Deus. Mas para que as verdades da fé sejam esclarecidas, devem ser apresentadas algumas razões verossímeis, que sirvam para auxílio e exercício dos fiéis, não para convencer os adversários. A própria insuficiência dessas razões os confirmaria ainda mais em seus erros, ao julgarem que nós assentimos à verdade da fé com razões tão fracas.

Em primeiro lugar, Tomás se esforçará para esclarecer aquela ordem de verdade que é professada pela fé e investigável pela razão, apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais são buscados nos livros dos filósofos e dos santos, e pelos quais a verdade seja confirmada e o adversário, superado (isso será feito nos livros 1, 2 e 3). Em segundo lugar, partindo das coisas mais claras para as menos claras, Tomás procurará manifestar a verdade da fé que exceda a razão, desfazendo as razões dos adversários e declarando a verdade da fé, mediante razões prováveis e de autoridade, na medida em que Deus o auxilie (isso será feito no livro 4).

Na parte cujo propósito é buscar pela via da razão as coisas relativas a Deus que podem ser investigadas racionalmente, deve-se considerar em primeiro lugar as coisas que convêm a Deus em si mesmo (no livro 1); em seguida, a processão das criaturas enquanto vindas de Deus (no livro 2); em terceiro lugar, a ordenação das criaturas para Deus, enquanto nele têm seu fim (no livro 3).

Entre as coisas que devem ser consideradas sobre Deus em si mesmo, deve ter precedência, como fundamento necessário de toda esta obra, a consideração da demonstração de que Deus existe. Se isto não for feito, toda a consideração sobre as coisas divinas será suprimida. Aqui, podemos ver que Tomás anuncia que, nos três primeiros livros da *Suma Contra os Gentios*, usará alguns argumentos contidos nos preâmbulos da fé, pois em tais livros ele manifestará a verdade que pode ser investigada pela razão natural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os textos de Tomás de Aquino que mencionam os preâmbulos da fé contêm as seguintes teses essenciais: 1ª) aquilo que excede o intelecto humano em geral e não pode ser demonstrado a respeito de Deus é dito pertencer “por si” (essencialmente) à fé, ao passo que aquilo que não excede o intelecto de todas as pessoas, mas apenas de algumas, e pode ser demonstrado a respeito de Deus (como: Deus existe) é dito pertencer “por acidente” (incidentalmente) à fé, como algo anterior à fé.

2ª) Assim como a graça pressupõe a natureza, assim também a fé pressupõe o conhecimento natural, que consiste, por exemplo, na demonstração de que Deus existe, de que Deus é um só, de que Deus é incorpóreo, de que Deus é inteligente, e outras coisas assim.

3ª) As verdades da filosofia contêm algumas semelhanças e alguns preâmbulos em relação às verdades da fé, assim como a natureza é um preâmbulo à graça. A filosofia pode ser usada na teologia sagrada para demonstrar as coisas que são preâmbulos da fé e que são necessariamente conhecidas na fé, como as coisas a respeito de Deus que são provadas pela razão natural, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é um só, e outras coisas assim a respeito de Deus ou das criaturas que são provadas na filosofia e são pressupostas pela fé.

4ª) É impossível que uma mesma pessoa conheça os preâmbulos da fé por demonstração e acredite neles pela fé. Os preâmbulos da fé, se forem conhecidos por demonstração, não são artigos de fé, mas algo pressuposto e anterior aos artigos de fé.

5ª) Quem não pode conhecer por demonstração os preâmbulos da fé, pode acreditar neles pela fé.

John Wippel e Dennis Brand, em seus trabalhos citados, explicam que os preâmbulos da fé são preâmbulos aos artigos de fé, e não ao ato de fé. Tal anterioridade é apenas lógica, e não cronológica. Ninguém deve primeiro demonstrar que Deus existe, para só depois passar a acreditar que Deus é trino e uno. O que acontece simplesmente é que, por exemplo, o artigo de fé segundo o qual Deus é trino e uno inclui logicamente a proposição (demonstrável pela filosofia) de que Deus existe.

Na *Suma Contra os Gentios*, podem-se encontrar as seguintes afirmações essenciais sobre a utilidade que as verdades filosóficas têm nesta obra. O propósito da obra consiste em manifestar a verdade da fé católica e eliminar os erros contrários a ela. Entretanto, é difícil tratar dos erros de cada um que erra, por dois motivos. Primeiro, porque as palavras deles não são muito bem conhecidas. Segundo, porque alguns dos que erram, como os maometanos e os pagãos, não aceitam a autoridade das Escrituras, e portanto estas não podem ser usadas para convencê-los. Por isso, a conclusão é que deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar. Ao se investigar uma verdade, serão mostrados os erros que ela exclui e como a verdade racional concorda com a fé da religião cristã.

Há duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas verdades excedem toda a capacidade da razão humana, como, por exemplo, que Deus é trino e uno. Mas outras verdades a razão pode alcançar, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é uno, e outras assim. Estas verdades foram provadas demonstrativamente pelos filósofos, conduzidos pela luz da razão natural.

Em primeiro lugar, Tomás se esforçará para esclarecer aquelas verdades que são professadas pela fé e investigáveis pela razão, apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais são buscados nos livros dos filósofos e dos santos, e pelos quais a verdade será confirmada, e o adversário, superado (isso será feito nos livros 1, 2 e 3). Em segundo lugar, partindo das coisas mais claras para as menos claras, Tomás procurará manifestar as verdades da fé que excedem a razão, desfazendo as razões dos adversários e declarando a verdade da fé, mediante razões prováveis e de autoridade, na medida em que Deus o auxilie (isso será feito no livro 4).

O fundamento necessário da *Suma Contra os Gentios* é a demonstração de que Deus existe.

Posso lembrar que, na *Suma de Teologia* (I, q. 2, a. 3), Tomás de Aquino apresenta cinco vias pelas quais a existência de Deus é demonstrada. John Wippel estuda essas cinco vias em seu grande livro sobre o pensamento metafísico de Tomás de Aquino²⁷. Ademais, em seu trabalho sobre os preâmbulos da fé, John Wippel sugere que, entre os preâmbulos da fé que são demonstrados, Tomás inclui ao menos os seguintes: (1) que Deus existe, (2) que Deus é um só, (3) que Deus é simples, (4) que Deus é perfeito, (5) que Deus é bom, (6) que Deus é infinito, (7) que Deus é incorpóreo, (8) que Deus é inteligente e tudo o que se segue disso, (9) que Deus tem vontade, (10) que Deus é onipotente, (11) que tudo o que não é Deus depende dele para a sua existência, (12) que Deus é um princípio criador, e (13) que a alma humana é imortal, e essa lista não é exaustiva.

Tomás também argumenta que, se os preâmbulos da fé permanecessem apenas como demonstrações filosóficas e não estivessem contidos nas verdades da fé e não pudessem ser conhecidos por meio da fé, ocorreriam três inconvenientes. O primeiro inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, pois algumas pessoas são naturalmente indispostas ao estudo. Outras não teriam o tempo ou o lazer requerido para o estudo. E, por fim, outras, devido à preguiça, não iriam se dedicar ao estudo das várias ciências filosóficas que culminam na metafísica. O segundo inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, porque esse conhecimento exige um período muito longo e intenso de estudo, e requer certa maturidade. E o terceiro, e último, inconveniente é que a falsidade pode se introduzir facilmente na investigação feita pela razão natural, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar e à intromissão das ilusões da fantasia.

²⁷ Ver o capítulo 12 de WIPPEL, J. F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

REFERÊNCIAS

ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

BRAND, Dennis J. *Philosophy and the preambula fidei in Saint Thomas Aquinas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), University of Ottawa, Ottawa, 1977.

DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2016.

DAVIES, Brian.; STUMP, Eleonore. (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012.

JENKINS, John. *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MCINERNY, Ralph. *Praeambula fidei: Thomism and the God of the philosophers*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006.

SEGEV, Mor. *Aristotle on religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 14 mar. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. *Faith, reason and theology. Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated with introduction and notes by Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.

TOMÁS DE AQUINO. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Second and revised edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/>. Acesso em 14 mar. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*. Book One: God. Translated by Anton C. Pegis. New York: Hanover House, 1955.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Volume I, Livros I e II. Tradução de D. Odilão Moura, O.S.B. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *Truth*. Volume II. Questions X-XX. Translated from the definitive Leonine text by James V. McGlynn, S.J. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

WIPPEL, John F. "Thomas Aquinas on philosophy and the preambles of faith". In: *Metaphysical themes in Thomas Aquinas III*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021, pp. 73-97.



CAPÍTULO 2

OS SEIS TIPOS DE BENS NO TRATADO DA FELICIDADE DE TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: O Tratado da Felicidade (ou Tratado da Bem-Aventuraça), escrito por Tomás de Aquino como parte de sua *Suma de Teologia*, procura determinar qual é o fim último da vida humana, ou seja, o bem supremo da vida humana, e quais são os outros bens que não podem ser isso de nenhum modo. Tomás mostra conhecer uma divisão tríplice dos bens do homem, que inclui os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. A estes Tomás acrescenta um tipo de bem que podemos chamar de “intermediário”, na medida em que se situa acima do homem e abaixo de Deus, e consiste no universo e nos anjos. Certamente, Tomás se refere também a Deus. No entanto, há mais um tipo de bem que Tomás menciona neste Tratado. É o bem em comum, ou bem em geral. Neste artigo, procurarei mostrar como Tomás de Aquino trata desses seis tipos de bens no Tratado da Felicidade, e indicarei se esse tratamento confirma ou não algumas teses de alguns estudiosos de Tomás de Aquino, como, por exemplo, a tese de que o homem não tem nenhum fim último natural.

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade; Sumo Bem; Fim Último; Fim Último Natural.

THE SIX KINDS OF GOODS IN THOMAS AQUINAS'S TREATISE ON HAPPINESS

ABSTRACT: The Treatise on Happiness (or Treatise on Beatitude), written by Thomas Aquinas as part of his *Summa of Theology*, seeks to determine which is the last end of human life, that is, the supreme good of human life, and which are the other goods that cannot in any way be it. Thomas shows that he knows a threefold division of the goods of man, which includes the external goods, the goods of the body, and the goods of the soul. To these Thomas adds a kind of good which we can call “intermediate”, insofar as it is situated above man and below God, and consists in

the universe and the angels. Certainly, Thomas refers also to God. However, there is one more kind of good that Thomas mentions in this Treatise. It is the good in common, or good in general. In this article, I will seek to show how Thomas Aquinas treats of these six kinds of goods in the Treatise on Happiness, and I will indicate whether or not that treatment confirms some theses of some scholars of Thomas Aquinas, such as, for example, the thesis that man has no natural last end.

KEYWORDS: Happiness; Supreme Good; Last End; Natural Last End.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procurarei mostrar como Tomás de Aquino trata de seis tipos de bens do homem no Tratado da Felicidade (ou Tratado da Bem-Aventura) que é parte da *Suma de Teologia*¹, e indicarei se esse tratamento confirma ou não algumas teses de alguns estudiosos de Tomás de Aquino. Preferirei chamar a obra a ser estudada de Tratado da Felicidade, porque, além de ter consultado uma tradução em português² da obra, consultei duas traduções inglesas³ feitas por diferentes gerações de dominicanos ingleses que preferem traduzir *beatitudo* por *happiness*, que significa diretamente felicidade.

O Tratado da Felicidade se situa no início da Primeira Parte da Segunda Parte da *Suma de Teologia* e tem a seguinte estrutura. Ele é dividido em cinco questões, e cada questão tem oito artigos. A questão 1 trata do fim último em comum. A questão 2 começa a tratar da felicidade, buscando determinar em que ela consiste. A questão 3 trata do que é a felicidade. A questão 4 trata do que se requer para a felicidade. E a questão 5 trata da aquisição da felicidade.

A questão 2 entrará por inteiro no foco deste estudo, pois nela Tomás trata de quatro tipos de bens. Tomás mostra conhecer uma divisão tríplice que inclui os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. Porém, ele acrescenta um tipo de bem que podemos chamar de “intermediário”, na medida em que se situa acima do homem e abaixo de Deus, e consiste no universo e nos anjos. Em cada um dos oito artigos desta questão 2, Tomás pergunta se um determinado bem é a felicidade. Assim, ele pergunta se a felicidade consiste nas riquezas (artigo 1), ou nas honras (artigo 2), ou na fama ou glória (artigo 3), ou no poder (artigo 4), ou em algum bem do corpo (artigo 5), ou no prazer (artigo 6), ou em algum bem da

¹ Neste artigo, citarei o texto em latim da seguinte edição da *Suma de Teologia*: AQUINO, Tomás de. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 21 jan. 2023.

² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

³ AQUINO, Tomás de. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Second and revised edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/>. Acesso em 21 jan. 2023. AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae. Volume 16. Purpose and Happiness (1a2ae 1-5)*. Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by Thomas Gilby O.P. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

alma (artigo 7), ou em algum bem criado (artigo 8). Os artigos de 1 a 4 tratam dos bens exteriores; os artigos 5 e 6, dos bens do corpo; o artigo 7, dos bens da alma; e o artigo 8, dos bens intermediários.

Estudarei também o artigo 8 da questão 3, onde Tomás trata de Deus, ou, mais exatamente, da visão da essência de Deus pelo intelecto especulativo do homem. E, finalmente, estudarei as diversas passagens deste Tratado em que Tomás fala do bem em comum, ou bem em geral. Ainda sobre isso, examinarei algumas passagens pertinentes da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, nas questões sobre a vontade e sobre o livre-arbítrio, e também uma passagem do Tratado da Esperança, na Segunda Parte da Segunda Parte.

Com isso feito, poderei indicar se os textos de Tomás considerados anteriormente confirmam ou não algumas teses de três estudiosos de Tomás de Aquino. Um dos autores é Denis Bradley. No livro *Aquinas on the twofold human good: Reason and human happiness in Aquinas's moral science* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997), o autor propõe a seguinte investigação. Por muitos anos, filósofos leram os escritos éticos de Tomás de Aquino como se a doutrina moral dele devesse fazer sentido completamente à parte dos compromissos dele com a fé cristã. Como Tomás confiou amplamente em argumentos racionais, e particularmente em Aristóteles, os estudiosos frequentemente tentam ler os textos dele em um contexto estritamente filosófico. Segundo Denis Bradley, essa abordagem é mal orientada e pode levar a uma interpretação radicalmente errônea da ciência moral de Tomás. Bradley procura provar que Tomás era antes de tudo um teólogo e que qualquer ética tomista sistemática deve permanecer teológica, e não filosófica. Tomando como referência de fundo a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, o autor fornece uma diferenciação detalhada entre a visão de Aristóteles e a de Tomás de Aquino quanto ao fundamento das virtudes morais e ao fim último do homem.

O segundo autor é Joseph Buckley. No livro *Man's last end* (St. Louis: B. Herder Book Co., 1949), ele propõe o seguinte estudo. Os pensadores cristãos, desde há muitos séculos, não encontraram dificuldade em determinar o fim último do homem. Tal fim último é a visão beatífica, ou seja, a união com Deus. No entanto, a visão beatífica é um fim que está para além das potências naturais do homem. É um fim sobrenatural. Assim, filósofos de tendência cristã se interessaram muito pouco pela determinação do fim natural que foi ultrapassado. Filósofos e teólogos católicos são muito conscientes da distinção entre a ordem moral natural e a ordem moral sobrenatural. Entretanto, quando eles investigam o fim último do homem na ordem moral natural, eles se inclinam a declarar simplesmente que, assim como na ordem sobrenatural, o fim último do homem é Deus. Alguns outros teólogos, entretanto, afirmam que o homem não tem nenhum fim último na ordem natural. Portanto, o problema do fim último do homem na ordem natural deve ser discutido agora.

E o terceiro autor é William O'Connor. Nos livros *The eternal quest: The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God* (New York: Longmans, Green and Co., 1947) e *The natural desire for God: The Aquinas lecture* (Milwaukee: Marquette University Press, 1948), ele apresenta sua pesquisa da seguinte maneira. Visto em perspectiva histórica, o ensinamento de Tomás de Aquino sobre o desejo natural a Deus foi apenas um interlúdio na tradição agostiniana-escotista. Aqueles que continuam a falar da doutrina dele sobre um desejo natural pela visão “beatífica” dão testemunho da influência viva daquela tradição hoje. Embora ele não possa ser enquadrado na série que liga Agostinho, Boaventura, Duns Scotus e Domingo de Soto nessa questão, a posição dele não é menos cristã do que a da tradição com a qual ele rompeu. A posição dele, entretanto, irá continuar a parecer incoerente e até mesmo contraditória, enquanto for colocada nos termos daquela tradição, em vez de nos seus próprios termos.

Por fim, o leitor que tiver qualquer dúvida sobre qualquer um dos quarenta artigos do Tratado da Felicidade poderá também consultar o grande comentário linha-por-linha feito sobre ele por J. Budziszewski: *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Happiness and Ultimate Purpose* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

OS BENS EXTERIORES, OS BENS DO CORPO, OS BENS DA ALMA E OS BENS INTERMEDIÁRIOS

A questão 2 do Tratado da Felicidade começa a tratar da felicidade, que é a obtenção do fim último. Os artigos 1, 2, 3 e 4 tratam dos bens exteriores. Os artigos 5 e 6 tratam dos bens do corpo. O artigo 7 trata dos bens da alma. E o artigo 8 trata dos bens “intermediários”, isto é, dos bens que estão acima do homem e abaixo de Deus.

O artigo 1 pergunta se a felicidade do homem consiste nas riquezas. Tomás responde que isso é impossível, se considerarmos os dois tipos de riquezas, que são as naturais e as artificiais. A felicidade, ou o fim último, tem de ser algo buscado por si mesmo, e não algo buscado em vista de outra coisa. Mas as riquezas naturais, cuja função é compensar as deficiências naturais do homem, que necessita de comida, bebida, vestes, veículos, habitação, etc., são buscadas em vista de sustentar o homem. Logo, elas não podem ser o fim último do homem. As riquezas artificiais, como o dinheiro, cuja função é facilitar as trocas, sendo a medida das coisas venais, têm ainda menos razão de fim último, pois elas são buscadas em vista das riquezas naturais, visto que elas são usadas para comprar o que é necessário para o uso da vida⁴.

⁴ I-II, q. 2, a. 1, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut philosophus dicit in I Polit., scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis

A afirmação de que todas as coisas corporais obedecem ao dinheiro costuma ser feita pelos insensatos, mas não pelos sábios. Os insensatos também costumam afirmar que o dinheiro pode comprar todas as coisas, mas isso se aplica apenas às coisas venais, mas não às coisas espirituais, que não podem ser vendidas. Ademais, afirma-se ainda que as riquezas são a felicidade, pois o desejo das riquezas é infinito, como infinito deve ser o desejo da felicidade. Entretanto, deve-se considerar que o desejo das riquezas naturais não é infinito, pois elas são suficientes à natureza segundo alguma medida. O desejo das riquezas artificiais é infinito, mas em outro sentido, que é o seguinte: o sumo bem, quanto mais perfeitamente é possuído, tanto mais é amado e conhecido e as outras coisas são desprezadas. Porém, ao contrário, as riquezas e quaisquer outros bens temporais, quando são possuídos, logo se conhece a sua insuficiência e imperfeição, e assim são desprezados e outros são desejados⁵.

O artigo 2 pergunta se a felicidade do homem consiste nas honras. Tomás responde que isso é impossível, pois a honra é prestada a alguém devido a alguma excelência nele, sendo um sinal e testemunho da excelência que está no honrado. Mas a excelência é considerada de acordo com a felicidade, que é o bem perfeito, e de acordo com outros bens que participam da felicidade. Portanto, a honra pode ser uma consequência da felicidade, mas a felicidade não pode consistir principalmente na honra⁶.

esse non potest. Quaerunt enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Psalmi VIII, omnia subiecisti sub pedibus eius. Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales, non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis.

⁵ I-II, q. 2, a. 1: Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum. Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Proverb. XVII, quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit? Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per philosophum in I Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsummet magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV, cum dominus dicit, qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

⁶ I-II, q. 2, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Poderia parecer que o prêmio da virtude é a honra, mas o verdadeiro prêmio da virtude é a felicidade, e é em vista da felicidade que os virtuosos agem, caso contrário agiriam por ambição. Ademais, Deus e os mais excelentes são felizes e a eles deve-se a honra, mas tal honra é devida apenas como sinal ou testemunho de sua excelência e não é o que os torna excelentes. Além disso, poderia parecer que a honra é a felicidade, pois os homens suportam perder todas as outras coisas, mas não a sua honra. Porém, o desejo da honra é consequência do desejo natural da felicidade, e os homens buscam sobretudo ser honrados pelos sábios⁷.

O artigo 3 pergunta se a felicidade do homem consiste na fama ou glória. Tomás responde que isso é impossível. A glória é o claro conhecimento com louvor. Mas o conhecimento humano é causado pelas coisas conhecidas, ao passo que o conhecimento divino é a causa das coisas conhecidas. Por isso, a felicidade não pode ser causada pelo conhecimento humano, mas, ao contrário, o conhecimento humano da felicidade de alguém é, de certo modo, causado pela felicidade humana, seja iniciada ou perfeita. Portanto, a felicidade do homem não pode consistir na fama ou glória. O conhecimento de Deus é a causa do bem do homem, e por isso a felicidade do homem depende da glória que está em Deus. Além disso, o conhecimento humano falha muitas vezes, sobretudo nos fatos contingentes singulares, como são os atos humanos. Por isso, a glória humana costuma ser enganadora. Como, porém, Deus não pode enganar-se, a sua glória é sempre verdadeira⁸.

A glória que se dá aos santos vem de Deus e não dos homens. O conhecimento tido pela fama ou glória pode ser verdadeiro ou falso. Quando é verdadeiro, ele pressupõe a felicidade no homem conhecido, seja perfeita ou iniciada. Mas, quando tal conhecimento é falso, o bem não existe no homem que é tido como célebre. Assim, vê-se que a fama não pode tornar um homem feliz. A fama é instável, pois até

⁷ I-II, q. 2, a. 2: Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, honor non est praemium virtutis propter quod virtuosus operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, quasi a non habentibus aliquid maius ad dandum. Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosus operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio. Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes. Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quod homines maxime honorem desiderant. Unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes vel felices.

⁸ I-II, q. 2, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam clara notitia cum laude, ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam, humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalmi XC, eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est. Propter quod dicitur, II ad Cor. X, ille probatus est, quem Deus commendat.

por um falso rumor ela desaparece. Quando ela permanece estável, isso é acidental. Mas a felicidade tem permanente estabilidade e para sempre⁹.

O artigo 4 pergunta se a felicidade do homem consiste no poder. Tomás responde que isso é impossível, por duas razões. Primeira, porque o poder tem a razão de princípio, ao passo que a felicidade tem a razão de fim último. Segunda, porque o poder tem relação com o bem e o mal. Mas a felicidade é o bem perfeito do homem. Portanto, quando existe alguma felicidade no bom uso do poder, isso se deve à virtude e não ao próprio poder. Podem-se apresentar quatro razões gerais para mostrar que a felicidade não consiste em nenhum dos quatro bens exteriores citados até aqui. Primeira, a felicidade é o sumo bem do homem e não é compatível com nenhum mal. Mas os bens citados podem ser encontrados nos bons e nos maus. Segunda, a felicidade é suficiente por si mesma, e quando o homem a possui, não pode faltar a ele nenhum bem necessário. Mas quando o homem possui cada um dos bens citados, podem ainda faltar-lhe muitos bens necessários, como a sabedoria, a saúde do corpo, etc. Terceira, a felicidade é o bem perfeito, e dela não pode vir mal algum a alguém. Mas muitas vezes ocorrem males a quem possui tais bens. Quarta, os quatro bens mencionados originam-se mais de causas exteriores e, na maioria das vezes, da sorte, sendo por isso chamados de bens da sorte. Portanto, a felicidade não consiste de nenhum modo neles¹⁰.

Poderia parecer que o poder é a felicidade, pois pela posse do poder o homem se assemelha a Deus. Porém, Deus só usa o seu poder bem, ao passo que o homem pode usar o poder bem ou mal. Poderia também parecer que o bem perfeito é poder governar os outros. No entanto, é ótimo governar bem, mas é péssimo governar mal. Ademais, poderia parecer que o poder é a felicidade, pois os homens fogem

⁹ I-II, q. 2, a. 3: Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur Marc. VIII, filius hominis confitebitur eum in gloria patris sui, coram Angelis eius. Ad secundum dicendum quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine, et sic praesupponit beatitudinem perfectam vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei, et sic bonum non invenitur in eo cuius fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum. Ad tertium dicendum quod fama non habet stabilitatem, immo falso rumore de facili perditur. Et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

¹⁰ I-II, q. 2, a. 4. co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V Metaphys. Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I Ethic., necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum homini necessarium desit. Adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi. Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit praemissis, dicitur enim Eccle. V, quod divitiae interdum conservantur in malum domini sui; et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna, unde et bona fortunae dicuntur. Unde patet quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

principalmente da escravidão, e consequentemente desejam principalmente o poder. Entretanto, os homens fogem da escravidão, porque ela impede o bom uso do poder, e não porque o sumo bem consiste no poder humano¹¹.

O artigo 5 pergunta se a felicidade do homem consiste em algum bem do corpo. Tomás responde que isso é impossível, por duas razões. Primeira, porque, se uma coisa é ordenada a outra como a seu fim, é impossível que o seu fim último consista na sua própria conservação no existir. Portanto, como o homem não é o sumo bem, mas é ordenado a outra coisa como a seu fim, é impossível que o fim último do homem seja a sua conservação no existir. Segunda, porque, mesmo que o fim do homem fosse a sua conservação no existir, não se poderia dizer que o fim do homem seja algum bem do corpo, pois o corpo existe para a alma, e assim todos os bens do corpo se ordenam para os bens da alma como para o fim¹².

Os bens do corpo são preferidos aos bens exteriores. Considerando o existir participado, que pertence às criaturas, os seres vivos são melhores que os existentes, e os seres inteligentes são melhores que os vivos. Todos os tipos de seres desejam se assemelhar ao fim último: alguns, segundo o existir; outros, segundo o existir vivo; e outros, segundo o existir inteligente e feliz, o que pertence a poucos¹³.

¹¹ I-II, q. 2, a. 4: Ad primum ergo dicendum quod divina potestas est sua bonitas, unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem hominis quod assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi etiam assimiletur ei quantum ad bonitatem. Ad secundum dicendum quod, sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est si male utatur. Et ita potestas se habet et ad bonum et ad malum. Ad tertium dicendum quod servitus est impedimentum boni usus potestatis, et ideo naturaliter homines eam fugiunt, et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

¹² I-II, q. 2, a. 5, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo. Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quae ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae; eo quod navis ad aliud ordinatur sicut ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus; secundum illud quod dicitur Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani esse. Secundo quia, dato quod finis rationis et voluntatis humanae esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore, et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra ostensum est; ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exercent. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem.

¹³ I-II, q. 2, a. 5: Ad primum ergo dicendum quod, sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per censum significantur, sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis. Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus subsequentibus, sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus. Ad tertium dicendum quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio, cuius similitudinem appetunt, secundum suam proportionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligentes et beatum. Et hoc paucorum est.

O artigo 6 pergunta se a felicidade do homem consiste no prazer. Tomás responde que em cada coisa, há o que pertence à sua essência e há o que lhe é acidental e próprio. O prazer que acompanha o bem perfeito não é a essência da felicidade, mas um acidente próprio de tal felicidade. Porém, o prazer corporal não é nem mesmo um acidente próprio da felicidade, pois acompanha o bem que pertence apenas ao corpo e não à alma¹⁴.

A causa final do prazer é o próprio prazer, mas a causa formal ou motora do prazer é outra coisa, isto é, o bem, que é objeto do prazer. A veemência do desejo do prazer sensível acontece porque as operações dos sentidos são mais perceptíveis, pois são princípios do nosso conhecimento intelectual. Por isso, os prazeres sensíveis são desejados pela maioria. Todos desejam o prazer em razão de algum bem, e algum prazer acompanha o sumo bem¹⁵.

O artigo 7 pergunta se a felicidade do homem consiste em algum bem da alma. Tomás responde que o fim último é considerado de dois modos: de um modo, ele é a coisa que desejamos conseguir, mas, de outro modo, ele é o uso, a obtenção ou a posse de tal coisa. Se falarmos da coisa que desejamos como fim último, é impossível que o fim último seja a alma ou algo dela, pois a alma existe em potência, visto que passa da potência de conhecer ao ato de conhecer, e da potência virtuosa ao ato virtuoso, e é impossível que aquilo que existe em potência tenha a razão de fim último. Também é impossível que algo da alma, como o hábito ou o ato, seja o fim último, pois tais coisas são bens participados ou particularizados e não o bem universal, que é o objeto da vontade. Entretanto, se falarmos da obtenção, ou da

¹⁴ I-II, q. 2, a. 6, co.: Respondeo dicendum quod, quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII Ethic., cum tamen sint aliae delectationes potiores. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, ex hoc enim aliquis delectatur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo si autem sit imperfectum est quaedam beatitudinis participatio, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum. Nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. [...] Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

¹⁵ I-II, q. 2, a. 6: Ad primum ergo dicendum quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem. Si vero dicat causam formalem, vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam, ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato. Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles. Unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur. Ad tertium dicendum quod eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum, et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquaque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

posse, ou do uso que se faz do fim último, então nesse sentido algo da alma humana pertence ao fim último, pois o homem alcança a felicidade pela alma¹⁶.

Os bens do homem se dividem em bens exteriores, bens do corpo e bens da alma. Mas a felicidade do homem não consiste em bens exteriores e nem em bens do corpo; logo, poderia parecer que consiste em bens da alma. No entanto, os bens da alma não são apenas coisas como a potência, o hábito ou o ato, mas também o objeto da alma apetitiva, que está fora dela. Nesse sentido, pode-se dizer que a felicidade é alcançada pela alma, como o objeto da alma. Quando o homem ama a felicidade acima de tudo como o bem desejado, isso é diferente de quando o homem ama um amigo a quem deseja um bem, ou mesmo de quando ama a si mesmo. Em certo sentido, pode-se dizer que a felicidade é algo inerente à alma, na medida em que é uma perfeição da alma, mas, em outro sentido, a felicidade é algo exterior à alma, na medida em que o que torna a alma feliz é algo exterior a ela¹⁷.

O artigo 8 pergunta se a felicidade do homem consiste em algum bem criado. Tomás responde que isso é impossível, pois a felicidade é o bem perfeito, que sacia totalmente o desejo, caso contrário não seria o fim último, se restasse algo para desejar. Assim como o objeto do intelecto é a verdade universal, o objeto da vontade é o bem universal, e só um bem universal pode saciar a vontade humana. Mas o bem universal não pode ser encontrado em nenhum bem criado, mas apenas em Deus, pois toda criatura tem bondade participada¹⁸.

¹⁶ I-II, q. 2, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens, fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus, sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem inhaerens ipsi animae, est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adaptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit, sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

¹⁷ I-II, q. 2, a. 7: Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia aut habitus aut actus, sed etiam obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae. Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur. Ad tertium dicendum quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

¹⁸ I-II, q. 2, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo,

A parte superior do homem alcança o ínfimo da natureza angélica por alguma semelhança. Entretanto, o homem não se detém naquilo como se fosse o fim último, mas procede até a fonte universal do bem. O homem é parte do universo das criaturas, e se refere ao universo como a parte se refere ao todo, mas o universo é ordenado a Deus como a seu fim último; por isso, o fim último do homem não é o bem do universo, mas Deus. Os bens criados podem ser algo intrínseco e inerente ao homem, mas são inferiores ao bem ou objeto infinito do qual o homem é capaz, pois o anjo e o universo são bens finitos e restritos¹⁹.

A respeito deste artigo 8, eu gostaria de acrescentar que ficará mais claro, mais adiante, que o único objeto que a vontade humana deseja de modo necessário nesta vida presente é o bem em sua razão comum, e não Deus visto em sua essência. A conexão entre o bem em comum e Deus só poderá ser perfeita na vida futura (isto é, após a morte).

DEUS

A questão 3 do Tratado da Felicidade trata do que é a felicidade. Ali, Tomás sucessivamente determina que a felicidade é algo criado (artigo 1), que ela é uma operação (artigo 2), que é uma operação da parte intelectual (artigo 3), que é uma operação do intelecto (artigo 4), que é uma operação do intelecto especulativo (artigo 5), que não consiste na consideração das ciências especulativas (artigo 6), e que não consiste no conhecimento dos anjos (artigo 7).

O artigo 8 pergunta se a felicidade do homem consiste na visão da essência divina. Tomás responde que a felicidade última e perfeita consiste apenas na visão da essência divina. Para esclarecer isso, duas coisas devem ser consideradas. Primeira, se ainda lhe resta algo a desejar e buscar, o homem ainda não é perfeitamente feliz. Segunda, a perfeição de uma potência qualquer é determinada pela natureza do seu objeto. O objeto do intelecto é a essência de uma coisa. Portanto, a perfeição do intelecto é proporcionada de acordo com o conhecimento que ele tem da essência de uma coisa. Assim, se o homem conhece a essência de um efeito e, a partir disso, conhece a existência de sua causa, permanece naturalmente no homem o desejo

quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

¹⁹ I-II, q. 2, a. 8: *Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicae naturae per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens. Ad secundum dicendum quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinatur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus. Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecae et inherentes, est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.*

de conhecer a essência da causa. Esse desejo é de admiração e causa a inquirição. Quando o homem conhece, a partir de algum efeito criado, que Deus existe, o seu intelecto ainda não atingiu sua plena perfeição. O homem só será perfeitamente feliz quando seu intelecto conhecer a essência da causa primeira, Deus²⁰.

Enquanto o homem está a caminho, tendendo à felicidade perfeita, ele ainda não conhece a essência divina. O fim último pode ser considerado de dois modos. De um modo, ele é a própria coisa desejada, e assim, Deus, o homem e todas as coisas têm o mesmo fim. Mas, de outro modo, trata-se da obtenção do fim, e assim a felicidade de Deus é mais elevada do que a felicidade do homem ou dos anjos, pois Deus compreende a sua essência, ao passo que o homem e os anjos a veem, mas não a compreendem²¹.

Deve-se lembrar, contudo, que, para Tomás de Aquino, a felicidade perfeita não pode ser alcançada pelas meras potências naturais do homem (ver o artigo 5 da questão 5 do Tratado da Felicidade), mas só pode ser alcançada com o auxílio da graça divina. Ademais, deve-se notar que, neste artigo 8, Tomás se refere a Deus como “causa primeira”, e não como “sumo bem”. O conhecimento sobre uma causa qualquer pertence ao intelecto especulativo, ao passo que a tendência a um bem qualquer pertence à vontade. Essa distinção será ressaltada na conclusão deste artigo que escrevo.

O BEM EM COMUM

A questão 1 do Tratado da Felicidade trata do fim último em comum, em oito artigos.

²⁰ I-II, q. 3, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.

²¹ I-II, q. 3, a. 8: Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quae desideratur, et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut supra dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei, et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

No artigo 2, ad 3, Tomás afirma que o objeto da vontade é o fim e o bem em universal²².

O artigo 7 pergunta se há um só fim último para todos os homens. Tomás responde que pode-se falar do fim último de duas maneiras: segundo a razão do fim último, ou segundo aquilo em que se encontra a sua razão. Quanto à razão do fim último, todos são iguais no desejo do fim último, porque todos desejam alcançar a sua perfeição, o que é a razão do fim último. Mas quanto àquilo em que esta razão se encontra, nem todos os homens estão de acordo a respeito do fim último²³.

A questão 4 trata do que se requer para a felicidade, em oito artigos.

No artigo 4, Tomás afirma que a vontade de quem vê a essência de Deus, necessariamente ama tudo o que ama, ordenado para Deus, assim como a vontade de quem não vê a essência de Deus, necessariamente ama tudo o que ama sob a razão comum do bem que conhece²⁴.

A questão 5 trata da aquisição da felicidade, em oito artigos.

O artigo 3 pergunta se alguém pode ser feliz nesta vida. Tomás responde que é possível ter alguma participação da felicidade nesta vida, mas é impossível ter a felicidade perfeita e verdadeira nesta vida. Isso pode ser considerado de dois modos. De um modo, pela razão comum de felicidade, e, de outro modo, por aquilo em que a felicidade consiste particularmente. Quanto ao primeiro modo, a felicidade é o bem perfeito e suficiente, exclui todo mal e satisfaz todo desejo. Entretanto, nesta vida, ocorrem muitos males inevitáveis e o desejo do bem não pode ser saciado. E, quanto ao segundo modo, a felicidade consiste na visão da essência divina. Porém, nesta vida, o homem não pode alcançá-la²⁵.

No artigo 4, corpo, Tomás repete a distinção entre a razão comum de felicidade e a razão de felicidade em particular.

²² I-II, q. 1, a. 2, ad 3: Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali.

²³ I-II, q. 1, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine [...].

²⁴ I-II, q. 4, a. 4, co.: Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub communi ratione boni quam novit.

²⁵ I-II, q. 5, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. [...] Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. [...] Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est.

O artigo 8 pergunta se todo homem deseja a felicidade. Tomás responde que a felicidade pode ser considerada de dois modos. Primeiro, quanto à razão comum de felicidade. Assim, é necessário que todos os homens queiram a felicidade. A razão comum de felicidade consiste no bem perfeito. Como o bem é o objeto da vontade, o bem perfeito de alguém é o que satisfaz totalmente a sua vontade. Portanto, desejar a felicidade nada mais é do que desejar que a vontade seja satisfeita, e isso todos desejam. Segundo, pode-se falar da felicidade segundo uma razão particular, quanto àquilo em que consiste a felicidade. Assim, nem todos conhecem a felicidade, pois não sabem em qual coisa se encontra a razão comum de felicidade. Nesse sentido, nem todos querem a felicidade²⁶.

Em resposta a uma objeção (a 2ª) neste mesmo artigo, Tomás acrescenta que a felicidade pode ser considerada de dois modos: primeiro, segundo a razão de bem final e perfeito, que é a razão comum de felicidade. Assim, a vontade tende naturalmente e necessariamente para ela. Mas também pode ser considerada segundo considerações particulares, seja por parte da operação, ou por parte da potência operativa, ou por parte do objeto. Assim, a vontade não tende necessariamente para ela²⁷.

Na Primeira Parte da *Suma de Teologia*, a questão 82 trata da vontade, em cinco artigos. O artigo 1 pergunta se a vontade deseja alguma coisa de maneira necessária. Na resposta, Tomás afirma que a necessidade natural não repugna à vontade. Pelo contrário, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a felicidade²⁸.

O artigo 2 pergunta se a vontade quer necessariamente tudo o que ela quer. A resposta de Tomás é não. Há bens particulares que não têm relação necessária com a felicidade, porque se pode ser feliz sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a felicidade; são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira felicidade. Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente

²⁶ I-II, q. 5, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

²⁷ I-II, q. 5, a. 8, ad 2: Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis, et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti, et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

²⁸ I, q. 82, a. 1, co.: Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo [...].

nem a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes²⁹.

Em resposta a uma objeção (a 2ª) neste mesmo artigo, Tomás explica que, como a capacidade da vontade se refere ao bem universal e perfeito, ela não está inteiramente subordinada a um bem particular. Por isso, ela não é necessariamente movida por este último³⁰.

No artigo 4, corpo, Tomás afirma que o objeto da vontade é o bem e o fim em comum³¹.

A questão 83 trata do livre-arbítrio. O artigo 1 pergunta se o homem é dotado de livre-arbítrio. A resposta de Tomás é sim. Em resposta a uma objeção (a 5ª) neste mesmo artigo, Tomás explica que, pelo fato de o homem ser tal pela qualidade natural que se refere à parte intelectiva, o homem deseja naturalmente o fim último, isto é, a felicidade. Esse apetite é natural e não está submetido ao livre-arbítrio³².

Na Segunda Parte da Segunda Parte da *Suma de Teologia*, a questão 17 trata da esperança em si mesma, em oito artigos. No artigo 2, ad 1, Tomás afirma que a felicidade eterna não penetra tão perfeitamente o coração do homem, de tal modo que ele a possa conhecer durante esta vida, tal qual ela é. Entretanto, segundo a razão comum, a saber, de um bem perfeito, o homem pode ter dela certo conhecimento. E sob esse aspecto, o movimento da esperança se volta para a felicidade³³.

CONCLUSÃO

Tendo em vista todos os textos de Tomás de Aquino que foram considerados até aqui, proponho a seguinte conclusão: os bens desejados pelo homem podem ser divididos em dois tipos, de acordo com o grau de necessidade do seu desejo. Assim, os bens exteriores, os bens do corpo, os bens da alma, os bens intermediários

²⁹ I, q. 82, a. 2, co.: Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videtis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

³⁰ I, q. 82, a. 2, ad 2: Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

³¹ I, q. 82, a. 4, co.: Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi.

³² I, q. 83, a. 1, ad 5: Ex eo igitur quod homo est aliquis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet.

³³ II-II, q. 17, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter apostolus dicit quod spes incedit usque ad interiora velaminis, quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

e Deus são desejados de modo não necessário, ao passo que o bem em comum (ou a felicidade em comum, ou o fim em comum) é desejado de modo natural e necessário. Nesta vida presente, o homem não vê como absolutamente necessária a conexão entre qualquer um dos cinco primeiros bens e o bem em comum, porque nesta vida presente nenhum dos cinco primeiros bens satisfaz perfeitamente e suficientemente a vontade humana³⁴.

Com isso, podemos considerar as conclusões propostas pelos três estudiosos de Tomás de Aquino citados na introdução deste artigo. Denis Bradley conclui basicamente o seguinte. Examinando o conteúdo dos escritos de Tomás, Bradley argumenta que não se pode extrair e recombinar os elementos racionais da ciência moral de Tomás e rotulá-los de “ética filosófica tomista”. A abertura da natureza humana ao seu fim sobrenatural real, que é o ponto focal da ciência moral de Tomás, impede qualquer tentativa de fazer isso. A crítica que Tomás faz de Aristóteles, negligenciada pelos discípulos tomistas de Tomás, leva a uma concepção filosófica paradoxal da natureza humana: enquanto não alcança o seu fim último sobrenatural, que é a visão gratuita da essência divina, a natureza humana é, na história e até mesmo na eternidade, naturalmente sem fim. Em seu contexto próprio, as muitas referências feitas por Tomás ao “duplo bem humano para o homem”, o natural e o sobrenatural, sustentam - ao contrário da ética filosófica sistemática do tomismo tradicional - essa conclusão paradoxal sobre a falta de fim da natureza humana. Por fim, Bradley sugere que é o filósofo cristão que, ao abraçar explicitamente o significado teológico da natural e paradoxal falta de fim do homem, pode da melhor maneira ocupar-se com um pós-modernismo que repudia qualquer fundamento racional para a moralidade e o pensamento humano.

Não direi nada sobre a compreensão que Bradley tem da interpretação que Tomás faz de Aristóteles, nem sobre o sentido proposto do diálogo entre a filosofia cristã e o pós-modernismo, mas posso afirmar que, se Bradley quer dizer que nenhum dos cinco bens citados acima (bens exteriores, bens do corpo, bens da alma, bens intermediários e Deus) constitui o fim último natural do homem, os textos de Tomás que foram considerados neste artigo apoiam esta conclusão. Se for esse o sentido de Bradley, os textos de Tomás permitem afirmar que a natureza humana é “naturalmente sem fim”.

A principal conclusão de Joseph Buckley é a seguinte. O homem não tem nenhum fim último concreto e determinado na ordem natural. Nenhum fim natural é perfeitamente bom, perfeitamente terminativo e perfeitamente arquitetônico. Um verdadeiro fim natural deveria ter essas três características, pois Tomás as atribui à

³⁴ Posso resumir essa conclusão em quatro afirmações: 1) na vida presente, o único bem que é desejado de modo necessário é o bem em comum; 2) na vida presente, a conexão entre o bem em comum e qualquer outro tipo de bem não ocorre de modo necessário; 3) na vida presente, a conexão que puder ocorrer entre o bem em comum e qualquer outro tipo de bem é imperfeita; 4) a conexão entre o bem em comum e Deus só poderá ser perfeita na vida futura (isto é, após a morte).

noção de fim na *Suma de Teologia* (I-II, q. 12, a. 1, ad 4³⁵). Isso é dizer que nenhum fim natural é um bem capaz de satisfazer perfeitamente a vontade humana, e capaz de servir de repouso perfeito para a vontade, e capaz de fazer com que todos os outros bens sejam perfeitamente ordenados ou coordenados em vista dele. O único fim último na ordem natural é a felicidade em geral, ou o bem em geral.

Essa tese ajuda a fundamentar a tese de Bradley, que a cita favoravelmente. Posso dizer que os textos de Tomás, considerados acima, permitem alcançar a tese de Buckley.

A conclusão de William O'Connor foi exposta em dois livros, um dos quais foi traduzido ao português em uma edição da revista eletrônica *Thaumazein*³⁶. Os dois livros originais foram publicados antes dos livros de Bradley e Buckley e são conhecidos e citados por estes dois autores. Para que se compreenda a tese de O'Connor, é preciso ter em vista principalmente duas séries de textos de Tomás de Aquino: (1) textos sobre a visão da essência divina pelo intelecto especulativo humano, e (2) textos sobre o bem em comum. O'Connor conclui basicamente o seguinte. Para Tomás de Aquino, nenhum objeto, nem mesmo Deus como ele aparece para nós aqui, ou a visão de Deus como o entendemos agora, é visto como bom desde todos os pontos de vista. Essa é a razão pela qual muitos rejeitam Deus ou a visão de Deus como a felicidade deles. A liberdade de que gozamos quanto a colocar um ato de desejo de ver a Deus como a primeira causa de efeitos naturais é uma liberdade tanto de especificação quanto de exercício. Negar isso é ir contra a experiência humana. Não é possível chegar a uma solução satisfatória para a doutrina de Tomás de um desejo natural pela visão de Deus, se ela for discutida somente em termos da vontade e de sua tendência à felicidade.

Os assim chamados quatro grandes comentadores sobre essa questão - Bañez, Caetano, Domingo de Soto e Sylvestre de Ferrara - estabeleceram o padrão para todas as interpretações subsequentes. Quando eles não adotam formalmente e explicitamente o ensinamento de Duns Scotus, como Domingo de Soto o fez, eles ao menos permitem que Duns Scotus coloque o problema para eles. Ao fazerem isso, os comentadores cruzam e confundem dois desejos naturais que o próprio Tomás deixou distintos: o desejo natural do intelecto por conhecimento e o desejo natural da vontade por felicidade. Como a vontade do homem nesta vida não tende por necessidade e por sua natureza a nenhum objeto particular que se identifique com essa felicidade, nem mesmo Deus, Tomás nunca fala de um desejo natural pela visão

³⁵ I-II, q. 12, a. 1, ad 4: Ad quantum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescit, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

³⁶ O'CONNOR, William. O desejo natural a Deus. Tradutor: André Ricardo Randazzo Gomes. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, Santa Maria, 2021, p. 1-29.

“beatífica”. Aqueles que falam dessa maneira implicam a existência, na vontade, de uma tendência natural à visão de Deus como nossa felicidade. Para Tomás, o desejo natural a Deus é a tendência natural do intelecto por um conhecimento de Deus que não pode ser satisfeito, a não ser com uma visão direta dele, tão logo saibamos que ele existe. Isso não faz com que a visão de Deus seja o fim natural do intelecto, pois ter um anseio inesgotável pela verdade é parte integrante da natureza de uma criatura espiritual. É importante também ter em mente que o desejo natural pela visão de Deus que Tomás ensina não começa a funcionar a não ser na hipótese de que a existência de Deus já seja conhecida.

Os textos de Tomás de Aquino, considerados neste artigo, certamente admitem essa conclusão.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 21 jan. 2023.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

AQUINO, Tomás de. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Second and revised edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/>. Acesso em 21 jan. 2023.

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae. Volume 16. Purpose and Happiness (1a2ae 1-5)*. Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by Thomas Gilby O.P. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

BRADLEY, Denis. *Aquinas on the twofold human good: Reason and human happiness in Aquinas's moral science*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997.

BUCKLEY, Joseph. *Man's last end*. With a foreword by Reginald Garrigou-Lagrange. St. Louis: B. Herder Book Co., 1949.

BUDZISZEWSKI, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Happiness and Ultimate Purpose*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

O'CONNOR, William. O desejo natural a Deus. Tradutor: André Ricardo Randazzo Gomes. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, Santa Maria, 2021, p. 1-29.

O'CONNOR, William. *The eternal quest: The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God*. New York: Longmans, Green and Co., 1947.

O'CONNOR, William. *The natural desire for God. The Aquinas Lecture*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948.



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 *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 cristã¹. 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*² e um texto das *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*³, 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.

¹ 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.

² Usarei o texto em português da seguinte edição dessa obra: AQUINO, Tomás de. *Suma 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 *Suma 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.

³ 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 McInerney. 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 resposta⁴.

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 virtudes⁵.

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*⁶. 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 sobrenatural⁷.

[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.

⁴ Porém, não tratarei de todas as objeções do texto das *Questões Disputadas Sobre as Virtudes*.

⁵ I-II, q. 63, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, 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 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.

⁶ 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.

⁷ 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 teológicas. Portanto, é necessário que outras virtudes, proporcionadas a elas, sejam causadas por Deus⁸.

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

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

[Texto] Resposta à segunda: as virtudes teológicas 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 Deus⁹.

Comentário: as virtudes teológicas e as virtudes morais infusas, ambas, ordenam o homem ao fim sobrenatural, mas com essa diferença: as virtudes teológicas 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 princípios¹⁰.

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.

⁸ 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.

⁹ 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.

¹⁰ 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 virtudes¹¹.

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,

¹¹ 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 sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitute redigat, per abstinentiam 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 humanas¹².

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 dito¹³.

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 ato¹⁴.

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.

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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 trata¹⁵.

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 cidadão¹⁶.

¹⁵ I-II, q. 63, a. 4, ad 3: Ad tertium dicendum quod oculus 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.

¹⁶ *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 naturais¹⁷.

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.

¹⁷ *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, exceda 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 naturais¹⁸.

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

¹⁸ *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, excedit 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 aliquantulum finem 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 natural¹⁹.

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 eterna²⁰.

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

¹⁹ *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.

²⁰ *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 intelectual, 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 homem²¹.

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 intelectual, 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.

²¹ *De Virtutibus*, q. 1, 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.

[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 receptivo²².

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 causar²³.

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

²² *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.

²³ *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 quicquid 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 cidadão²⁴.

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 adquirida²⁵.

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.

²⁴ *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 4: Ad quantum 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.

²⁵ *De Virtutibus*, q. 1, 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. 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 presente²⁶.

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

²⁶ *De Virtutibus*, q. 1, 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.

também a bondade do conselho requer isto, que alguém obtenha o fim por um meio conveniente, como mostra o Filósofo no livro VI da Metafísica²⁷.

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 caridade²⁸.

²⁷ *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.

²⁸ *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 aliquid speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia 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 sortiatur. 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 virtudes 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 alma²⁹.

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.

²⁹ De *Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 13: Ad decimumtertium 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 respondent 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 quaedam obediencialis 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”³⁰.

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

³⁰ 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.

SOBRE O AUTOR

ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES: É mestre em Filosofia e bacharel em Relações Internacionais. Dedica-se a estudar Tomás de Aquino e os tomistas, com foco na ética. É autor de três livros, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.

Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino

-  www.atenaeditora.com.br
-  contato@atenaeditora.com.br
-  [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
-  www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino

-  www.atenaeditora.com.br
-  contato@atenaeditora.com.br
-  [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
-  www.facebook.com/atenaeditora.com.br