

Os Princípios da Virtude

Angela Knobel*

University of Dallas – Dallas – USA

E-mail: aknobel@udallas.edu

(Accepted February 2024)

Resumo

Este trabalho procura salientar as diferenças entre a vida moral natural e a vida moral sobrenatural a partir dos princípios que as tornam possíveis. Mais concretamente, pretende-se aqui oferecer uma explicação de como interagem os princípios das virtudes morais naturais (aquelas que o sujeito agente pode adquirir e cultivar mediante os seus próprios esforços) e das virtudes morais infusas (que não são adquiridas e cultivadas através dos esforços do agente, mas possuídas por ele porque Deus lhas concedeu) dentro da teoria moral de Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Ética, Tomás de Aquino, Virtudes Morais Naturais, Virtudes Morais Infusas, Natureza Humana, Graça Divina.

[THE PRINCIPLES OF VIRTUE]

Abstract

This work seeks to point out the differences between natural moral life and supernatural moral life as of the principles which makes them possible. More precisely, the intention of this paper is to offer an account on the interplay between the principles of the natural moral virtues (those that the agent person can acquire and cultivate through his own efforts) and the infused moral virtues (which cannot be acquired and cultivated by the agent's efforts, but only possessed by him because God grants them to him) within the moral theory of Thomas Aquinas.

Keywords: Ethics, Thomas Aquinas, Natural Moral Virtues, Infused Moral Virtues, Human Nature, Divine Grace.

* Originalmente publicado como “The Principles of Virtue”, *Atlantika. Revista de Filosofia do Centro Atlântico de Pesquisa em Humanidades (CAPH)*, Vol. I, nº 01, pp. 01-18, 2023. Tradução do Prof. Dr. FREDERICO BONALDO (Academia Atlântico/Uningá).

Introdução

Segundo Aristóteles, a perfeição moral consiste em que alguém seja mais plenamente quem ele já é. Atingimos o bem moral quando realizamos o potencial que já possuímos. Além disso, embora a nossa capacidade de atingir essa meta esteja fora do nosso controle sob certos aspectos (a aparência, a riqueza e a criação, por exemplo, podem aumentar ou diminuir as nossas chances), o fator mais importante para o nosso alcance da bondade moral são as nossas próprias ações. Chamarei de ética “natural” um sistema ético como o de Aristóteles, em que a bondade moral (1) consiste em realizar o potencial já possuído e (2) que é alcançada através de meios naturais (ou seja, é alcançada através dos recursos, da criação, da sociedade etc. naturais da pessoa). Neste trabalho, pretendo examinar a diferença entre o tipo de ética descrito por Aristóteles e a explicação da vida moral oferecida por Tomás de Aquino. Por um lado, Tomás parece ser muito aristotélico, porque não apenas se apropria de muitas percepções-chave de Aristóteles como também as expande. Por exemplo, Aristóteles só afirma que nós nos tornamos bons ao cumprirmos a nossa natureza, ao passo que o Aquinate descreve explicitamente as capacidades que nos permitem perseguir esse cumprimento. Mas, ao mesmo tempo, Tomás de Aquino também insiste em que a perfeição moral mais alta de uma pessoa *não* consiste apenas em tornar-se uma versão melhor de quem ela já é, ao desenvolver as capacidades que já possui ¹. Para Tomás, a perfeição moral mais alta possível consiste na participação na vida divina e só se torna possível quando somos transformados pelo dom gratuito da graça de Deus. O Aquinate também afirma que as virtudes que ordenam a pessoa a este tipo último de perfeição não podem ser adquiridas por meio dos seus atos bons reiterados, mas precisam ser concedidas por Deus. Chamarei de ética “sobrenatural” uma explicação como esta, em que a bondade moral completa não ocorre se a nossa natureza não for elevada ou transformada, e na qual essa transformação não pode acontecer através dos nossos próprios esforços.

Tudo isto parece bastante problemático, se não totalmente paradoxal. Se a verdadeira perfeição não pode ser alcançada pelos nossos próprios esforços, por que Tomás de Aquino gasta tanto tempo discorrendo sobre como se cultiva a virtude natural aristotélica? A resposta tradicional dos tomistas é a de focar no modo em que Tomás concebe a relação entre as virtudes naturais aristotélicas e as virtudes sobrenaturais que Deus concede junto com a graça. Normalmente, os estudiosos propõem a interpretação de que o Aquinate imagina que a virtude moral aristotélica tem uma espécie de função sustentadora, ou seja, que a pessoa precisa cultivar as virtudes naturais aristotélicas para, de algum modo, “arredondar” as suas virtudes infusas, ou então que as virtudes naturais aristotélicas fornecem a “matéria” que é aperfeiçoada pelas virtudes sobrenaturais ². Neste trabalho, porém, abordo esta questão de um ângulo diferente, a

¹ Certamente, Tomás de Aquino também sustenta que nós possuímos naturalmente uma “potência passiva” ou, como alguns estudiosos denominam, uma “especial potência obediencial” para a beatitude sobrenatural, nomeadamente a capacidade de a nossa natureza ser elevada à participação na vida divina pelo dom gratuito da graça de Deus. No entanto, essa potência é muito diferente da nossa capacidade de ordenarmos a nós mesmos ao bem proporcional à nossa natureza. Uma vez que podemos alcançar este último tipo de bem através dos nossos próprios esforços, Tomás refere-se a esta última potência como uma “potência ativa”.

² Para uma visão geral completa das várias estratégias adotadas pelos estudiosos, veja-se Markus CHRISTOPH, *Justice as an infused virtue in the Secunda Secundae and its implications for our understanding of the moral life*, Tese de Doutorado, Fribourg (Suíça), Universidade de Friburgo, 2010. Para exemplos de várias estratégias reconciliadoras elaboradas por estudiosos

saber: examino como Tomás de Aquino pensa que o dom da graça afeta os princípios mesmos que nos permitem cultivar as virtudes aristotélicas em primeiro lugar. Descreverei dois modos muito diferentes em que se poderia procurar acomodar esses princípios e argumentarei que, em última análise, ambos são problemáticos. A seguir, proporei uma explicação alternativa que, como sustentarei, evita os problemas das duas primeiras explicações. Finalizarei com a consideração sobre como a interpretação que proponho se adéqua ao debate acerca da relação entre virtude natural e sobrenatural.

Este trabalho terá três partes. Na primeira, examinarei como Tomás não só se apropriou, mas também expande a explicação de Aristóteles sobre a natureza e a nossa capacidade de cultivar virtudes naturais. Na segunda parte deste trabalho, examinarei a explicação do Aquinate acerca de como o dom da graça transforma a natureza. A seguir, na parte final do trabalho, examinarei dois modos diferentes de se entender como Tomás de Aquino concebe o efeito transformador da graça sobre a natureza e sustentarei que ambas as possibilidades são, em última análise, problemáticas. Então proporei um terceiro modo que, como argumentarei, evita as dificuldades apresentadas pelos dois outros modos, e permite que se entenda mais intuitivamente os papéis desempenhados pelas virtudes infusas e pelas virtudes adquiridas na vida moral cristã.

1. As raízes aristotélicas de Tomás de Aquino

Descrevi uma ética “natural” como um sistema ético (1) em que a perfeição moral consiste em tornar-se a melhor versão de quem já se é e (2) em que a bondade moral é alcançada através de meios naturais. A minha escolha de ambos os critérios foi evidentemente inspirada em Aristóteles. Porque é Aristóteles que enfatiza que todas as coisas têm uma “função” e que as coisas boas são aquelas que desempenham bem a sua função única. E ao mesmo tempo em que Aristóteles reconhece que ao menos parte daquilo que nos capacita a desempenhar bem a nossa função encontra-se fora do nosso controle (por exemplo, a aparência, a riqueza e a criação podem aumentar ou diminuir as nossas chances de consegui-lo), as nossas próprias ações são o fator mais importante para alcançarmos ou não a nossa perfeição moral; os nossos atos bons reiterados criam as virtudes, que são o ingrediente mais importante do nosso florescimento. Mas – como assinalarei nesta seção –, em certos aspectos, Tomás parece oferecer uma ética natural até mais forte que a de Aristóteles. Porque o Aquinate não só adota a explicação aristotélica da natureza, mas parece ir além de Aristóteles ao pensar que a natureza nos provê mais recursos para trabalharmos em direção ao cumprimento dessa mesma natureza.

Aristóteles diz que um bom ser humano desempenha bem a sua função única; e afirma que isto significa exibir a excelência da razão nas atividades da vida. Contudo, Tomás de Aquino, além de insistir na necessidade de cultivarmos virtudes, ofereceu uma explicação mais substancial dos recursos que a natureza nos dá para cultivarmos a virtude em primeiro lugar. Aristóteles diz que todos nós somos “por natureza” capazes de virtude e que a virtude “depende de nós”, mas ele também parece acreditar que boa parte do processo de nos tornarmos verdadeiramente virtuosos depende da sorte; precisamos nascer no lugar certo (em Atenas, especificamente), precisamos receber a criação certa e precisamos ter a quantidade certa de bens externos. Já Tomás situa dentro de nós a capacidade de agirmos sinceramente de acordo com a reta razão. Embora as circunstâncias e a criação sejam tudo, menos irrelevantes, para o cultivo da virtude até mesmo na explicação do Aquinate, o seu elemento-chave ainda é a nossa própria natureza.

contemporâneos, veja-se Harm GORIS e Henk SCHOOT (eds.), *Thomas Instituut te Utrecht*, vol. 17: *The virtuous life*, 2017, Leuven (Bélgica), Peeters Publishers.

Tomás de Aquino pensa que todos nós, pela constituição mesma da nossa natureza, temos a capacidade de causar em nós próprios hábitos ordenados à nossa plenitude natural (isto é, virtude naturais) através dos nossos atos bons reiterados. Em diferentes textos, Tomás pergunta-se se a virtude é “natural” ao homem, ou seja, se nós possuímos virtudes pela própria constituição da nossa natureza. Ele sempre responde que, apesar de não possuímos as virtudes naturalmente, nós possuímos uma “aptidão” natural para elas (cf. *Quaestio disputata de virtutibus in communi*, q. 1. a. 8; *Summa theologiae*, I-II, q. 63, a. 1) ³. Uma coisa “ter uma aptidão” pode significar que a coisa em questão é particularmente adequada para ser mudada de algum modo, ainda que ela não provoque a mudança por si mesma. Uma porção de argila é particularmente adequada para ser manipulada e moldada de várias maneiras, mas, claro está, ela não molda nem dá forma a si mesma. Por outro lado, ao dizermos que uma coisa “tem aptidão”, podemos nos referir a que a coisa em questão tem não só uma aptidão a *ser* mudada, mas também a de *provocar* a mudança em si mesma. Quando dizemos que alguém tem uma “aptidão” natural para idiomas, por exemplo, parecemos não lhe atribuir somente uma receptividade passiva (como a da argila), mas também uma ativa; a pessoa que tem uma aptidão para idiomas não recebe apenas o conhecimento do idioma de uma fonte externa, tal como um escultor dá forma à argila. Ela própria desempenha um papel causal na sua aquisição do idioma; de algum modo, ela é tanto o escultor como a argila. O Aquinate pensa que a nossa aptidão para a virtude natural ⁴ ocorre da mesma maneira, ou seja, ele pensa que temos *tanto* uma “aptidão” ativa *como* uma “aptidão” passiva para a virtude; não se trata apenas de que as disposições para agir virtuosamente são impostas aos nossos apetites e à nossa vontade, mas de que o nosso intelecto e a nossa vontade também têm a capacidade de causar os atos mesmos que produzem essas disposições. Além disso, ele pensa que a nossa própria natureza nos dá essa capacidade (cf. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 8; *Summa theologiae*, I-II, q. 63, a. 1). Claramente, tudo isto é profundamente aristotélico. Mas Tomás de Aquino atribui-nos até mais recursos naturais para o cultivo das virtudes do que Aristóteles, pois ele sustenta que a natureza também nos dá os pontos de partida mesmos ou “sementes” das virtudes morais adquiridas.

Quando Tomás explica de que modo somos naturalmente capazes de causar a virtude natural em nós mesmos, sempre aponta para o conhecimento básico e orientador que, na sua visão, todos nós possuímos desde as nossas primeiríssimas interações com o mundo. O Aquinate pensa que, desde as nossas primeiras interações com o mundo, nós conhecemos naturalmente os princípios morais e somos motivados por eles. Ele diz que esses princípios nos dão um conhecimento vago e incoado do nosso bem natural, e que, por isto, eles são “sementes” das virtudes (cf. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 10; *Summa theologiae*, I-II, q. 63, a. 3). São “sementes” de virtude porque nos proveem a orientação básica para o nosso bem e os princípios básicos da ação que possibilitam a ação virtuosa. De forma reveladora, Tomás de Aquino diz que os fins das virtudes naturais “preexistem” nessas sementes; ou seja, esse conhecimento moral básico nos dá uma compreensão incoada da nossa realização natural e nos faz desejá-la. Tomás argumenta que essas “sementes de virtude”, juntamente com a nossa capacidade natural de raciocinar, nos permitem produzir atos ordenados à nossa realização natural e,

³ Todas as citações do *De virtutibus in communi* neste trabalho estão tomadas da tradução de E. M. ATKINS (2005). Todas as citações da *Summa theologiae* neste texto procedem da tradução em andamento de A. FREDDOSO, disponível em <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm>.

⁴ Ao longo deste trabalho, a expressão “virtude natural” refere-se às virtudes que estão ordenadas à perfeição da nossa natureza humana criada, enquanto opostas às virtudes que estão ordenadas à nossa perfeição sobrenatural.

quando produzimos esses atos repetidamente, nos permitem cultivar as virtudes naturais.

O segundo “princípio ativo” importante que nos capacita a cultivar em nós mesmos as virtudes naturais é a própria razão, a qual pode passar desses princípios morais naturalmente conhecidos a uma conclusão correta acerca do que se deve fazer. É claro que o Aquinate não pensa que sempre é fácil raciocinarmos partindo do nosso conhecimento moral básico até uma conclusão correta sobre o que devemos fazer. Com efeito, para tanto, podemos muito bem requisitar a ajuda dos pais e professores, assim como requisitamos o seu auxílio na aquisição do conhecimento especulativo. Contudo, Tomás de Aquino pensa que, quando recebemos essa assistência, os nossos professores apenas auxiliam a nossa razão; um professor pode ajudar a nossa razão a seguir pelos caminhos adequados, mas é a nossa própria razão que, em última análise, deve chegar à conclusão adequada (cf. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 1). Trata-se da mesma maneira, diz Tomás, como o remédio se relaciona com a cura: o corpo pode fazer uso do remédio, mas, no fim das contas, é o corpo que deve curar a si mesmo.

Uma vez que os poderes da nossa alma são receptivos à habituação, também podemos – se praticarmos essas ações com a frequência suficiente – causar em nós mesmos hábitos ordenados à ação correta (ou seja, as virtudes) através dos nossos atos bons reiterados. Em palavras do Aquinate, podemos causar as virtudes naturais em nós mesmos porque possuímos naturalmente tanto os princípios ativos como os princípios passivos da virtude. Assim, Tomás de Aquino pensa que a nossa própria natureza nos dá os recursos para desenvolvermos hábitos ordenados à nossa plenitude natural, a saber: uma orientação à nossa plenitude natural na forma de princípios morais básicos conhecidos naturalmente; a própria razão, que é capaz de aplicar esse conhecimento moral básico a casos concretos; e as paixões, que são suscetíveis de habituação.

Assim, no que se refere ao cultivo da virtude natural, Tomás parece oferecer uma ética inteiramente natural. Todos nós, por natureza, possuímos uma orientação para a virtude natural e todos – também pela constituição mesma da nossa natureza – possuímos os recursos de que precisamos para desenvolvermos essa ordenação em virtudes completas.

Claramente, o problema é que o Aquinate não pensa que a meta da vida moral seja que nos tornemos a melhor versão de quem já somos, que aperfeiçoemos as capacidades que já possuímos. Ele pensa que a meta da vida moral é nos tornarmos alguém muito melhor de quem já somos – participarmos na vida divina – e concebe que isto não pode ocorrer sem uma intervenção divina direta. Especificamente, ele acredita que Deus concede o dom da graça. “Graça” pode significar coisas diferentes em tradições religiosas diferentes; e até mesmo dentro dessas tradições, este termo é frequentemente usado de maneiras diferentes. No caso de que estamos a tratar, Tomás de Aquino fala da graça como um hábito concedido por Deus que inere na essência mesma da alma (em vez de inerir num dos seus poderes), com o resultado de que a natureza humana passa então a estar ordenada à beatitude sobrenatural, em vez de a uma plenitude puramente natural. Tomás também sustenta que, junto com a graça, Deus concede virtudes correspondentes aos poderes da alma, de maneira que estes também estejam adequadamente ordenados à beatitude sobrenatural. Essas virtudes são normalmente chamadas de virtudes “infusas”. Tudo isto parece apresentar um problema. Se a meta não é a consecução do bem proporcionado à nossa natureza criada e o cultivo da virtude natural, por que perder tanto tempo discutindo isto? Ou podemos nos perguntar: uma vez que o Aquinate *gasta* tanto tempo discutindo isto, não será o caso de que o cultivo da virtude natural desempenha um papel contínuo até mesmo na vida da graça? Mas, por outro lado, se tentarmos atribuir à virtude natural uma função de base, não admitiremos que Tomás de Aquino *oferece* (em alguma medida, ao menos) uma ética puramente natural?

Embora os estudiosos tenham oferecido uma variedade de respostas a estas perguntas, no que segue, explorarei a noção de virtude infusa a partir de um ângulo diferente, implícito no texto de Tomás. Concretamente, examinarei as afirmações do Aquinate em vários textos acerca da necessidade e do papel das “virtudes teológicas”, ou seja, das virtudes divinamente dadas da fé, da esperança e do amor. Ainda que Tomás de Aquino acredite que todas as virtudes morais são concedidas junto com a graça, ele também acredita que as virtudes divinamente dadas da fé, da esperança e do amor são logicamente anteriores, além de desempenharem o papel fundacional de alicerçar as demais virtudes divinamente dadas. Como mostrarei, Tomás sempre dá motivo à sua explicação das virtudes teológicas alegando que o homem, para buscar a união sobrenatural com Deus, necessita do mesmo tipo de recursos que ele já possui em nível natural. Qualquer que seja a explicação que, ao fim e ao cabo, o Aquinate deseje dar sobre a relação entre a natureza e a graça, ou entre a virtude natural e a virtude sobrenatural, ela começará com o ajuste que ele concebe entre as virtudes teológicas e os princípios naturais descritos acima.

2. Ordenar o natural ao sobrenatural

Na seção anterior, descrevi as características da explicação de Tomás de Aquino que – se ele considerasse a plenitude natural como a meta da vida moral – bastariam para fazer dela uma ética “natural”. Mas aqui as coisas ficam um pouco mais complexas. Por enquanto, só vimos que Tomás pensa que a plenitude natural é um tipo genuíno de plenitude, além de que o homem só se plenifica verdadeiramente por uma plenitude que é mais que a natural. Isto parece colocar a natureza e a nossa busca por aperfeiçoá-la num lugar incômodo. No entanto, a tese que orienta este trabalho é a de que mesmo se o Aquinate não estiver interessado em oferecer uma ética “natural” autônoma, como a exposta por Aristóteles, a natureza não está incomodamente situada na sua explicação, como poderia parecer, e que nós podemos lançar alguma luz sobre o papel da natureza ao examinarmos o que Tomás de Aquino pensa que realmente ocorre quando Deus concede ao homem o dom da graça. Em certo sentido, a resposta é óbvia: é bem sabido, por exemplo, que Tomás pensa que as virtudes teológicas e morais, bem como os dons do Espírito Santo, são concedidas juntamente com o dom da graça. Mas o que é menos óbvio – e que interessa bastante aos presentes propósitos – é a questão de como esses dons adicionais se relacionam com a natureza. É isto que examinarei nesta seção. Como ficará claro, Tomás concebe um papel específico para cada hábito infuso; e, em cada caso, o dom remedia um modo específico em que os nossos recursos naturais são insuficientes para a busca da nossa plenitude sobrenatural.

Na questão 62 da *Prima secundae*, o Aquinate examina as virtudes teológicas. Ele diz que Deus concede as virtudes teológicas porque o nosso bem é duplo. Temos um bem que podemos buscar através dos nossos recursos naturais e outro bem – a participação na vida divina – que ultrapassa totalmente a nossa natureza. Uma vez que os nossos recursos naturais dirigem-nos suficientemente para o primeiro bem, mas não para o segundo, precisamos estar ordenados ao nosso bem divino pelo equivalente sobrenatural daquilo que nos ordena ao nosso bem natural: “Uma vez que este segundo tipo de beatitude excede toda proporção à natureza humana, os princípios naturais de um homem, pelos quais ele age bem de um modo proporcionado à sua natureza (*secundum suam proportionem*), não são suficientes para ordená-lo a esta beatitude” (*Summa theologiae*, I-II, q. 62, a. 1). Por isso, Tomás de Aquino diz que o homem necessita receber novos princípios que façam em nível sobrenatural aquilo que os princípios que ele já possui fazem em nível natural:

Assim, é preciso que o homem seja divinamente acrescido de princípios pelos quais ele possa estar ordenado à beatitude sobrenatural, ao modo em que ele está

ordenado pelos seus princípios naturais ao seu fim conatural (embora não sem a ajuda de Deus). E esses princípios são chamados de virtudes teológicas.

(*Summa theologiae*, I-II, q. 62, a. 1)

Cada virtude teológica supre algo específico que falta aos nossos princípios naturais.

Na seção anterior, vimos que (ao menos segundo Tomás) o homem é capaz de buscar o seu bem natural porque, pela sua própria natureza, ele tem um conhecimento incoado desse bem por parte do seu intelecto e um desejo por ele por parte da sua vontade. O Aquinate diz que, para buscarmos o nosso bem sobrenatural, precisamos de um conhecimento e um desejo que correspondam a ele ⁵. Eis por que ele acredita que necessitamos das virtudes teológicas. O nosso intelecto conhece naturalmente os princípios que nos guiam em assuntos especulativos e práticos; o suficiente para nos permitir buscar o bem proporcionado à nossa natureza (cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 62, a. 3). Mas para podermos buscar o bem divino, Tomás de Aquino diz que o nosso intelecto necessita de algo mais, a saber: “certos princípios sobrenaturais que são compreendidos por uma luz divina (*divino lumine capiuntur*); são as coisas a ser cridas (*credibilia*), sobre as quais versa a fé” (*Summa theologiae*, I-II, q. 62, a. 3). De maneira similar, uma vez que tendemos naturalmente àquilo que é conatural a nós, a nossa vontade já tende ao bem da razão. Assim, para que a nossa vontade esteja ordenada ao bem divino, Tomás diz que, primeiramente, precisamos estar unidos a esse bem de algum modo e, em segundo lugar, que precisamos ver como possível a consecução desse bem: “O apetite de cada coisa move-se e tende naturalmente ao fim que lhe é conatural; e esse movimento procede de certa conformidade da coisa com o seu fim [*iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem*]” (*Summa theologiae*, I-II, q. 62, a. 3). A virtude teológica da esperança efetua a primeira parte, enquanto a virtude teológica da caridade efetua a segunda parte:

A vontade está ordenada ao seu fim sobrenatural (a) tanto em relação ao movimento da intenção, que tende ao fim como algo possível de atingir, e isto pertence à esperança, (b) como também em relação a certa união espiritual pela qual a vontade é, de algum modo, transformada no seu fim, e isto é realizado pela caridade.

(*Summa theologiae*, I-II, q. 62, a. 3)

Principalmente porque será importante para o que segue, é importante fazer notar que o Aquinate acredita haver uma nítida dessemelhança entre, por um lado, aquilo que os nossos primeiros princípios especulativos e práticos nos fornecem e, por outro, aquilo que as virtudes teológicas, enquanto princípios, nos fornecem. Certamente, Tomás de Aquino acredita que cada um destes conjuntos de princípios nos fornece um conhecimento incoado de determinado bem e um desejo por esse bem; os princípios que possuímos naturalmente dão-nos um conhecimento incoado do bem da razão e um desejo por ele, e as virtudes teológicas, por sua vez, dão-nos um conhecimento incoado do bem sobrenatural e um desejo por ele. Mas Tomás também pensa que a primeira ordenação é mais autossuficiente que a segunda. Ou seja, junto com a nossa capacidade de raciocinar e com o nosso desejo natural pelo bem da razão, os princípios que possuímos naturalmente dão-nos tudo o que precisamos para cultivarmos as virtudes

⁵ Já se derramou muita tinta sobre a questão de se é possível dizer que o homem tem um “desejo natural” por uma beatitude sobrenatural. O tratamento completo de questões como esta está fora do escopo deste trabalho. Tudo o que importa para os presentes propósitos é que o homem não possui naturalmente o tipo de ordenação à beatitude sobrenatural que ele tem ao bem proporcionado à sua natureza. Este ponto é incontroverso.

naturais. Os nossos professores podem ajudar inicialmente a nossa razão a trilhar os caminhos adequados, mas reconhecer a ação adequada a uma determinada situação é algo que fazemos por nossa conta. À medida que desenvolvemos as virtudes naturais, dependemos cada vez menos da assistência dos nossos professores; tornamo-nos cada vez mais habilitados a reconhecer como buscar o bem da razão num caso particular. Mas é importante observar que o Aquinate não pensa que nós sempre nos tornamos igualmente “autossuficientes” ao aplicarmos o conhecimento que nos é dado pelas virtudes teológicas.

Embora Tomás de Aquino compare, repetidas vezes, as virtudes teológicas com os nossos princípios morais naturalmente conhecidos, ele também frisa repetidamente que as virtudes teológicas não nos ordenam à nossa plenitude sobrenatural de forma tão completa ou total como os nossos princípios naturais nos ordenam à nossa plenitude natural:

Há dois modos em que a razão humana é aperfeiçoada por Deus: (a) pela sua perfeição natural, isto é, segundo a luz natural da razão, e (b), como se explicou acima (q. 62, a. 1), por certa perfeição sobrenatural através das virtudes teológicas. Embora este segundo tipo de perfeição seja maior que o primeiro, no entanto, o primeiro é tido pelo homem de um modo mais completo que o segundo. Pois o primeiro tipo de perfeição é tido por um homem como uma posse plena, por assim dizer, ao passo que o segundo é tido como uma posse incompleta, uma vez que conhecemos e amamos Deus de um modo incompleto.

(*Summa theologiae*, I-II, q. 68, a. 2)

Em razão de as virtudes teológicas nos dirigirem ao nosso bem de um modo “incompleto”, não podemos ser – como quando ordenamos os nossos atos ao nosso bem natural – a causa definitiva dos atos ordenados à beatitude sobrenatural:

Agora, é claro que aquilo que possui perfeitamente uma natureza, ou forma ou virtude pode atuar por si mesmo (*per se*) segundo essa natureza ou forma (embora isso não exclua a atuação de Deus, que atua interiormente em toda natureza e vontade). Por sua vez, aquilo que possui incompletamente alguma natureza, forma ou virtude não pode atuar por si mesmo sem ser movido por outro.

(*Summa theologiae*, I-II, q. 68, a. 2)

No caso do nosso bem natural, a nossa razão e os nossos primeiros princípios da ação são suficientes para nos capacitar a realizar atos adequadamente ordenados: “Com respeito àquilo que está sujeito à razão humana, isto é, àquilo que é relativo ao fim conatural do homem, um homem pode agir através do juízo da razão” (*Summa theologiae*, I-II, q. 68, a. 2). Porém mesmo com a nova ordem fornecida pelas virtudes teológicas, a razão é insuficiente:

Por outro lado, com respeito ao fim último e sobrenatural do homem, em direção ao qual a razão o move à medida que está formada, de modo incompleto, pelas virtudes teológicas, o movimento da razão não é suficiente em si mesmo sem o estímulo e o movimento do Espírito Santo, vindos do alto.

(*Summa theologiae*, I-II, q. 68, a. 2)

Tomás pensa que nos tornamos capazes de receber “o estímulo e o movimento” graças a um dom divino adicional que também é concedido com a graça, qual seja, os dons do Espírito Santo.

Fica claro então que o Aquinate acredita que necessitamos receber novos princípios, novas fontes de ação, se temos de nos ordenar a um bem que transcende a nossa

natureza. A sua própria descrição desses novos princípios é claramente conforme ao seu entendimento aristotélico acerca da natureza. Por isso, a natureza é, pelo menos, aquilo que fornece os princípios-guia da sua própria transformação. Mas ainda resta a questão do que *acontece* com a natureza quando essas novas fontes de ação são adicionadas. Tomás de Aquino diz que a fé, a esperança e o amor funcionam em nível sobrenatural “tal como os princípios naturalmente conhecidos atuam no nível das nossas atividades naturais” (*De virtutibus in communi*, q. 1, a. 10); mas como a atividade natural se alinha com a atividade sobrenatural? Como o nosso conhecimento natural dos primeiros princípios especulativo e prático se relaciona com o conhecimento que Deus infunde com a virtude teológica da fé? Como o nosso desejo pelo bem da razão se relaciona com o desejo que surge quando Deus nos une a ele na caridade? No que segue, descreverei aquilo que algumas interpretações correntes da visão de Tomás sobre a relação entre as virtudes naturais e sobrenaturais implica acerca da relação entre estes dois conjuntos de princípios. Argumentarei que, nessas interpretações, os dois conjuntos de princípios permanecem numa interrelação desconfortável, e que a tensão entre natureza e graça continua a dar-se. Então proporei uma explicação melhor da relação entre esses dois conjuntos de princípios e oferecerei algumas reflexões conclusivas sobre o significado da minha a proposta no tocante à relação entre a virtude natural e a virtude sobrenatural.

3. Princípios paralelos?

Há muito pouco estudo dedicado à questão de como o Aquinate concebe a interação entre os princípios naturais e sobrenaturais descritos na seção anterior. Há, no entanto, muita literatura sobre a questão de como Tomás de Aquino concebe a interação entre as virtudes naturais e sobrenaturais. Nesta seção, desejo tratar de dois pontos. Primeiro, argumentarei que a primeira questão é prévia à segunda e que a pressupõe; ou seja, uma tese sobre o modo em que a graça afeta as virtudes implica necessariamente uma tese sobre como a graça afeta os nossos princípios naturais. Em segundo lugar, examinarei o que a explicação tradicional sobre a relação entre as virtudes naturais e sobrenaturais implicam a respeito da relação entre os princípios naturais e sobrenaturais do homem. Argumentarei que a explicação tradicional implica que, até mesmo num cristão em estado de graça, os princípios naturais e sobrenaturais da ação desempenham papéis diferentes, mas paralelos, e que essa explicação nada faz para resolver a tensão entre graça e natureza.

Na seção anterior, vimos que Tomás concebe uma conexão direta entre a virtude e os “princípios” ou sementes que inicialmente ordenam o homem à virtude. Além disso, os princípios que ordenam o homem à virtude natural são muito claramente diferentes dos princípios que ordenam o homem à virtude sobrenatural; os primeiros não podem fazer o trabalho dos segundos e vice-versa, porque ambos dão ao homem um conhecimento incoado de um tipo bastante diverso de bem e um desejo por ele. Poderia parecer muito natural supor que esses novos princípios substituem ou transformam os antigos; que o nosso conhecimento incoado do bem da razão e o desejo por ele tornam-se um conhecimento incoado da beatitude sobrenatural e um desejo por ela; que o nosso conhecimento natural dos primeiros princípios é aprofundado e alargado para passar a incluir o conhecimento das verdades da fé; e assim por diante. Porém, se o Aquinate concebesse este tipo de continuidade entre os princípios naturais e sobrenaturais da virtude, não haveria espaço para que, na vida moral cristã, se cultivasse a virtude natural separadamente. Pois, se os princípios ou “sementes” das virtudes naturais fossem transformados desse modo, então toda ação moralmente boa derivaria desses princípios sobrenaturais, transformados, e, portanto, seria um ato de virtude sobrenatural, e não de virtude natural. Ao menos de acordo com o exame feito na seção anterior, pareceria que a única forma possível de um cristão em estado de graça conseguir cultivar as virtudes *naturais* – enquanto opostas às sobrenaturais – se daria na hipótese de que os

seus princípios naturais originais e a operação deles permanecessem diferentes da operação dos princípios sobrenaturais recebidos junto com a graça, mesmo após essa pessoa ter recebido a graça e as virtudes teológicas. Como mostrarei no que segue, as explicações tradicionais sobre a relação entre as virtudes infusas e as virtudes adquiridas parecem assumir apenas isto. Argumentarei que tais suposições servem somente para aprofundar – ao invés de diminuir – a aparente tensão entre os compromissos cristãos de Tomás de Aquino e as suas simpatias aristotélicas.

Intérpretes de Tomás têm tentado explicar a sua visão da relação entre as virtudes infusas e adquiridas de variadas maneiras. Uma estratégia muito comum é sustentar que o cristão simplesmente possui dois tipos diferentes de virtude, um natural e um sobrenatural. Embora concordem uniformemente que as virtudes sobrenaturais sejam as mais importantes, tais intérpretes também frisam que as virtudes naturais do cristão desempenham alguma espécie de papel de sustentação. Alguns estudiosos, por exemplo, argumentam que o Aquinate pensava que o cristão cultivava as virtudes naturais na medida em que busca o bem cívico e que cultivava as virtudes sobrenaturais na medida em que busca o seu bem sobrenatural ⁶. Nesta visão, a graça aperfeiçoa as virtudes naturais e torna meritorios os seus atos; porém essa perfeição é “extrínseca”, e não “intrínseca”, ou seja, até mesmo no cristão, as virtudes naturais ainda estão ordenadas à plenitude natural do homem, e não à sua plenitude sobrenatural ⁷. Isto significa que, por vezes, o cristão age (meritoriamente) a partir da virtude natural e, noutras vezes, a partir da virtude sobrenatural. Porém isto requer que se explique aquilo que determina se se age a partir da virtude natural ou a partir da virtude sobrenatural. Ao menos alguns estudiosos parecem acreditar que seja qual for o bem que, de fato, eu busco num caso concreto, esse bem é determinado pelo motivo com o qual eu ajo; se, digamos, vou à guerra para defender o meu país, faço uso da virtude natural, mas se vou à guerra para a glória de Deus, faço uso da virtude sobrenatural ⁸.

Outros estudiosos identificam em Tomás de Aquino uma distinção entre o tipo de virtude “necessária para a salvação” – isto é, a virtude sobrenatural – e uma versão “mais plena” da virtude, que abrange tanto as virtudes naturais como as sobrenaturais. Esses estudiosos argumentam que as virtudes morais sobrenaturais capacitam-nos a realizar ações moralmente boas naqueles campos “necessários para a salvação”, mas não necessariamente em outros campos da vida; para que se aja corretamente nesses campos da vida que não são “necessários para a salvação”, é preciso cultivar as virtudes naturais. Michael Sherwin, por exemplo, argumenta que esta distinção pode explicar as nítidas falhas morais de muitos santos. São Luís IX, por exemplo, ao mesmo tempo em que é amplamente reconhecido pela sua santidade, também parecia carecer de virtude em vários aspectos, notadamente na sua decisão de empreender a sétima cruzada e na sua

⁶ Embora esta visão me pareça profundamente problemática, também penso que ela é, quase com certeza, a visão que o Aquinate apresenta no seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, obra anterior à *Summa theologiae*. Se ela também é a visão madura de Tomás de Aquino, parece-me então que Tomás está simplesmente errado. Para uma discussão mais completa sobre este ponto, veja-se Angela KNOBEL, “Aquinas’s *Commentary on the Sentences* and the Relationship Between Infused and Acquired Virtue” (a publicar proximamente).

⁷ Esta visão é característica de interpretações de Tomás de Aquino apresentadas na primeira metade do séc. XX. Veja-se, por exemplo, Robert Florent COERVER, *The quality of facility in the moral virtues*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1946 e Anthony FALANGA, *Charity, the form of the virtues according to Thomas Aquinas*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1948.

⁸ Cf. Gregory M. REICHBERG, “Aquinas on battlefield courage”, *The Thomist*, 74 (3), 2010, p. 337–368.

negligência em relação às necessidades do seu país e da sua rainha ⁹. Sherwin argumenta que as deficiências morais de São Luís IX indicam que ele possuía virtudes sobrenaturais, mas que falhou no cultivo das virtudes naturais; ele possuía virtude “naquelas coisas necessárias para a salvação”, mas não em outros campos da vida. Joseph Pieper oferece praticamente a mesma explicação ao discutir a prudência, diferenciando o tipo de prudência suficiente para a salvação (a prudência infusa) de uma prudência “mais plena”, ou seja, a prudência infusa que é suplementada pela prudência natural que se adquire por meio dos próprios atos bons reiterados ¹⁰.

Ambas as interpretações descritas acima tratam do cultivo e da prática da virtude natural como algo distinto da atividade da virtude sobrenatural, inclusive na vida moral cristã. Mas se, como Tomás afirma consistentemente, as virtudes naturais e sobrenaturais não apenas se ordenam a bens diferentes, mas também se originam de princípios diferentes, então o que ocorre não é somente que o cristão, às vezes, realiza atos de virtude natural e, outras vezes, atos de virtude sobrenatural; também deve ocorrer que o cristão, às vezes, opera a partir de um conjunto de primeiros princípios e, outras vezes, a partir de outro conjunto de primeiros princípios. Quando ele busca o bem cívico (na primeira explicação) ou raciocina sobre questões “desnecessárias à salvação” (na segunda explicação), toma como ponto de partida o seu conhecimento natural do bem da razão e o seu desejo por esse bem. Mas quando ele busca o bem sobrenatural (na primeira explicação) ou raciocina sobre questões “necessárias à salvação” (na segunda explicação), acabará por raciocinar a partir dos novos princípios, sobrenaturais, dados pela graça.

Quando examinamos interpretações como as descritas acima à luz das afirmações do Aquinate sobre a diferença nos princípios dos quais surgem atos de virtude natural e sobrenatural, a implicação é clara: os novos princípios dados na graça fornecem uma segunda opção para a ação; existem junto com os nossos princípios naturais e ambos desempenham papéis paralelos, mas diferentes. Explicações como as referidas acima implicam que eu posso *ou* raciocinar a partir dos meus primeiros princípios especulativos e práticos conhecidos naturalmente (agora de maneira mais perfeita, pois a minha natureza foi curada pela graça) *ou* posso fazer uso dos novos princípios sobrenaturais que compreendo pela luz divina. Quando ordeno os meus atos ao bem comum político (na primeira interpretação) ou raciocino sobre coisas desnecessárias à salvação (na segunda interpretação), ajo de acordo com o meu conhecimento do bem da razão e do meu desejo por ele. A graça pode aperfeiçoar esses conhecimento e desejo naturais, e até mesmo a minha capacidade de raciocinar sobre o modo de buscar melhor esses bens, mas a graça não muda aquilo que os meus atos *fazem* fundamentalmente, a saber, buscar o bem da vida presente (ou coisas desnecessárias à salvação, na segunda explicação). Mas quando ordeno os meus atos ao meu bem sobrenatural (ou, na segunda explicação, quando raciocino sobre coisas necessárias à salvação), ajo de acordo com os novos princípios de ação que Deus me concede junto com a graça, a saber, as virtudes teológicas. Ou seja, estas visões implicam que os novos princípios de ação que Deus

⁹ Cf. SHERWIN, Michael S., “Infused virtue and the effects of acquired vice: A test case for the Thomistic theory of infused cardinal virtues”, *The Thomist*, 73 (1), 2009, p. 41.

¹⁰ Embora um tratamento completo desta visão vá além do escopo do presente trabalho, esta interpretação parece-me profundamente problemática. Em primeiro lugar, não estou convencida em absoluto que seja desejável ou até mesmo possível formar a vida moral deste modo. Por que deveríamos pensar que somente alguns dos nossos atos estão diretamente ordenados à beatitude sobrenatural (como se depreende da primeira interpretação) ou que algumas ações, como um entusiasmo excessivo de empreender cruzadas (ou a inabilidade para reconhecer as necessidades da própria esposa!), são “desnecessárias” para a salvação? Aliás, com efeito, o que significa dizer que algo é “necessário” ou “desnecessário” para a salvação? Além disso, a base textual para esta interpretação é, no melhor dos casos, insuficiente.

concede junto com a graça são diferentes e também separáveis dos princípios que possuímos naturalmente. Posso ser proficiente para agir de acordo com os primeiros sem ser proficiente para agir de acordo com os segundos, e vice-versa. Talvez ainda mais importante: estas interpretações implicam que não só é possível, mas, às vezes, completamente adequado deixar de lado os novos princípios sobrenaturais de ação que a pessoa recebe junto com a graça. Referir-me-ei a isto como a visão dos “princípios paralelos”.

Penso que a visão dos princípios paralelos é problemática por muitas razões. Mas o problema mais atinente à presente discussão é que ela nada faz para resolver a tensão entre natureza e graça, entre uma ética natural e uma ética sobrenatural, como aleguei no início deste artigo. Nesta explicação, uma natureza aperfeiçoada pela graça parece oscilar entre realizar atos ordenados ao seu bem natural e realizar atos ordenados à beatitude sobrenatural. Em explicações como estas, a teoria moral de Tomás de Aquino consiste num casamento desconfortável e obscuro entre uma ética natural e uma ética sobrenatural; a natureza permanece numa relação atribulada e confusa com a graça. Podemos asseverar enfaticamente que os dois conjuntos de princípios e as suas virtudes associadas complementam-se mutuamente, mas, ao fazê-lo, não lançam luz alguma sobre os detalhes.

4. Princípios naturais transformados?

Uma alternativa à tese de que a graça fornece um novo conjunto de princípios que atuam juntamente com os princípios naturais (que denominei visão dos “princípios paralelos”) é a tese de que os novos princípios recebidos pela graça aperfeiçoam os princípios naturais que já possuímos ¹¹. Por exemplo, em relação ao novo conhecimento fundacional dado pela fé: não aconteceria de o conhecimento de “princípios sobrenaturais compreendidos por uma luz divina” existir juntamente com o meu conhecimento dos primeiros princípios especulativos e práticos, na qualidade de primeiro princípio alternativo que eu somente uso quando ordeno os meus atos ao meu bem sobrenatural, e não ao meu bem natural; aconteceria, sim, que a minha compreensão dos meus primeiros princípios originais passaria a estar informada e aprofundada pelo conhecimento que a fé me dá; o conhecimento dado a mim pela fé ilumina e transforma inclusive o meu conhecimento natural dos primeiros princípios. De maneira similar, o desejo natural pelo bem da razão passaria a estar informado pela esperança e pela caridade, de maneira que agora se deseja adequadamente o próprio bem natural na medida em que ele é parte do próprio bem sobrenatural ou na medida em que conduz a ele. A isto denominarei visão dos “princípios transformados”.

Esta visão ou algo parecido com ela está implícita naqueles intérpretes contemporâneos de Tomás que sublinham que todas as virtudes adquiridas pré-existentes são “assumidas” ou “transformadas” pelo dom da graça, de modo que todas as virtudes do cristão são virtudes infusas ¹². Se todo ato moralmente bom do cristão é necessariamente um ato de virtude infusa, daí se segue – conforme a explicação do próprio Aquinate sobre como surge o ato virtuoso – que todo ato moralmente bom de um cristão em estado de graça procede desses princípios. Nesta visão, Tomás de Aquino

¹¹ Digo que é “uma” alternativa porque me parece haver algumas maneiras possíveis de relacionar os princípios concedidos junto com a graça com os nossos princípios naturais. A escolha da alternativa que apresento aqui deve-se à minha visão de que alguns intérpretes contemporâneos de Tomás a sustentam implicitamente.

¹² A explicação proposta por Bill Mattison seria um exemplo desta visão (cf. William C. MATTISON III, “Can Christians Possess the Acquired Cardinal Virtues?”, *Theological Studies*, 72 (2011) 3, p. 558-585).

realmente oferece, em última análise, uma ética sobrenatural; oferece também uma ética natural, mas apenas na medida em que a busca por atingir a plenitude natural dispõe ou prepara a pessoa para receber de Deus o dom da verdadeira perfeição (cf. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 11)¹³. Esta, porém, não é uma interpretação tradicional. No que segue, mencionarei algumas das dificuldades que penso que esta visão deve superar.

O primeiro e mais óbvio desafio que esta visão deve superar é a aparente eliminação das virtudes naturais. A visão dos “princípios paralelos” não só acomoda a ética de Aristóteles, como também assinala um papel claro para o cultivo da virtude natural aristotélica na vida moral cristã. Mas, na visão dos “princípios transformados”, a virtude natural enquanto tal não tem lugar algum. O cristão não deve esforçar-se para cultivar as virtudes naturais, porque elas representam um tipo inferior de perfeição. Procurar cultivar e aperfeiçoar as virtudes puramente naturais seria procurar desconsiderar, ao menos em alguns aspectos da própria vida, os grandes dons que são dados na graça. Fazê-lo pareceria não só néscio, mas até mesmo pecaminoso. Mas se este é o retrato correto da vida moral cristã, então parece que Aristóteles vai para o beleléu. E uma vez que a explicação de Tomás é tão clara e completamente tributária de Aristóteles, parece que aí, em algum ponto, algo deu errado¹⁴. A meu ver, no entanto, este problema aparente não tem razão de ser.

A preocupação caracterizada acima é, no fundo, a preocupação com o descaso para com a natureza. Porém, com base nas seções anteriores, deveria estar claro que esse descaso não ocorre de modo algum. A explicação aristotélica da natureza está presente em cada passo da explicação do Aquinate sobre a graça. É para a descrição aristotélica da natureza que Tomás de Aquino olha a fim de verificar o que precisa ser transformado; e é essa mesma natureza que Tomás pensa que é transformada. A natureza permanece. Permanecem um conhecimento incoado do fim da vida humana e um desejo por ele, ainda que aquilo que é conhecido e desejado seja fundamentalmente mudado. Os poderes da alma permanecem, ainda que a sua plenitude mude. A razão permanece, ainda que agora seja assistida nos seus atos pela inspiração do Espírito Santo. O que não faz mais parte do quadro é uma plenitude puramente natural ou virtudes ordenadas a uma plenitude puramente natural. Mas, a meu ver, é assim que efetivamente deve ser.

Uma preocupação diferente e mais profunda, que me parece suscitar alguns problemas filosóficos genuínos, tem a ver com a (in)capacidade desta interpretação de acomodar e explicar a imperfeição e o crescimento. Ainda que a graça, as virtudes infusas e os dons do Espírito Santo sejam infundidos no momento do batismo, estas ajudas prestadas por Deus não erradicam totalmente os hábitos prévios da pessoa. Contudo, na visão dos princípios transformados, todo ato cristão moralmente bom é um ato de virtude infusa. Isto parece implausível. Parece ser mais razoável pensar que o novo converso apenas deu um primeiro passo, incipiente, na vida da graça. Mas não está claro se a visão dos princípios transformados – ao menos, tal como descrita acima – é capaz de explicar como esse crescimento ocorre. Como argumentarei no que segue, penso que a solução se encontra na insistência do Aquinate de que os novos princípios concedidos juntamente com a graça são não somente mais altos e perfeitos, mas também *imperfeitamente possuídos*.

¹³ O Aquinate diz *que* isto ocorre; porém ele é algo vago acerca dos detalhes sobre *como* o cultivo da virtude natural dispõe-nos a receber o dom da graça. Alguns estudiosos – mais recentemente, Brian J. SHANLEY, “Pagan virtue”, *The Thomist*, 63 (4), 1999, p. 553–577 – especularam sobre o modo exato em que o cultivo da virtude natural pode preparar a pessoa para o dom da graça.

¹⁴ Neste trabalho, assumo uma interpretação particular de Tomás de Aquino com a qual alguns estudiosos podem discordar. Um tratamento desses debates estaria fora do escopo deste artigo.

5. Princípios imperfeitamente possuídos

Tomás de Aquino é claro em relação a que os novos princípios recebidos na graça possibilitam que o cristão realize atos ordenados à beatitude sobrenatural. Mas ele também esclarece que esses princípios são possuídos *imperfeitamente*. Embora Tomás mencione essa posse imperfeita ao afirmar a necessidade de auxílio adicional na forma dos dons do Espírito Santo, faz sentido que os nossos princípios naturais possam ser tanto transformados como *imperfeitamente transformados*. Um exemplo pode clarificar o que tenho em mente.

Na sua *Introdução ao cristianismo*, ao descrever a natureza inescapável da dúvida, Ratzinger aponta o exemplo de Santa Teresa de Lisieux. Embora a sua fé fosse tão forte que parecia ter se tornado “uma pressuposição auto-evidente”, ela teve momentos de obscuridade e dúvida, momentos em que ela expressou dúvida não sobre um ou outro dogma, mas sobre todo o edifício da fé cristã. A diferença entre o que diz Ratzinger e o que diz o Aquinate é notável. Tomás de Aquino diz que a fé nos dá novos primeiros princípios; Ratzinger mostra que, até numa vida da mais alta perfeição, a fé é *quase*, mas nunca inteiramente, um primeiro princípio – inclusive numa santa como Teresa de Lisieux, a fé é possuída imperfeitamente. Penso que devemos considerar a possibilidade de que tanto Tomás como Ratzinger estejam certos. Talvez os dons da fé, da esperança e do amor *iniciem* a transformação dos nossos princípios naturais, e talvez a meta do crescimento na vida moral cristã deva consistir em aumentar sempre mais essa transformação, ainda que nunca chegue a ser (nesta vida, ao menos) perfeitamente completa. O que significa uma transformação imperfeita? Entre outras coisas, pode significar que o caminhante, apesar de ter recebido novos primeiros princípios, pode falhar, com muita frequência, em ver o mundo com os olhos da fé e, portanto, falhar em realizar os tipos de ações condizentes com tais princípios: tendo recebido a capacidade de ver o mundo à luz da fé, ele ainda pode, todavia, conseguir vê-lo, com frequência, apenas com os olhos da razão; tendo sido capacitado a amar Deus e o próximo na caridade, ele pode conseguir apenas desejar e buscar o bem da razão.

Se os “novos” primeiros princípios dados na graça são entendidos deste modo, não se é forçado a “escolher” entre uma visão em que os primeiros princípios dados na graça ocupam um âmbito inteiramente separado e outra visão em que a graça transforma completamente os nossos princípios naturais. A meu ver, os princípios totalmente transformados são uma meta, porém – ao menos nesta vida – nunca uma realidade.

Conclusão

No que precede, argumentei que se pode dar uma explicação do sistema ético de Tomás de Aquino que, ao mesmo tempo, se acomoda plenamente às percepções de Aristóteles acerca da natureza e caracteriza a verdadeira plenitude como inteiramente sobrenatural. Na explicação que ofereci, o entendimento de Aristóteles acerca da virtude, como derivada da nossa natureza e perfectiva dela, fornece o esquema para Tomás, mesmo quando este insiste que a verdadeira plenitude e a verdadeira perfeição do homem são sobrenaturais. Argumentei que o Aquinate continua a usar a estrutura de Aristóteles inclusive quando sustenta que esses mesmos princípios naturais são transformados. Porém, como afirmei aqui, o processo de transformação não ocorre subitamente, mas gradualmente, de modo que os novos princípios da fé superam e permeiam aos poucos os princípios da razão. Esta explicação parece-me muito superior tanto àquela em que a natureza aristotélica permanece ao lado dos princípios sobrenaturais separados, numa relação confusa e incômoda, quanto àquela em que os nossos princípios são completamente transformados de saída. Ao mesmo tempo, no entanto, penso ter proposto nada radical. Para verificá-lo, pode-se comparar as implicações da minha visão com as daquela mais comumente defendida.

No seu ensaio “Habits and Virtues”, Bonnie Kent faz notar que as virtudes infusas e adquiridas de Tomás de Aquino aperfeiçoam-nos para diferentes tipos de plenitude e causam tipos muito diferentes de ação, tantos quantos tipos diferentes de virtude há. Se as virtudes que nos ordenam à beatitude sobrenatural são tão diferentes da virtude aristotélica, por que, afinal, as virtudes aristotélicas são necessárias? Kent conjectura que o cristão deve cultivar as virtudes naturais para alcançar a felicidade nesta vida; o cristão necessita cultivar as virtudes aristotélicas, porque esta vida “não é uma triste sala de espera” para a próxima; o cristão que vive no mundo tem de fazer mais do que meramente preocupar-se com a melhor maneira de buscar a salvação: ele deve mobilizar tropas, pagar contas e cuidar de todos os outros detalhes da vida presente. As virtudes infusas aperfeiçoam-nos para buscarmos a salvação; e uma vez que a felicidade *deste mundo* também importa, precisamos cultivar as virtudes que a proporcionam.

As repetidas descrições de Tomás do cristão como um caminhante indicam que ele via, *sim*, este mundo como uma sala de espera para o próximo; que ele pensava, *sim*, que a busca da beatitude sobrenatural era a única meta que valia a pena. Sendo assim, por que se desviaria o próprio olhar da meta, para buscar a felicidade da presente vida? A meu ver, não se desviaria nem se deveria desviar. A dificuldade é antes a de *manter* o próprio olhar na meta. Quando falharmos – como frequentemente acontecerá – em realizar atos ordenados à beatitude sobrenatural, o resultado dos nossos atos bem-intencionados serão, com maior probabilidade, algo muito parecido com atos da virtude natural aristotélica. Esses atos, sem nunca serem a meta, são frequentemente o melhor que conseguimos produzir. E quando eles são o resultado de um genuíno empenho em realizar atos ordenados à beatitude sobrenatural, então, penso eu, o Aquinate concordaria que eles dispõem ao crescimento na vida moral cristã.

Referências

- AQUINAS, Thomas, *De veritate*. Trad. J. McGlynn, Chicago (IL), Henry Regerny Company, 1953.
- _____, *Aquinas: Disputed questions on the virtues*, trad. E. M. Atkins, ed. E. M. Atkins e T. Williams, New York (NY), Cambridge University Press, 2005.
- _____, *Summa theologiae*, vol. 1-2, trad. A. Freddoso, disponível em: www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm
- CHRISTOPH, Markus, *Justice as an infused virtue in the secunda secundae*, unpublished doctoral dissertation, Fribourg (Suíça), University of Fribourg, 2010.
- COERVER, Robert Florent, *The quality of facility in the moral virtues*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1946.
- FALANGA, Anthony, *Charity, the form of the virtues according to Thomas Aquinas*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1948.
- GORIS, Harm e SCHOOT, Henk (eds.). (2017). *Thomas Instituut te Utrecht, vol. 17: The virtuous life*, 2017, Leuven (Bélgica), Peeters Publishers.
- KENT, Bonnie, “Moral Provincialism”, *Religious Studies*, 30 (3), 1994, p. 269-285.
- KNOBEL, Angela, “Aquinas’s Commentary on the Sentences and the Relationship between Infused and Acquired Virtue”, no prelo.
- MATTISON III, William C., “Can Christians Possess the Acquired Cardinal Virtues?”, *Theological Studies*, 72 (2011) 3, p. 558-585.
- MCKAY, Angela, “Prudence and acquired moral virtue”, *The Thomist*, 69 (4), 2005, p. 535-555.
- _____, “Aquinas and the pagan virtues”, *International Philosophical Quarterly*, 51 (3), 2009, p. 339-354.
- OSBORNE, Thomas M., “The Augustinianism of Aquinas’s moral theory”, *The Thomist*, 67 (3), 2003, p. 279-305.
- _____, “Perfect and imperfect virtues in Aquinas”, *The Thomist*, 71 (1), 2007, p. 39-64.

- REICHBERG, Gregory M., "*Aquinas on battlefield courage*", *The Thomist*, 74 (3), 2010, p. 337–368.
- SHANLEY, Brian J., "*Pagan virtue*", *The Thomist*, 63 (4), 1999, p. 553–577.
- SHERWIN, Michael S., "*Infused virtue and the effects of acquired vice: A test case for the Thomistic theory of infused cardinal virtues*", *The Thomist*, 73 (1), 2009, p. 29–52.
- STUMP, Eleonore, "*The Non-Aristotelian character of Aquinas's ethics*", *Faith and Philosophy*, 28 (1), 2011, p. 27–50.

* * *