



Tomás de Aquino

As Virtudes. Moraís



ECCLESIAE

Tomás de Aquino

As Virtudes. Moraís



ECCLESIAE

Edição e Tradução

Paulo Faitanin e Bernardo Veiga



Instituto Aquinate

Sumário

Capa

Folha de rosto

Edição e Tradução

Apresentação

Questão 1

Artigo 1 – E primeiro se pergunta se as virtudes são hábitos

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 2 – Segundo, se a definição de virtude estabelecida por Agostinho é conveniente, a saber: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós

Argumentos

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 3 – Terceiro, se pergunta se a potência da alma pode ser sujeito da virtude

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 4 – Quarto, se pergunta se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 5 – Quinto, se pergunta se a vontade é o sujeito da virtude

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Respostas aos contrários

Artigo 6 – Sexto, se pergunta se a virtude está no intelecto prático como no sujeito.

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 7 – Sétimo, se pergunta se há virtude no intelecto especulativo

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 8 – Oitavo, se pergunta se as virtudes estão em nós por natureza

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 9 – Nono, se pergunta se as virtudes são adquiridas pelos atos

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 10 – Décimo, se pergunta se há algumas virtudes por infusão no homem

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 11 – Décimo primeiro, se pergunta se a virtude infusa aumenta

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 12 – Décimo segundo, se pergunta se as virtudes se distinguem entre si.

Pergunta-se sobre a distinção das virtudes

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 13 – Décimo terceiro, se pergunta se a virtude é um meio termo

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Resposta ao contrário

Questão 5

Artigo 1 – E primeiro se pergunta se estas são as quatro virtudes cardeais, a saber, a justiça, a prudência, a fortaleza e a temperança

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 2 – Segundo, se pergunta se as virtudes são conexas, de tal forma que aquele que tem uma possua todas

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 3 – Terceiro, se pergunta se todas as virtudes são iguais no homem

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Resposta ao contrário

Artigo 4 – Quarto, se pergunta se as virtudes cardeais permanecem na pátria celeste

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Créditos

Sobre a obra, os tradutores e o Instituto Aquinate

Apresentação

Tomás de Aquino [1225-1274], filósofo e teólogo dominicano, escreveu diversas obras e, entre as mais importantes, contamos as famosas *Questões Disputadas*, fruto de uma metodologia original e própria da atividade acadêmica da Universidade medieval. Delas derivam as mais célebres contribuições do Tomismo para a filosofia e teologia. Neste método medieval, Tomás inicia com uma pergunta [questão] e a desenvolve em artigos. Cada questão disputada pode conter diversos artigos. Cada artigo considera uma parte da questão, mediante uma pergunta e está composto por argumentos prós e contras e uma conclusão, onde aparece a resposta do autor à pergunta elaborada na forma de artigo que, por sua vez, compõe a questão. Em cada artigo Tomás procede da seguinte maneira: ante à pergunta proposta num artigo da questão, ele a afirma ou a nega, expondo em contrário diversos argumentos. Em seguida, toma um ou mais argumentos fortes contrários a estes diversos raciocínios que se seguiram da pergunta inicial. E então, logo depois destes argumentos que contradizem os anteriores, ele inicia, em conformidade com o que pretende demonstrar, uma resposta, onde escreve no corpo do artigo, uma conclusão-resposta à pergunta feita inicialmente e termina esclarecendo as dificuldades ou contradições dos primeiros argumentos expostos.

O INSTITUTO AQUINATE em parceria com a editora *Ecclesiae* inicia a empreitada de publicar uma série de textos inéditos, editados em vernáculo, em edição simples, acessível, com breve introdução e notas à tradução[1], com o intuito de pouco ou quase nada interferir na obra, deixando o leitor com o mínimo necessário para ele mesmo ir diretamente ao texto de Tomás. A intenção é divulgar não só entre o público acadêmico, mas entre os diversos admiradores do Tomismo, as principais ideias do autor contidas nas referidas *Questões Disputadas*. Neste espírito nasce o *Projeto Questões Disputadas*. Este projeto é coordenado por Bernardo Veiga (Instituto Aquinate), doutorando em filosofia pela UFRJ. Ele é uma edição e tradução do professor Dr. Paulo Faitanin (UFF) junto com Bernardo Veiga.

Este projeto não seria possível sem a cooperação do Prof. Dr. Enrique Alarcón (Universidad de Navarra/Espanha), presidente da *Fundación Tomás de Aquino*, detentora dos direitos de cópia dos textos latinos e mantenedora do *Corpus Thomisticum* [www.corpusthomisticum.org]. O estimado professor Alarcón há muito colabora com a Revista Aquinate (www.aquinate.net) e a ele agradecemos por conceder-nos a permissão para pesquisar e utilizar como base para as traduções, a edição latina dos textos contidos no *Corpus*.

Neste primeiro volume apresentamos duas questões da *Quaestiones disputatae De virtutibus*. Estas questões são autênticas[2] e atribuídas ao segundo período de ensino de Tomás de Aquino em Paris, muito provavelmente ao final, em 1271-1272[3]. Toda a Questão é composta por 36 artigos e se divide assim: *De virtutibus in communi*

(quaestio 1), *De caritate* (quaestio 2), *De correctione fraterna* (quaestio 3), *De spe* (quaestio 4) e *De virtutibus cardinalibus* (quaestio 5).

Assim, pois, apresentamos a inédita tradução em português de *As Virtudes Morais*, que corresponde às *Quaestiones Disputatae De Virtutibus*, quaestio 1 e 5. Optamos por estas duas questões pela afinidade do tema. Nelas Tomás analisa, na q. 1, com profundidade e ao longo de 13 artigos, a natureza, a definição, a origem, o modo de aquisição e a distinção entre as virtudes teologais e morais. Na questão 5, analisa e distingue as virtudes cardeais. Essas são as bases da ética de Tomás para uma ética natural e de uma natureza capaz e aberta à graça.

Rodolfo Petrônio

Presidente do Instituto Aquinate.

Com relação às referências bíblicas da vulgata latina encontradas no corpo do texto, valemo-nos da Bíblia de Jerusalém [Paulus: 2002] para indicá-las, trazendo à luz possíveis esclarecimentos, quando assim for exigido. Para as indicações das referências aos autores e as suas respectivas obras, usamos o aparato da excelente edição da BAC: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opúsculos y Questiones selectas* Edición bilingüe. II. Filosofía (II). Madrid: BAC Maior, 2002, pp. 689-825.

MANDONNET, P. O.P. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Seconde édition revue et corrigée. Fribourg (Suisse): Imprimerie de l'oeuvre de Saint-Paul, 1910, pp. 129-130; GRABMANN, M. *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Münster Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949, pp. 301-309.

TORRELL, J.-P. O.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 392.

Tradução baseada no texto Taurino, editado em 1953 e transferido automaticamente por Roberto Busa SJ em fitas magnéticas e de novo revisto e ordenado por Enrique Alarcón. Disponível em www.corpusthomisticum.org

Questão 1

Proêmio

E primeiro, se pergunta se as virtudes são hábitos.

Segundo, se a definição de virtude estabelecida por Agostinho é conveniente.

Terceiro, se a potência da alma pode ser sujeito da virtude.

Quarto, se o irascível e o concupiscível podem ser sujeito da virtude.

Quinto, se a vontade é o sujeito da virtude.

Sexto, se a virtude está no intelecto prático como no sujeito.

Sétimo, se há virtude no intelecto especulativo.

Oitavo, se as virtudes estão por natureza em nós.

Nono, se as virtudes são adquiridas pelos atos.

Décimo, se há algumas virtudes por infusão no homem.

Décimo primeiro, se a virtude infusa aumenta.

Décimo segundo, se pergunta sobre a distinção das virtudes.

Décimo terceiro, se a virtude é um meio termo.

Artigo 1

E primeiro se pergunta se as virtudes são hábitos[1].

E parece que não, mas antes que são atos.

Argumentos[2]

1. Com efeito, diz Agostinho no livro das *Retratações*[3], que o bom uso do livre arbítrio é virtude. Ora, o uso do livre arbítrio é um ato. Logo, a virtude é um ato.

2. Além do mais, o prêmio não se deve a alguém senão por razão do ato. No entanto, deve-se um prêmio a todo possuidor da virtude, porque qualquer um que morre na caridade alcançará a beatitude. Logo, a virtude é um mérito. No entanto, o mérito é um ato. Logo, a virtude é um ato.

3. Além do mais, quanto mais algo é semelhante a Deus em nós, tanto é melhor. Ora, nos assemelhamos maximamente a Deus enquanto estamos em ato, porque Ele é ato puro. Logo, o ato é o ótimo daquilo que há em nós. Ora, as virtudes são os bens máximos que há em nós, como diz Agostinho no livro *Sobre o livre Arbítrio*[4]. Logo, as virtudes são atos.

4. Além do mais, a perfeição da vida corresponde à perfeição da pátria celeste. Ora, a perfeição da pátria celeste é ato, a saber, a felicidade, que consiste em um ato, segundo o Filósofo. Logo, também a perfeição da vida, a saber, a virtude, é um ato.

5. Além do mais, os contrários são o que são postos no mesmo gênero e, mutuamente, se opõem. Ora, a ação do pecado se opõe à virtude pela razão de oposição que tem com ela mesma. Logo, a virtude está no gênero do ato.

6. Além do mais, diz o Filósofo no livro I *Sobre o céu e o mundo*[5], que a virtude é o último em relação à potência; o último da potência é o ato. Logo, a virtude é um ato.

7. Além do mais, a parte racional é mais nobre e mais perfeita do que a parte sensitiva. Ora, a capacidade sensitiva tem a sua operação sem a ação mediadora de algum hábito ou qualidade. Logo, nem na parte intelectual é necessário colocar hábitos, mediante os quais a parte intelectual tenha uma operação perfeita.

8. Além do mais, diz o Filósofo no livro VII da *Física*[6], que a virtude é uma disposição perfeita para o ótimo. No entanto, o ótimo é um ato; e a disposição é do mesmo gênero daquilo para o qual se dispõe. Logo, a virtude é um ato.

9. Além do mais, Agostinho diz no livro *Sobre os costumes da Igreja*[7], que a virtude é a ordem do amor: porém a ordem, como o mesmo diz no livro XIX da *Cidade de Deus*[8], é a disposição que assinala no seu lugar as coisas iguais e desiguais. Logo, a virtude é uma disposição: portanto, não é um hábito.

10. Além do mais, o hábito é uma qualidade de difícil mobilidade. Ora, a virtude é de fácil mobilidade, porque se perde por um ato de pecado mortal. Logo, a virtude não é um hábito.

11. Além do mais, se temos necessidade de que alguns hábitos sejam virtudes, necessitamos ou para as operações naturais, ou para as meritórias, que são como que

sobrenaturais. No entanto, não os necessitamos para as operações naturais: porque se qualquer natureza, tanto a sensível quanto a insensível, pode realizar a sua operação sem o hábito, com muito maior razão poderá isso a natureza racional. Do mesmo modo, tampouco os necessitamos para as operações meritórias, porque Deus as opera em nós: Fl 2, 13: *pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade*. Logo, de nenhum modo as virtudes são hábitos.

12. Além do mais, todo agente que atua de acordo com uma forma, sempre age segundo a exigência daquela forma, como o quente sempre age esquentando. Logo, se há na mente alguma forma habitual que seja chamada virtude, será necessário que quem possua a virtude aja segundo ela; o que é falso: porque, assim, qualquer um que possuísse a virtude estaria confirmado nela. Logo, as virtudes não são hábitos.

13. Além do mais, os hábitos estão nas potências para isto: para atribuir a facilidade de operar. Ora, parece que não necessitamos dos atos das virtudes para fazer algo mais facilmente. Com efeito, os atos são constituídos principalmente na eleição e na vontade: mas nada é mais fácil do que aquilo que está constituído na vontade. Logo, as virtudes não são hábitos.

14. Além do mais, o efeito não pode ser mais nobre do que a sua causa. Ora, se a virtude é um hábito, será causa do ato, que é mais nobre do que o hábito. Logo, não parece conveniente que a virtude seja um hábito.

15. Além do mais, o meio e os extremos são de um mesmo gênero. Ora, a virtude moral é o meio termo [9] entre as paixões; no entanto, as paixões estão nos gêneros dos atos. Logo, etc.

Ao contrário

1. Segundo Agostinho [10], a virtude é uma boa qualidade da mente. No entanto, não pode estar em alguma espécie de qualidade, senão na primeira, que é a do hábito. Logo, a virtude é um hábito.

2. Além do mais, o Filósofo diz no livro II da *Ética* [11], que a virtude é um hábito eletivo que permanece na mente.

3. Além do mais, há virtudes nos que dormem; porque estas não se perdem senão pelo pecado mortal. No entanto, não há neles atos de virtude, porque não têm o uso do livre arbítrio. Logo, as virtudes não são atos.

Respondo

Respondo, dizendo, que a virtude, conforme o sentido do seu nome, designa o complemento da potência; por isso que também se chama força, enquanto que alguma coisa pelo poder completo que tem pode seguir o seu ímpeto ou movimento. Com efeito, a virtude, conforme o seu nome, designa a perfeição do poder operativo; por isso diz o Filósofo no livro I do *Sobre o céu e o mundo* [12], que a virtude é o último na realidade da potência. Mas porque a potência se diz ordenada ao ato, o complemento da potência

se considera enquanto relativo ao que realiza a operação perfeita. E, porque a operação é o fim do que opera, pois toda coisa existe, segundo o Filósofo no livro I do *Sobre o céu e o mundo* [13], por causa da sua operação, como o seu fim próximo; cada coisa é boa, na medida em que se completamente para o seu fim. É por isso que a virtude torna bom quem a possui, e torna boa a sua obra, como foi dito no livro II da *Ética* [14] e, deste modo, também é evidente que a virtude é a disposição do perfeito para o ótimo, como se diz no livro VII da *Metafísica* [15]. E tudo isso convém à virtude de qualquer coisa. Pois a virtude do cavalo é o que o faz bom e boa a sua obra; de um modo semelhante à virtude da pedra, ou do homem, ou de qualquer outra coisa. No entanto, assim como é diversa condição das potências, diverso é o modo da sua compleição. Com efeito, há uma potência só do agente, uma outra só atuada ou movida; outra, de fato, agente e atuada. Por conseguinte, a potência que é só agente, não necessita de algo que a conduza para que seja princípio do ato perfeito, por isso a virtude de tal potência não é algo diferente da mesma potência. No entanto, tais potências são a divina, o intelecto agente e as potências naturais; por isso, as virtudes destas potências não são certos hábitos, mas as próprias potências em si mesmas completas. Por outro lado, não são atuadas aquelas potências que não atuam, senão movidas por outros; nem é possível nelas o atuar ou o não atuar, mas atuam segundo o ímpeto do poder do que move; e tais são as capacidades sensitivas consideradas em si mesmas; por isso se diz no livro III da *Ética* [16], que o sentido não é o princípio de nenhum ato: e estas potências se aperfeiçoam em relação aos seus atos por algo acrescentado; que, no entanto, não inere nelas como certa forma que permanece no sujeito, mas somente pelo modo da paixão, como as espécies impressas na pupila. Por isso as virtudes destas potências não são hábitos, mas antes as mesmas potências, segundo o que são afetadas pela atualização de seus princípios ativos. Contudo, as agentes e atuadas são aquelas potências movidas de tal maneira pelos seus princípios ativos que, no entanto, não são determinadas por elas mesmas a uma só coisa; mas o atuar está nelas, assim como de algum modo as capacidades racionais. Estas potências são aperfeiçoadas para atuar por algo acrescentado, que não está nelas só por um modo da paixão, mas pelo modo da forma que repousa e permanece no sujeito. Contudo, são afetadas de tal modo por essas determinações que a potência não necessariamente é forçada a uma só coisa, porque assim a potência não seria senhora do seu ato. As virtudes destas potências não são as potências mesmas; nem as paixões, como ocorre nas potências sensitivas; nem qualidades necessariamente agentes, como são as qualidades das coisas naturais; mas são hábitos, segundo o que alguém pode agir enquanto quer, como diz o Comentador no livro III *Sobre a Alma* [17]. E diz Agostinho no livro *Sobre bem conjugal*, [18] que o hábito é o que alguém age, quando chega a ocasião. Portanto, desta forma é evidente que as virtudes são hábitos. E está claro de que maneira os hábitos se diferenciam da segunda e da terceira espécie de qualidade e, no entanto, de que modo se diferenciam da quarta: pois a figura não implica ordem ao ato enquanto ao que é em si. A partir disso, também pode ser evidente que necessitamos dos hábitos das virtudes por três motivos: Primeiro, para que haja uniformidade em sua operação; pois aquilo que só depende da operação se altera facilmente, a não ser que se

torne estável por alguma inclinação habitual. Segundo, para que a operação perfeita se realize facilmente. Com efeito, a não ser que por algum modo a potência racional se incline a uma só coisa, será necessário, quando for preciso agir, que preceda à obra um exame da operação; como é evidente no caso daquele que quer refletir sem possuir ainda o hábito da ciência, e quem quer agir segundo a vontade, carecendo do hábito da virtude. Por isso diz o Filósofo no livro V da *Ética* [19], que os atos se tornam repentinos pelo hábito. Terceiro, para que a operação perfeita seja completada com deleite, o que certamente se faz por hábito; o que, enquanto ocorre pelo modo de certa natureza, faz a sua operação própria como natural e, por conseguinte, deleitável. Pois a conveniência é causa do deleite; por isso o Filósofo, no livro II da *Ética* [20], põe como sinal do hábito a deleitação na realização do agir.

Respostas aos argumentos [21]

1. Respondo, dizendo, que da mesma forma que o poder, assim também a virtude se considera de duas maneiras. De um modo, materialmente, enquanto dissemos que o que podemos é a nossa potência; e, assim, Agostinho diz que o bom uso do livre arbítrio é a virtude. De outro modo, essencialmente; e, assim, nem a potência, nem a virtude são atos.

2. Respondo, dizendo, que o merecer se considera de duas maneiras. De um modo, propriamente; e assim não é outra coisa que realizar alguma ação porque alguém obteve para si a recompensa. De outro modo, impropriamente; e assim qualquer condição que faça o homem de algum modo digno se denomina mérito; como se disséssemos que a linhagem de Príamo mereceu o império, porque foi digna do império. Logo, como o prêmio se deve ao mérito, também se deve de algum modo à qualidade habitual, por que alguém se torna apto para o prêmio: e desta forma se deve às crianças batizadas. E de outro modo, se deve ao mérito atual; e assim não se deve à virtude, mas ao ato da virtude. No entanto, o prêmio também é concedido, de algum modo, às crianças por razão do mérito atual, enquanto tem eficácia o sacramento porque somos regenerados para a vida eterna através dos méritos de Cristo.

3. Respondo, dizendo, que Agostinho afirma que as virtudes são os bens máximos, não absolutamente, mas dentro de um gênero; como também se diz que o fogo é o mais sublime dos corpos. Por isso não se segue que haja em nós nada melhor do que as próprias virtudes; mas que pertencem ao número daquelas coisas que são bens máximos conforme o seu gênero.

4. Respondo, dizendo, que assim como na vida há uma perfeição habitual que é a virtude, e uma perfeição atual que é o ato da virtude; assim também na mesma pátria celeste a felicidade é a perfeição atual, que procede a partir de um hábito consumado. Por isso também o Filósofo, no livro I da *Ética* [22], diz que a felicidade é a operação conforme a virtude perfeita.

5. Respondo, dizendo, que o ato vicioso exclui diretamente o ato da virtude por um modo de contrariedade; mas exclui o mesmo hábito da virtude por acidente, enquanto é

separado da causa da virtude infusa, isto é, de Deus. Por isso se diz em Is 59, 2: *São vossos pecados que colocaram uma barreira entre vós e vosso Deus*. E por causa disso, as virtudes adquiridas não se perdem por um só ato vicioso.

6. Respondo, dizendo, que aquela definição do Filósofo pode ser entendida de duas maneiras. De um modo, materialmente, quando por virtude entendemos o que a virtude pode, que é o último em relação ao que pode a potência, como a virtude daquilo que pode carregar cem libras está naquele enquanto pode carregar cem libras, não enquanto pode carregar sessenta. De outro modo, pode ser entendida essencialmente; e assim a virtude se diz o último da potência, porque designa o complemento da potência; seja aquilo pelo qual a potência se completa, seja algo diferente da potência ou não.

7. Respondo, dizendo, que não é semelhante a noção das potências sensitivas e das racionais, como foi dito.

8. Respondo, dizendo, que a disposição para algo se diz pelo que algo se move até aquilo para alcançá-lo. No entanto, o movimento, às vezes, tem o término no mesmo gênero, como o movimento da alteração é uma qualidade; por isso a disposição para este término sempre é do mesmo gênero que o término. Mas outras vezes, tem o término de outro gênero, assim como o término de uma alteração é a forma substancial; e, assim, a disposição não é sempre do mesmo gênero que aquele para o qual se dispõe como, por exemplo, o calor é a disposição para a forma substancial do fogo.

9. Respondo, dizendo, que a disposição se diz de três modos. Um modo, pelo que a matéria se dispõe para a recepção da forma, como o calor é a disposição para a forma do fogo. De outro modo, pelo qual algum agente se dispõe para a ação, como a velocidade é a disposição para o percurso. O terceiro modo se chama disposição à própria ordenação de alguns, reciprocamente; e, deste modo, a disposição é assumida por Agostinho. Porém, a disposição se distingue em relação ao hábito do primeiro modo; mas a virtude é ela mesma uma disposição, conforme o modo.

10. Respondo, dizendo, que nenhuma coisa é de tal modo estável, que não cesse imediatamente por si, se a sua causa cesse. Por isso, não é admirável que pelo pecado mortal cesse a comunhão com Deus, cesse a virtude infusa. Nem isto se opõe à sua imobilidade, que não pode ser compreendida senão mantendo a sua causa.

11. Respondo, dizendo, que necessitamos do hábito para ambas as operações; para as naturais, certamente, por três razões estabelecidas acima; no entanto, também para as meritórias, para que a potência natural se eleve a partir do hábito infuso para o que está sobre a natureza. Tampouco isto se exclui pelo fato de que Deus aja em nós; porque age em nós de tal maneira que também nós ajamos; por isso que necessitamos do hábito, para que possamos agir completamente.

12. Respondo, dizendo, que toda forma é recebida em seu suposto conforme o modo de quem recebe. No entanto, a propriedade da potência racional é para que possa realizar os opostos, e para que seja senhora do seu ato. Por isso, nunca a potência racional será forçada pela forma habitual recebida a atuar do mesmo modo; sem que possa atuar ou não atuar.

13. Respondo, dizendo, que aquilo que depende só da eleição é fácil que se faça de qualquer modo; mas que se faça do modo devido, a saber, rápido, firme e com deleite, isso não é fácil; por isso necessitamos dos hábitos das virtudes.

14. Respondo, dizendo, que todos os movimentos dos animais ou dos homens, que começam novamente, procedem de algum movente movido e depende de algo anterior existente em ato; e assim o hábito não realiza o ato por si mesmo, senão excitado por algum agente.

15. Respondo, dizendo, que a virtude é o meio termo entre as paixões, não como alguma paixão intermediária; mas uma ação, que constitui o meio termo nas paixões.

Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1; II *Sent.*, D. 27, a. 1; III, D. 23. q.1, a.3, q.a 1,3; II *Ethic.*, lect. 5.

Na edição reproduzida por Enrique Alarcón (Taurini) não há esta divisão que ora propomos: *Argumenta*. O intuito é orientar o leitor quanto à dinâmica da argumentação da exposição do Aquinate. De igual modo, não há notas de pé de página na referida edição latina.

AGOSTINHO, *Retractationes*, 1, 9, 6: PL 32,598; BAC XL 40, 677 n.6.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, 2, 18-19, 50: PL 32,1268; BAC III 393, 395.

ARISTÓTELES, *De caelo*, 1, c.2 (BK 281a14.18); cf. *S. Th.*, *In Ethic.* 1 lect.25 n.249. As referências a citações de Aristóteles indicam: livro e capítulo da edição de Firmin-Didot e, entre parênteses, a página, coluna e linha da edição de Bekker, se é citação literal.

ARISTÓTELES, *Physica*, 1.7, c.3, n.4, (246a13); *S. Th.*, *In Phys.* 6 lect.5.

AGOSTINHO, *De moribus Ecclesiae*, c. 15; PL 32,1322; BAC IV 293; cf. *De civ. Dei* 1.15 c.22: ML 41,467; BAC XVIII 1052.

AGOSTINHO, *De civitate Dei*, L.19 c.13 n. 1: ML 41,640; BAC XVII 486

Diz-se ‘meio’ enquanto significa ‘meio termo’ entre o excesso e a deficiência; portanto, se refere ao meio termo qualitativo e não quantitativo, embora no caso da virtude da justiça se possa falar de ‘meio termo’, indicando o meio termo *qualitativo* da razão, quanto ao quantitativo dos bens. Por isso, “este meio consiste na proporção ou na mensuração das coisas e das paixões relativas ao homem”: Tomás de Aquino, *De Virt* 13 ad17. Diz-se ‘meio’ enquanto significa ‘meio termo’ entre o excesso e a deficiência; portanto, se refere ao meio termo qualitativo e não quantitativo, embora no caso da virtude da justiça se possa falar de ‘meio termo’, indicando o meio termo *qualitativo* da razão, quanto ao quantitativo dos bens. Por isso, “este meio consiste na proporção ou na mensuração das coisas e das paixões relativas ao homem”: Tomás de Aquino, *De Virt* 13 ad17.

Cf. AGOSTINHO, *In Sententiarum*, 2 d.27 c.5. É preferível ver em PEDRO DE POITIERS, *Sent.* 3 c.1: PL 211,1014.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2, c.6 (BK 1106b35). Cf. também *ibid.* 6 c.2 (BK 1139a22-23).

ARISTÓTELES, *De caelo*, 1.1, c.2 (BK 281a14.18); cf. *S. Th.*, *In Ethic.* 1 lect.25 n.249.

ARISTÓTELES, *De caelo*, 1.1 c.2, (BK 281a14); *S. Th.*, *In De caelo* 1 lect. 25.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.6 (BK 1106a22-24).

Tudo indica, segundo aquilo a que o próprio Tomás irá se referir mais adiante, que se trata da obra *Physica* e não da *Metaphysica*. Muito provavelmente trata-se de um erro de copista. Veja em: ARISTÓTELES, *Physica*, c.3 n.4 (BK 246a13); *S. Th.*, *In Phys.* 7 lect.5.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1. 3, c.6, 1139 a 19-20. Citação mais adequada em ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1. 6 c.2 (BK 1139a19).

AVERRÓIS, *In Aristotelis De Anima libros*, 1.3 c.18 (VI c.1: 161B).

AGOSTINHO, *De bono coniugali*, c.21: ML 40,390; BAC XII 101.

Não aparece o texto literal nas edições modernas da Ética de Aristóteles, mas é doutrina semelhante ao que o mesmo diz em outros lugares, como em: Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1.3, c.8 (BK 1117a23ss) e 7 c.14 (BK 1137a4ss). Assim o interpretou Santo Tomás, por exemplo em *In Ethic.* 3 lect. 17 n.579.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1. 2, c.3 (BK 1104b4).

Na edição reproduzida por Enrique Alarcón (Taurini) não há esta divisão que ora propomos: *Responsiones ad argumenta*. Do mesmo modo, quando necessário, inserimos *Responsiones ad sed contra*, quando houver mais de um *sed contra*. O intuito é, conforme dito, orientar o leitor quanto à dinâmica da argumentação da exposição do Aquinate.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.1, c.7, (BK 1098a16-19).

Artigo 2

Segundo, se a definição de virtude estabelecida por Agostinho[23] é conveniente, a saber: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós[24].

E parece que é inconveniente.

Argumentos

1. Com efeito, a virtude é certa bondade. Logo, se ela mesma é boa: portanto, é por sua bondade, ou por outra. Se por outra, se procede até o infinito: se por ela mesma, logo a virtude é a bondade primeira, porque só a bondade primeira é boa por si mesma.

2. Além do mais, aquilo que é comum a todo ente não deve ser posto na definição de alguma coisa. Ora, o bem, que se converte com o ente, é comum a todo ente. Logo, não deve ser posto na definição de virtude.

3. Além de mais, assim como o bem está nas coisas morais, assim também está nas naturais. Ora, o bem e o mal não diversificam a espécie nas coisas naturais. Logo, nem na definição da virtude deve ser posta “boa”, como a diferença específica da própria virtude.

4. Além do mais, a diferença não se inclui na noção de gênero. Ora, o bem se inclui na noção de qualidade, como também o ente. Logo, não se deve adicionar à definição de virtude, quando se diz: *a virtude é uma boa qualidade da mente* etc.

5. Além do mais, o mal e o bem são opostos. Ora, o mal não constitui alguma espécie, posto que é uma privação. Logo, nem o bem também o constitui; portanto, não se deve pôr na definição de virtude a diferença constitutiva.

6. Além do mais, o bem é mais amplo do que a qualidade. Logo, pelo bem não se difere uma qualidade da outra; portanto não se deve pôr o bem na definição de virtude, como diferença da qualidade ou da virtude.

7. Além do mais, a partir de dois atos nada se faz. Ora, o bem implica certo ato e, do mesmo modo, a qualidade. Logo, se diz mal que a virtude seja uma boa qualidade.

8. Além do mais, o que se predica em abstrato, não se predica em concreto; como o branco é uma cor, porém não algo colorido. Ora, a bondade se predica da virtude em abstrato. Logo, não se predica em concreto; portanto, não se diz bem: *a virtude é uma boa qualidade*.

9. Além do mais, nenhuma diferença se predica em abstrato em relação à espécie, por isso diz Avicena[25] que o homem não é a racionalidade, mas racional. Ora, a virtude é a bondade. Logo, a bondade não se diferencia da virtude; portanto não se diz bem: *a virtude é uma boa qualidade*.

10. Além do mais, o mal moral é o mesmo que o vício. Logo, o bem moral é o mesmo que a virtude; portanto não se deve pôr o bem na definição de virtude, porque assim se definiria a mesma coisa por si mesma.

11. Além do mais, a mente pertence ao intelecto. Ora, a virtude se refere mais ao afeto. Logo, se diz mal que a virtude seja uma boa qualidade da mente.

12. Além do mais, segundo Agostinho[26], a mente designa a parte superior da alma. Ora, há algumas virtudes nas potências inferiores. Logo, se afirma mal na definição de virtude: *boa qualidade da mente*.

13. Além do mais, o sujeito da virtude designa a potência da alma, não a sua essência. Ora, a mente parece designar a essência da alma; porque Agostinho[27] diz que na mente há a inteligência, a memória e a vontade. Logo, não se deve pôr a mente na definição de virtude.

14. Além do mais, aquilo que é próprio da espécie, não se deve pôr na definição de gênero. Ora, a retidão é própria da justiça. Logo, não se deve pôr a retidão na definição de virtude, quando se diz *boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão*.

15. Além do mais, para os viventes, viver é ser. Ora, a virtude não aperfeiçoa o ser, mas as obras; Logo, se diz mal, *pelo qual se vive com retidão*.

16. Além do mais, qualquer um que se ensoberbeça de alguma coisa, faz mau uso dela. Ora, há quem se ensoberbeça pelas virtudes que possui. Logo, há quem faz mau uso das virtudes.

17. Além do mais, Agostinho, no livro *Sobre o livre Arbítrio*[28], diz que só os máximos bens em nada se usam mal. Ora, a virtude não está entre os máximos bens; porque os bens máximos são apetecidos por causa de si mesmos; o que não convém às virtudes, pois são apetecidas em função de outra coisa, por causa da felicidade. Logo, se afirma mal que de nenhum mau se faz uso.

18. Além do mais, é em razão de si mesmo que algo é gerado, conservado e aumentado. Ora, a virtude se conserva e cresce por nossos atos; porque a diminuição da concupiscência é o aumento da caridade. Logo, a virtude é gerada pelos nossos atos; portanto, se afirma mal na definição: *que Deus age em nós sem nós*.

19. Além do mais, o que remove um impedimento é considerado como o movente e a causa. Ora, o livre arbítrio é, de algum modo, o que remove o impedimento da virtude. Logo, é de algum modo causa; portanto, não se afirma bem que Deus opera em nós a virtude sem nós.

20. Além do mais, diz Agostinho[29]: *quem te criou sem ti, não te salvará sem ti*. Logo, etc.

21. Além do mais, parece que essa definição convém à graça. Ora, a virtude e a graça não são a mesma coisa. Logo, a virtude não se define bem através desta definição.

Respondo

Respondo, dizendo, que esta definição complementa a definição da virtude, ainda que se omita a última parte; e é apropriada para toda a virtude humana. Com efeito, assim como foi dito, a virtude aperfeiçoa a potência em comparação ao ato perfeito, mas o ato perfeito é o fim da potência ou do que opera; por isso a virtude torna boa a potência e também quem a opera, como foi dito antes. E por causa disso na definição de virtude é

posto algo que corresponda à perfeição do ato e algo que corresponda à perfeição da potência, ou do que opera. No entanto, para a perfeição do ato se requerem duas coisas. Requer-se, pois, que o ato seja reto e que o hábito não possa ser princípio do ato contrário. Com efeito, aquilo que é princípio do ato bom e mau não pode ser, em si mesmo, princípio perfeito do ato bom; porque o hábito é a perfeição da potência. Logo, é necessário que o hábito bom seja princípio do ato bom e, de nenhum modo, o seja do ato mau; é por causa disso que o Filósofo diz no livro VI da *Ética* [30], que não há opinião acerca da virtude, pois a opinião pode ser verdadeira e falsa; mas há ciência, que não é senão do verdadeiro. O primeiro se indica ao dizer *pela qual se vive com retidão*: o segundo, ao dizer, *da virtude ninguém fa^o mau uso*. Contudo, para que a virtude torne bom o sujeito, três coisas devem ser consideradas. O próprio sujeito: e isto se determina quando se diz *da mente*; porque a virtude humana não pode ser senão o que é do homem enquanto é homem. De fato, a perfeição do intelecto se designa nisto que se diz *boa*; porque o bem se diz segundo a ordem ao fim. No entanto, o modo de inerência se indica naquilo que se diz *qualidade*, porque a virtude não inere por um modo de paixão, mas pelo modo do hábito; como foi dito acima.

No entanto, todas estas considerações convêm tanto à virtude moral quanto à intelectual, tanto à teológica quanto à adquirida e à infusa. Porém, o que acrescenta Agostinho, *que Deus age em nós sem nós*, corresponde apenas à virtude infusa.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que assim como os acidentes não se dizem entes porque subsistem, mas porque algo é por eles, assim também a virtude não se diz boa por ela mesma ser boa, mas porque algo é bom por ela. Por isso não é necessário que a virtude seja boa, por outra bondade, como se fosse informada por outra bondade.

2. Respondo, dizendo, que não é o bem que se converte com o ente e que se enuncia aqui na definição de virtude; mas o bem que se determina para o ato moral.

3. Respondo, dizendo, que as ações se diversificam segundo a forma do agente, como o esquentar e o esfriar. No entanto, o bem e o mal são certa forma e objeto da vontade; porque o agente sempre imprime a sua forma no paciente e o que move no movido. E, por causa disso, os atos morais, cujo princípio é a vontade se diversificam pela espécie segundo o bem e o mal. Contudo, o princípio das ações naturais não é o fim, mas a forma; e por isso as espécies naturais não se diversificam segundo o bem e o mal; mas, sim, nas ações morais.

4. Respondo, dizendo, que a bondade moral não se inclui na compreensão da qualidade; e por essa razão não convém o argumento.

5. Respondo, dizendo, que o mal não constitui uma espécie por razão da privação, mas por razão daquilo que está sujeito à privação, porque não é compatível com a noção de bem; e, a partir disso, tem o que constitui a espécie.

6. Respondo, dizendo, que aquela objeção procede em relação ao bem natural, não em relação ao bem moral, que se enuncia na definição de virtude.

7. Respondo, dizendo, que a bondade não implica outra bondade senão a mesma da virtude, como é evidente pelo que foi dito. Com efeito, a virtude mesma é uma qualidade por sua essência; por isso é manifesto que boa e qualidade não se dizem atos diversos, mas um só.

8. Respondo, dizendo, que isso falha em relação aos transcendentais que são coextensivos a todo ente. Pois a essência é ente e a bondade boa e a unidade una sem, contudo, se poder dizer do mesmo modo a brancura e o branco. A razão disto é porque tudo o que cai compreendido no intelecto, é necessário que esteja sob a razão de ente e, por conseguinte, sob a razão de bem e de uno; por isso, a essência, a bondade e a unidade não podem ser compreendidas, senão sob a razão de bem, de uno e de ente. Por causa disso é possível dizer bondade boa e unidade una[31].

9. Respondo, dizendo, que a diferença, como também o gênero, se predica essencialmente da espécie e não por derivação; e, por causa disso, se a espécie é algo subsistente e composto, não se predica dela em abstrato, mas em concreto. De fato, nas substâncias compostas se diz propriamente que os nomes concretos que significam o composto estão em uma categoria, como as espécies e os gêneros, como “homem” ou “animal”; e, por isso, é necessário que se a diferença deva predicar essencialmente de tal espécie, que se signifique em concreto, porque de outro modo não se expressaria totalmente o ser da espécie. Mas se a espécie é uma forma simples (como os acidentes, nos quais os nomes ditos de modo concreto não se encontram em uma categoria, como as espécies ou os gêneros, como “branco” e “negro”, a não ser por redução; mas só segundo o que se significa em abstrato, como brancura, música, justiça e, universalmente, virtude), tanto o gênero como a diferença se predicam dela em abstrato; por isso, como a virtude é essencialmente qualidade, assim também é essencialmente bondade de razão ou moral.

10. Respondo, dizendo, que o bem moral se diz do ato bom, do hábito e do objeto bom pela bondade moral. De um modo semelhante, também o mal moral se diz do ato mau que é o pecado, e do hábito mau que é o vício. Por isso a virtude é o que torna bom quem a possui, e torna boa a sua obra, pela bondade moral; de um modo semelhante, o vício é o que torna mau quem o possui e torna má a sua obra, pela malícia moral. Logo, o mal moral não é o mesmo que o vício; enquanto o vício se diz do hábito, o mal moral, de fato, se diz do hábito, do ato e do objeto. E por razão similar, o bem moral não é o mesmo que a virtude, pois o bem moral também se diz do ato. Com efeito, na própria virtude podemos considerar três coisas. Primeiro, é o que a essência da virtude diretamente implica; e, assim, a virtude implica certa disposição pela qual algo se dispõe bem e convenientemente, segundo o modo da sua natureza. Por isso diz o Filósofo no livro VII da *Física*[32], que *a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo: e digo do perfeito aquilo que está disposto segundo a sua natureza*. E, deste modo, a virtude se opõe ao vício, que implica uma disposição pela qual algo se dispõe contra aquilo que convém à natureza; por isso diz Agostinho no livro III *Sobre o livre Arbítrio*[33]: *o que se percebe que falta à perfeição da natureza, se chama vício; porque o vício de qualquer coisa parece que consiste no que não está disposto, segundo o que convém*

à sua natureza. Segundo, é o mesmo que se segue da sua essência, o que a mesma virtude implica como efeito; e assim a virtude implica certa bondade que torna bom quem a possui. Pois a bondade de qualquer coisa consiste nisto: em que tenha convenientemente disposta conforme o modo devido da sua natureza; o que faz a virtude, como foi dito; e assim a virtude se opõe à malícia. Terceiro, é aquilo ao qual a virtude se ordena, quer dizer, o ato bom. Pois a virtude se ordena ao ato bom, que é o ato devido e ordenado, segundo a razão. Por isso a virtude é a perfeição da potência ordenada ao ato e não apenas torna bom aquele que a possui, mas também torna boa a sua obra. E deste modo a virtude se opõe ao pecado, o qual designa propriamente um ato desordenado. A partir disso é evidente que o hábito vicioso, a malícia e o pecado, podem ser denominados males morais; e assim também, toda virtude é certo bem moral e não o contrário.

11. Respondo, dizendo, que a mente se considera aqui conforme o que implica as potências racionais; por isso compreende sob si o intelecto e o afeto. Com efeito, a vontade é a potência racional por essência. No entanto, as virtudes não só podem estar no afeto, mas também no intelecto. Com efeito, as virtudes intelectuais fazem a faculdade operar bem, ainda que não confirmem o bom uso de tal faculdade. De fato, as virtudes morais e as outras virtudes em sentido absoluto, que se referem ao afeto como a faculdade de operar bem, conferem também o bom uso do princípio operativo, enquanto fazem que alguém use retamente e bem tal faculdade: como a justiça não só faz que o homem esteja pronto para operar coisas justas, mas também faça que aja justamente; contudo, a gramática confere a faculdade de falar reta e coerentemente: no entanto, ela não faz que um homem sempre fale coerentemente, porque o gramático pode falar com barbarismos, ou cometer solecismos[34]. A partir do que foi dito, é evidente que a virtude se refere tanto à potência apetitiva quanto à intelectiva, às quais estão compreendidas sob a mente.

12. Respondo, dizendo, que a mente designa aquele gênero de potência que é o princípio daqueles atos dos quais o homem é senhor, os que propriamente se chamam humanos. Mas, deste modo, as potências são a razão ou a vontade, que são o primeiro princípio que move e impera o ato do qual o homem é senhor; e se diz racional pela essência. No entanto, o irascível e o concupiscível, enquanto participam da razão, são princípios do ato humano como o que move o movido. Com efeito, o irascível e o concupiscível são movidos pelo apetite superior, enquanto o obedecem; e, deste modo, conforme participam da razão e são aptos por natureza para obedecer à razão, podem ser sujeito da virtude humana. A partir disto, é evidente que a razão e a vontade são o primeiro princípio do ato humano, como o que move e impera; enquanto que o apetite sensitivo é o segundo princípio, como um movimento que move; e, deste modo, as potências, que são compreendidas pela mente, podem ser sujeito da virtude. Assim, a mente implica a potência racional por essência, ou por participação. No entanto, o irascível e o concupiscível são potências racionais por participação; e, por isso, podem ser sujeito da virtude, enquanto participam da mente.

13. Respondo, dizendo, que a mente se diz daquilo que é mais elevado na capacidade da alma. Por isso, como a imagem divina se diz em nós conforme ao que em nós é mais elevado; é necessário dizer que a imagem divina não pertence à alma segundo a essência, mas só segundo a mente, enquanto indica sua mais elevada capacidade[35]. E assim, enquanto na mente se diz a imagem divina, designa a potência da alma e não a essência; por isso a mente compreende aquelas potências que em seus atos se apartam da matéria e das condições da matéria. No entanto, na mente estão a inteligência, a vontade e a memória, não como os acidentes no sujeito, mas como as partes no todo.

14. Respondo, dizendo, que a retidão se dá de duas formas. Porque uma é especial, que só se constitui em relação às coisas exteriores, que convém ao uso do homem, que são matéria própria da justiça; e tal retidão é própria da justiça, e não é posta na definição de virtude. Contudo, há uma forma de retidão geral, que implica ordem ao devido fim e à lei divina, que é regra da vontade humana; e tal retidão é comum a toda virtude e se enuncia na definição de virtude.

15. Respondo, dizendo, que viver se entende de dois modos. Um modo, como o ser dos viventes e, assim, pertence à essência da alma, que é o princípio do ser para os viventes; por isso o Filósofo diz no livro II *Sobre a Alma*[36], que viver é o ser dos viventes; a partir disso não se enuncia na definição de virtude entendida deste modo. Um outro modo, se concebe com relação à operação do vivente, segundo é certo viver o entender e o sentir; por isso a operação que é maximamente deleitável para o homem e, particularmente, o concerne, se designa a vida do mesmo; por isso o Filósofo, no livro I da *Metafísica*[37] diz que o gênero dos homens vive da arte e da razão, isto é, a operação e, desta forma, o viver se enuncia na definição de virtude, porque pela virtude o homem vive com retidão, enquanto por ela, ele atua com retidão.

16. Respondo, dizendo, que o mau uso da virtude pode ser entendido de dois modos: Um modo, como objeto; e, assim alguém pode fazer mau uso da virtude, por exemplo, quando tem uma má percepção da virtude, quando odeia ou se ensoberbece por causa dela. Outro modo, como princípio que provoca o mau uso, de tal maneira que seja mau o ato resultante da virtude e, deste modo, ninguém pode fazer mau uso da virtude. Com efeito, a virtude é o hábito que sempre se inclina ao bem, porque toda a virtude confere a faculdade de agir bem; e, além disso, algumas virtudes, juntamente com a faculdade de operar bem, também fazem o bom uso do princípio operativo, enquanto fazem com que alguém use retamente a faculdade; e, desta forma, são as virtudes que se referem à potência apetitiva; como a justiça, que não só faz que o homem tenha pronta vontade para realizar coisas justas, mas também que aja por uma obra com justiça.

17. Respondo, dizendo, que os máximos bens são os únicos dos quais nada se faz mau uso como objetos, pois tais bens são apetecíveis por causa de si e não podem ser odiados por nada. No entanto, em relação às virtudes, que não são bens máximos, alguém pode fazer um mau uso enquanto objeto, como foi dito acima; mas não pode fazer um mau uso delas enquanto um princípio de eleição. No entanto, não é necessário que aquilo do qual alguém não possa usar mal enquanto princípio de eleição de mal uso seja um bem máximo. Com efeito, conforme também diz Agostinho no mesmo lugar[38

], a virtude se conta entre os bens máximos, enquanto por ela o homem se ordena ao sumo bem, que é Deus; e por causa disso, ninguém usa mal a virtude.

18. Respondo, dizendo, que assim como as virtudes adquiridas aumentam e se conservam pelos atos pelos quais são causadas; assim as virtudes infusas aumentam pela ação de Deus, por Quem são causadas. No entanto, os nossos atos se relacionam com o aumento da caridade e das virtudes infusas como uma disposição; assim como para obter a caridade inicial, o homem que faz o que está em si mesmo, se prepara e se dispõe para receber a caridade de Deus: mas, além disso, os nossos atos podem ser meritórios em relação ao aumento da caridade, porque pressupõem a caridade, que é o princípio do mérito. Ora, ninguém pode merecer o que obtém inicialmente pela caridade, porque sem a caridade não pode haver mérito. A partir disso, é evidente que a caridade e as outras virtudes infusas não são aumentadas ativamente pelos nossos atos, mas apenas ordenada e meritoriamente; enquanto que aumentam ativamente pela ação de Deus, Quem aperfeiçoa e conserva a caridade que primeiro infundiu.

19. Respondo, dizendo, que o que impede a virtude é o pecado. No entanto, o livre arbítrio, sem a ação de Deus, não é por si mesmo suficiente para remover o pecado: porque só Deus é Quem efetivamente tira as iniquidades e remove os pecados. É o Espírito Santo Quem move a mente do homem em um grau maior ou menor, conforme a Sua vontade, se antecipa a qualquer disposição, ou preparação, ou o esforço do livre arbítrio que precede a caridade inicial. Com efeito, não há remissão do pecado sem a graça; por isso se diz em Rm 3, 24: *que são justificados gratuitamente por sua graça*.

20. Respondo, dizendo, que a virtude infusa é causada por Deus em nós, sem nós como agentes, não, porém, sem o nosso consentimento; e, assim, Deus não nos justifica sem o nosso consentimento; porque pelo movimento do livre arbítrio, quando somos justificados, consentimos à justiça de Deus. No entanto, aquele movimento não é formalmente causa da graça justificante, mas o seu efeito, por isso toda a operação pertence à graça e a Deus, Quem ao justificar, efetivamente, infunde a graça. Na verdade, aquelas coisas que são feitas por nós, das quais nós somos causa, Deus mesmo as causa em nós não sem nós como agentes: pois o mesmo opera em toda a vontade e em toda a natureza.

21. Respondo, dizendo, que a definição de virtude de Agostinho devidamente entendida não convém à graça. Pois a graça se reduz à primeira espécie de qualidade, mas não é hábito como a virtude, porque não se ordena imediatamente à operação; mas é como um hábito a que se concede certo ser espiritual e divino à alma mesma e se pressupõe nas virtudes infusas como o princípio e raiz e se relaciona com a essência da alma como a saúde com o corpo. E, por isso, diz Crisóstomo[39]que a graça é a saúde da mente, e não se conta entre as ciências, nem entre as virtudes, nem entre outras qualidades que os filósofos enumeraram, porque não conheceram senão aqueles acidentes da alma que se ordenam aos atos proporcionados à natureza humana.

Logo, a virtude essencialmente é hábito, porém a graça não é hábito, mas é certa participação sobrenatural da natureza divina, segundo a qual nos fazemos consortes da natureza divina, como se diz em *IPd 2*: pela recepção da qual nos dizemos regenerados

como filhos de Deus. Por isso, assim como a luz natural da razão é a raiz e o princípio da virtude adquirida; assim a mesma luz da graça, que é participação da natureza divina na própria essência da alma, por um modo de certa aptidão, é o princípio e a raiz da virtude infusa. Do mesmo modo, a virtude é uma boa qualidade que torna bom quem a possui: pois esta bondade que a virtude confere ao que a possui é a bondade da perfeição em relação à operação da qual é o princípio imediato. Ora, a bondade que a graça confere à alma é a bondade da perfeição, não em relação imediata com a operação, mas com certo ser espiritual e divino, segundo o qual os que possuem a graça são elevados, de certa forma, ao modo de ser de Deus; por isso que, como filhos de Deus, se dizem gratos a Deus. Por causa disso o “bom” posto na definição de Agostinho se diz segundo a conformidade a alguma natureza preexistente, essencial ou participada. No entanto, tal bem não se atribui à graça, senão como à raiz e ao princípio de tal bondade no homem. A mente, já enunciada na definição de virtude, também denota a potência da alma, que é o sujeito da virtude; mas a potência na definição de graça implica a essência da alma, a qual é o sujeito da própria graça. Do mesmo modo, o viver posto na definição de virtude implica a operação da qual a própria virtude é o princípio imediato; mas enquanto o viver se atribui à graça, implica certo ser divino do qual é princípio imediato; e não designa uma operação, a qual não se ordena senão mediante a virtude. Assim, a virtude se diz uma disposição do perfeito para o ótimo, enquanto aperfeiçoa a potência em ordem à operação, pela qual uma coisa alcança o seu fim. No entanto, a graça não é uma disposição do perfeito para o ótimo dessa maneira: porque não aperfeiçoa, em primeiro lugar, a potência, mas a essência; porque não se ordena à operação como o efeito próximo, mas antes a certo ser divino. Por isso, é evidente que a definição de virtude não convém à graça.

A definição que figura à frente deste artigo, que também se reconhecia em *In Sent.* D.18 e que naquele tempo gozava de indiscutível qualidade, não é, em seu teor original, de santo Agostinho, mas a escreveu o Mestre das Sentenças, tendo à vista dois textos de santo Agostinho: *Retractationes*, l.1 c.9 n.6 (PL 32,598) e *De libero arbitrio* l.2 c.18 n.48 e c.19 n.50 (PL 32,1266ss).

Outros lugares: S. Th., I-II, q. 55, a. 4; *In Sent.*, D. 27, a. 2.

AVICENA, *Metaphysica*, l. 5 c. 1.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, l.12 c. 3; 4; 8 e 12: PL 42,999.1000.1007; BAC V 656, 657, 673, 678-682.

A obra citada é *De Spiritu et Anima* l.1 c.34; PL 40,803. Tal escrito não é de santo Agostinho, mas de Alquero de Claraval (Ca. 1165).

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, l.2, c.19: PL 32,1268 n.50; BAC III 394.

Isso se deduz de AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium*, tract. 72, n.2.3: PL 35,1823; BAC XIV 394, 396. Cf. *Serm. al populum* serm. 169 c.13: PL 38,924; BAC VII 197.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 c.3 (BK 1139b15).

O que está compreendido na resposta à nona objeção até o final deste artigo consiste em uma adição do venerável professor da Sagrada Teologia, Padre Frei Vicente de Castro-Novo, da Ordem dos Pregadores. Quem foi? Teólogo dominicano, vigário-geral da Congregação lombarda e em seguida vigário--geral da Ordem. Nasceu em Castelnuovo em 1435 e morreu em Altomonte em 1506. Por que acrescentou tais soluções? Em 9 de dezembro de 1503, em Veneza, Castro-Novo publica, com a ajuda do nobre Boneto Locatello e do presbítero Ottaviano Scoto, uma leitura revisada e aumentada das *Questões Disputadas* de Santo Tomás, respondendo a alguns argumentos que Tomás não havia respondido, a partir da leitura e comparação com dois exemplares da obra então encontrados na Alemanha.

ARISTÓTELES, *Physica*, l.7 c3, (BK 246a11; 246b3, 247a3).

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, l.3, c.14.41.

Erro gramatical.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, l.2, c.15.39.

ARISTÓTELES, *De anima*, l.2 c.4 (BK 415b13-14).

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, l.1 c.1 (BK 980b27-28).

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, l.2, c.19.50.

JOÃO CRISÓSTOMO, *In Epistolam ad Ephesius Commentarius*, Homilia XXIV – PG 62, 167.

Artigo 3

Terceiro, se pergunta se a potência da alma pode ser sujeito da virtude[40].

E parece que não.

Argumentos

1. Porque, segundo Agostinho[41], a virtude é aquilo pelo qual se vive com retidão. No entanto, o viver não é conforme a potência da alma, mas a sua essência. Logo, a potência da alma não é o sujeito da virtude.

2. Além do mais, o ser da graça é mais nobre do que o ser da natureza. No entanto, o ser da natureza é pela essência da alma, que é mais nobre do que a sua potência, na medida em que é princípio dela. Logo, o ser da graça que é pela virtude, não é pelas potências; e, assim, a potência não é o sujeito da virtude.

3. Além do mais, o acidente não pode ser sujeito. Ora, a potência da alma pertence ao gênero dos acidentes; pois a potência e a impotência natural pertencem à segunda espécie da qualidade. Logo, a potência da alma não pode ser sujeito da virtude.

4. Além do mais, se alguma potência da alma é sujeito da virtude, também é qualquer outra, pois qualquer potência da alma é afetada pelos vícios, contra os quais as virtudes se ordenam, mas qualquer potência da alma não pode ser sujeito da virtude, como mostrar-se-á depois. Logo, o sujeito da virtude não pode ser a potência.

6. Além do mais, a alma é o sujeito da potência. Logo, se a potência da alma é o sujeito de outro acidente, pela mesma razão aquele acidente será sujeito de outro acidente; e assim se seguiria ao infinito; o que é inconveniente. Logo, a potência da alma não é sujeito da virtude.

7. Além do mais, no livro I dos *Analíticos Posteriores*[42], se diz que não há qualidade de qualidade. Ora, a potência da alma é certa qualidade na segunda espécie de qualidade; mas a virtude está na primeira espécie da qualidade. Logo, a potência da alma não pode ser sujeito da virtude.

Ao contrário

1. De quem é a ação é o princípio da ação. Ora, as ações das virtudes são das potências da alma. Logo, também as próprias virtudes.

2. Além do mais, o Filósofo diz no livro I da *Ética*[43] que as virtudes intelectuais são racionais por essência, enquanto as virtudes morais são racionais por participação. Ora, racionais por essência e por participação designam certas potências da alma. Logo, as potências da alma são sujeitos das virtudes.

Respondo

Respondo, dizendo, que o sujeito se relaciona com o acidente de três modos. Um modo, como o que se dá por sustentação; pois o acidente por si não subsiste, mas é sustentado por um sujeito. Outro modo, como a potência ao ato, pois o sujeito é subjacente ao acidente, como certa potência do que atua; por isso o acidente também se denomina forma. Terceiro modo, como a causa ao efeito, pois os princípios do sujeito são princípios do acidente por si. Por conseguinte, quanto ao primeiro, um acidente não pode ser sujeito de outro. Pois, já que nenhum acidente subsiste por si, não pode dar sustentação ao outro, a não ser que, talvez, se diga que, enquanto é sustentado pelo sujeito, um acidente sustenta outro acidente. Ora, quanto aos outros dois modos, um acidente se relaciona com outro pelo modo do sujeito, pois um acidente está em potência em relação ao outro, como o diáfano em relação à luz, e a superfície à cor. Além disso, um acidente pode ser causa de outro, como a umidade do sabor; e, por este modo, se diz que um acidente é sujeito de outro acidente. Não porque um acidente possa dar por si sustentação a outro acidente, mas porque o sujeito é receptivo de um acidente, mediante outro. E por este modo, se diz que a potência da alma é o sujeito do hábito. Com efeito, o hábito se relaciona com a potência da alma como o ato com a potência, pois a potência é indeterminada, enquanto o que é por si, e se determina por hábito em relação a isto ou aquilo. Além disso, os hábitos adquiridos são causados pelos princípios das potências da alma. Logo, assim se compreende que as potências da alma são sujeitos das virtudes, porque a virtude inere à alma, mediante a potência.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que o viver do enunciado na definição de Agostinho de virtude pertence à ação, como foi dito acima.

2. Respondo, dizendo, que o ser espiritual não se dá pela virtude, mas pela graça. Pois a graça é o princípio do ser espiritualmente, mas a virtude é o princípio do agir espiritualmente.

3. Respondo, dizendo, que a potência da alma não é por si sujeito, mas enquanto é sustentada pela alma.

4. Respondo, dizendo, que agora chamamos de virtudes humanas; e, por isso, aquelas potências que de nenhum modo podem ser humanas, aquelas as quais de nenhum modo se estende o império da razão, como as capacidades da alma vegetativa, não podem ser sujeitos das virtudes. No entanto, toda impugnação que provém destas capacidades, se realiza mediante o apetite sensitivo, o qual pertence ao império da razão, para que possa chamar-se humano e sujeito da virtude humana.

5. Respondo, dizendo, que entre as potências da alma não são as ativas senão o intelecto agente e as capacidades da alma vegetativa, que não são sujeitos de alguns hábitos. No entanto, outras potências da alma são passivas, porém são princípios das ações que existem na alma, enquanto que são movidas pelos seus princípios ativos.

6. Respondo, dizendo, que não é necessário estender-se ao infinito, porque se chegará a algum acidente que não está na potência de outro acidente.

7. Respondo, dizendo, que não se diz que o ser da qualidade não é qualidade, de tal modo que a qualidade seja sujeito de outra qualidade; o que não está no argumento, como foi dito acima.

Outros lugares: III *Sent.*, D. 38, q. 2, a. 4, q. a 2; *De Verit.*, D. 33, q. 2, a. 4. q. a 1.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, l.2 c.18.19: PL 32,1267.1268; BAC III 392, 394.

ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, l.1, c.22.

Segundo a interpretação de são Tomás, *In Ethic.* 1 lect.20 n.243.

Artigo 4

Quarto, se pergunta se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude.[44]

E parece que não.

Argumentos

1. De fato, os contrários por natureza estão em relação ao mesmo. No entanto, o contrário à virtude é o pecado mortal, que não pode estar na sensualidade, cujas partes são o irascível e o concupiscível. Logo, o irascível e o concupiscível não podem ser sujeitos da virtude.

2. Além do mais, os hábitos e os atos são da mesma potência. Ora, o ato principal da virtude é a eleição, segundo o Filósofo no livro da *Ética*[45], que não pode ser ato do irascível e do concupiscível. Logo, nem os hábitos das virtudes podem estar no irascível e no concupiscível.

3. Além do mais, nada corruptível é sujeito do perpétuo; por isso Agostinho prova que a alma é imortal, porque é sujeito da verdade, que é perpétua. Ora, o irascível e concupiscível, como as outras potências sensitivas, não permanecem depois da corrupção do corpo, como parece a alguns; no entanto, as virtudes permanecem. De fato, a justiça é perpétua e imortal, como se diz em *Sb* 1, 15; que pela mesma razão se pode dizer em relação a todas as virtudes. Logo, o irascível e o concupiscível não podem ser sujeitos das virtudes.

4. Além do mais, o irascível e o concupiscível têm um órgão corporal. Logo, se as virtudes estão no irascível e no concupiscível, estão em um órgão corporal. Logo, podem ser apreendidas pela imaginação ou fantasia; e, assim, não são só perceptíveis pela mente; como diz Agostinho sobre a justiça, que é uma retidão só perceptível pela mente.

5. Ora, mas se diz que o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude, enquanto participam de alguma maneira pela razão. Mas ao contrário, se diz que o irascível e o concupiscível participam da razão, enquanto são ordenados pela razão. Ora, a ordem da razão não pode dar sustentação à virtude, por não ser algo subsistente. Logo, nem enquanto o irascível e o concupiscível participam da razão podem ser sujeito da virtude.

6. Além do mais, assim como o irascível e o concupiscível, que pertencem ao apetite sensitivo, obedecem à razão, assim também, as potências de apreensão e de sensação. Ora, em nenhuma das potências de apreensão entre as que pertencem às potências sensitivas pode haver virtude. Logo, nem no irascível e no concupiscível.

7. Além do mais, se a ordem da razão pode participar no irascível e no concupiscível, poderá diminuir a rebelião pela razão da sensualidade, que compreende estas duas capacidades. Ora, a dita rebelião não é infinita, porque a sensualidade é uma capacidade finita, e de uma capacidade finita não pode haver uma ação infinita. Logo, a dita rebelião poderá ser totalmente suprimida, pois todo finito, muitas vezes, se reduz ao tirar algo,

como mostra o Filósofo no livro I da *Física*[46]; e, assim, a sensualidade poderia ser totalmente curada nesta vida. O que é impossível.

8. Mas se diz que Deus, Quem infunde a virtude, poderia retirar totalmente a dita rebelião, mas é por nossa parte que não deixa totalmente suprimida. Mas ao contrário, o homem é o que é enquanto é racional; por causa disso, se determina a espécie. Por conseguinte, na medida em que o que há no homem mais se submete à razão, tanto mais lhe compete à natureza humana. No entanto, as capacidades inferiores da alma se submeteriam maximamente à razão, se a dita rebelião fosse totalmente suprimida. Logo, isso seria maximamente o que mais convém à natureza humana e, assim, não há impedimento de nossa parte para que a dita rebelião seja totalmente suprimida.

9. Além do mais, por razão da virtude não é suficiente que se evite o pecado. Com efeito, a perfeição da justiça consiste nisto que se diz no Sl 33, 15: *evita o mal e pratica o bem*. Ora, é próprio do irascível se opor ao mal, como se diz no livro *Sobre o espírito e a alma*[47]. Logo, ao menos no irascível não pode haver virtude.

10. Além do mais, no mesmo livro se diz que na razão está o desejo das virtudes, no irascível o ódio aos vícios. Ora, no mesmo está o desejo da virtude e a virtude, pois cada coisa deseja a sua perfeição. Logo, toda a virtude está na razão, e não no irascível e no concupiscível.

11. Além do mais, em nenhuma potência que só é atuada e não atua, pode haver hábito, porque o hábito é aquilo pelo qual alguém age quando quer, como diz o Comentador no livro III *Sobre a Alma*[48]. Ora, o irascível e o concupiscível não atuam, senão que são atuados, porque, como se diz no livro III da *Ética*[49], o sentido não é dono de nenhum ato. Logo, não pode haver hábito da virtude no irascível e no concupiscível.

12. Além do mais, o sujeito próprio é proporcionado à sua própria paixão. No entanto, a virtude é proporcionada à razão, mas não ao irascível e ao concupiscível, que são comuns a nós e aos brutos. Logo, a virtude está somente nos homens, assim como também a razão; portanto, toda a virtude está na razão, mas não no irascível e no concupiscível.

13. Além do mais, em *Rm 7*, diz a Glosa: *boa é a lei que quando proíbe a concupiscência, proíbe todo o mal*. Logo, todos os vícios pertencem ao concupiscível, da qual a concupiscência é própria. Ora, no mesmo estão as virtudes e os vícios. Logo, as virtudes não estão no irascível, mas ao menos estão no concupiscível.

Ao contrário

1. É o que o Filósofo diz sobre a temperança e a fortaleza, que estão nas partes irracionais da alma[50]. No entanto, as partes irracionais da alma, isto é, o apetite sensível, são o irascível e o concupiscível, como se afirma no livro III *Sobre a Alma*[51]. Logo, no irascível e no concupiscível pode haver virtudes.

2. Além do mais, o pecado venial é uma disposição para o pecado mortal. No entanto, a perfeição e a disposição estão no mesmo. Por consequência, como o pecado venial está

no irascível e no concupiscível (pois o primeiro movimento é o ato da sensualidade, como foi dito na glosa ao Rm 7), logo também o pecado mortal poderá estar lá; e, assim também, a virtude, que é contrária ao pecado mortal.

3. Além do mais, o meio e os extremos são em relação ao mesmo. Ora, alguma virtude é meio termo entre as paixões contrárias, como a fortaleza entre o temor e a audácia, e a temperança entre o supérfluo e a deficiência, nas concupiscências. Por consequência, como as paixões deste modo estão no irascível e no concupiscível, parece que os mesmos também estão na virtude.

Respondo

Respondo, dizendo, que em relação a essa questão todas as posições são convenientes e, em parte, as opiniões se opõem entre si. Com efeito, é aceito por todos que há algumas virtudes no irascível e no concupiscível, como a temperança no concupiscível e a fortaleza no irascível; mas, nisto está a diferença. Pois, alguns distinguem em duas partes o irascível e o concupiscível: na parte superior da alma, e, por outro lado, na inferior. Com efeito, dizem que o irascível e o concupiscível, que estão na parte superior da alma, enquanto pertencem à natureza racional, podem ser sujeito da virtude; no entanto, aqueles que estão na parte inferior pertencem à natureza sensitiva e do bruto. Ora, certamente isto foi discutido em outra questão, a saber, se na parte superior da alma podem se distinguir duas capacidades, das quais uma seja irascível e uma outra concupiscível, propriamente falando. Ora, seja qualquer coisa que se diga sobre isto, enquanto no irascível e no concupiscível que estão no apetite inferior, segundo o Filósofo no livro III da *Ética* [52], é necessário afirmar que há algumas virtudes, como também outros dizem, o que certamente é evidente desta forma. Com efeito, enquanto a virtude, como foi dito acima, designa um certo complemento da potência, e a potência se ordena ao ato; é necessário estabelecer que a virtude humana naquela potência é princípio do ato humano. No entanto, se diz que o ato humano não é exercido de qualquer modo no homem ou pelo homem, porque também certos atos convêm às plantas, aos brutos e aos homens, embora seja próprio do homem. De fato, entre os demais viventes, o homem tem isto de próprio em seu ato, que é senhor dos seus atos. Por consequência, qualquer ato, do qual o homem é senhor, é propriamente um ato humano; não, porém, aqueles dos quais o homem não é senhor, ainda que se realizem no homem, como o digerir, o crescer, e outros semelhantes. Portanto, no que é princípio de tal ato, do qual o homem é senhor, é possível estabelecer a virtude humana. Contudo, deve-se saber que há três princípios para esta forma de atos. Um, como o princípio primeiro do que move e impera, por isso que o homem é senhor dos seus atos; e esta é a razão ou a vontade. Outro, é o princípio que move movido, como o apetite sensível, que também é movido pelo apetite superior, enquanto o obedece e então também move os membros exteriores pelo seu império. O terceiro, porém, é o princípio que é só movido, isto é, o membro exterior. No entanto, ainda que ambos, isto é, o membro exterior e o apetite inferior, sejam movidos pela parte superior da alma, todavia, são de uma e outra maneira. De

fato, o membro exterior obedece cegamente o princípio superior que impera sem nenhuma oposição conforme a ordem da sua natureza, a não ser que haja algum impedimento, como se mostra na mão e no pé. No entanto, o apetite inferior tem uma inclinação própria por causa da sua natureza, pois não obedece ao apetite superior cegamente, mas, às vezes, se opõe. Por isso diz Aristóteles na sua *Política*[53] que a alma domina o corpo com poder despótico, como o senhor ao servo, quem não tem a faculdade de resistir a nenhuma ordem do senhor, enquanto a razão domina as partes inferiores da alma com poder real e político, isto é, como os reis e os príncipes das cidades governam os cidadãos livres, que têm o direito e a faculdade de opor-se a alguns preceitos do rei ou do príncipe. Por consequência, no membro exterior não é necessário algo perfectivo do ato humano, senão a sua disposição natural, pelo qual é por natureza movido pela razão, contudo, no apetite inferior, que pode opor-se à razão, é necessário que haja algo pelo qual a operação que a razão determina, siga sem oposição. Com efeito, se o princípio imediato da operação é imperfeito, é necessário que a operação seja imperfeita, por maior que seja a perfeição do princípio superior. E, deste modo, se o apetite inferior não estivesse na perfeita disposição para seguir o império da razão, a operação, que é o apetite inferior, como do princípio próximo, não seria perfeita na bondade, pois haveria como certa oposição do apetite sensível, pelo qual uma certa tristeza acompanharia o apetite inferior movido por meio de certa violência pelo apetite superior, como ocorre em quem tem fortes concupiscências, as quais, porém, não se seguem pela razão que a proíbe. Portanto, quando é necessário que a operação do homem seja em relação às coisas que são objeto do apetite sensitivo, se requer para a bondade da operação que haja no apetite sensitivo alguma disposição, ou perfeição, pela qual o dito apetite obedeça com facilidade à razão. E a esta disposição chamamos virtude. Por consequência, quando há alguma virtude em relação àquelas coisas que pertencem propriamente à capacidade irascível, como a fortaleza acerca dos temores e das audácias, a magnanimidade acerca das coisas árduas que se espera alcançar, a mansidão acerca das iras, se afirma que tal virtude está também no irascível como no sujeito. No entanto, quando há alguma virtude em relação àquelas coisas que são propriamente do concupiscível, se diz ser no concupiscível como no sujeito, como a castidade que é acerca dos deleites sexuais, e a sobriedade e a abstinência, que são acerca dos deleites relativos às comidas e bebidas.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que a virtude e o pecado mortal podem ser considerados de dois modos, a saber, segundo o ato e segundo o hábito. No entanto, assim como a ação do concupiscível e do irascível, se considerada em si mesma, não é pecado mortal, porém concorre ao ato do pecado mortal, quando pela razão que move ou consente, tende ao contrário da lei divina, e também os seus atos, se são considerados em si mesmos, não podem ser atos de virtude, mas apenas quando concorrem para seguir o império da razão. E assim o ato de pecado mortal e de virtude pertencem, de algum

modo, ao irascível e ao concupiscível. Por isso, também os hábitos de ambos podem estar no irascível e no concupiscível. Contudo, na realidade, ocorre que assim como o ato de virtude consiste em que o irascível e o concupiscível sigam à razão, assim o ato de pecado consiste em que a razão seja levada a seguir a inclinação do irascível e do concupiscível. Por isso, frequentemente, também se acostumou atribuir o pecado à razão, como a sua causa próxima. E, pelo mesmo motivo, atribuir à razão a virtude do irascível e do concupiscível.

2. Respondo, dizendo, que assim como já foi dito, que o ato de virtude não pode ser apenas do irascível ou do concupiscível sem a participação da razão. Contudo, o principal no ato de virtude, a saber, a eleição, pertence ao racional, como também em qualquer operação é mais importante a ação do agente, que a paixão do que padece. Com efeito, a razão impera sobre o irascível e o concupiscível. Logo, não se diz que a virtude esteja no irascível ou no concupiscível, como se por estas potências se completasse inteiramente o ato da virtude ou sua parte principal, mas enquanto, pelo hábito da virtude, se confere o último complemento da bondade do ato de virtude: a saber, que o irascível e o concupiscível sigam, sem dificuldade, a ordem da razão.

3. Respondo, dizendo, que suposto que o irascível e o concupiscível não permaneçam em ato na alma separada, permanece, porém, nela como em sua raiz, pois a essência da alma é a raiz das potências. E, de um modo semelhante, as virtudes que se atribuem ao irascível e ao concupiscível permanecem na razão como em sua raiz. Pois a razão é a raiz de todas as virtudes, como depois se mostrará.

4. Respondo, dizendo, que nas formas se encontram certos graus. Com efeito, algumas formas e virtudes são totalmente dependentes da matéria, da qual todo ato é material, como se mostra nas formas elementares. Contudo, o intelecto é totalmente livre da matéria. Por isso, também, a sua operação se realiza sem uma comunhão com o corpo. No entanto, o irascível e o concupiscível estão na parte intermediária. Com efeito, por usarem do órgão corporal, evidencia a mutação corporal, que acompanha os seus atos, porque, às vezes, de algum modo, são elevados acima da matéria, o que manifesta que são movidos pelo império racional e que obedecem à razão. E, assim, neles há virtude, isto é, enquanto estão acima da matéria e obedecem à razão.

5. Respondo, dizendo, que ainda que a ordem da razão, da qual o irascível e o concupiscível participam, não seja algo subsistente, nem possa ser sujeito por si, contudo, pode ser a razão pela qual algo seja sujeito.

6. Respondo, dizendo, que as capacidades sensitivas cognoscitivas são naturalmente prévias à razão em exercício dos seus atos, pois a razão as recebe através delas. No entanto as potências apetitivas sensitivas seguem naturalmente à ordem da razão, pois por natureza o apetite inferior obedece ao superior. E, por isso, não há semelhança.

7. Respondo, dizendo, que toda rebelião do irascível e do concupiscível relativa à razão, não pode ser eliminada pela virtude, porque por sua própria natureza o irascível e o concupiscível tendem ao que é bom segundo o sentido, e, às vezes, se opõe à razão, ainda que isto pudesse realizar-se pela virtude divina, a qual tem também o poder de mudar as naturezas. Contudo, aquela rebelião diminui através da virtude, enquanto as

ditas faculdades se habituam a submeter-se à razão. De tal modo que, tem aquilo que pertence à virtude por algo extrínseco, a saber, a partir do domínio da razão sobre as mesmas. No entanto, conservam de si mesmas algo dos movimentos próprios que, algumas vezes, são contrários à razão.

8. Respondo, dizendo, que ainda que, às vezes, no homem o principal seja o que pertença à razão; no entanto para a integridade da natureza humana não apenas é requerida a razão, mas as capacidades inferiores da alma e o próprio corpo. E por isso, pela condição da natureza humana deixada a ela mesma, provém que nas capacidades inferiores da alma haja algo que se rebele à razão, enquanto que as faculdades inferiores da alma têm os seus movimentos próprios. No entanto, ocorre de forma diferente no estado de inocência e de glória, porque pela união com Deus, a razão obtém a força para totalmente conter sob si as capacidades inferiores.

9. Respondo, dizendo, que detestar o mal, enquanto se diz que pertence ao irascível, não só implica apartar-se do mal, mas um certo movimento do irascível para destruir o mal, como ocorre a quem não só evita o mal, mas também se move por uma atitude de defesa para extirpar os males. No entanto, isto é fazer algum bem. E ainda que detestar o mal desta maneira pertença ao irascível e ao concupiscível, no entanto não só é este o ato, pois também pertence ao irascível o esforçar-se para alcançar um bem árduo, e no irascível não apenas a paixão, a ira e a audácia, mas também a esperança.

10. Respondo, dizendo, que aquelas palavras devem ser entendidas por meio de certa adaptação, e não em um sentido próprio. De fato, em qualquer potência da alma há um desejo do bem próprio. Por isso ao irascível apetece a vitória, como também à concupiscência a deleitação. Ora, porque o concupiscível é levado até o que é bom para todo o animal simplesmente ou de um modo absoluto, por isso todo o desejo de bem é apropriado.

11. Respondo, dizendo, que ainda que o irascível e o concupiscível considerados em si mesmos sejam movidos e não movam, no homem, segundo o que participam de algum modo da razão, também de alguma maneira movem; mas não são totalmente movidos. Por isso, também, diz o Filósofo na *Política* [54], que o domínio da razão sobre essas capacidades é político, porque de algum modo as capacidades retêm algo de seu próprio movimento, quando não obedecem totalmente à razão. No entanto, o domínio da alma, em relação ao corpo, não é real, mas despótico, porque os membros do corpo obedecem cegamente à alma, conforme o movimento.

12. Respondo, dizendo, que ainda que estas capacidades existam nos animais irracionais, contudo neles não participam de algo da razão. E por isso não podem ter as virtudes morais.

13. Respondo, dizendo, que todos os males pertencem à concupiscência, como à sua primeira raiz e não como a seu princípio próximo. Pois todas as paixões são oriundas do irascível e do concupiscível, como se mostrou ao tratar das paixões da alma. Mas a perversidade da razão e da vontade, muitas vezes, ocorre pelas paixões. Ou se pode dizer que por concupiscência o Apóstolo entende não apenas o que é próprio da potência concupiscível, mas o que é comum a toda potência apetitiva. De tal modo que em

qualquer parte da potência apetitiva se dá na concupiscência em relação a algo acerca do qual pode ser pecado. Pois, de nenhuma outra maneira se pode pecar, exceto desejando ou apeteendo algo.

Outros lugares: S. Th., I-II, q. 56, aa. 4, 5 ad 1; III Sent., D. 38, q. 2, a. 4, q. 2; De Verit., q. 24, a. 4, ad 9.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.8, c.13 (BK 1163a23).

ARISTÓTELES, *Physica*, l.1 c.4, (BK 187b35ss); S. Th., In Phys. 1 lect.9.

AGOSTINHO, *De Spiritu et Anima*, c.14: ML 40,790.

AVERRÓIS, *In Aristotelis De anima*, l.3 c.18 (Crawford p.438,26).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.3 c.5 (BK 1139a2).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.3 c.10 (BK 1117b23).

ARISTÓTELES, *De anima*, l.3 c.9 n.3 (BK 432b5); S. Th., In De anima 3 lect.12.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.3 c.5 (BK 1139a2).

ARISTÓTELES, *Politica*, l.1 c.2 (BK 1254b4).

ARISTÓTELES, *Politica*, l.1 c.2, (BK 1254b5).

Artigo 5

Quinto, se pergunta se a vontade é o sujeito da virtude[55].

E parece que sim.

Argumentos

1. Com efeito, se requer maior perfeição no que impera, para que impere retamente, do que naquele que executa, para que execute retamente, porque do que impera procede a ordenação do que executa. Ora, a vontade se relaciona com o ato da virtude como o que impera, mas o irascível e o concupiscível como os que obedecem e executam. Portanto, se no irascível e no concupiscível está a virtude, como no sujeito, parece que com mais razão deve estar na vontade.

2. Mas se diz que a natural inclinação da vontade ao bem é suficiente para a retidão. Pois naturalmente desejamos o fim. Por isso não se requer que seja retificada por um hábito da virtude dita acima. — Mas ao contrário, o desejo da vontade não é só do último fim, mas também de outros fins. Ora, em relação ao apetite de outros fins, a vontade não só pode comportar-se retamente, mas também de um modo incorreto. Com efeito, os que são bons se determinam para os bons fins, mas os maus, para os maus fins, como se diz no livro III da *Ética*[56]: *conforme cada um é, tal lhe parece o fim*. Logo, para a retidão da vontade se quer que haja nela algum hábito da virtude que a aperfeiçoe.

3. Além do mais, também na alma cognoscitiva há algum conhecimento natural que é o dos primeiros princípios. E, no entanto, em relação a este conhecimento natural, há alguma virtude intelectual em nós, a saber, o intelecto, que é o hábito dos princípios. Logo, também na vontade deve haver alguma virtude relacionada àquele conhecimento ao qual se inclina naturalmente.

4. Além do mais, assim como acerca das paixões há alguma virtude moral, como a temperança e a fortaleza, assim também há alguma virtude acerca das operações, como a justiça. No entanto, operar sem as paixões é próprio da vontade, como operar pela paixão é próprio do irascível e do concupiscível. Logo, assim como há alguma virtude moral no irascível e no concupiscível, assim há alguma virtude na vontade.

5. Além do mais, diz o Filósofo no livro IV da *Ética*[57], que o amor ou a amizade se dão a partir da paixão. No entanto, a amizade se dá por eleição. Contudo, o amor que se dá sem a paixão é um ato da vontade. Por consequência, como a amizade é uma virtude ou não se dá na virtude, como se diz no livro VIII da *Ética*[58]; parece que a virtude está na vontade como no sujeito.

6. Além do mais, a caridade é a principal entre as virtudes, como prova o apóstolo em 1Cor 13. Ora, o sujeito da caridade não pode ser senão a vontade. Com efeito, o seu sujeito não é a parte concupiscível inferior, que só se estende aos bens sensíveis. Logo, a vontade é o sujeito da virtude.

7. Além do mais, segundo Agostinho[59], pela vontade nos unimos mais imediatamente a Deus. Ora, o que nos une a Deus é a virtude. Logo, parece que a virtude está na vontade como no sujeito.

8. Além do mais, segundo Hugo de São Vítor[60], a felicidade está na vontade. No entanto, as virtudes são certas disposições para a felicidade. Portanto, como a disposição e a perfeição estão no mesmo sujeito, parece que a virtude está na vontade como no sujeito.

9. Além do mais, segundo Agostinho[61], é pela vontade que se peca e se vive retamente. No entanto, a retidão da vida pertence à virtude. Por isso diz Agostinho[62] que a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão. Logo, a virtude está na vontade.

10. Além do mais, os contrários são por natureza em relação ao mesmo. No entanto, o pecado é contrário à virtude. Por consequência, como todo pecado está na vontade, como diz Agostinho[63], parece que a virtude está na mesma potência.

11. Além do mais, a virtude humana deve estar naquela parte da alma que é própria do homem. Ora, a vontade é própria do homem, como também a razão, enquanto está mais próxima da razão que do irascível e do concupiscível. Portanto, como o irascível e o concupiscível são objetos das virtudes, parece que com maior razão é a vontade.

Ao contrário

1. Toda virtude é intelectual ou moral, como mostra o Filósofo no fim do livro I da *Ética*[64]. No entanto, a virtude moral não está no sujeito naquilo que é racional por essência, mas por participação. Contudo, a virtude intelectual tem pelo sujeito o que é racional por essência. Por consequência, como a vontade não poderia estar situada em nenhuma das partes, porque nem é potência cognoscitiva, que pertence ao racional por essência, nem pertence à parte irracional da alma, que pertence ao racional por participação, parece que de nenhum modo a vontade poderia ser sujeito da virtude.

2. Além do mais, ao mesmo ato não devem orientar-se muitas virtudes. No entanto, se segue que se a vontade fosse sujeito da virtude, porque se mostrou que há algumas no irascível e no concupiscível, a vontade se relacionaria, de algum modo, com os atos daquelas virtudes, então seria necessário que para os mesmos atos houvesse algumas virtudes na vontade. Logo, não se deve dizer que a vontade seja o sujeito da virtude.

Respondo

Respondo, dizendo, que, pelo hábito da virtude, a potência que está sujeita recebe o complemento do seu ato. Por isso, para que alguma potência se incline, a partir da mesma natureza da potência, não é necessário o hábito da virtude. No entanto, a virtude ordena as potências ao bem, pois é ela mesma que faz bom quem a possui, e torna boa a obra. No entanto, o que a virtude faz em relação às outras potências possui a vontade por sua mesma natureza como potência, pois o seu objeto é o bem. Por isso tender ao

bem de tal modo refere-se à vontade, como tender ao deleitável, refere-se ao concupiscível, como estar ordenado ao som refere-se ao ouvido. Por causa disso, a vontade não necessita de nenhum hábito da virtude para que ela mesma se incline até o bem que é proporcionado, porque a ele tende por sua mesma natureza como potência, contudo, necessita do hábito da virtude em relação ao bem que transcende à proporção da potência. No entanto, como cada apetite tende ao bem próprio do que apetece, algum bem pode exceder de dois modos à proporção da vontade. Um modo, em razão da espécie; de outro modo, em razão do indivíduo. De fato, em razão da espécie, quando a vontade se eleva até algum bem que excede os limites do bem humano, e chamo humano o que o homem pode pelas capacidades da sua natureza. Mas sobre o bem humano está o bem divino, até o qual a caridade eleva a vontade do homem, e do mesmo modo a esperança. No entanto, é da natureza do indivíduo que alguém busque, de tal modo, aquilo que é um bem do outro, ainda que a vontade não seja levada para fora dos limites. E assim a justiça e todas as virtudes que se inclinam até o outro, como a liberalidade, e outras semelhantes. Pois a justiça é o bem do outro, como diz o Filósofo no livro V da *Ética* [65]. Logo, assim há duas virtudes na vontade como no sujeito, isto é, a caridade e a justiça. Cujo sinal é que, ainda que essas virtudes pertençam à parte apetitiva, porém, não se referem às paixões, como a temperança e a fortaleza. Por isso, é evidente que não estão no apetite sensível, onde estão as paixões, mas no apetite racional, que é a vontade, na qual não estão as paixões. Com efeito, toda paixão está na parte sensitiva da alma, como se prova no livro VII da *Física* [66]. No entanto, é necessário que, por essa mesma razão, estejam no apetite sensitivo aquelas virtudes que se referem às paixões, como a fortaleza em relação aos temores e às audácias, a temperança em relação às concupiscências. Não é necessário que por razão dessas paixões haja alguma virtude na vontade, porque o bem nessas paixões é o que é conforme a razão. E a vontade se relaciona por natureza com isso pela natureza da sua própria potência, porque é o objeto próprio da vontade.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que para a vontade é suficiente o juízo da razão para imperar, pois a vontade apetece por natureza o que é bom, segundo a razão, assim como o concupiscível apetece por natureza o que é deleitável segundo o sentido.

2. Respondo, dizendo, que a inclinação natural da vontade não está só até o fim último, mas até aquele bem que é apresentado pela razão. Pois o bem inteligido é o objeto da vontade, ao qual a vontade se ordena naturalmente, como qualquer potência ao seu objeto, de tal modo que este seja o bem próprio, como foi dito acima. No entanto, alguém peca em relação a isto, enquanto o juízo da razão é interferido pela paixão.

3. Respondo, dizendo, que o conhecimento se realiza através de alguma espécie, e que para conhecer não é suficiente a potência do intelecto por si mesma, a não ser que receba as espécies dos objetos sensíveis. E por isso também é necessário que no que conhecemos por natureza haja algum hábito, o que de certo modo também tem o seu

princípio nos sentidos, como se diz nos *Analíticos Posteriores*[67]. Ora, a vontade não necessita de nenhuma espécie para querer, por isso não há semelhança.

4. Respondo, dizendo, que as virtudes relacionadas às paixões estão no apetite inferior, e que para as virtudes deste gênero não se requer o apetite superior de outra virtude, pela razão já exposta.

5. Respondo, dizendo, que a amizade propriamente não é uma virtude, mas o que se segue à virtude. Pois a partir do fato mesmo de que alguém é virtuoso, se segue que ama os semelhantes por si. Mas, por outro lado, se dá em relação à caridade, a qual é uma certa amizade com Deus, que eleva o homem ao que excede o limite da sua natureza. Por isso a caridade está na vontade, como dissemos.

6. e 7. E por isso é evidente a resposta, pois a virtude que une a vontade com Deus é a caridade.

8. Respondo, dizendo, que para a felicidade se exigem previamente certas coisas como disposições, assim como os atos das virtudes morais pelos quais são removidos os obstáculos da felicidade, isto é, a inquietude da mente pelas paixões, e as perturbações exteriores. No entanto, há certo ato da virtude que, quando é completo, é essencialmente a própria felicidade, a saber, o ato da razão ou do intelecto. Pois a felicidade contemplativa não é outra coisa que a contemplação perfeita da suma verdade, enquanto que a felicidade ativa é o ato da prudência, pelo qual o homem se governa a si e aos outros. Contudo, na felicidade há algo de certo modo perfectivo da felicidade, isto é, a deleitação, que aperfeiçoa a felicidade, como a beleza à juventude, como se diz no livro X da *Ética*[68], e isso pertence à vontade. E a caridade aperfeiçoa a vontade em relação a isso mesmo, se falamos da felicidade celeste, a qual é prometida aos santos. No entanto, se falamos da felicidade contemplativa, da qual trataram os filósofos, a vontade se ordena a deleitação, desta forma, pelo desejo natural. E assim é evidente que não é necessário que todas as virtudes estejam na vontade.

9. Respondo, dizendo, que pela vontade se vive com retidão e se peca, como por aquilo que impera todos os atos das virtudes e dos vícios, mas não como pelo que produz. Por isso não é necessário que a vontade seja o sujeito próximo de qualquer virtude.

10. Respondo, dizendo, que todo pecado está na vontade como em sua causa, enquanto todo pecado se realiza por consentimento da vontade. No entanto, é necessário que todo pecado esteja na vontade como no sujeito. Mas como a gula e a luxúria estão no concupiscível, assim também a soberba está no irascível.

11. Respondo, dizendo, que pela proximidade da vontade com a razão ocorre que, segundo a sua mesma natureza como potência, a vontade é conforme a razão. E por isso não necessita para isso de um hábito da virtude acrescentado, como o necessitam as potências inferiores, isto é, o irascível e o concupiscível.

Respostas aos contrários

1. Alega-se, em sentido contrário, dizendo, que a caridade e a esperança, que estão na vontade, não são compreendidas sob essa divisão do Filósofo. De fato são outro gênero de virtudes, e se chamam virtudes teologais. Contudo, a justiça é compreendida entre as virtudes morais, pois a vontade, como também os outros apetites, participa da razão, enquanto se dirige à razão. Com efeito, ainda que a vontade pertença à mesma natureza da parte intelectual, porém, não pertence à própria potência da razão.

2. Respondo, dizendo, que em relação àqueles atos com os quais se relaciona a virtude no irascível e no concupiscível, não é necessário que haja virtude na vontade, pela razão já dita.

Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 56 a. 6; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a 1; D. 27, q. 2, a. 3, ad 5; *De Verit.*, q. 24, a 4, ad 9; *De Virtut.*, q. 1, a. 12, ad 10; q. 2, a. 2.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.3 c.5 (BK 1114b1).

Na verdade se encontra em ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.8 c. 3, (BK 1156b2).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.8 c.1 (BK 1155a3-4).

AGOSTINHO, *Retractationes*, l.I c.9 n.3: PL 32,595; BAC XL 671.

HUGO DE SÃO VÍTOR, *De Sacramentis*, c.22: PL 176,618.

AGOSTINHO, *Retractationes*, l.I c.9 n.6: PL 32,598; BAC XL 671.

AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, l.4 c.6 n.19: PL 44,747; BAC XXXV 670.

AGOSTINHO, *Retractationes*, l.I c.9: PL 32,595; BAC XL 669, 671.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.1 c.13 (BK 1103a5).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.5 c.6 (BK 1134b5-6).

ARISTÓTELES, *Physica*, l.7 c.3 (BK 247a15); *S. Th.*, In *Physic.* 7 lect.5.

ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, l.2 c.19 (BK 100a10); *S. Th.*, In *Post. Analyt.* 2 lect.20.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.10 c.4 (BK 1174b33).

Artigo 6

Sexto, se pergunta se a virtude está no intelecto prático como no sujeito[69].

E parece que não.

Argumentos

1. De fato, segundo o Filósofo no livro II da *Ética*[70], não é proveitoso à virtude saber pouco ou nada. No entanto, ali, se fala sobre a ciência prática, o qual se evidencia pelo que assinala, que muitos não agem nas coisas de que têm ciência, pois a ciência ordenada ao agir é do intelecto prático. Logo, o intelecto prático não poderá ser o sujeito da virtude.

2. Além do mais, nada pode agir retamente sem a virtude. Ora, alguém pode agir retamente sem a perfeição do intelecto prático, porque pode ser instruído por outro sobre o que deve agir. Logo, a perfeição do intelecto prático não é a virtude.

3. Além do mais, quanto mais alguém peca, mais se afasta da virtude. Ora, o distanciar da perfeição do intelecto prático diminui o pecado, pois a ignorância escusa uma parte ou o todo. Logo, a perfeição do intelecto prático não pode ser a virtude.

4. Além do mais, segundo Cícero[71], a virtude age no modo da natureza. Ora, o modo do agir da natureza se opõe ao modo do agir da razão, ou do intelecto prático; o que se mostra no livro II da *Física*[72], onde se distingue o agente natural do agente que age por um propósito. Logo, parece que no intelecto prático não há virtude.

5. Além do mais, o bem e a verdade se diferenciam formalmente segundo razões próprias. Ora, a diferença formal dos objetos diversifica os hábitos. Portanto, assim como o objeto da virtude é o bem e a perfeição do intelecto prático é a verdade, mas ordenada à operação, então parece que a perfeição do intelecto prático não é a virtude.

6. Além do mais, segundo o Filósofo no livro II da *Ética*[73], a virtude é um hábito voluntário. Ora, os hábitos do intelecto prático diferem dos hábitos da vontade ou da parte apetitiva. Logo, os hábitos que estão no intelecto prático não são virtudes. E assim o intelecto prático não pode ser o sujeito da virtude.

Ao contrário

1. É que a prudência se anuncia como uma das quatro virtudes principais; e, contudo, o seu sujeito é o intelecto prático. Logo, o intelecto prático pode ser sujeito da virtude.

2. Além do mais, a virtude humana é aquela cujo sujeito é uma potência humana. Ora, o intelecto prático é mais propriamente potência humana do que o irascível e o concupiscível; assim como o que é tal por essência é mais do que o que é por participação. Logo, o intelecto prático pode ser sujeito da virtude humana.

3. Além do mais, aquilo pelo que é cada coisa é algo superior ao efeito produzido. Ora, na parte afetiva há a virtude por causa da razão, porque para que a potência afetiva

obedeça à razão, se põe nela o hábito da virtude. Logo, por maior força de razão, deve haver virtude na razão prática.

Respondo

Respondo, dizendo, que entre as virtudes naturais e racionais se assinala esta diferença: que a virtude natural está determinada a algo uno, enquanto que a virtude racional se relaciona com muitos. No entanto, é necessário que o apetite animal ou racional se incline a seu objeto apetecível, a partir de alguma apreensão pré-existente, pois a inclinação ao fim sem conhecimento prévio pertence ao apetite natural, como o pesado se inclina ao centro. Ora, porque é necessário que o objeto do apetite animal e do racional seja algum bem apreendido, portanto, onde este bem se encontre de uma maneira uniforme, pode haver uma inclinação natural no apetite e um juízo natural na capacidade cognoscitiva, como ocorre nos animais irracionais. Com efeito, como são poucas as operações por causa da escassa potência de seu princípio ativo que se estende a poucas coisas, em todos os animais de uma mesma espécie há um bem ao qual se dispõem de um modo uniforme. E a partir deste juízo natural e do apetite natural ocorre que toda andorinha faça o ninho da mesma maneira, e que toda aranha faça a teia do mesmo modo; e assim se considera todos os demais animais irracionais.

Contudo, o homem é de muitas e diversas operações. E isso por causa da nobreza do seu princípio ativo, a saber, a alma, cuja capacidade se estende de certo modo ao infinito. E por isso não seria suficiente para o homem o apetite natural do bem, nem o juízo natural para agir retamente, a não ser que se determine e se aperfeiçoe mais amplamente. De fato, pelo apetite natural o homem se inclina a apetecer o próprio bem; mas como este se diversifica de muitas maneiras, e o bem do homem consiste em muitas coisas, não pode se inserir no homem o apetite natural deste bem determinado, segundo todas as condições que se requerem para que seja o seu bem; porque este varia de muitas maneiras conforme as diversas condições das pessoas, dos tempos, dos lugares e de outras coisas semelhantes. E pela mesma razão tampouco pode haver no homem algum juízo natural, que seja uniforme, e insuficiente para procurar tal classe de bem. Por isso no homem foi necessário encontrar e julgar o próprio bem, determinado conforme todas as condições, enquanto ser buscado aqui e agora, através da razão pela qual lhe é próprio discernir entre coisas diversas. E para realizar isto, sem um hábito que a aperfeiçoe, a razão prática se encontra do mesmo modo como a razão no domínio especulativo, sem o hábito de alguma ciência, o que certamente não pode realizar senão imperfeitamente e com dificuldade. Portanto, assim como é necessário que a razão especulativa seja aperfeiçoada pelo hábito da ciência para julgar retamente acerca do cognoscível relativo a alguma ciência, assim é necessário que a razão prática seja aperfeiçoada por algum hábito para que julgue retamente acerca do bem humano, segundo a singularidade do agir. E esta virtude se chama prudência cujo sujeito é a razão prática. E é perfectiva de todas as virtudes morais que estão na parte apetitiva, cada uma das quais realiza a inclinação do apetite em algum gênero do bem humano, como a justiça causa a inclinação ao bem que

é a igualdade relativa à comunicação dos homens na vida, a temperança ao bem que é o conter-se nas concupiscências e assim acerca da singularidade das virtudes. No entanto, acontece que cada uma dessas coisas se faz de muitas maneiras, e não do mesmo modo em todos os homens. Por isso, para que se estabeleça o modo reto, se requer a prudência do juízo. E dessa forma, pelo mesmo motivo se dá a retidão e a consumação da bondade em todas as outras virtudes. Por isso diz o Filósofo[74] que na virtude moral o meio termo se determina conforme a reta razão. E porque a partir desta retidão e consumação, todos os hábitos apetitivos adquirem a índole da virtude, então a prudência é a causa de todas as virtudes da parte apetitiva, as quais se dizem morais enquanto são virtudes. E por causa disso diz Gregório no livro XXII da *Moral*[75] que as demais virtudes, a não ser que aquilo a que apeteçam o façam prudentemente, não podem ser virtudes de nenhum modo.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que ali o Filósofo fala da ciência prática, mas a prudência implica mais do que a ciência prática, pois a ciência prática pertence ao juízo universal do agir, tal como a fornicação é um mal, que não se deve furtar, e outras coisas semelhantes. De fato, existindo a ciência prática, pode ocorrer que no ato particular o juízo da razão seja desvirtuado e que a razão não julgue retamente; e por causa disso que se diz que saber pouco ou nada não é proveitoso à virtude, porque este saber particular, que existe, pode levar o homem a pecar contra a virtude. Mas é pertinente à prudência julgar com retidão cada uma das operações, enquanto deva ser realizada de imediato, pois certo juízo se corrompe por qualquer pecado. E por causa disso se a prudência permanece, o homem não peca. Por isso que a própria prudência não tem pouca, senão muita importância para a virtude, ao contrário, ela ainda causa a virtude mesma, como foi dito.

2. Respondo, dizendo, que o homem pode receber o conselho em relação ao universal do agir, mas para que o juízo se mantenha reto no mesmo ato contra todas as paixões, isso só pode provir da retidão da prudência, e sem isso não pode haver virtude.

3. Respondo, dizendo, que a ignorância que se opõe à prudência é a ignorância da eleição, conforme a qual todo homem mau é ignorante, que provém do fato de que o juízo da razão é interceptado pela inclinação do apetite: e a dita ignorância não escusa o pecado, mas o constitui. Ora, a ignorância que se opõe à ciência prática escusa ou diminui o pecado.

4. Respondo, dizendo, que a afirmação de Cícero se entende em relação à inclinação do apetite que tende a algum bem comum, como agir valentemente, ou algo semelhante. Ora, a não ser que seja dirigida pelo juízo da razão, tal inclinação frequentemente conduz ao abismo; e tanto mais, se for quanto mais veemente, como o exemplo do cego, que o Filósofo põe no livro VI da *Ética*[76] que tanto mais se fere ao ir em direção à parede, quanto mais fortemente corre.

5. Respondo, dizendo, que o bem e a verdade são objetos de duas partes da alma, a saber, da intelectiva e da apetitiva. Estas duas partes da alma se relacionam certamente de tal modo que ambas operam para o ato da outra, como a vontade quer que o intelecto entenda, e o intelecto entende o que a vontade quer. E por isso estes dois objetos, o bem e a verdade, se incluem reciprocamente, pois o bem é certa verdade, enquanto é apreendido pelo intelecto, a saber, enquanto que o intelecto entende que a vontade quer o bem, ou também enquanto entende algo que é bom. E, além disso, de modo semelhante, a própria verdade é um certo bem do intelecto, o que também fica compreendido sob a vontade, enquanto, o homem queira entender a verdade. Mas, por outro lado, a verdade do intelecto prático é o bem, o qual é também o fim da operação, pois o bem não move o apetite, senão enquanto é apreendido. Por isso nada impede que haja virtude no intelecto prático.

6. Respondo, dizendo, que o Filósofo, no livro II da *Ética*[77], define a virtude moral, pois sobre a virtude intelectual expõe no livro VI da *Ética*[78]. No entanto, a virtude que está no intelecto prático, não é a moral, mas a intelectual, pois também o Filósofo coloca a prudência entre as virtudes intelectuais, o que se mostra no livro II da *Ética*[79].

Outros lugares: S. Th., I-II, q. 56, a. 3; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 qa.1.

Cf. o comentário de Sto. Tomás a ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.2 (BK 1103b27-29): *In Ethic.* 2 lect.2 n. 256.

CÍCERO, *De Inventione Rhetorica*, l.2 c.53 (Firmin-Didot 1,165).

ARISTÓTELES, *Physica*, l.2 c.1 (BK 193a30); S. Th., *In Physic.* 2 lect.1.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106b35); *ibid.* l.6 c.2 (BK 1139a22-23).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1107a1).

GREGÓRIO, *Moralia*, l.22 c.1 n.2: PL 76, 212.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 c.13, (BK 1144b10).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106b35).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 c.3.5-7 (BK 1139a1).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c. e 8 (BK 1140b20-21).

Artigo 7

Sétimo, se pergunta se há virtude no intelecto especulativo[80].

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, toda virtude se ordena ao ato, pois a virtude é o que torna boa a obra. No entanto, o intelecto especulativo não se ordena ao ato, porque nada se diz do que se deve imitar ou evitar, como é evidente no livro III *Sobre a alma*[81]. Logo, no intelecto especulativo não pode haver virtude.

2. Além do mais, a virtude é o que faz bom quem a possui, como se diz no livro II da *Ética*[82]. Ora, os hábitos do intelecto especulativo não fazem bom quem os possui, pois não se diz que um homem é bom porque tem ciência. Logo, os hábitos que estão no intelecto especulativo não são as virtudes.

3. Além do mais, o intelecto especulativo se aperfeiçoa principalmente pelo hábito da ciência. No entanto, a ciência não é uma virtude, o que é evidente por isto, porque se distingue das virtudes, pois se afirma que na primeira espécie de qualidade há o hábito e a disposição, e o hábito se diz da ciência e da virtude. Logo, no intelecto especulativo não há virtude.

4. Além do mais, toda virtude se ordena para algo, porque se ordena à felicidade que é o fim da virtude. Ora, o intelecto especulativo não se ordena a algo. Com efeito, as ciências especulativas não são buscadas por causa da utilidade, mas por elas mesmas, como se diz no livro I da *Metafísica*[83]. Logo, no intelecto especulativo não pode haver virtude.

5. Além do mais, o ato da virtude é meritório. Ora, entender não é suficiente para o mérito, ou melhor, *aquele que sabe fazer o bem e não o faz incorre em pecado*, como se diz em Tg 4, 17. Logo, no intelecto especulativo não há virtude.

Ao contrário

1. A fé está no intelecto especulativo, pois o seu sujeito é a verdade primeira. Ora, a fé é uma virtude. Logo, o intelecto especulativo pode ser sujeito da virtude.

2. Além do mais, o verdadeiro e o bom são igualmente nobres. Com efeito, se implicam reciprocamente, pois a verdade é certo bem, e o bem é certa verdade, e ambos são comuns a todo ente. Por consequência, se na vontade, cujo objeto é o bem, pode haver virtude. Logo, também no intelecto especulativo cujo objeto é a verdade, poderá haver virtude.

Respondo

Respondo, dizendo, que a virtude relativa à cada coisa se diz em relação ao bem; porque a virtude de cada coisa é, como afirma o Filósofo[84], o que torna bom quem a possui, e torna boa a sua obra, como a virtude do cavalo faz com que o cavalo seja bom, e que ande bem, que leve bem o cavaleiro, o que é obra do cavalo. Portanto, a partir disto, um hábito certamente, terá a natureza da virtude, porque se ordena ao bem. No entanto, isso ocorre de dois modos: um modo, formalmente, e outro modo, materialmente. Formalmente, de fato, quando um hábito se ordena ao bem sob a razão de bem, porém, materialmente, quando se ordena ao que é bem, mas não sob a razão de bem. Contudo, o bem sob a razão de bem só é objeto da parte apetitiva da alma, pois o bem é o que todos apetecem. Por consequência, aqueles hábitos que estão na parte sensitiva, ou dependem da parte apetitiva, se ordenam formalmente ao bem. Por isso possuem de um modo proeminente a natureza da virtude. Porém, aqueles hábitos que nem estão na parte apetitiva, nem dependem da mesma, podem certamente ordenar-se materialmente àquilo que é o bem, mas não formalmente sob a razão de bem, pelo qual também podem ser chamados, de algum modo, de virtudes, mas não de uma maneira própria, como os hábitos primeiros. No entanto, deve-se saber que tanto o intelecto especulativo quanto o prático podem ser aperfeiçoados por algum hábito de dois modos. Um modo, o intelecto é aperfeiçoado absolutamente e segundo o mesmo, enquanto precede a vontade, como que a movendo; de outro modo, enquanto se segue à vontade, como produzindo o seu ato pelo império da vontade, porque, como foi dito, estas duas potências, a saber, o intelecto e a vontade, se implicam reciprocamente. Portanto, aqueles hábitos que estão no intelecto prático ou especulativo, no primeiro modo, podem chamar-se, de algum modo, virtudes, ainda que, desta forma, não segundo a razão perfeita de virtude. E deste modo, a ciência e a sabedoria estão no intelecto especulativo, enquanto que a arte está no intelecto prático. Com efeito, se diz que alguém é inteligente ou sábio na medida em que o seu intelecto está perfeito para conhecer o verdadeiro, o qual certamente é o bem do intelecto. E embora o verdadeiro possa ser querido, isto só ocorre na medida em que o homem queira entender o verdadeiro, mas não enquanto os ditos hábitos são aperfeiçoados. Com efeito, não é porque o homem tem a ciência que se faz capaz de querer considerar o verdadeiro, mas que apenas o pode. Por isso também a própria consideração do verdadeiro não é ciência enquanto é querida, mas enquanto que diretamente tende ao objeto. E de modo semelhante ocorre com a arte em relação ao intelecto prático. Por isso a arte não aperfeiçoa o homem porque o torna capaz de querer agir bem conforme a arte, mas só para que conheça e possa. De fato, os hábitos que estão no intelecto especulativo ou prático, conforme o que o intelecto segue a vontade, têm mais verdadeiramente a razão da virtude, na medida em que por eles o homem não só chega a ser o que pode agir retamente, mas o que quer. Certamente, é o que é manifesto na fé e na prudência, mas de modos diversos. Com efeito, a fé aperfeiçoa o intelecto especulativo, conforme o que é imperado pela vontade, o que é evidente por causa do ato, pois em relação ao que está sobre a razão humana, o homem não assente por meio do intelecto a não ser porque queira, como diz Agostinho[85], que o homem não pode crer a não ser que queira. Assim também, de um modo semelhante, estará a fé

no intelecto especulativo, enquanto está sujeita ao império da vontade, como a temperança está no concupiscível, conforme está sujeita ao império da razão. Por isso a vontade dirige o intelecto ao crer, não apenas enquanto à execução do ato, mas enquanto à determinação do objeto, porque pelo império da vontade o intelecto assente a uma crença determinada, como também o concupiscível tende ao meio determinado pela razão, através da temperança. Contudo, a prudência está no intelecto ou na razão prática, como foi dito, mas não certamente de tal modo que pela vontade se determine o objeto da prudência, mas só o fim, pois ela mesma examina o objeto. De fato, pressuposto o fim pela vontade do bem, a prudência examina as vias pelas quais este bem tanto é aperfeiçoado quanto é conservado. Portanto, é evidente que os hábitos que estão no intelecto se relacionam com a vontade de um modo diverso. Com efeito, alguns não dependem em nada da vontade, a não ser enquanto pelos seus usos. E isso certamente por acidente, pois que o uso dos hábitos depende de algum modo da vontade e, de outro, dos ditos hábitos, como são a ciência, a sabedoria e a arte. Com efeito, o homem não é aperfeiçoado por estes hábitos para que queira usar bem deles, mas apenas para que possa realizá-lo. De fato, certo hábito do intelecto depende da vontade como do que recebe o seu princípio, pois o fim é o princípio nas operações. E assim se comporta a prudência. Certo hábito também recebe realmente a determinação do objeto por meio da vontade, como é na fé. E ainda que todos estes hábitos possam chamar-se de algum modo virtude. Contudo, estes últimos têm mais perfeita e propriamente uma razão de virtude, ainda que disto não se siga que sejam hábitos mais nobres ou perfeitos.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que o hábito do intelecto especulativo se ordena ao ato próprio, que é a consideração do verdadeiro, que o torna perfeito. Mas não se ordena ao seu fim a algum ato exterior, mas que tem o fim em seu próprio ato. No entanto, o intelecto prático se ordena a um ato exterior como ao fim, pois a consideração sobre o agir não é própria do intelecto prático senão por causa do agir ou do fazer. E assim o hábito do intelecto especulativo faz o seu ato bom de um modo mais nobre do que o hábito do intelecto prático, porque aquele, o intelecto especulativo, se ordena a seu ato como ao fim, e este, o intelecto prático, como a algo que se ordena ao fim, ainda que o hábito do intelecto prático se ordene ao bem sob a razão de bem, enquanto que esteja pressuposta a vontade, tem mais propriamente a razão da virtude.

2. Respondo, dizendo, que um homem não se diz bom absolutamente, porque é em parte bom, mas porque é inteiramente bom, o que certamente tem lugar pela bondade da vontade. Com efeito, a vontade dirige os atos de todas as potências humanas. Onde provém que qualquer ato é o bem de sua potência. Por isso só se diz que um homem é bom em absoluto, aquele que tem boa vontade. No entanto, não é pressuposta a boa vontade, aquele que possui a bondade conforme alguma potência, se diz bom conforme o que tem boa visão ou audição, ou o que vê ou ouve bem. E assim é evidente porque um homem que tem a ciência não é chamado de bom em absoluto, mas bom conforme o

intelecto, ou que entende bem. E de modo semelhante acerca da arte e dos outros hábitos semelhantes.

3. Respondo, dizendo, que a ciência se distingue da virtude moral e, contudo, ela mesma é a virtude intelectual, ou também, se distingue em relação à virtude propriamente dita, pois assim ela mesma não é virtude, como foi dito acima.

4. Respondo, dizendo, que o intelecto especulativo não se ordena a algo exterior a si, mas se ordena ao próprio ato como ao seu fim. No entanto, a felicidade última, a saber, a contemplativa, é a que consiste em seu ato. Por isso os atos do intelecto especulativo são mais próximos da felicidade última pelo modo da semelhança, do que os hábitos do intelecto prático, ainda que os hábitos do intelecto prático estejam ainda mais próximos por modo de preparação, ou por modo de mérito.

5. Respondo, dizendo, que pelo ato da ciência ou de algum hábito semelhante, o homem pode ser digno de mérito, enquanto que esse ato é imperado pela vontade, sem a qual não há nenhum mérito. No entanto, a ciência não aperfeiçoa o intelecto para isso, como foi dito. Com efeito, porque um homem tem ciência, não se faz capaz de querer considerar bem uma questão, mas só de poder fazê-lo bem. E por causa disso a má vontade não se opõe à ciência ou à arte, como a prudência, a fé ou a temperança. E por isso que o Filósofo afirma que aquele que peca voluntariamente no nas ações é menos prudente, ainda que ocorra o contrário na ciência e na arte. Pois o gramático que involuntariamente comete solecismos, se mostra como menos conhecedor da gramática.

Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a 1.

ARISTÓTELES, *De Anima*, l.3 c.7 (BK 431b10); *S.Th.*, *In De anima* 3 lect.14.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106a22-24).

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, l.1 c.2 (BK 982b25).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106a22-24).

AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium*, l.26: PL 35,1067; BAC XIII 657 n.2.

Artigo 8

Oitavo, se pergunta se as virtudes estão em nós por natureza[86].

E parece que sim.

Argumentos

1. Com efeito, diz Damasceno no livro III *A Ortodoxia da Fé: as virtudes são naturais, e também existem em nós igualmente por natureza*.

2. Além do mais, sobre Mt 4, 23, diz a Glosa: *ensina os preceitos naturais: a saber, a castidade, a justiça, a humildade, os quais o homem possui por natureza*.

3. Além do mais, em Rm 2, 14, se diz que os homens que não possuem lei, fazem naturalmente aquilo que é da lei. Ora, a lei prescreve o ato da virtude. Logo, o homem realiza naturalmente o ato da virtude, e dessa maneira parece que a virtude é por natureza.

4. Além do mais, diz Antão[87] no sermão aos monges: *se a vontade mudasse a natureza, haveria perversidade. Conservada a sua condição, há a virtude*. E no mesmo sermão se diz que é suficiente ao homem o seu ornato natural. No entanto, isso não aconteceria se as virtudes não fossem naturais. Logo, as virtudes são naturais.

5. Além do mais, diz Cícero[88], que a grandeza da alma está em nós por natureza. Ora, isto parece ser próprio na magnanimidade. Logo, a magnanimidade está em nós por natureza. E pela mesma razão, as outras virtudes.

6. Além do mais, para fazer a obra da virtude não se requer senão poder fazer o bem, ou querê-lo ou conhecê-lo. Ora, a noção de bem está em nós por natureza, como diz Agostinho no livro II de *Sobre o livre Arbítrio*[89]. Assim, querer o bem está no homem por natureza, como o mesmo diz em seu *Comentário literal do Gênesis*[90]. O poder também de fazer o bem está no homem por natureza, pois a vontade é senhora do seu ato. Logo para a obra da virtude é suficiente a natureza. Portanto, a virtude é natural ao homem, quanto a sua incoação[91].

7. Mas se diz que a virtude é natural ao homem quanto à sua incoação, mas a perfeição da virtude não é pela natureza. — Mas contra isso, é o que diz Damasceno no livro III de *A ortodoxia da Fé*[92]: *permanecendo no que é conforme a natureza, dizemos que está na virtude, mas apartando-se do que é conforme a natureza, a partir da virtude, ao que é contrário à natureza, o chamamos de malícia*. Por isso, é evidente que é próprio da natureza apartar-se da malícia. Ora, isso é próprio da virtude perfeita. Logo, também a perfeição da virtude é por natureza.

8. Além do mais, como a virtude é uma forma, é algo simples e carente de partes. Portanto, se enquanto algo por si é por natureza, parece que é totalmente por natureza.

9. Além do mais, o homem é mais digno e mais perfeito do que as outras criaturas irracionais. Ora, as outras criaturas têm suficientemente por natureza as coisas que pertencem à sua perfeição. Portanto, como as virtudes são certas perfeições do homem, parece que estão no homem por natureza.

10. Mas se diz que isso que se argumenta na razão precedente não pode ser, porque a perfeição do homem consiste em muitos e diversos bens; e a natureza se ordena ao uno. Ora, pelo contrário, também a inclinação da virtude está para o uno, como também a da natureza, pois diz Cícero[93] que a virtude é um hábito por um modo da natureza conforme a razão. Logo, nada impede que as virtudes estejam no homem pela natureza.

11. Além do mais, a virtude consiste no meio termo. No entanto, o meio termo é algo determinado. Logo, nada impede que a inclinação da natureza seja aquilo que está na virtude.

12. Além do mais, o pecado é uma privação do modo, da espécie e da ordem. Ora, o pecado é uma privação da virtude. Logo, a virtude consiste no modo, na espécie e na ordem. Ora, o modo, a espécie e a ordem são naturais ao homem. Portanto, a virtude é natural ao homem.

13. Além do mais, a parte apetitiva na alma se segue à parte cognoscitiva. Ora, na parte cognoscitiva há certo hábito natural, a saber, o intelecto dos princípios. Logo, também na parte apetitiva e afetiva, que é o sujeito da virtude, há algum hábito natural; e, desta maneira, parece que alguma virtude é natural.

14. Além do mais, é natural aquilo cujo princípio é interior, como é natural ao fogo o ser levado acima, porque o princípio deste movimento se dá no que é movido. Ora, o princípio da virtude está no homem. Logo, a virtude é natural ao homem.

15. Além do mais, aquilo cuja semente é natural, é também natural. Ora, a semente da virtude é natural, pois diz a Glosa sobre Hb 1, que Deus quis semear em toda alma os princípios da sabedoria e do intelecto. Logo, parece que as virtudes são naturais.

16. Além do mais, os contrários são do mesmo gênero. Ora, a malícia é o contrário da virtude. No entanto, a malícia é natural, pois se diz em Sb 12, 10: *eram de má origem*; e em Ef 2,3 se diz: *éramos, por natureza, filhos da ira*. Logo, parece que a virtude é natural.

17. Além do mais, é natural que as capacidades inferiores estejam subordinadas à razão, pois diz o Filósofo no livro III *Sobre a alma*[94] que o apetite da parte superior, que é da razão, move o inferior, que pertence à parte sensitiva, assim como a esfera superior move a esfera inferior. No entanto, a virtude moral consiste em que as capacidades inferiores estejam sujeitas à razão. Logo, as virtudes desse tipo são naturais.

18. Além do mais, para que algum movimento seja natural, é suficiente a aptidão natural do princípio passivo interior. Com efeito, assim a geração dos corpos se denomina natural e também o movimento dos corpos celestes, pois o princípio ativo dos corpos celestes não é a natureza, mas o intelecto, e o princípio da geração dos corpos simples é extrínseco. Ora, há uma aptidão natural no homem em relação à virtude, como diz o Filósofo no livro II da *Ética*[95]: *certamente somos aptos por natureza para receber as virtudes, mas sua perfeição se dá pelos costumes*. Logo, parece que a virtude é natural.

19. Além do mais, aquilo que está no homem por nascimento é natural. Ora, segundo o Filósofo no livro VI da *Ética*[96], há alguns que rapidamente desde o nascimento parecem ser fortes, temperados, e dispostos conforme outras virtudes, e em Jó 31, 18:

desde minha infância Deus criou-me como um pai, e desde o seio de minha mãe guiou-me. Logo, as virtudes são naturais ao homem.

20. Além do mais, a natureza não é deficiente no necessário. Ora, as virtudes são necessárias ao homem para o fim a que naturalmente se ordena, isto é, a felicidade, que é o ato da virtude perfeita. Logo, o homem possui as virtudes por natureza.

Ao contrário

1. As coisas naturais não se perdem pelo pecado, por isso diz Dionísio[97] que as coisas dadas por natureza permanecem nos demônios. Logo, as virtudes em nós não são naturais.

2. Além do mais, aquilo que é em nós por natureza e o que procede da natureza nem nos habituamos, nem nos desabitua. Ora, o que pertence à virtude, podemos nos habituar ou nos desabituar. Logo, as virtudes não são naturais.

3. Além do mais, o que é por natureza, é de um modo comum a todos. Ora, as virtudes não estão em todos de um mesmo modo, pois em alguns há vícios contrários à virtude.

4. Além do mais, pelas coisas naturais não somos meritórios nem demeritórios, porque elas estão em nós. Ora, pelas virtudes somos meritórios, como também desmerecemos pelos vícios. Logo, as virtudes e os vícios não são naturais.

Respondo

Respondo, dizendo, que segundo o modo como alguns se distinguem em suas opiniões sobre a produção das formas naturais, assim se distinguem em relação à aquisição das ciências e das virtudes. Com efeito, alguns afirmaram que as formas pré-existem na matéria segundo o ato, mas de um modo latente, e que por obra de um agente natural são reduzidas do oculto ao manifesto. E esta foi a opinião de Anaxágoras[98], que afirmou que todas as coisas estão em todas, para que todas as coisas pudessem ser geradas a partir do todo. No entanto, outros disseram que as formas têm realidade por obra de algo totalmente extrínseco, ou por participação das ideias, como afirmou Platão[99], ou pela inteligência agente, como afirmou Avicena, e que os agentes naturais dispõem apenas a matéria para a recepção da forma. Em terceiro, está a via intermediária de Aristóteles[100], que afirma que as formas pré-existem na potência da matéria, mas são reduzidas ao ato por obra de um agente exterior natural. E também, de um modo semelhante, em relação às ciências e às virtudes, alguns disseram que as ciências e as virtudes estão em nós por natureza, e que somente através do estudo são removidos os impedimentos relativos à ciência e à virtude. E parece que isto afirmou Platão[101], que sustentou que as ciências e as virtudes são causadas em nós por participação das formas separadas. Mas também diz que a alma estava impedida de fazer uso das ditas ciências e virtudes devido à união com o corpo, impedimento que era necessário remover por meio do estudo das ciências, e do exercício das virtudes. Contudo, outros disseram que as

ciências e as virtudes estão em nós por influxo do intelecto agente, para receber a influência para a qual o homem se dispõe pelo estudo e pelo exercício. Terceiro, está a opinião intermediária, de que as ciências e as virtudes estão em nós por natureza conforme a sua aptidão, mas a sua perfeição não se dá em nós por natureza. E esta é a melhor opinião, porque assim como em relação às formas naturais, nada remove a virtude dos agentes naturais, assim, também em relação à aquisição da ciência e da virtude, pelo estudo e o exercício, se conserva a sua eficácia. No entanto, deve-se saber que a aptidão para a perfeição e para uma forma em algum sujeito pode se dar de dois modos. Um modo, segundo uma só potência passiva, como na matéria do ar há a aptidão para a forma do fogo. Outro modo, segundo a potência passiva e ativa simultaneamente, como no corpo saudável há a aptidão para a saúde, porque o corpo é suscetível de saúde. E desse modo, no homem há uma aptidão natural para a virtude, em parte, certamente, segundo a natureza da espécie, enquanto a aptidão para a virtude é comum a todos os homens e em parte, segundo a natureza do indivíduo, enquanto que alguns são mais aptos para a virtude do que outros. Por essa evidência, deve-se saber que o sujeito da virtude no homem pode ser três, como se mostra no exposto acima, a saber, o intelecto, a vontade e o apetite inferior, que se divide em concupiscível e em irascível. No entanto, em cada um deve-se considerar, de algum modo, a capacidade receptiva da virtude e o princípio ativo da virtude. Com efeito, é evidente que na parte intelectiva está o intelecto possível, o qual está em potência em relação a todas as coisas inteligíveis, e o conhecimento dela consiste na virtude intelectual, e no intelecto agente, por cuja luz se atualizam os objetos inteligíveis, alguns dos quais, imediatamente, desde o início, se fazem naturalmente conhecidos ao homem sem o estudo e a indagação. E deste modo são os primeiros princípios, não só no domínio especulativo, como: “o todo é maior que a sua parte”, e outros semelhantes; mas também no domínio operativo, como “o mal deve ser evitado”, e outros de modo semelhante. No entanto, estes princípios que são naturalmente conhecidos, são princípios de todo conhecimento posterior, seja prático, seja especulativo, que é adquirido através do estudo. Porém, do mesmo modo fica claro com relação à vontade, a saber, que há algum princípio ativo natural em relação à vontade. Com efeito, a vontade se inclina naturalmente ao fim último. Contudo, o fim no operável tem razão de princípio natural. Logo, a inclinação da vontade é certo princípio ativo em relação à toda disposição, a qual é adquirida através do exercício na parte afetiva. No entanto, é evidente que a própria vontade, enquanto é potência que se relaciona com um e com outro apetite, em relação às coisas relativas ao fim, tem uma capacidade receptiva da inclinação habitual a estas ou àquelas. No entanto, o irascível e o concupiscível são, por natureza, obedientes à razão, por isso naturalmente são suscetíveis à virtude, e se aperfeiçoam nela, segundo que são dispostos a seguir o bem da razão. E todas as incoações das virtudes que foram ditas acompanharam a natureza da espécie humana, por isso também são comuns a todos os seres humanos. Contudo, há certa incoação da virtude que acompanha a natureza do indivíduo, enquanto que algum homem por compleição natural ou por impressão celeste se inclina ao ato de alguma virtude. E, de fato, esta inclinação é certa incoação da virtude, mas não é, porém, a

virtude perfeita, porque para a virtude perfeita se requer a regulação da razão. E também, por causa disso, se afirma na definição da virtude que é a eleição do meio termo virtuoso segundo a reta razão. Com efeito, se alguém segue uma inclinação desta classe, sem o discernimento da razão, frequentemente peca. E assim, esta incoação da virtude não tem a razão da virtude perfeita sem a obra da razão, como tampouco nenhuma das mencionadas antes. Com efeito, dos princípios universais se chega aos particulares através da indagação da razão. Também, mediante a razão, o homem é conduzido a partir do apetite último do fim até estas coisas que são convenientes para o alcance daquele fim. Além disso, a própria razão imperando no irascível e no concupiscível faz que estas partes da alma estejam sujeitas a si. Por isso, é evidente que para a perfeição da virtude se requer a obra da razão, seja na medida em que a virtude esteja no intelecto, seja enquanto esteja na vontade, ou no irascível ou no concupiscível. No entanto, a consumação da virtude é esta: a incoação da virtude que está na parte superior da alma se ordena à virtude da parte inferior, assim como o homem se torna apto para a virtude que está na vontade não só através da incoação da virtude que está na vontade, mas também pela qual está no intelecto. Contudo, para a virtude que está no irascível e no concupiscível, o homem se dispõe por incoação da virtude que há nele, e pela qual está nas partes superiores, mas não o inverso. Por isso, também é evidente que a razão, que é uma potência superior, age para a consumação de toda a virtude. Porém, o princípio operativo, que é a razão, se distingue do princípio operativo que é a natureza, como se mostra no livro II da *Física* [102], porque a potência racional é em relação aos opostos, mas a natureza se ordena a algo uno. Por isso é evidente que a perfeição da virtude não é por natureza, mas pela razão.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que as virtudes se denominam naturais com relação às incoações naturais das virtudes que estão no homem e não quanto às suas perfeições.

2. 3. 4. e 5. E de forma semelhante se diz para o segundo, o terceiro, o quarto e o quinto argumentos.

6. Respondo, dizendo, que o poder fazer simplesmente está em nós por natureza, porque as potências são naturais, contudo, querer e saber estão em nós de algum modo por natureza, segundo certa incoação universal. Ora, isso não é suficiente para a virtude. Pois para a operação boa que é o efeito da virtude se requer que o homem alcance o bem prontamente e sem falhas na maioria dos casos, o qual não pode realizar-se sem o hábito da virtude. Assim também é evidente que alguém sabe fazer uma obra de um modo geral, como por exemplo de que maneira argumentar, ou cortar, ou fazer algo semelhante. Mas para que haja prontamente e sem erro, se requer que tenha o hábito da arte e, de modo semelhante, ocorre com a virtude.

7. Respondo, dizendo, que o homem tem, de algum modo, por natureza o que o afasta da malícia, mas para que aja prontamente e sem falhas, se requer o hábito da virtude.

8. Respondo, dizendo, que não se diz que a virtude em parte é por natureza, enquanto se tem alguma parte dela por natureza e outra não, mas, de algum modo, diz-se que é por natureza quanto ao que se é imperfeito e se obtém, segundo a potência e a aptidão.

9. Respondo, dizendo, que Deus é por si mesmo perfeito em bondade, por isso não necessita de nada para alcançar a bondade. No entanto, as substâncias superiores e próximas a Ele, necessitam de poucas coisas para obter d'Ele mesmo a perfeição da bondade. Contudo, o homem, que está mais distante, necessita de mais coisas para a consecução da perfeita bondade, porque é capaz da beatitude. No entanto, as criaturas que não são capazes da beatitude, necessitam de menos coisas do que o homem. Por causa disso, o homem é mais digno do que elas, ainda que necessite de mais coisas, assim como aquele que pode alcançar a saúde perfeita com muitos exercícios está melhor disposto do que aquele que não pode alcançar senão pouca, mas por pouco exercícios.

10. Respondo, dizendo, que em relação a estas coisas que são próprias de uma só virtude, poderia haver uma inclinação natural. Mas, em relação às que são de todas as virtudes, não poderia haver uma inclinação pela natureza, porque a disposição natural que inclina a uma só virtude, inclina ao contrário de outra virtude, por exemplo, o que está disposto segundo a sua natureza para a fortaleza, que é para alcançar coisas árduas, está menos disposto à mansidão, que consiste em reprimir as paixões do irascível. Por isso vemos que os animais que naturalmente se inclinam ao ato de alguma virtude, se inclinam ao vício contrário a outra virtude, como o leão, que naturalmente é audaz, também é naturalmente cruel. E, certamente, esta inclinação natural em relação a esta ou a aquela virtude é suficiente para outros animais, que não podem alcançar o bem perfeito conforme a virtude, mas alcançar qualquer bem determinado. No entanto, os homens são, por natureza, aptos para alcançar o bem perfeito conforme a virtude. E, por causa disso, é necessário que seja segundo a razão na qual existem as sementes de todas as virtudes.

11. Respondo, dizendo, que o meio da virtude não está determinado conforme a natureza, como está determinado o meio do mundo para onde tende as coisas pesadas. Contudo, é necessário que o meio termo da virtude esteja determinado segundo a reta razão, como se diz no livro II da *Ética* [103], porque o que é medíocre para um é pouco ou muito para outro.

12. Respondo, dizendo, que o modo, a espécie e a ordem constituem qualquer bem, como diz Agostinho no livro *Sobre a natureza do bem* [104]. Por isso, o modo, a espécie e a ordem, nos quais consiste o bem da natureza, estão naturalmente no homem, e não são retirados pelo pecado. Contudo, se diz que o pecado é a privação do modo, da espécie e da ordem, segundo o que neles consiste o bem da virtude.

13. Respondo, dizendo, que a vontade não passa a seu ato através de algumas espécies que a informam, como no caso do intelecto possível. E por causa disso não se requer nenhum hábito natural na vontade para o desejo natural, e, principalmente, como a vontade é movida pelo hábito natural do intelecto, enquanto o bem entendido é o objeto da vontade.

14. Respondo, dizendo, que ainda que o princípio da virtude seja interior ao homem, a saber, a razão. Contudo, este princípio não age por um modo natural. E por isso que o que se realiza por obra da razão não se denomina natural.

15. E de forma semelhante se diz para o décimo quinto argumento.

16. Respondo, dizendo, que a malícia deles era natural, como enquanto estava reduzida ao costume, na medida em que o costume é uma outra natureza. No entanto, nós éramos filhos da ira por causa do pecado original, que é o pecado da natureza.

17. Respondo, dizendo, que é natural que as capacidades inferiores sejam suscetíveis à razão, mas não que estejam sujeitas segundo o hábito.

18. Respondo, dizendo, que se afirma que o movimento é natural por causa da aptidão natural no móvel, quando o que move, move algo de maneira determinada pelo modo da natureza, como o princípio gerador nos elementos, e o motor dos corpos celestes. No entanto, não está proposto deste modo. Por isso não se segue o argumento.

19. Respondo, dizendo, que aquela inclinação natural à virtude, segundo a qual alguns imediatamente desde o momento do nascimento são fortes e temperados, não é suficiente para a virtude perfeita, como foi dito.

20. Respondo, dizendo, que a natureza não é deficiente para o homem nas coisas necessárias, pois, ainda que não proporcione todas as coisas que lhe são necessárias, lhe confere, porém, aquilo a partir do qual pode adquirir, em conformidade com a razão, todas as coisas necessárias e que estão a seu serviço.

Outros lugares: *Sent.*, D. 17, q. 2, a. 1; II. D. 39, q. 2, a. 1; III, D. 33. q. 1, a. 2, q. a 1; *De Verit.*, q. 1, a. 1; II *Ethic.*, I. 1.

ANTÃO, Alto Egito, PG 40,963-978.

CÍCERO, *De Inventionem Rhetoricam*, I.2 53,159; *Tusculanae Disputationes*, I.3 1.2; *De Republica*, I, 26,41.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I.2 c.6: PL 32,1248; BAC III 333-337.

AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, I.3 c.24 n.37: PL 34,296; BAC XV 719.

A palavra ‘incoação’ tem a sua origem na palavra latina ‘inchoatio’ e significa ‘ação de começar’, ‘começo’.

SANTOS SARAIVA, F.R. dos, *Dicionário Latino-Português*. 11 Ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000, verbete ‘inchoatio’, p.590.

JOÃO DAMASCENO, *Orthodoxia Fidei*, I.3 c.14 n.229: PG 94,1046.

CÍCERO, *De Inventionem Rhetoricam*, II, 53, 159.

ARISTÓTELES, *De Anima*, I.3 c.12 (BK 434b4); S. Th., *In De anima* 3 lect.14.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I.2 c.1 (BK 1103a24-26).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I.6 c.13 (BK 1144b5).

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, c.4: PG 3,716.

ARISTÓTELES, *Physica*, I.1 c.4 (BK 187a20); Cf. S. Th., *In Phys.* I lect.9.

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I.1 c.6 (BK 987b10; 988a10)

ARISTÓTELES, *De generatione animal*, I.2 c.3 (BK 736b15).

Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I.1 c.6 (BK 987b10).

ARISTÓTELES, *Physica*, I.2 c.1 (BK 192b8ss); S. Th., *In Phys.* 2 lect.1.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I.2 c.6 (BK 1107a1).

AGOSTINHO, *De natura boni*, 3: PL 42,553; BAC III 980.

Artigo 9

Nono, se pergunta se as virtudes são adquiridas pelos atos[105].

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, diz Agostinho[106] que a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós, sem nós. Ora, aquilo que é feito pelos nossos atos não o opera Deus em nós. Logo, a virtude não é causada pelos nossos atos.

2. Além do mais, diz Agostinho: *a vida de todos os infiéis é pecado, e nada é bom, sem o Sumo Bem; quando falta o conhecimento da verdade, a virtude é falsa, mesmo entre os ótimos costumes*. Do qual se segue que não pode haver virtude sem a fé. No entanto, a fé não é por nossas obras, mas pela graça, como se mostra em Ef 2,8: *Porque é gratuitamente que fostes salvos mediante a fé. Isto não provém de vossos méritos, mas é puro dom de Deus*. Logo, a virtude não pode ser causada por nossos atos.

3. Além do mais, diz Bernardo que o homem trabalha em vão para alcançar a virtude, a não ser que creia que há de esperá-la de Deus. No entanto, o que se espera obter de Deus não é causado pelos nossos atos. Logo, a virtude não é causada por nossos atos.

4. Além do mais, a continência é inferior à virtude, como é manifesto pelo Filósofo no livro VII da *Ética*⁸⁴[107]. Ora, a continência não está em nós, senão pelo dom divino, pois se diz em Sb 8, 21: *ao me dar conta de que somente a ganharia, se Deus me concedesse*. Logo, não podemos adquirir as virtudes por nossos atos, a não ser por dom de Deus.

5. Além do mais, diz Agostinho[108] que o homem não pode evitar o pecado sem a graça. Ora, através da virtude se evita o pecado, pois o homem não pode ser vicioso e virtuoso ao mesmo tempo. Logo, a virtude não pode existir sem a graça. Portanto não pode ser adquirida pelos atos.

6. Além do mais, pela virtude se chega à felicidade. Com efeito, a felicidade é o prêmio da virtude, como diz o Filósofo no livro I da *Ética*[109]. Logo, se por nossos atos se adquire a virtude, por nossos atos podemos chegar à vida eterna, que é a felicidade última do homem, sem a graça, o que se opõe ao que diz o Apóstolo em Rm 6, 23: *a graça de Deus é a vida eterna*.

7. Além do mais, segundo Agostinho no livro *Sobre o livre Arbítrio*[110], a virtude se encontra entre os bens máximos, porque em nada faz mau uso da virtude. Ora, os bens máximos provêm de Deus, segundo se diz em Tg 1, 17: *todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto e desce do Pai das luzes*. Logo, parece que a virtude não está em nós, senão por dom de Deus.

8. Além do mais, assim como diz Agostinho no livro *Sobre o livre Arbítrio*[111], nada pode formar a si mesmo. Ora, a virtude é certa forma da alma. Logo, o homem não pode causar a virtude nele mesmo, através dos seus atos.

9. Além do mais, assim como o intelecto a princípio está em potência essencial em relação à ciência, assim também a capacidade afetiva em relação à virtude. Ora, o intelecto, que existe essencialmente em potência, para ser reduzido em ato de ciência, necessita de um motor extrínseco, a saber, de um doutor, para adquirir a ciência em ato. Logo, de modo semelhante, para que o homem adquira a virtude, necessita de algum agente exterior, e não são suficientes para ele os atos próprios.

10. Além do mais, a aquisição se faz por recepção. No entanto, a ação não se faz por recepção, porém mais pela emissão ou pela realização da ação por obra do agente. Logo, não é adquirida a virtude em nós pelo fato de que fizemos algo.

11. Além do mais, se a virtude é adquirida por nós, mediante o nosso ato, é adquirida por um, ou por muitos atos. Não é por um, porque não é suficiente um ato para se tornar estudioso, como se diz no livro II da *Ética*[112]. De modo semelhante, também não é a partir de muitos, porque muitos atos, como não são simultâneos, não podem provocar, simultaneamente, algum efeito. Logo, parece que de nenhum modo a virtude é causada, em nós, por nossos atos.

12. Além do mais, diz Avicena que a virtude é a potência atribuída essencialmente às coisas para que as suas operações sejam realizadas de modo acabado. Ora, o que se atribui essencialmente a uma coisa não é causado pelo seu ato. Logo, a virtude não é causada pelo ato do que possui a virtude.

13. Além do mais, se a virtude é causada pelos nossos atos: ou se dá por atos virtuosos, ou por atos viciosos. Não pode ser pelos viciosos, porque, antes, estes destroem a virtude; de modo semelhante, nem pelos virtuosos, porque estes pressupõem a virtude. Logo, de nenhum modo a virtude é causada, em nós, por nossos atos.

14. Mas se diz que a virtude é causada por atos virtuosos imperfeitos. - Mas, ao contrário, nada age além da sua espécie. Logo, se os atos que precedem a virtude são imperfeitos, parece que não podem causar a virtude perfeita.

15. Além do mais, a virtude é o último da potência, como se diz no livro I *Sobre o céu e do mundo*[113]. Ora, a potência é natural. Logo, a virtude é natural e não adquirida por obras.

16. Além do mais, como se diz no livro II da *Ética*[114], a virtude é o que torna bom aquele que a possui. Ora, o homem é bom conforme a sua natureza. Logo, a virtude pertence ao homem por natureza, e não é adquirida pelos atos.

17. Além do mais, pela frequência do ato natural não se adquire um novo hábito.

18. Além do mais, todas as coisas têm o ser pela sua forma. Ora, a graça é a forma das virtudes, pois se diz que sem a graça as virtudes são informes. Logo, as virtudes são pela graça e não pelos atos do homem.

19. Além do mais, segundo o Apóstolo em 2Cor 12, 9, *é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder*. Ora, a debilidade é mais paixão do que ação. Logo, a virtude é causada mais pela paixão do que pelos atos.

20. Além do mais, como a virtude é qualidade, parece que a mutação que é conforme a virtude é uma alteração, pois a alteração é o movimento na qualidade. Ora, a alteração só é paixão na parte da alma sensitiva, como mostra o Filósofo no livro VII da *Física*[

115]. Logo, se a virtude é adquirida pelos nossos atos, por meio de alguma paixão, e alteração, segue-se que a virtude está na parte sensitiva, o que é contra Agostinho, que diz que é uma boa qualidade da mente.

21. Além do mais, por meio da virtude, alguém tem uma reta eleição do fim, como se diz no livro X da *Ética*[116]. Ora, ter uma reta eleição do fim não parece estar no nosso poder, porque tal como cada um é, tal lhe parece o fim, como se diz no livro III da *Ética*[117]. No entanto, isso não ocorre por compleição natural, ou por impressão do corpo celeste. Logo, não está em nosso poder adquirir as virtudes. Portanto, não são causadas por nossos atos.

22. Além do mais, em relação àquelas coisas que são naturais, não nos habituamos, nem nos des abituamos. Ora, em alguns homens há inclinações naturais em relação a alguns vícios, como também em relação às virtudes. Logo, estas formas de inclinações não podem ser removidas por meio do costume dos atos. No entanto, se elas permanecem, não pode haver virtudes em nós. Logo, as virtudes não podem ser adquiridas, por nós, pelos atos.

Ao contrário

1. Dionísio[118] diz que o bem é mais poderoso do que o mal. Ora, os hábitos dos vícios são causados em nós por atos maus. Logo, os hábitos das virtudes são causados em nós por atos bons.

2. Além do mais, segundo o Filósofo no livro II da *Ética*[119], as operações são as causas daquilo a que nos dedicamos. No entanto, nós nos dedicamos pela virtude. Logo, a virtude é causada em nós pelos atos.

3. Além do mais, há as gerações e corruptions, a partir dos contrários. Ora, a virtude se corrompe pelos atos maus. Logo, é gerada por atos bons.

Respondo

Respondo, dizendo, que como a virtude é o último da potência, e que qualquer potência se estende para realizar a operação, isto é, uma operação que seja boa, é evidente que a virtude de cada coisa é aquela pela qual se produz uma operação boa. Mas, porque toda coisa é por causa da sua operação, pois qualquer coisa é boa segundo o que tem de bem em relação ao seu fim, é necessário que pela própria virtude cada coisa seja boa, ou opere bem. No entanto, o bem próprio de uma coisa é diferente do que é próprio à outra coisas. Com efeito, de diversos perfectíveis há perfeições diversas. E por isso o bem do homem é algo diferente do bem do cavalo e do bem da pedra. Também, em relação ao mesmo homem, conforme diversas considerações do mesmo, o seu bem se entende de diversas maneiras. Com efeito, não é o mesmo o bem do homem, enquanto é homem, e enquanto é cidadão. Porque o bem do homem, enquanto é homem, consiste que a razão seja perfeita no conhecimento da verdade, e que os apetites inferiores sejam regulados conforme a regra da razão, pois o homem é homem porque é

racional. No entanto, o bem do homem, enquanto é cidadão, consiste em que se ordene conforme a cidade em relação a todos os outros homens. E por causa disso diz o Filósofo no livro III da *Política*[120], que não é a mesma virtude do homem enquanto é bom, e a virtude do homem enquanto é bom cidadão. No entanto, o homem não só é cidadão da comunidade terrena, mas também é partícipe da cidade celeste, Jerusalém, cujo soberano é o Senhor, e são cidadãos os anjos e todos os santos, seja os que reinam na glória e descansam na pátria, seja os que peregrinam na terra, segundo o que diz o Apóstolo em Ef 2, 19: *sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus*, etc. Contudo, para que o homem seja partícipe desta cidade não é suficiente a sua natureza, mas que seja elevado pela graça de Deus. De fato, é evidente que aquelas virtudes que são próprias do homem, enquanto é partícipe desta cidade, não podem ser adquiridas por ele, mediante as suas capacidades naturais. Por isso não são causadas por nossos atos, mas são infundidas em nós, por um dom divino. No entanto, as virtudes que são próprias do homem enquanto é homem, ou enquanto é partícipe da cidade terrena, não excedem à faculdade da natureza humana. Por isso, o homem pode adquiri-las por suas capacidades naturais, a partir dos próprios atos, o que é evidente desta maneira. Com efeito, enquanto alguém tem uma aptidão natural para alguma perfeição, se esta aptidão é conforme a um princípio só passivo, pode adquiri-la, porém, não a partir do próprio ato, mas pela ação de algum agente natural exterior, como no caso do ar que recebe a luz do Sol. De fato, se alguém tem uma aptidão natural para alguma perfeição, conforme a um princípio ativo e passivo simultaneamente, então pode alcançá-la mediante o próprio ato, como no corpo do homem enfermo há uma aptidão natural para a saúde. E porque o sujeito é naturalmente receptivo da saúde, por causa da virtude natural ativa que há nele para se curar, por isso sem a ação do agente exterior, o enfermo, algumas vezes, se cura. No entanto, foi mostrado na questão precedente, que a aptidão natural para a virtude que o homem possui, é conforme os princípios ativos e passivos, o que certamente se adverte, a partir da própria ordem das potências. Com efeito, na parte intelectual, o intelecto possível é um princípio de certo modo passivo, que se reduz à sua perfeição pelo intelecto agente. Contudo, o intelecto em ato move a vontade, pois o bem do intelecto é o fim que move o apetite. E a vontade movida pela razão é naturalmente apta para mover o apetite sensitivo, a saber, o irascível e o concupiscível, que são naturalmente aptos a obedecer à razão. Por isso, também é manifesto que qualquer virtude que torna boa a operação do homem tem o próprio ato no homem, que pode reduzi-la a ato por sua ação, seja no intelecto, seja na vontade, seja no irascível e no concupiscível. No entanto, de diversos modos se reduz a ato a virtude que está na parte intelectual e a que está na parte apetitiva. De fato, o ato do intelecto, e de qualquer capacidade cognoscitiva, consiste em que de alguma maneira se assimile o cognoscível. Por isso, a virtude intelectual se dá na parte intelectual, conforme o que pelo intelecto agente das espécies se torna inteligível atual ou habitualmente, na dita parte intelectual. No entanto, a ação da virtude apetitiva consiste em certa inclinação ao apetecível. Por causa disso, para que haja a virtude na parte apetitiva, é necessário que se lhe confira uma inclinação para algo determinado. No entanto, deve-se saber que a inclinação das

coisas naturais segue a forma e por isso é em relação a uma só coisa, conforme a exigência da forma, permanecendo esta, tal inclinação não pode ser removida, nem ser conduzida a objetos contrários daquele aos quais se inclina. E por isso, as coisas naturais nem se habituam nem se desabitua a algo. Com efeito, por mais que a pedra seja levada até acima nunca se habituará a isso, mas sempre se inclinará para baixo. Ora, as coisas são em relação a um ou a outro, não possuem alguma forma pela qual se inclinam de um modo determinado a uma só coisa, porém, pelo próprio movente são determinados a uma só coisa. E porque são determinadas ao mesmo, de algum modo se dispõe ao mesmo objeto, como também se inclinam, muitas vezes, se determinam ao mesmo objeto pelo próprio movente, e se afirma nelas uma inclinação determinada até aquele objeto, de tal maneira que essa disposição acrescentada é como certa forma por um modo da natureza, que tende a uma só coisa. E por causa disso, se diz que o costume é uma segunda natureza. Portanto, porque a faculdade apetitiva se relaciona com um e com outro, não tende a uma só coisa, a não ser conforme seja determinada para aquela razão. Por consequência, ao inclinar a razão à capacidade apetitiva, muitas vezes, até uma só coisa, chega a ter certa disposição firmada na força apetitiva, pelo que se inclina a uma só coisa à qual se habituou. E esta disposição assim firmada é o hábito da virtude. Por isso, se se considera de modo reto, que a virtude da parte apetitiva não é outra coisa além de certa disposição ou forma gravada e impressa no poder apetitivo pela razão. E, por causa disso, por mais forte que seja a disposição na força apetitiva em relação a algo, não pode ter razão de virtude a não ser que haja ali aquilo que é da razão. Por isso, também na definição de virtude se menciona a razão, pois diz o Filósofo no livro II da *Ética* [121] que a virtude é um hábito eletivo determinado pela mente em certa espécie que o homem prudente determinará.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que Agostinho se refere às virtudes segundo o que se ordena à beatitude eterna.

2. 3. e 4. E assim se diz para o segundo, o terceiro e o quarto argumentos.

5. Respondo, dizendo, que a virtude adquirida nem sempre afasta o pecado, mas em muitos casos, porque também aquelas coisas que sucedem naturalmente, ocorrem como tal muitas vezes. Por causa disso não se segue que alguém seja virtuoso ou vicioso simultaneamente, porque um ato da potência não remove o hábito do vício nem o hábito da virtude adquirida. E não é possível remover todo o pecado pela virtude adquirida. Com efeito, pelas virtudes adquiridas não se evita o pecado da infidelidade, nem outros pecados que se opõem às virtudes infusas.

6. Respondo, dizendo, que através das virtudes adquiridas não se chega à felicidade celeste, mas a certa felicidade que o homem é naturalmente apto a adquirir pelas próprias capacidades naturais nesta vida, segundo o ato da virtude perfeita, da qual Aristóteles trata no livro X da *Metafísica* [122].

7. Respondo, dizendo, que a virtude adquirida não é um bem máximo em absoluto, mas máximo no gênero dos bens humanos. No entanto, a virtude infusa é um bem máximo em absoluto, enquanto que por ela o homem se ordena ao Sumo Bem, que é Deus.

8. Respondo, dizendo, que uma mesma coisa, segundo ela mesma, não pode formar a si própria. Ora, quando em algo uno há algum princípio ativo e outro passivo, pode formar-se a si mesmo, conforme as suas partes, a saber, de tal modo que uma parte sua seja a que forma, e outra a formada, assim como algo se move a si mesmo, de modo tal que uma parte sua é a que move e outra a movida, como se diz no livro VIII da *Física* [123]. E desse modo ocorre na geração da virtude, como se mostrou.

9. Respondo, dizendo, que assim como a ciência é adquirida no intelecto não só por invenção, mas também pela doutrina, que provém do outro, assim também na aquisição da virtude, o homem é ajudado pela correção e disciplina, que provém de outro, e é aquilo do qual alguém tanto menos necessita enquanto por si está mais disposto à virtude, assim como também alguém é mais perspicaz por natureza, tanto menos necessita da doutrina exterior.

10. Respondo, dizendo, que para a realização da ação do homem concorrem as virtudes ativas e passivas; e embora pelas virtudes, enquanto ativas, haja emissão e nada se receba nelas. No entanto, às virtudes passivas, enquanto passivas, lhes compete adquirir algo por recepção. Por isso, na potência que é só ativa, como no intelecto agente, não se adquire nenhum hábito pela ação.

11. Respondo, dizendo, que quanto mais eficaz é a ação do agente, tanto mais rapidamente produz a forma. E, por isso, vemos, nas coisas intelectuais, que a ciência é causada em nós, por uma demonstração que é eficaz. Mas a opinião, ainda que seja inferior à ciência, não é causada em nós por apenas um silogismo dialético, mas se requerem muitos atos, por causa da sua debilidade. E por isso ocorre o mesmo nas coisas operáveis, porque as operações da alma não são eficazes como nas demonstrações, pelo fato de que a matéria operável é contingente e provável e, por isso, apenas um ato não é suficiente para causar a virtude, mas se requerem muitos. E ainda que estes muitos atos não sejam simultâneos, podem, porém, causar o hábito da virtude, porque o primeiro ato gera alguma disposição, e o segundo ato leva a matéria disposta a se dispor ainda mais, e o terceiro ainda mais. E assim, o último ato que opera segundo a força de todos os precedentes, completa a geração da virtude, como sucede quando de muitas gotas se perfura a pedra.

12. Respondo, dizendo, que Avicena se propõe definir a virtude natural, a qual segue a forma que é o princípio essencial. Por isso que aquela definição não está na questão.

13. Respondo, dizendo, que a virtude é gerada pelos atos de algum modo virtuosos e, de algum modo, não virtuosos. Com efeito, os atos que pertencem à virtude são, certamente, virtuosos quanto ao que se opera, isto é, enquanto o homem realiza ações fortes e justas, mas não conforme o modo de agir, porque antes do hábito adquirido da virtude, o homem não realiza as obras da virtude do mesmo modo que o faz o virtuoso, isto é, com prontidão e sem dúvidas, com deleite e sem dificuldade.

14. Respondo, dizendo, que a razão é mais nobre do que a virtude gerada na parte apetitiva, pois tal virtude não é senão certa participação da razão. Portanto, o ato que precede a virtude pode causar a virtude, enquanto é pela razão, pela qual tem o mesmo que há da perfeição nela. Com efeito, a sua imperfeição se encontra na potência apetitiva, na qual ainda não foi causado o hábito pelo qual o homem segue o que é determinado pela razão deleitável e prontamente.

15. Respondo, dizendo, que se diz que a virtude é o último da potência, não porque sempre seja algo da essência da potência, mas porque se inclina a aquilo máximo que a potência pode realizar.

16. Respondo, dizendo, que conforme a sua natureza, o homem é bom em certo sentido, mas não em absoluto. No entanto, para que algo seja bom em absoluto, requer-se que seja totalmente perfeito, como para que algo seja belo em absoluto requer-se que em nenhuma parte haja alguma deformidade ou fealdade. No entanto, é chamado em absoluto e totalmente bom, porque tem boa vontade, porque pela vontade o homem faz uso de todas as outras potências. E, por causa disso, a boa vontade torna o homem bom em absoluto. E por isso a virtude da parte apetitiva, segundo a qual a vontade se torna boa, é a que faz absolutamente bom o que a possui.

17. Respondo, dizendo, que os atos que são prévios à virtude podem certamente ser chamados naturais, enquanto procedem da razão natural, segundo que o natural se distingue do adquirido. Mas não podem ser chamados naturais, enquanto que o natural se distingue do que procede da razão. No entanto, se afirma que com as coisas naturais não nos desabituaemos nem nos habituamos, conforme a natureza se distingue da razão.

18. Respondo, dizendo, que se afirma que a graça é uma forma da virtude infusa. Não, contudo, no sentido que lhe confere o ser específico, mas enquanto que de alguma maneira o seu ato é informado por ela. Por isso não é necessário que a virtude política seja por infusão da graça.

19. Respondo, dizendo, que a virtude se aperfeiçoa na debilidade, não porque a debilidade cause a virtude, mas porque dá ocasião para certa virtude, isto é, para a humildade. Além disso, a debilidade é matéria de certa virtude, a saber, a paciência, e também da caridade, enquanto alguém socorre a debilidade do próximo. E é naturalmente um sinal da posse da virtude, porque a alma se manifesta mais virtuosa, enquanto move o ato da virtude em um corpo mais débil.

20. Respondo, dizendo, que propriamente falando não se diz que algo se altera segundo atinge a própria perfeição. Por isso, como a virtude é a perfeição própria do homem, não se diz que o homem se altera conforme adquire a virtude, a não ser, talvez, por acidente, enquanto que a mutação da parte sensível da alma na qual estão as paixões da alma pertence à virtude.

21. Respondo, dizendo, que o homem pode designar-se de um modo conforme a sua qualidade que está na parte intelectiva. E, deste modo, não se designa como tal pela compleição natural do corpo, nem pela impressão de um corpo celeste, como a parte intelectiva é independente em relação a todo o corpo, ou pode designar-se tal, de outro modo, conforme a disposição que está na parte sensitiva, a qual, certamente, pode dar-se

pela compleição do corpo, ou pela impressão de um corpo celeste. No entanto, porque esta parte da alma naturalmente obedece à razão, pode por ela ser atenuada em suas tendências por obra do costume, ou totalmente removida.

22. E por isso é evidente a resposta ao vigésimo segundo argumento, pois conforme esta disposição que está na parte sensitiva, se afirma que alguém tem uma inclinação natural ao vício ou à virtude etc.

Outros lugares: S. Th., III, q. 51, a. 2; q. 63, a. 2; II Sent., D. 44, q. 1, a. 1, ad 6; III. D. 33, q. 1, a. 2, q.a 2; II Ethic, 1. 1.

AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, 1.4 c.3 n.19: PL 44,747; BAC XXXV 670. AGOSTINHO, *Retractationes*, 1.1 c.9 n.4: PL 32,597; BAC XL 674; AGOSTINHO, *De Libero arbitrio*, 1.2 c.19 n.50: PL 32,1268; BAC III 395.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.7 c.1 (BK 1145a15; 1145b8; 1151b32); cf. S. Th., *In Ethic* 7 lect.1 n.1292.

AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus ad Simplicium*, q.1 a.2: PL 40,103; BAC IX 63.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.1 c.8 (BK 1098b30).

AGOSTINHO, *De Libero arbitrio*, 1.2 c.19, n. 50: PL 32,1268; BAC III 395.

AGOSTINHO, *De Libero arbitrio*, 1.2 c.17 n.45: PL 32,1265; BAC III 385.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.4 (BK 1105a20).

ARISTÓTELES, *De caelo*, 1.1 c.11 (BK 281a14-15).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.6 (1106a22-24).

ARISTÓTELES, *Physica*, 1.7 c.3 (BK 245b3ss); S. Th., *In Phys.* 7 lect.6.

Parece que isso ocorre no livro VI da *Ética* e não no X. Veja: Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1.6 c.12 (BK 1144a20); cf. S. Th., *In Ethic.* 10 lect.12 n. 2114.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.3 c.5 (BK 1114b1).

PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis Nominibus*, c.4, §19: PG 3,716.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2, c.1 e 3 (BK 1103a31).

ARISTÓTELES, *Politica*, 1.3 c.4 (BK 1276b16; 1276b30).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.6 (BK 1106b35); *ibid.* 1.6 c.2 (BK 1139a22-23).

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1.10 c.8 (BK 1050b1).

ARISTÓTELES, *Physica*, 1.8 c.5 n.8 (BK 258a31); S. Th., *In Phys.* Lect.10.

Artigo 10

Décimo, se pergunta se há algumas virtudes por infusão no homem[124].

E parece que não.

Argumentos

1. Porque no livro VII da *Física*[125] se diz: *cada coisa é perfeita quando alcança a sua própria virtude*. No entanto, a virtude de cada coisa é a sua perfeição natural. Logo, para a perfeição do homem é suficiente a 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.

2. 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.

3. 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[126] 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.

4. 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.

5. Além do mais, a raiz do mérito é a caridade. Portanto, se fosse necessário possuir as virtudes infusas para merecer a vida eterna, parece que apenas seria suficiente a caridade. Assim não seria necessário ter algumas outras virtudes infusas.

6. Além do mais, as virtudes morais são necessárias para que as capacidades inferiores estejam sujeitas à razão. Ora, estão suficientemente sujeitas à razão, mediante as virtudes adquiridas. Logo, não é necessário que haja algumas virtudes morais infusas para que a razão se ordene a algum fim especial, mas basta que a razão do homem se dirija àquele fim sobrenatural. No entanto, isso se realiza suficientemente pela fé. Logo, não é necessário que haja algumas outras virtudes infusas.

7. 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 Dele 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 mediante os seus atos tenha a temperança infundida por Deus.

8. Além do mais, a espécie da virtude é conhecida a partir dos atos. Ora, os atos da temperança infusa e da adquirida mediante os nossos atos são da mesma espécie. Logo, também são virtudes da mesma espécie. Prova da premissa menor: todas as coisas que convêm na matéria e na forma são de uma mesma espécie. Ora, os atos da temperança infusa e adquirida mediante os nossos atos 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 numa parte intermediária. Logo, os atos da temperança infusa e os atos da temperança adquirida mediante os nossos atos são da mesma espécie.

9. 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, de outra maneira, 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 mediante os nossos atos, porque ordena o homem a uma beatitude mais alta.

10. Além do mais, nenhum hábito moral obtém a espécie porque é 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 incontinência 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, porque se ordena ao fim da vida eterna.

11. Além do mais, a virtude está na mente como no sujeito, pois diz Agostinho[127] que a virtude é uma boa qualidade da mente, que Deus age em nós, sem nós. Ora, as virtudes morais não estão na mente como no sujeito, pois a temperança e a fortaleza são virtudes das partes irracionais da alma, como diz o Filósofo no livro III da *Ética*[128]. Logo, não há virtudes morais infusas.

12. Além do mais, os contrários são de uma mesma natureza. Ora, o vício, que é contrário à virtude, nunca é infundido, mas somente causado pelos nossos atos. Logo, as virtudes não são infundidas, mas apenas são causadas pelos nossos atos.

13. 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*[129]. Logo, como a potência em relação à virtude não é infundida, parece que a virtude não é infundida.

14. Além do mais, se as virtudes são infundidas, é necessário que sejam infundidas simultaneamente. No entanto, como a graça é infundida em ato no homem que esteve em pecado, então não lhe são infundidos os hábitos das virtudes morais. Com efeito, ainda depois da contrição padece as inquietudes das paixões, o que não é próprio do virtuoso, mas talvez do continente, pois o continente difere do temperado porque o continente certamente sofre, mas não se deixa levar por elas, mas o temperado não sofre, como se diz no livro VII da *Ética*[130]. Logo, parece que as virtudes não estão em nós por infusão da graça.

15. Além do mais, diz o Filósofo no livro II da *Ética*[131], que é necessário tomar como sinal de um hábito gerado o ter deleitação na operação. Ora, depois da contrição nada age imediatamente com deleite, o que pertence às virtudes morais. Logo, ainda não tem o hábito das virtudes. Portanto, as virtudes morais não são causadas em nós por infusão da graça.

16. Além do mais, suponhamos que em alguém certo hábito vicioso seja causado por muitos atos maus. É manifesto que por um só ato de contrição lhe são perdoados os seus pecados e lhe é infundida a graça. No entanto, por um ato mau não se perde o hábito adquirido, como tampouco se gera por um só ato. Portanto, posto que, junto com a graça, são infundidas, simultaneamente, as virtudes morais. Segue-se que o hábito da virtude moral se dá simultaneamente com o hábito do vício oposto; o que é impossível.

17. Além do mais, pelo mesmo, a virtude se gera e também se corrompe, como se diz no livro III da *Ética*[132]. Portanto, se a virtude não é causada em nós pelos nossos atos, parece seguir-se que não se corrompe por nossos atos. E assim se segue que alguém pecando mortalmente não perde a virtude, o que é inconveniente.

18. Além do mais, parece que moral e costume são o mesmo. Logo, também a virtude moral é o mesmo que a dos costumes. Ora, a virtude se denomina dos costumes por ser através dos costumes. Com efeito, é causada pelo frequente agir bem. Logo, toda a virtude moral é causada pelos atos, e não por infusão da graça.

19. Além do mais, se algumas virtudes são infusas, é necessário que os seus atos sejam mais eficazes do que os atos do homem que não tinha a virtude. Ora, por tais atos é causado certo hábito da virtude em nós. Logo, também pelos atos das virtudes infusas, se algumas são tais. Ora, como se diz no livro II da *Ética*[133], quais são os hábitos, tais são os atos que produzem, e quais são os atos, tais são causados pelos hábitos. Por consequência, os hábitos causados pelos atos das virtudes infusas são da mesma espécie que as virtudes infusas. Portanto, se segue que as duas formas da mesma espécie estão

simultaneamente no mesmo sujeito. No entanto, isso é impossível. Logo, parece impossível que haja em nós algumas virtudes infusas.

Ao contrário

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.

Respondo

Respondo, dizendo, que além das virtudes adquiridas pelos nossos atos, assim como já foi dita, são necessárias entre as virtudes que há no homem outras virtudes infundidas por Deus. E a razão de ser pode tomar-se do seguinte: a virtude, como diz o Filósofo [134], 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 na virtude, assim como se mostra que um é o bem do homem enquanto é homem, e outro enquanto é cidadão. E é manifesto que algumas operações poderiam ser convenientes ao homem enquanto é homem, o que não lhe seriam convenientes ao homem enquanto é cidadão. E por causa disso diz o Filósofo no livro III da *Política* [135], que uma é a virtude que torna o homem bom e outra a que o torna bom cidadão. No entanto, deve-se considerar que há um duplo bem do homem; um, certamente, que é proporcionado à sua natureza; e outro, que excede à capacidade de sua natureza. E a razão disso se encontra em que é necessário que o princípio 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. E a alma conserva além alguma virtude própria e a operação na qual não se comunica com a matéria corporal, o que não sucede a propósito de nenhuma das outras formas que são causadas pelos agentes naturais. 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 inquietar-se em nenhum outro, senão apenas em Deus. Com efeito, é natural ao

homem o que a partir das coisas que procedem de uma causa seja movido por certo desejo para inquirir as causas, e que não descanse esse desejo até que seja elevado 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, também a perfeição última a que o homem pode chegar, que é a beatitude da vida eterna, exceda à capacidade de toda a natureza humana. E porque cada um se ordena ao fim por alguma operação é necessário que as coisas que são em relação ao fim sejam de algum modo proporcionadas ao fim, e é necessário que haja algumas perfeições do homem por via das quais se ordena ao fim sobrenatural e que estas excedam à capacidade dos princípios naturais do homem. No entanto, isto não poderia dar-se a não ser que sejam infundidos por Deus no homem alguns princípios sobrenaturais das operações, além dos princípios naturais. 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 estabelecesse 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 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 parte de 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; pela esperança e a caridade a vontade adquire uma certa inclinação até aquele bem sobrenatural, ao qual a vontade humana não se ordena de modo adequado, mediante a inclinação natural. E assim, além desses princípios naturais, se requerem os hábitos das virtudes em relação à perfeição do homem, conforme o modo de ser que lhe é conatural, como foi dito acima, e se requer também, além dos princípios sobrenaturais, que o homem adquira algumas virtudes infusas pelas quais é aperfeiçoado para que as suas operações sejam ordenadas conforme o fim da vida eterna.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que conforme a primeira perfeição o homem é perfeito de dois modos, um modo, segundo as partes vegetativa e sensitiva, as quais a perfeição não excede certamente a capacidade da matéria corporal; 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 homem.

2. Respondo, dizendo, que a natureza proveu o homem das coisas necessárias conforme a sua virtude. Por isso, em relação às coisas que não excedem à capacidade da natureza, o homem tem na natureza não só os princípios receptivos, mas também os princípios ativos. No entanto, em relação às coisas que excedem à capacidade da natureza, o homem tem a aptidão para ser receptivo.

3. Respondo, dizendo, que a semente do homem age conforme toda a virtude do homem. No entanto, as sementes das virtudes da alma humana que estão naturalmente introduzidas, não agem conforme toda a virtude de Deus. Por isso que não se segue que por elas pode ser causado tudo o que Deus pode causar.

4. Respondo, dizendo, que, 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, o ato da virtude 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, mas mediante a virtude superior. Assim como a fortaleza, que é a virtude do homem enquanto homem, não ordena o seu ato ao bem político, senão mediante a fortaleza que é a virtude do homem enquanto é cidadão.

5. Respondo, dizendo, que quando alguma ação procede de muitos agentes reciprocamente ordenados, a sua perfeição e bondade pode ser impedida pelo obstáculo de um só dos agentes, inclusive se o outro fosse perfeito. Com efeito, ainda que o artista seja perfeito, não haverá a operação perfeita se o instrumento for defeituoso. No entanto, nas operações do homem, as quais é necessário que se tornem boas mediante a virtude, deve-se considerar que a ação da potência superior não depende da potência inferior, mas a ação da inferior depende da superior. E por causa disso, para que os atos das forças inferiores sejam perfeitos, isto é, os do irascível e concupiscível, não só se requer que o intelecto esteja ordenado ao fim último através da fé e da vontade, mediante a caridade, mas também que as forças inferiores, isto é, o irascível e o concupiscível, tenham as próprias operações para que os seus atos sejam bons e ordenáveis ao fim último.

6. Por isso também é evidente a solução para o sexto argumento.

7. Respondo, dizendo, que toda forma que é produzida pela natureza Deus também pode produzir por si mesmo, sem o concurso da obra da natureza, a mesma realidade que produz a natureza. E por isso, a saúde que se obtém milagrosamente por Deus é da mesma espécie que a saúde que causa a natureza. Por isso não se segue que toda forma que Deus possa causar, possa também produzir a natureza. Por causa disso, não é necessário que a virtude infusa, que é imediatamente causada por Deus, seja da mesma espécie que a virtude adquirida.

8. Respondo, dizendo, que 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 termo, no entanto a

temperança infusa busca o meio termo de um modo distinto do que a temperança adquirida mediante os nossos atos. Porque a temperança infusa busca o meio termo segundo as razões da lei divina, que se tomam da ordenação ao último fim, mas a temperança adquirida toma o meio termo conforme as razões inferiores, em ordem ao bem da vida presente.

9. Respondo, dizendo, que 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, também, a bondade do conselho requer isto, que alguém eleja o fim por um meio conveniente, como mostra o Filósofo no livro VI da *Metafísica* [136].

10. Respondo, dizendo, que 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 é dirigido pela avareza; no entanto, a intemperança não recebe a espécie porque o seu ato é dirigido pela avareza. Portanto, por isso que os atos da temperança ou da fortaleza são dirigidos pela caridade que os ordena ao último fim. Os próprios atos, de fato, obtêm formalmente a espécie, pois formalmente falando, são atos da caridade. Por consequência, não se seguiria disso que a temperança ou a fortaleza infusas não diferem especificamente das adquiridas porque os seus atos são imperados pela caridade, mas porque os seus atos constituem um meio conforme aquela proporção segundo a qual são ordenados ao último fim que é o objeto da caridade.

11. Repondo dizendo que a temperança infusa está no irascível, mas o irascível e o concupiscível são designados potências da razão ou racionais, enquanto participam de algum modo da razão, na medida em que a obedecem. Logo, aquelas potências, isto é, o irascível e o concupiscível se designam como potências da mente da mesma maneira, enquanto obedecem à mente, como é verdadeiro o que diz Agostinho [137], que a virtude infusa é uma boa qualidade da mente.

12. Respondo, dizendo, que o vício tem lugar no homem porque se reduz ao inferior, mas a sua virtude porque se eleva ao superior. E por isso o vício não pode ser infundido, mas apenas a virtude.

13. Respondo, dizendo, que 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 têm alguma potência enquanto são naturalmente aptas a serem movidas 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, uma vez que toda criatura obedece a Deus para receber em si tudo o que Deus queria. Portanto, dessa maneira também há algo na potência da alma que é naturalmente apto para ser reduzido a ato por um agente conatural. E desse modo as virtude adquiridas mediante os nossos atos estão na potência na mesma alma. De outro modo, há algo na potência da alma que não é naturalmente apto para ser reduzido a ato a não ser pela virtude divina. E dessa maneira as virtudes infusas estão em potência na alma.

14. Respondo, dizendo, que as paixões que se inclinam para o mal não são totalmente suprimidas nem pela virtude adquirida mediante os nossos atos, nem pela virtude infusa, a não ser talvez milagrosamente, porque sempre permanece o combate da carne contra o espírito, mesmo depois da virtude moral, conforme diz o Apóstolo em Gl 5, 17 que *a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne*. Ora, tais paixões são reguladas tanto pela virtude adquirida mediante os nossos atos como pela infusa, para que o homem não seja movido por elas desenfreadamente. Mas algo prevalece seja quanto à virtude adquirida, seja quanto à virtude infusa. Com efeito, a virtude adquirida prevalece quanto a isto: que tal oposição das paixões é menos sentida. E por isso se dá no homem em razão dela, porque mediante os atos frequentes pelos quais o homem é habituado à virtude, o mesmo homem já se desabitua a obedecer a tais paixões, pois se habitou a resisti-las; do que se segue que sente menos as suas moléstias. Ora, a virtude infusa prevalece quanto a isto: faz que, apesar de tais paixões se sentirem, contudo, não são dominantes de modo algum. Com efeito, a virtude infusa faz que de nenhum modo se obedeça às concupiscências do pecado, e provoca isso de um modo infalível enquanto que ela mesma permanece. Ora, a virtude adquirida mediante os atos é deficiente nisso, ainda que em poucos casos, como também outras inclinações naturais são deficientes na menor parte. Por isso diz o Apóstolo, em Rm 7, 5[s: *quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da lei operavam em nossos membros produziram frutos de morte. Agora, porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim poderemos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra*.

15. Respondo, dizendo, que porque a virtude infusa nem sempre suprime desde o início o sentir das paixões da mesma maneira que a virtude adquirida, por isso, não atua com deleite desde o início. Contudo, isso não se opõe à razão da virtude, porque, às vezes, é suficiente agir sem tristeza para que haja a virtude, nem se requer que aja com deleite por causa das moléstias que são sentidas, como diz o Filósofo no livro III da *Ética* [138], que ao forte é suficiente agir sem tristeza.

16. Respondo, dizendo, que ainda que por um só ato isolado não se perca o hábito adquirido, contudo, por obra da graça, o ato de contrição tem aquilo que destrói o hábito vicioso gerado. Por isso naquele que tem o hábito da intemperança, quando o perde, não permanece nele o hábito da intemperança, enquanto hábito e junto com a virtude infusa da temperança, mas ao modo de certa disposição na ordem da corrupção do hábito. No entanto, a disposição não é contrária ao hábito perfeito.

17. Respondo, dizendo, que ainda que a virtude infusa não seja causada pelos atos, no entanto, os atos podem dispor em relação a ela. Por isso não é inconveniente que se corrompa pelos atos, porque pela indisposição da matéria se suprime a forma, como por causa da indisposição do corpo se separa a alma.

18. Respondo, dizendo, que a virtude moral não toma o nome do termo moral, enquanto que moral significa o costume da capacidade apetitiva, pois, conforme isso, as virtudes infusas poderiam denominar-se morais, ainda que não fossem causadas pelo costume.

19. Respondo, dizendo, que os atos da virtude infusa não causam algum hábito, mas por eles se aumenta o hábito pré-existente, porque nem pelos atos da virtude adquirida se gera um novo hábito, do contrário os hábitos se multiplicariam ao infinito.

¶Outros lugares: S. Th., I-II, q. 51, a. 4; q. 63, a. 3, III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 2, qa 3.

¶ARISTÓTELES, *Physica*, 1.7 c.3 (BK 246a10); S. Th., *In Phys.* 7 lect.6.

¶*Glosa ordinaria*: PL 114,643.

¶AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, 1.4 c.3 n.19: PL 44,747; BAC XXXV 670.

¶ARISTÓTELES, *Ethica nicomachea*, 1.3 c.10 (BK 1117b23); cf. S. Th., *In Ethic.* 3 lect.19 n.595.

¶ARISTÓTELES, *Physica*, 1.3 c.1 (BK 201a10); S. Th., *In Phys.* 3 lect.5.

¶ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.7 c.9 (BK 1151b33).

¶ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.3 (BK 1104b4).

¶Com mais propriedade em ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.1 (BK 1103b7-8).

¶ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.1 (BK 1103b14).

¶ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.6 (BK 1106a22-24)

¶ARISTÓTELES, *Politica*, 1.3 c.2 (BK 1277a10; 1276b30).

¶ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.3 c.9 (cf. BK 1034a20).

¶AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, 1.4 c.3 n.19: PL 44,747; BAC XXXV 670.

¶ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.3 c.6 (BK 1117b6).

Artigo 11

Décimo primeiro, se pergunta se a virtude infusa aumenta[139].

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, nada aumenta senão o quantitativo. No entanto, a virtude não é quantidade, mas qualidade. Logo, não aumenta.

2. Além do mais, a virtude é uma forma accidental. Ora, a forma é simplíssima e consiste em uma essência invariável. Logo, a virtude não varia segundo a sua essência. Portanto, não aumenta, segundo a essência.

3. Além do mais, o que aumenta é movido. Portanto, o que aumenta segundo a essência é movido segundo a essência. Ora, o que se muda segundo a sua essência, se corrompe ou se gera. Ora, a geração e a corrupção são mutações na substância. Logo, a caridade não aumenta pela essência, a não ser quando se corrompe ou se gera.

4. Além do mais, as coisas essenciais não aumentam nem diminuem. No entanto, é evidente que a essência da virtude é algo essencial. Logo, a virtude não aumenta segundo a essência.

5. Além do mais, os contrários naturalmente são em relação ao mesmo. No entanto, o aumento e a diminuição são contrários. Logo, são naturalmente em relação ao mesmo. Contudo, a virtude infusa não diminui, porque nem diminui pelo ato da virtude, porque por ele se consolida mais, nem pelo ato do pecado venial, pois assim muitos pecados veniais fariam perder totalmente a caridade e as demais virtudes infusas, o que é impossível. Com efeito, assim muitos pecados veniais seriam equivalentes a um só pecado mortal. Nem também diminui pelo pecado mortal, porque o pecado mortal faz perder a caridade e as demais virtudes infusas. Logo, a virtude infusa não aumenta.

6. Além do mais, o semelhante aumenta pelo semelhante, como se diz no livro II *Sobre a Alma*[140]. Logo, se a virtude infusa aumenta, é necessário que aumente por adição da virtude. Ora, isso não pode ser, porque a virtude é simples. No entanto, o simples acrescenta ao simples sem fazê-lo maior, como o ponto acrescenta ao ponto sem fazê-lo maior. Logo, a virtude infusa não pode aumentar.

7. Além do mais, no livro I *Sobre a geração*[141], se diz que o aumento é uma adição à magnitude pré-existente. Logo, se a virtude aumenta, é necessário que aumente por adição da virtude, e assim será uma realidade mais composta, e mais distante da semelhança divina e, por consequência, boa em menor grau, o que é inconveniente. Logo, se segue que a virtude infusa não aumenta.

8. Além do mais, tudo o que aumenta é movido. Tudo o que é movido é corpo. A virtude não é corpo. Logo, não aumenta.

9. Além do mais, aquilo cuja causa é invariável é, também, invariável ele mesmo. Ora, a causa da virtude infusa, que é Deus, é invariável. Logo, a virtude infusa é invariável. Portanto, não é receptiva de mais e de menos. E, dessa maneira, não aumenta.

10. Além do mais, a virtude está no gênero do hábito, como também a ciência. Logo, se a virtude aumenta é necessário que aumente, como também aumenta a ciência. No entanto, a ciência aumenta por multiplicação dos objetos conhecidos, a saber, enquanto se estende a muito mais objetos. Contudo, a virtude não aumenta desse modo, como se mostra no caso da caridade, porque um mínimo de caridade se estende a tudo o que deve ser amado conforme a caridade. Logo, de nenhum modo aumenta a virtude.

11. Além do mais, se a virtude aumenta, é necessário que o seu aumento seja reduzido à alguma espécie de movimento. Ora, não pode ser reduzido senão a alteração, que é o movimento na qualidade. No entanto, segundo o Filósofo, no livro VII da Física[142], a alteração não está na alma a não ser segundo a parte sensitiva, na qual não está a caridade, nem muitas outras virtudes infusas. Logo, nem toda virtude infusa aumenta.

12. Além do mais, se a virtude infusa aumenta, é necessário que aumente por Deus, Quem a causa. No entanto, se Deus a aumenta, é necessário que isso seja realizado mediante outro influxo seu. Ora, o novo influxo não pode existir a não ser que haja uma nova virtude infusa. Logo, a virtude infusa não pode aumentar senão por adição de uma nova virtude. Contudo, não pode aumentar desse modo, como se mostrou acima. Logo, a virtude infusa não aumenta de modo algum.

13. Além do mais, os hábitos aumentam principalmente pelos atos. Portanto, como a virtude é um hábito, se aumenta, aumenta principalmente pelo seu ato. Ora, isto não pode ser, pelo que parece, porque o ato procede do hábito. No entanto, nada aumenta porque algo procede dele, mas porque é recebido nele. Logo, a virtude não aumenta de modo algum.

14. Além do mais, todos os atos da virtude são da mesma natureza. Portanto, se alguma virtude aumenta pelo seu ato, é necessário que aumente mediante qualquer ato, o que parece ser falso pela experiência, pois não experimentamos que a virtude cresça em relação a qualquer ato.

15. Além do mais, aquilo cuja natureza consiste em algo superlativo não pode aumentar, pois não há nada melhor do que o ótimo, nem mais branco do que o branquíssimo. Ora, a natureza da virtude consiste em algo superlativo, pois a virtude é o último da potência. Logo, a virtude não pode aumentar.

16. Além do mais, tudo aquilo cuja natureza consiste em algo indivisível carece de intensificação e de diminuição, como a forma substancial, o número e a figura. Ora, a natureza da virtude consiste em algo indivisível. Com efeito, consiste em um meio termo. Logo, a virtude não se intensifica nem diminui.

17. Além do mais, nada infinito pode aumentar, porque não há algo maior do que o infinito. Ora, a virtude infusa é infinita, porque por ela o homem merece o Bem infinito, isto é, Deus. Logo, a virtude infusa não pode aumentar.

18. Além do mais, nenhuma coisa avança além da sua perfeição, porque a perfeição é o término da coisa. Ora, a virtude é a perfeição do que se possui, pois se diz, no livro VII da Física[143], que a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Logo, a virtude não aumenta.

Ao contrário

1. É o que se diz em 1Pd 2, 2: *desejai, como crianças recém nascidas, o leite não adulterado da palavra, a fim de que por ele cresçais para a salvação*. No entanto, nada cresce para alcançar a salvação, a não ser pelo aumento da virtude, pelo que o homem se ordena à salvação. Logo, a virtude aumenta.

2. Além do mais, diz Agostinho[144] que a caridade aumenta para que, aumentada, mereça também ser aperfeiçoada.

Respondo

Respondo, dizendo, que o erro em relação às formas se dá em muitos autores porque julgam acerca delas como se julga em relação às substâncias. O que certamente ocorre porque as formas são significadas em abstrato pelo modo das substâncias, como a brancura, ou a virtude ou algo semelhante. Por isso resulta que alguns, seguindo o modo de falar, as julguem dessa maneira, como se fossem substâncias. E daqui procedeu o erro tanto de quem afirmou o estado latente das formas, como também o de quem sustentou que as formas existem por criação. Com efeito, estes opinaram que às formas lhes corresponderia chegar a ser do modo como corresponde às substâncias. E, por isso, não falando aquilo a partir do qual as formas são geradas, afirmaram que elas, ou são criadas, ou preexistem na matéria, sem considerar que assim como o ser não é dito só da forma, senão também do sujeito, mediante a forma, assim algo não chega ao ser só pela forma, pois o que se determina para o ser não é só a forma, mas o sujeito. Com efeito, assim como a forma se diz ente, não porque ela mesma o seja, se propriamente falamos, mas porque algo é por ela, assim também se afirma que a forma chega a ser, não porque ela mesma chegue a ser, mas porque por ela algo chega a ser, isto é, que o sujeito seja reduzido da potência ao ato. No entanto, assim também ocorre em relação ao aumento das qualidades, acerca das quais alguns falaram como se as qualidades e as formas fossem substâncias. Contudo, se diz que a substância aumenta enquanto ela mesma é o sujeito do movimento pelo qual uma quantidade menor se estende a uma maior, o que é chamado movimento de aumento. E porque o aumento da substância tem lugar por adição da substância à substância, alguns opinaram que, desse modo, a caridade ou qualquer outra virtude infusa aumenta pela adição da caridade pela caridade, ou da virtude pela virtude, ou da brancura pela brancura, o que não pode ser em absoluto. Com efeito, a adição de um pelo outro não pode compreender-se a não ser que se pressuponha uma dualidade. No entanto, a dualidade nas formas de uma mesma espécie não pode compreender-se, senão pela diversidade do sujeito. De fato, as formas de uma mesma espécie não se distinguem em número, a não ser mediante o sujeito. Portanto, se a qualidade se acrescenta à qualidade, é necessário que ocorra uma destas duas coisas: que o sujeito se acrescente ao sujeito, como, por exemplo, que algo branco se acrescente a outra coisa branca, ou que no sujeito se faça branco algo que antes não era branco, como alguns afirmaram em relação às qualidades corporais, o que também rejeitou o

Filósofo no livro IV da *Física*[145]. Com efeito, ao fazer-se algo mais curvo não se curva algo que antes não fora curvo, mas tudo se faz mais curvo. No entanto, em relação às qualidades espirituais, cujo sujeito é a alma, ou parte da alma, também é impossível que isso ocorra. Por isso, alguns outros disseram que a caridade e as outras virtudes infusas não aumentam essencialmente, mas se diz que aumentam, ou enquanto se arraigam com mais força no objeto, ou enquanto agem mais fêrvido ou intensamente. Ora, certamente esta posição teria alguma razoabilidade, se a caridade fosse certa substância que tivesse o ser por si, sem um sujeito que a sustente. Por isso, também o Mestre das Sentenças[146], que também considera que a caridade é certa substância, a saber, o próprio Espírito Santo, não parece haver sustentado irracionalmente este modo de aumento. Ora, os outros, os que consideram que a caridade é certa qualidade, falaram de um modo absolutamente irracional. Com efeito, que alguma qualidade aumente não significa outra coisa senão que o sujeito participa mais da qualidade, pois não é próprio da qualidade o ter outro ser senão o que tem no sujeito. No entanto, porque o sujeito participa mais da qualidade, age mais intensamente, porque toda coisa age enquanto está em ato. Por isso, se está mais reduzido ao ato, age mais perfeitamente. Portanto, afirmar que alguma qualidade não aumenta segundo a sua essência, mas que aumenta segundo a radicação no sujeito, ou conforme a intensidade do ato, é afirmar que as coisas contraditórias são simultaneamente. E, por isso, deve-se considerar de que modo se afirma que podem aumentar certas qualidades e formas, e quais são as que podem aumentar. Portanto, deve-se saber por que os nomes são sinais do inteligido, como se diz no livro I *Sobre a interpretação*[147], assim como a partir das coisas mais conhecidas chegamos ao conhecimento das que são menos, assim também a partir do mais conhecido denominamos o menos. E, por isso, devido ao movimento local ser o mais conhecido dentre todos os movimentos, da contrariedade segundo o lugar se deriva o nome da distância para todas as coisas contrárias dentre as que pode haver algum movimento, como diz o Filósofo no livro X da *Metafísica*[148]. E, de modo semelhante, porque o movimento da substância conforme a quantidade é mais perceptível sensivelmente do que o movimento conforme a alteração, então os nomes que convêm ao movimento conforme a alteração são derivados do movimento segundo a quantidade. E é por isso que, assim como o corpo que é movido à quantidade perfeita se diz que aumenta, e a mesma quantidade perfeita se diz grande em relação à imperfeita. Assim aquilo que se move da qualidade imperfeita à perfeita se diz que aumenta segundo a qualidade, e a mesma qualidade perfeita se diz grande em relação à imperfeita. E porque a perfeição de cada coisa é a sua bondade, diz Agostinho[149] que nessas coisas que não se constituem uma magnitude quantitativa, o ser maior é o mesmo que o ser melhor. No entanto, mover-se de uma forma imperfeita a uma perfeita não é outra coisa que o sujeito mais reduzido ao ato, pois a forma é ato. Por isso, o sujeito que recebe mais intensamente uma forma não consiste em outra coisa do que nele mesmo ser mais reduzido ao ato daquela forma. E, assim, como alguma coisa é reduzida da pura potência ao ato da forma pela ação de um agente, assim também é reduzida de um ato imperfeito ao ato perfeito pela ação de um agente. Mas isso não ocorre em todas as formas, por

dois motivos. Primeiro, certamente, pela própria natureza da forma, isto é, porque aquilo que aperfeiçoa a natureza da forma é algo indivisível, como, por exemplo, o número. Com efeito, a adição da unidade constitui a espécie. Por isso, o número binário ou ternário não se denomina segundo o mais e o menos e, por consequência, não há mais e menos nas quantidades que são designadas pelos números, por exemplo, dois côvados[150] ou três côvados, nem nas figuras, por exemplo, na triangular e na quadrangular; inclusive nas proporções, por exemplo, o dobro e o triplo. De outro modo, pela relação da forma com o sujeito, porque inere a ele de modo indivisível. E por causa disso, a forma substancial não admite intensificação ou diminuição, porque dá o ser substancial, que é de um só modo. Com efeito, onde há outro ser substancial há outra coisa. E por causa disso o Filósofo, no livro VIII da *Metafísica*[151], compara as definições aos números. E, também, por isso, nada que se predique substancialmente de outro, inclusive se está no gênero do acidente, se predica segundo o mais e o menos, pois a brancura não se diz mais ou menos cor. E por isso as qualidades também se designam em abstrato, porque são designadas pelo modo da substância, nem se intensificam nem diminuem. Com efeito, a brancura não se diz mais ou menos, mas branco. Contudo, nem uma nem outra dessas causas se dá na caridade e nas demais virtudes infusas, como para que não se intensifiquem nem diminuam, porque nem a natureza destas virtudes consiste em algo indivisível, como na natureza do número, nem dão o ser substancial ao sujeito, como as formas substanciais e, por causa disso, se intensificam e diminuem, enquanto o sujeito é mais reduzido ao ato das mesmas pela ação do agente que as causa. 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 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.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que assim como em relação à caridade e a outras qualidades se faz uso da palavra aumento por semelhança, assim também do termo quantidade, como se mostra a partir do que foi dito no corpo do artigo.
2. Respondo, dizendo, que a forma é invariável, porque não é o sujeito da variação, mas pode dizer variável enquanto o sujeito que varia de acordo com ela participa mais ou menos dela.
3. Respondo, dizendo, que o movimento de alguma coisa segundo a essência pode ser entendido de dois modos. Um modo, enquanto ao que é próprio, isto é, o ser essencialmente, ou o não ser. E assim o movimento segundo a essência não é senão um

movimento segundo o ser e o não ser, que é a geração e a corrupção. Outro modo, pode ser entendido como o movimento segundo a essência, se é o movimento segundo qualquer coisa vinculada à essência, assim como dizemos que um corpo se move essencialmente quando se move segundo o lugar, porque o seu sujeito é trasladado de lugar a lugar. E assim também se afirma que alguma qualidade se move essencialmente a seu modo, enquanto que varia segundo o perfeito e o imperfeito, ou antes o sujeito conforme a ela, como se mostra no que foi dito no corpo do artigo.

4. Respondo, dizendo, que o que se predica essencialmente da caridade não se predica dela segundo o mais e o menos. Com efeito, não se diz mais ou menos virtude, porém se diz que uma maior caridade é mais virtude, em razão do modo de significar, porque é significado como uma substância. Ora, porque ela mesma não se predica essencialmente do seu sujeito, o sujeito conforme a ela recebe a denominação mais e menos, como se diz que o sujeito possui mais ou menos caridade. E aquele que tem mais caridade é mais virtuoso.

5. Respondo, dizendo, que a caridade não diminui, porque não tem causa de diminuição, como prova Ambrósio. No entanto, tem a causa do aumento, a saber, Deus.

6. Respondo, dizendo, que o aumento que se realiza por adição é o aumento da substância quantitativa. No entanto, a caridade não se aumenta como se diz no corpo do artigo.

7. E por isso é evidente a solução para o sétimo argumento.

8. Respondo, dizendo, que a caridade se diz que aumenta ou é movida, não porque ela mesma seja sujeito do movimento, mas porque o seu sujeito é movido ou aumenta conforme a caridade mesma.

9. Respondo, dizendo, que ainda que Deus seja invariável, contudo, pode mudar as coisas sem a sua própria variação. Com efeito, não é necessário que tudo o que move seja movido, como se prova no livro da *Física* [152]. E isto convém principalmente a Deus, porque não age por necessidade da natureza senão pela Vontade.

10. Respondo, dizendo, que há uma razão comum da magnitude para todas as qualidades e formas, o que já foi dito, isto é, a sua perfeição no sujeito. No entanto, algumas qualidades, além dessa magnitude ou quantidade que lhes corresponde por si mesmas, tem outra magnitude ou quantidade que lhe corresponde por acidente, e isso por dois modos. Um modo, pela razão do sujeito; assim como quando se diz da brancura quantitativamente por acidente, porque o seu sujeito é quantitativo; por isso, aumentado o sujeito, aumenta a brancura por acidente. Ora, segundo este aumento, não se diz que algo é mais branco, mas que é maior a brancura, assim como quando também se afirma que algo é de maior brancura. Com efeito, não se predica de outro modo o que pertence a este aumento em relação à brancura e ao sujeito em razão do qual se afirma que a brancura aumenta por acidente. Ora, este modo de predicação do termo quantidade e do termo aumento não corresponde às qualidades da alma, isto é, às ciências e às virtudes. De outro modo, os termos quantidade e aumento são atribuídos a alguma qualidade por acidente, por parte do objeto em relação ao qual age. Este modo de atribuição do termo quantidade se denomina quantidade da virtude, a qual se diz que é maior por causa da

quantidade do objeto ou de sua capacidade de conter, assim como se diz que alguém tem grande virtude quem pode levar um grande peso ou quem pode fazer de qualquer modo uma grande coisa, seja com magnitude dimensional, seja com magnitude de perfeição, ou segundo a quantidade discreta, assim como se diz que tem uma grande virtude quem pode fazer muitas coisas. E desse modo, a quantidade pode ser atribuída por acidente às qualidades da alma, a saber, às ciências e às virtudes. No entanto, há uma diferença entre a ciência e a virtude, porque não é próprio da natureza da ciência o que se estende em ato relativo a todos os objetos, pois não é necessário que o que sabe conheça todo o cognoscível. Ora, é próprio da natureza da virtude que em todos se opere virtuosamente. Por isso, a ciência pode aumentar, ou segundo o número dos objetos, ou segundo a sua intensidade no sujeito, a virtude, contudo, de um só modo. Mas deve-se considerar que pela mesma razão uma qualidade tem a capacidade em relação a algo grande e que ela mesma seja grande, assim como é evidente a partir do que foi dito acima. Por isso, também, a magnitude da perfeição pode ser denominada como a magnitude da virtude.

11. Respondo, dizendo, que o movimento do aumento da caridade se reduz à alteração, não enquanto que a alteração se dê entre contrários, na medida em que se dá nas coisas sensíveis e na parte sensível da alma, mas enquanto a alteração e a paixão se dizem segundo a recepção e a perfeição; como sentir e entender são certo padecer e ser alterado. E, assim, o Filósofo distingue a alteração e a paixão no livro II *Sobre a alma* [153].

12. Respondo, dizendo, que Deus não aumenta a caridade infundindo uma nova caridade, mas aperfeiçoando a que já existia.

13. Respondo, dizendo, que assim como o ato que procede do agente pode causar a virtude adquirida mediante os nossos atos por causa da impressão das virtudes ativas nas passivas, como foi dito acima. Assim também pode aumentá-la.

14. Respondo, dizendo, que a caridade e as outras virtudes infusas não aumentam ativamente a partir dos próprios atos, mas apenas dispositiva e meritoriamente, como foi dito. No entanto, não é necessário que qualquer ato perfeito segundo a virtude corresponda a uma magnitude determinada da virtude, pois não é necessário que o que possua a caridade aja sempre segundo todo o poder da caridade. Com efeito, o uso dos hábitos subjaz à vontade.

15. Respondo, dizendo, que a natureza da virtude não consiste em algo superlativo em relação a si mesma, mas em relação ao seu objeto, porque pela virtude o homem se ordena ao último da potência, que é o agir bem. Por isso diz o Filósofo no livro VII da Física [154], que a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Contudo, em relação ao ótimo alguém pode estar mais ou menos disposto. E, conforme isso, a virtude é receptiva de mais ou de menos. Ou não se diz que a virtude é algo último em absoluto, mas algo último em relação à espécie, como o fogo é o mais sutil na espécie dos corpos e o homem a mais digna das criaturas, e, no entanto, um homem é mais digno que outro.

16. Respondo, dizendo, que a natureza da virtude não consiste em algo indivisível em si mesmo, mas em razão do seu sujeito, enquanto busca o meio virtuoso, para procurar o que alguém pode ter disposto de diversos modos, seja pior ou melhor. No entanto, o

próprio meio virtuoso não é absolutamente indivisível, pois tem certa amplitude, já que para a virtude é suficiente que se aproxime do meio, como se diz no livro II da *Ética* [155]. E, por causa disso, se afirma que um ato é mais virtuoso que outro.

17. Respondo, dizendo, que a virtude da caridade é infinita por parte de Deus, ou do fim. Mas em relação a aquele infinito, a caridade é disposta de uma maneira finita, por isso pode ser maior ou menor.

18. Respondo, dizendo, que nem todo o perfeito é perfeitíssimo, mas apenas aquilo que está no último grau da atualidade. E por isso nada impede que o que é perfeito conforme a virtude se aperfeiçoe ainda mais.

Outros lugares: *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1; q. 66, a. 1; q. 92, a. 1, ad. 1; II-II q. 24, a. 4.

ARISTÓTELES, *De Anima*, I.2 c.4 (BK 416a30).

ARISTÓTELES, *De Generatione*, I.1 c.5 n.7 (BK 320b30); *S. Th.*, *In De generat. Et corrupt.* 1 lect.13.

ARISTÓTELES, *Physica*, I.7 c.3 n.4 (BK 246a13); *S. Th.*, *In Phys.* 7 lect.5.

ARISTÓTELES, *Physica*, I.7 c.3 n.4 (cf. BK 246a13; 246b3; 247a3); *S. Th.*, *In Phys.* 7 lect.5.

AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium*, I. 74 n.3; PL 35,1828; BAC XIV 407.

ARISTÓTELES, *Physica*, I.4 c.9 (BK 217a34-217b10); *S. Th.*, *In Phys.* 4 lect.14.

PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum* I.1 d17 c.2.

ARISTÓTELES, *Perihermeneias*, I.1 c.1 (BK 16a3-4); *S. Th.*, *In Periherm.* 1 lect.3.

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I.4 c.5 (BK 1056a10).

AGOSTINHO, *De Trinitate*, I.6 c.8; PL 42,929; BAC V 449.

Antiga unidade de medida de comprimento equivalente a três palmos, ou seja, 66cm; cúbito. (Aurélio - o Dicionário da Língua Portuguesa. Curitiba: Positivo, 3 ed. 2004)

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I.8 c.3 n.8 (BK 1047a24).

ARISTÓTELES, *Physica*, I.8 c.5 (BK 256b20); *S. Th.*, *In Phys.* 8 lect.9.

ARISTÓTELES, *De Anima*, I.2 c.5 (BK 417a10ss). Cf. *S. Th.*, *In De anima* 2 lect.11 n.365-372.

ARISTÓTELES, *Physica*, I.7 c.3 n.4 (BK 246a13); *S. Th.*, *In Phys.* 7 lect.5.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, I.2 c.6 (BK 1106b7).

Artigo 12

Décimo segundo, se pergunta se as virtudes se distinguem entre si. Pergunta-se sobre a distinção das virtudes[156].

E parece que as virtudes não se distinguem corretamente.

Argumentos

1. Com efeito, as coisas morais recebem a espécie do fim. Portanto, se as virtudes se distinguem segundo a espécie, é necessário que isto seja em razão do fim. Ora, não em razão do fim próximo, porque deste modo haveria infinitas virtudes segundo a espécie. Logo, em razão do fim último. Ora, o fim último das virtudes é só um, a saber, Deus ou a felicidade. Logo, há uma só virtude.

2. Além do mais, a um fim se chega por uma só operação. No entanto, só uma operação é por uma só forma. Logo, o homem se ordena a um fim por uma só forma. Contudo, o fim do homem é um só, a saber, a felicidade. Logo, também a virtude, que é a forma pela qual o homem se ordena à felicidade, é uma só.

3. Além do mais, as formas e os acidentes se distinguem numericamente conforme recebem a matéria ou o sujeito. No entanto, o sujeito da virtude é a alma ou a potência da alma. Logo, parece que a virtude é uma só, porque a alma é uma só, ou ao menos parece que as virtudes não excedem o número das potências da alma.

4. Além do mais, os hábitos se distinguem pelos objetos, como também as potências. Logo, como as virtudes são certos hábitos, parece que a razão da distinção das virtudes e das potências da alma é a mesma. E assim as virtudes não excedem o número das potências da alma.

5. Mas se diz que os hábitos se distinguem pelos atos, e não pelas potências. - Mas, ao contrário, o que procede de princípios se distingue conforme os princípios, e não o inverso, porque as coisas têm o ser na unidade por si mesma. Ora, os hábitos são princípios dos atos. Logo, os atos se distinguem mais em razão dos hábitos do que o inverso.

6. Além do mais, a virtude é necessária para que o homem se incline ao que é próprio da virtude pelo modo da natureza. Com efeito, a virtude é, como disse Cícero[157], um hábito no modo da natureza, conforme a razão. Portanto, o homem não necessita da virtude em relação àquilo até o que a potência mesma se inclina naturalmente. Ora, a vontade do homem se inclina naturalmente ao fim último. Logo, não é necessário ao homem nenhum hábito da virtude em relação ao fim último. Por isso, os filósofos não sustentaram que existem algumas virtudes cujo objeto seja a felicidade. Logo, nem nós devemos afirmar a existência de algumas virtudes teologais, cujo objeto seja Deus, Quem é o fim último.

7. Além do mais, a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Ora, a fé e a esperança implicam certa imperfeição, porque a fé é relativa ao que não se vê, e a esperança ao que não se tem, por causa disso, *quando vier a perfeição, o que é limitado*

desaparecerá, como se diz em 1Cor 13, 10. Logo, a fé e a esperança não devem incluir-se entre as virtudes.

8. Além do mais, nada pode ordenar-se a Deus a não ser pelo intelecto e o afeto. Ora, a fé ordena suficientemente o intelecto do homem até Deus, e a caridade o afeto. Logo, além da fé e da caridade não se deve considerar a esperança como uma virtude teologal.

9. Além do mais, o que é comum a toda a virtude não se deve considerar como uma virtude especial. Ora, parece que a caridade é comum a todas as virtudes, porque como diz Agostinho no livro *Sobre os costumes da Igreja* [158], a virtude não é outra coisa que a ordem do amor. E, inclusive, a mesma caridade se designa como a forma de todas as virtudes. Logo, não se deve considerar como uma virtude especial entre as virtudes teologais.

10. Além do mais, em Deus não só se considera a Verdade divina à qual se ordena à fé, a Grandeza divina à qual se ordena à esperança, ou a Bondade divina à qual se ordena à caridade, mas que há muitas outras perfeições que se atribuem a Deus, como a Sabedoria, o Poder e outras semelhantes. Logo, parece que só há uma virtude teologal, porque todas aquelas perfeições são uma só em Deus, ou que há tantas virtudes teologais quantas são as perfeições que se atribuem a Deus.

11. Além do mais, a virtude teologal é aquilo cujo ato imediatamente se ordena a Deus. Ora, há muitas outras que são tais como a sabedoria que se contempla em Deus, o temor pelo qual Ele mesmo é reverenciado, a religião pela qual se Lhe venera. Logo, as virtudes teologais não são só três.

12. Além do mais, o fim é a razão de ser do que é para o fim. Portanto, possuindo as virtudes teologais pelas quais o homem se ordena retamente a Deus, parece supérfluo afirmar a existência de outras virtudes.

13. Além do mais, a virtude se ordena para o bem, pois a virtude é o que faz bom aquele que a possui, e torna boa a sua obra. Ora, o bem está só na vontade e na parte apetitiva. E desta maneira parece que não há quaisquer virtudes intelectuais.

14. Além do mais, a prudência é certa virtude intelectual. No entanto, ela mesma se encontra entre as virtudes morais. Logo, parece que as virtudes morais não se distinguem das intelectuais.

15. Além do mais, a ciência moral não trata senão das coisas morais. No entanto, a ciência moral trata das virtudes intelectuais. Logo, as virtudes intelectuais são morais.

16. Além do mais, o que se inclui na definição de algo não se distingue deste. Ora, a prudência se inclui na definição da virtude moral, pois a virtude moral é o hábito de eleição que consiste no meio termo determinado segundo a reta razão, como se diz no livro II da *Ética* [159]. Com efeito, a prudência é a razão do agir, como se diz no livro VI da *Ética* [160]. Logo, as virtudes morais não se distinguem da prudência.

17. Além do mais, assim como a prudência se refere ao conhecimento prático, assim também a arte. Ora, além da arte não há outros hábitos na parte apetitiva ordenados a agir nas coisas artificiais. Logo, por uma razão semelhante, nem há hábitos virtuosos no apetite para agir no operável além da prudência. E assim parece que não há virtudes morais distintas da prudência.

18. Mas se diz que por isso, o que se toma do argumento precedente, não corresponde à arte alguma virtude no apetite, porque o apetite é das coisas singulares, mas a arte dos universais. - Mas, ao contrário, diz Aristóteles no livro II da *Ética*[161], que a ira sempre é relativa às coisas singulares, porém o ódio também versa sobre as coisas universais. Com efeito, temos ódio contra todas as classes de ladrões. No entanto, o ódio pertence ao apetite. Logo, o apetite é relativo às coisas universais.

19. Além do mais, cada potência tem naturalmente o seu objeto. No entanto, o objeto do apetite é o bem apreendido. Logo, o apetite tem naturalmente o bem a partir do que é apreendido. Ora, a prudência nos aperfeiçoa suficientemente para apreender o bem. Logo, não é necessário que tenhamos alguma outra virtude moral no apetite além da prudência, pois em relação a ele isto é, em relação ao bem da parte apetitiva é suficiente a inclinação natural.

20. Além do mais, o conhecimento e a operação são suficientes para a virtude. Ora, ambos são obtidos pela prudência. Logo, além da prudência não é necessário afirmar a existência de outras virtudes morais.

21. Além do mais, assim como os hábitos apetitivos se distinguem em relação aos objetos, assim também os hábitos cognoscitivos. Ora, em relação a todos os objetos morais há um só hábito cognoscitivo, ou a ciência moral em relação a todas as coisas morais, ou também a prudência. Logo, também há uma só virtude moral no apetite.

22. Além do mais, as coisas que convêm na forma e diferem só na matéria são de uma mesma espécie. Ora, todas as virtudes morais convêm segundo o que é formal nelas, porque em todas há um meio termo determinado conforme a reta razão. No entanto, não diferem a não ser em relação às matérias. Logo, não diferem na espécie a não ser numericamente.

23. Além do mais, as coisas que diferem por sua espécie não se designam umas pelas outras. Ora, as virtudes morais se designam umas pelas outras, porque, como diz Agostinho[162], é necessário que a justiça seja forte e temperada, e a temperança justa e forte, e assim nas outras virtudes. Logo, as virtudes não se distinguem entre si.

24. Além do mais, as virtudes teologais e as cardeais são mais importantes do que as morais. Ora, as virtudes intelectuais não se denominam cardeais, nem as teologais. Logo, nem as virtudes morais devem chamar-se cardeais como se fossem as virtudes principais.

25. Além do mais, há três partes da alma, isto é, a racional, a irascível e a concupiscível. Logo, se há certas virtudes principais, parece que são só três.

26. Além do mais, outras virtudes parecem mais importantes do que estas, assim como ocorre com a magnanimidade, que opera o grande em todas as virtudes, como se diz no livro IV da *Ética*[163], a humildade, que é a guardiã das virtudes; e, também, a mansidão parece ser de maior importância do que a fortaleza, como está em relação à ira, a partir da qual se denomina irascível, a liberalidade e a magnificência, pelas quais alguém se dá a si mesmo, parecem ser mais importantes do que a justiça, pela qual se restitui o devido. Logo, estas não são as virtudes cardeais, mas antes as outras.

27. Além do mais, a parte não se distingue do seu todo. Ora, outras virtudes são mencionadas por Cícero[164], como partes destas quatro, a saber, a prudência, a

justiça, a fortaleza e a temperança. Logo, ao menos as outras virtudes morais não se distinguem dessas. E, assim, parece que as virtudes se distinguem retamente.

Ao contrário

1. É o que se diz em 1Cor 13, 13: *agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas*; e em Sb 8,7: *ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza*.

Respondo

Respondo, dizendo, que cada coisa se distingue segundo a espécie, conforme o que é formal nela mesma. No entanto, o formal em cada coisa é aquilo que completa a sua definição. Com efeito, a última diferença constitui a espécie. Por isso, por ela, o definido se distingue segundo a espécie dos outros, e se a diferença mesma é formalmente múltipla, conforme as diversas razões formais, o definido se distingue em diversas espécies, conforme a sua mesma diversidade. No entanto, aquilo que completa e constitui o elemento formal último na definição da virtude é o bem, pois a virtude considerada universalmente se define assim: *a virtude é o que faz bom aquele que a possui e torna boa a sua obra*: como se mostra no livro da *Ética* [165]. Por isso, também, é necessário que se distinga, segundo a espécie a virtude do homem, da qual falamos, enquanto se distingue o bem segundo as diversas razões formais. Contudo, como o homem é homem, enquanto é racional, é necessário que o bem do homem pertença àquilo que é de algum modo racional. No entanto, a parte racional, ou a intelectiva, compreende a parte cognoscitiva e a apetitiva. Contudo, a parte racional não só pertence ao apetite que está na própria parte racional, o que segue a apreensão do intelecto e o que se designa por vontade, mas também o apetite que está na parte sensitiva do homem, e se divide no irascível e no concupiscível. Com efeito, também este apetite segue no homem a apreensão da razão, enquanto obedece ao império da razão. Por isso, também se afirma que participa, de algum modo, da razão. Portanto, o bem do homem não só é o bem da parte cognoscitiva, mas também o bem da parte apetitiva. No entanto, o bem não é atribuído a uma e outra parte, segundo a mesma consideração. Com efeito, o bem é atribuído à parte apetitiva formalmente, pois o mesmo bem é o objeto da parte apetitiva, contudo, o bem não é atribuído à parte intelectiva formalmente, mas só materialmente. Com efeito, conhecer o verdadeiro é um certo bem da parte cognoscitiva, ainda que não se relacione com a parte cognoscitiva, sob a razão de bem, porém mais propriamente com a apetitiva, pois o conhecimento mesmo do verdadeiro é algo apetecível. Portanto, é necessário que seja de uma natureza distinta a virtude que aperfeiçoa a parte cognoscitiva para conhecer o verdadeiro, e a que aperfeiçoa a parte apetitiva para apreender o bem. E, por causa disso, o Filósofo, no livro da *Ética* [166], distingue as virtudes intelectuais das morais e como as intelectuais se designam as que aperfeiçoam a parte intelectual para conhecer o verdadeiro, como

morais, contudo, as que aperfeiçoam a parte apetitiva para desejar o bem. E porque o bem convém mais apropriadamente à parte apetitiva do que à intelectual, por causa disso, o nome da virtude corresponde mais conveniente e propriamente às virtudes da parte apetitiva que às virtudes da parte intelectual, ainda que as virtudes intelectivas sejam perfeições mais nobres do que as virtudes morais, como se prova no livro VI da *Ética*[167]. No entanto, o conhecimento do verdadeiro não é da mesma razão em relação a todas as coisas. Com efeito, o verdadeiro necessário e o verdadeiro contingente são conhecidos de um modo distinto e, às vezes, o verdadeiro necessário é conhecido de certa maneira, se é admitido como verdadeiro ao ponto de ser conhecido, como os primeiros princípios conhecidos pelo intelecto, e de outro modo, se é conhecido a partir de outro, como são conhecidas as conclusões pela ciência, ou pela sabedoria em relação às coisas mais elevadas, nas quais também há um outro modo de conhecer, porque por este o homem é conduzido a conhecer outras coisas. E de modo semelhante em relação às realidades contingentes, não é da mesma natureza o conhecimento das que estão em nós, que são denominadas operáveis, como são as nossas operações nas quais ocorre errar frequentemente por causa de alguma paixão, sobre as quais versa a prudência. E aquelas coisas que são exteriores a nós e feitas por nós, em relação às quais nos dirige alguma arte, cuja reta estima não é corrompida pelas paixões da alma. E por isso enuncia o Filósofo, no livro VI da *Ética*[168], como virtudes intelectuais, a saber, a sabedoria, a ciência, o intelecto, a prudência e a arte. Além disso, de modo semelhante, o bem da parte apetitiva não se dá segundo a mesma forma em todas as coisas humanas. No entanto, este modo de bem é buscado em três classes de matéria, a saber, nas paixões do irascível, nas paixões do concupiscível, e em nossas operações relativas às coisas exteriores que concernem ao nosso uso, como se dá na compra, na venda, no salário, no arrendamento e outras coisas semelhantes. Com efeito, o bem do homem nas paixões é de tal maneira que ao se relacionar com elas não declina do juízo da razão pelo seu ímpeto. Por isso, se há algumas paixões que são naturalmente inclinadas a impedir a realização do bem da razão incitando a agir ou a ir em busca de algo contrário, o bem da virtude consiste principalmente em certo refrear e retraindo, assim como se mostra na temperança, que refreia e reprime as concupiscências. No entanto, se a paixão principalmente é por natureza inclinada a impedir o bem da razão retraindo dele, como no caso do temor, o bem da virtude em relação a esse modo de paixão estará no resistir, o que faz a fortaleza. Contudo, em relação às coisas exteriores, o bem da razão consiste em que recebam a proporção devida, conforme se referem à comunicação da vida humana. E por isso se assinala o nome da justiça, da qual é próprio regular e encontrar a igualdade nessas classes de coisas. Mas deve-se considerar que tanto o bem da parte intelectual, como da parte apetitiva é duplo: o bem que é o fim último, e o bem que é em razão do fim, pois a natureza de ambos não é a mesma. E, por isso, além de todas as virtudes mencionadas, pelas quais o homem alcança o bem nestas coisas que são relativas ao fim, é necessário que haja outras virtudes, conforme as quais o homem se disponha retamente em relação ao último fim, que é Deus. Por isso são denominadas teologais, porque não só tem a Deus por fim, mas também por objeto. No entanto, para

que nos movamos retamente até o fim, é necessário que o fim seja conhecido e também desejado. Contudo, o desejo do fim exige duas coisas: a confiança de obter o fim, porque nenhum homem prudente se move ao que não pode conseguir, e o amor do fim porque o fim não se deseja a não ser que seja amado. E por isso, as virtudes teologais são três: a fé, pela qual conhecemos a Deus, a esperança, pela qual esperamos possuí-Lo, e a caridade, pela qual O amamos. Logo, dessa maneira, é evidente que há três gêneros de virtudes: as teologais, as intelectuais e as morais, e que qualquer destes gêneros contém, sob si, muitas espécies.

Respostas aos argumentos

1. Portanto, Respondo, dizendo, que as coisas morais recebem a espécie dos fins próximos, os que, porém, não são infinitos, se se considera neles só a diferença formal, pois o fim próximo de cada virtude é o bem que ela mesma opera, o que difere na sua natureza, como se mostrou no corpo do artigo.

2. Respondo, dizendo, que aquela argumentação procede nas coisas que agem por necessidade da natureza, porque estas alcançam o fim por uma só ação e por uma só forma. Contudo, o homem possui a razão porque é necessário que alcance o seu fim de muitos e diversos modos. Por isso, são necessárias muitas virtudes.

3. Respondo, dizendo, que os acidentes não se multiplicam em um sujeito unicamente conforme o número, mas segundo a espécie. Por isso não é necessário que a unidade ou a multiplicidade nas virtudes, se considerada segundo o sujeito, que é a alma ou a sua potência, a não ser enquanto a diversidade das potências seja conforme a diversa razão de bem, segundo a que se distinguem as virtudes, como foi dito.

4. Respondo, dizendo, que não é conforme a mesma razão pela qual algo é objeto da potência e do hábito. Pois a potência é aquela conforme a qual podemos algo em absoluto, por exemplo irar ou confiar. No entanto, o hábito é aquilo conforme o que podemos realizar algo bem ou mal, como se afirma na *Ética* [169]. E por isso onde há outra razão de bem, há uma razão quanto ao hábito, mas não quanto à potência. Por causa disso, ocorre de que em uma potência haja muitos hábitos.

5. Respondo, dizendo, que nada impede que algo seja causa efetiva de outro, o qual, no entanto, é causa final daquele, como a medicina é a causa efetiva da saúde, que é o fim da medicina, como diz o Filósofo no livro I da *Ética* [170]. Portanto, os hábitos são causas efetivas dos atos; mas os atos são fins dos hábitos. E, por isso, os hábitos se distinguem formalmente segundo os atos.

6. Respondo, dizendo, que em relação ao fim, que é proporcionado à natureza humana, a inclinação natural é suficiente ao homem para que esteja bem disposto. E, por isso, os filósofos estabeleceram algumas virtudes cujo objeto fosse a felicidade, da qual eles mesmo trataram. Ora, o fim no qual esperamos a beatitude, Deus, é o que excede a capacidade da nossa natureza. Deste modo, por sobre a inclinação da natureza nos são necessárias as virtudes pelas quais sejamos elevados ao último fim.

7. Respondo, dizendo, que chegar a Deus, de algum modo, e imperfeitamente, é de maior perfeição do que alcançar perfeitamente as outras coisas, em razão disso, diz o Filósofo no *Sobre a propriedade dos animais*[171] e no *Sobre o céu e o mundo*[172]: *o que percebemos das coisas mais elevadas é mais digno do que muito do que conhecemos das outras coisas*. Deste modo, nada impede que não só a fê, mas também a esperança, sejam virtudes, ainda que por elas alcancemos imperfeitamente a Deus.

8. Respondo, dizendo, que o afeto a Deus não só se ordena pela esperança, enquanto que por ela se confia em Deus, mas também pela caridade enquanto que por ela se o ama.

9. Respondo, dizendo, que o amor é o princípio e a raiz de todos os afetos. Com efeito, não gozamos da presença do bem, senão enquanto é amado. Do mesmo modo, é evidente em todos ou outros afetos. Portanto, dessa maneira, toda virtude que é princípio de ordem de alguma paixão, é também princípio de ordem do amor. E também não se segue que a caridade, que é o amor, não seja uma virtude especial. Contudo, é necessário que, de algum modo, seja princípio de todas as virtudes, enquanto as move, todas elas, a seu fim.

10. Respondo, dizendo, que não é necessário que as virtudes teologais se estabeleçam segundo todos os atributos divinos, senão só segundo aqueles em relação aos quais o atributo divino move o nosso apetite a tender a ele como fim. E, conforme isto, há três virtudes teologais, como foi dito no artigo décimo desta questão.

11. Respondo, dizendo, que a religião tem a Deus por fim, mas não por objeto, mas tem por objeto aquelas coisas que oferece para venerá-lo e, por isso, não é uma virtude teologal. De modo semelhante, também, a sabedoria, pela qual agora contemplamos a Deus, não considera imediatamente o próprio Deus, porém os seus efeitos pelos quais contemplamos Ele mesmo na vida presente. O temor também tem por objeto algo distinto de Deus, ou seja, as penas ou a própria pequenez, por cuja consideração o homem se submete reverentemente a Deus.

12. Respondo, dizendo, que assim como no especulativo há princípios e conclusões: assim também no operativo há fins e o que é em razão do fim. Portanto, assim como para o conhecimento perfeito e expedito não é suficiente que o homem esteja bem disposto em relação aos primeiros princípios pelo intelecto, mas que, além disso, se requeira a ciência para as conclusões, assim no operativo, além das virtudes teologais, mediante as quais nos fazemos bem dispostos ao último fim, nos são necessárias outras virtudes, pelas quais nos fazemos bem ordenados em relação ao que é em razão do fim.

13. Respondo, dizendo, que ainda que o bem, enquanto tal, seja objeto de uma virtude apetitiva e não de uma intelectiva. No entanto, aquele que é o bem pode estar na parte intelectiva. Com efeito, conhecer o verdadeiro é certo bem; e assim, o hábito que aperfeiçoa o intelecto para conhecer o verdadeiro tem natureza de virtude.

14. Respondo, dizendo, que a prudência segundo a sua essência, é uma virtude intelectual, mas tem uma matéria moral. E, por isso, às vezes, se enumera junto com as virtudes morais, como sendo de algum modo intermediária entre as virtudes intelectuais e as morais.

15. Respondo, dizendo, que ainda que as virtudes intelectuais se distingam das morais, elas pertencem à ciência moral, enquanto os seus atos estão sujeitos à vontade. Com efeito, usamos a ciência quando queremos e também as outras virtudes intelectuais. E por isso uma coisa se designa moral porque se relaciona de algum modo com a vontade.

16. Respondo, dizendo, que a reta razão da prudência não se põe na definição da virtude moral como algo existente em sua essência, mas como a causa de algum modo produtiva da mesma ou por participação. Com efeito, a virtude moral não é outra coisa do que certa participação da reta razão na parte apetitiva, como foi dito acima.

17. Respondo, dizendo, que a matéria da arte são as coisas exteriores factíveis. No entanto, a matéria da prudência são as coisas operáveis que existem em nós. Portanto, assim como a arte requer certa retidão nas coisas exteriores, as que a arte dispõe conforme alguma forma, assim também a prudência requer a reta disposição em nossas paixões e afeições. Por causa disso, a prudência requer alguns hábitos morais na parte apetitiva, mas não a arte.

18. Concedemos o argumento. Com efeito, o apetite da parte intelectual, que é a vontade, pode ser do bem universal que é apreendido pelo intelecto; porém não o apetite que está na parte sensitiva, porque o sentido não apreende o universal.

19. Respondo, dizendo, que ainda que o apetite se mova naturalmente ao bem apreendido, para que ele se incline com facilidade até este bem, que a razão alcança mediante a prudência perfeita, se requer algum hábito da virtude na parte apetitiva e, principalmente, necessita da razão veraz que delibera e mostra algum bem, a cujo contrário o apetite naturalmente é conduzido em absoluto, assim como o concupiscível move naturalmente o sentido ao deleitável, e o irascível à vingança, a qual, porém, em certas ocasiões, a razão impede pela sua deliberação. De modo semelhante, também, a vontade é inclinada a apetecer para si as coisas que convêm ao uso do homem em relação às necessidades da vida, mas a razão, deliberando, prescreve às vezes que sejam comunicadas ao outro. E por isso é necessário incluir hábitos de virtudes na parte apetitiva para que esta obedeça com facilidade à razão.

20. Respondo, dizendo, que o conhecimento pertence imediatamente à prudência, mas a operação pertence a ela mediante a virtude apetitiva. E por isso também na virtude apetitiva deve haver alguns hábitos, que são chamados de virtudes morais.

21. Respondo, dizendo, que em todas as coisas morais há só uma razão de verdade, Com efeito, em todas as coisas morais há algo verdadeiro, operável e contingente. No entanto, não há nelas uma só razão de bem, a qual constitui o objeto da virtude. E por isso em relação a toda a moral há um só hábito cognoscitivo, mas não uma só virtude moral.

22. Respondo, dizendo, que o meio se encontra de diversos modos nas matérias diversas. E por isso a diversidade da matéria nas virtudes morais causa a diversidade formal conforme a qual as virtudes morais diferem especificamente.

23. Respondo, dizendo, que algumas virtudes morais especiais, e relativas a uma matéria especial existente, tomam para si aquilo que é comum a toda a virtude e se denominam por isso comum, porque aquilo que é comum a todas as virtudes em alguma

matéria especial tem especial dificuldade e mérito. Com efeito, é manifesto que para qualquer virtude se requeira que o seu ato seja regulado conforme as circunstâncias devidas, pelas quais se constituem em um meio, e que o dito ato seja dirigido em ordem ao fim, em relação a qualquer outro objeto exterior e que, por sua vez, possua firmeza. Pois operar de um modo imóvel é uma das condições da virtude, como é evidente no livro III da *Ética* [173]. No entanto, perseverar com firmeza tem especial dificuldade e mérito nos perigos da morte, e por isso a virtude relativa a esta matéria reclama para si o nome de fortaleza. No entanto, resistir ao tato no deleitável tem uma especial dificuldade e mérito. Por isso, a virtude relativa a esta matéria é denominada temperança. Contudo, em relação ao uso das coisas exteriores, a retidão tem uma especial dificuldade e mérito, porque em tais bens os homens se comunicam entre si. E, por isso, a retidão é o bem da virtude na relação com tais bens, porque em relação aos ditos bens o homem se relaciona com os outros diretamente segundo certa igualdade. Por isso a virtude se denomina justiça. Portanto, às vezes, falando sobre as virtudes, os homens não usam o nome de fortaleza, de temperança e de justiça, enquanto são virtudes especiais em determinada matéria, mas conforme as condições gerais pelas quais se as designa. E por isso, se diz que a temperança deve ser forte, isto é, que possua firmeza, e que a fortaleza deva ser temperada, isto é, que conserve a medida, e pela mesma razão isso ocorre com as outras virtudes. No entanto, é manifesto que a prudência é de algum modo uma virtude geral, enquanto tem por matéria todas as coisas morais, e enquanto todas as virtudes morais de algum modo participam dela, como se mostrou neste artigo no décimo sexto argumento, e por essa razão se diz que toda a virtude moral deve ser prudente.

24. Respondo, dizendo, que alguma virtude se diz cardeal, como principal, porque sobre ela se apoiam as outras virtudes como a porta sobre o suporte. E porque a porta é aquilo pelo qual se entra em casa, a razão da virtude cardeal não compete às virtudes teologais, que são relativas ao último fim, a partir do qual não há entrada ou movimento até o interior. Com efeito, convêm às virtudes teologais que sobre elas se sustentem outras virtudes, assim como sobre algo imóvel. Por isso a fé se diz fundamento, em 1 Cor 3, 11: *quanto ao fundamento, ninguém pode colocar outro diverso do que foi posto*. A esperança é âncora, como se diz em Hb 6, 19: *qual âncora da alma* etc.; a caridade é raiz, como se diz em Ef 3, 17: *sejais arraigados e fundados no amor*. De um modo semelhante, também as virtudes intelectuais não são ditas cardeais, porque algumas delas aperfeiçoam na vida contemplativa, a saber, a sabedoria, a ciência e o intelecto. mas a vida contemplativa é o fim, por isso não tem a razão de porta. Ora, a vida ativa, na qual as virtudes morais aperfeiçoam, é como uma porta para a vida contemplativa. No entanto, a arte não tem virtudes anexas a si, para que possa chamar-se de cardeal. Ora, a prudência, que dirige na vida ativa, se encontra entre as virtudes cardeais.

25. Respondo, dizendo, que na parte racional há duas potências, a saber, a apetitiva, que se denomina vontade, e a apreensiva, que se denomina razão. Por isso, na parte racional há duas virtudes cardeais: a prudência em relação à razão, a justiça em relação à vontade. Na parte concupiscível, porém, a temperança; mas, na irascível, a fortaleza.

26. Respondo, dizendo, que é necessário que em cada matéria haja uma virtude cardeal relativa ao que é mais importante naquela matéria. No entanto, as virtudes que são relativas às outras coisas que pertencem àquela matéria, se denominam secundárias ou anexas. Como nas paixões do concupiscível referentes ao tato, as mais importantes são as concupiscências e as deleitações, sobre as quais versa a temperança. E por isso, a temperança se diz cardeal nessa matéria; mas a eutrapelia[174] que é relativa às deleitações, que se dão na diversão, e pode denominar-se secundária ou anexa. De modo semelhante, dentre as paixões do irascível, o mais importante é a que pertence aos temores e às audácias em relação aos perigos de morte, sobre as quais versa a fortaleza. Por isso a fortaleza se diz uma virtude cardeal no irascível, não a mansidão que é relativa à ira, ainda que o irascível se denomine como tal pela ira, devido a que a ira é a última entre as paixões do irascível. Nem também a magnanimidade e a humildade, que de algum modo se relacionam com a esperança ou com a confiança de algo grande, pois a ira e a esperança movem o homem com uma intensidade tal como o temor da morte. No entanto, nas ações que são relativas às coisas exteriores que convêm ao uso da vida, o primeiro e principal é que se restitua a cada um o seu, o que faz a justiça. Com efeito, suprimida, não cabem nem à liberdade nem à magnificência, e por isso a justiça é uma virtude cardeal, e as outras são anexas. Além disso, nos atos da razão, o principal é imperar ou escolher, o que faz a prudência, pois a isso se ordena tanto o que se aconselha, enquanto dirige o bom conselho[175], como um juízo do conselho, o qual é dirigido pela inteligência[176]. Por isso, a prudência é cardeal, mas as outras virtudes são anexas.

27. Respondo, dizendo, que outras virtudes anexas ou secundárias são designadas partes das cardeais, não como partes integrais ou subjetivas, pois tem uma matéria determinada e um ato próprio, mas como partes potenciais, enquanto participam particularmente e com deficiência do meio que principalmente e com mais perfeição corresponde à virtude cardeal.

Outros lugares: S. Th., I-II, q. 62, a. 2; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a 3, ad 4; *De Verit.*, q. 14, a. 3, ad 9.

†CÍCERO, *De Inventionem Rhetorica*, l.2 53,159.

‡AGOSTINHO, *De moribus Ecclesiae*, l.1 c.15: PL 32,1322; BAC IV 292.

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106b36-1107a2).

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 n.5 (1140b4-62.0). Cf. S. Th., *In Ethic.* 6 lect.4 n.1166.

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.9 (BK 1109b14).

‡AGOSTINHO, *De Trinitate*, l.6 c.4 n.6: PL 42,927; BAC V 440.

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.4 c.3 (BK 1123a34).

†CÍCERO, *De Inventionem Rhetorica*, l.2 53, 154.

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106a22-24).

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 e 6.

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 c. 3-1 (BK 1139b20; 1141a16; 1144a1; 1144b30 e 1145a6).

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 c.3 (BK 1139b17).

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.5 (BK 1105b25-26).

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.1 c.7 (BK 1097a19).

†ARISTÓTELES, *De proprietatibus animalium*, l.1 c.5 (BK 644b33-34).

†ARISTÓTELES, *De caelo*, l.1 c.5 (BK 291b24-28). S. Th., *In De caelo* 7 lect.7.

†ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.4 (BK 1105a32).

‡Jocosidade inofensiva, delicada; maneira chistosa de zombar.

- Significado para a palavra latina ‘eubulia’.
- Significado para a palavra latina ‘synesis’.

Artigo 13

Décimo terceiro, se pergunta se a virtude é um meio termo[177].

E parece que não.

Argumentos

1. Porque, como se diz no livro I, no *Sobre o céu e o mundo*[178], a virtude é o último da potência. Ora, o último não está no meio, mas no extremo. Logo, a virtude não está no meio, mas no extremo.

2. Além do mais, a virtude tem uma natureza de bem. Com efeito, é uma boa qualidade, como diz Agostinho. No entanto, o bem tem uma razão de fim, que é algo último, e desse modo algo extremo. Logo, a virtude está mais no extremo do que no meio.

3. Além do mais, o bem é contrário ao mal, e entre os quais não há algo médio que não seja nem o bem nem o mal, como se diz na última parte das *Categorias*[179]. Logo, o bem tem razão de extremo. Desse modo a virtude que torna bom quem a possui e torna boa a sua obra, como se diz no livro II da *Ética*[180], não está no meio, mas em um extremo.

4. Além do mais, a virtude é o bem da razão. Com efeito, o virtuoso é o que é conforme a razão. No entanto, no homem não se considera a razão como algo intermediário, senão algo supremo. Logo, a razão de meio não compete à virtude.

5. Além do mais, toda virtude ou é teologal, intelectual, ou moral, como se mostra acima. Mas a virtude teologal não é o meio termo, porque Bernardo[181] diz que a medida da caridade é não ter medida. No entanto, a caridade é a virtude principal dentre as outras virtudes teologais, e a raiz delas. Além disso, de um modo semelhante, parece que nem às virtudes intelectuais compete a razão de meio termo, porque o meio está entre os contrários. Mas enquanto as coisas estão no intelecto não são contrárias, e nem o intelecto se corrompe por haver inteligido um objeto eminentemente inteligível, como se diz no livro III *Sobre a a/ma*[182]. Igualmente, também parece que as virtudes morais não são um meio termo, porque algumas virtudes consistem em algo máximo, assim como a fortaleza, que é relativa aos máximos perigos, que são os perigos da morte, e a magnanimidade que é relativa às grandes honras, e a magnificência que é relativa aos grandes dispêndios, e a piedade, relativa ao respeito máximo que se deve aos pais, aos quais nada equivalente à vida que nos deram podemos devolver. E, de modo semelhante, se dá com a religião, que é relativa à grandeza no culto a Deus, a Quem não podemos servir de um modo suficiente. Logo, a virtude não está no meio termo.

6. Além do mais, se a perfeição da virtude consiste em um meio termo, é necessário que as virtudes mais perfeitas consistam em um meio termo. Ora, a virgindade e a pobreza são as virtudes mais perfeitas, porque estão submetidas ao conselho, que não é senão sobre o melhor bem. Logo, parece que é falso que a virgindade e a pobreza estejam em um bem, porque na matéria relativa às questões venéreas a virgindade se

abstém de todo o venéreo, e assim se ordena a algo extremo e, de modo semelhante, ocorre com a pobreza quanto às posses, porque renuncia a todas. Logo, não parece que a natureza da virtude seja consistir em um meio termo.

7. Além do mais, na *Aritmética*[183], Boécio assinala três meios: a saber, o aritmético, como o 6 entre o 4 e o 8, porque a mesma quantidade dista de ambos, o meio geométrico, como o 6 entre o 9 e o 4, porque segundo a mesma proporção, a saber, a sesquialtera[184] dista de ambos os extremos, ainda que não segundo a mesma quantidade, e o meio harmônico ou musical, como o 3 é o meio entre o 6 e o 2, porque esta proporção é de um extremo em relação ao outro, isto é, 6 em relação ao 2, é a mesma proporção do 3 (que é a diferença entre 6 e 3) em relação ao 1, que é a diferença entre o 2 e o 3. No entanto, nenhum desses meios se dá na virtude, porque não é necessário que o meio virtuoso se relacione com o extremo do mesmo modo, nem segundo a quantidade, nem segundo a proporção não só dos termos mas também das diferenças. Logo, a virtude não está no meio.

8. Mas se diz que a virtude consiste em um meio termo de razão, e não em um meio termo da coisa, como diz Boécio. -Mas, ao contrário, segundo Agostinho[185], a virtude se conta entre os bens máximos dos quais não se faz mau uso. Logo, se o bem da virtude está no meio termo, é necessário que o meio termo da virtude tenha maximamente a razão de meio termo. Ora, o meio termo da coisa tem mais perfeitamente a razão de meio do que o meio da razão. Logo, o meio termo da virtude é mais o bem médio da coisa do que o meio da razão.

9. Além do mais, a virtude moral é relativa às paixões e às operações da alma, que são indivisíveis. No entanto, no indivisível não é possível considerar o meio e os extremos. Logo, a virtude não consiste em um meio termo.

10. Além do mais, o Filósofo diz, no livro dos *Tópicos*[186], que em relação aos prazeres é melhor estar realizando coisas prazerosas do que havê-las feito, ou estar fazendo algo no presente do que havê-lo feito no passado. Ora, há alguma virtude relativa aos prazeres, a saber, a temperança. Logo, como a virtude sempre busca o que é melhor; a temperança sempre buscará que haja coisas prazerosas, o que é o extremo e não o meio. Logo, a virtude moral não consiste em um meio.

11. Além do mais, onde é possível encontrar mais e menos, aí é possível falar de um meio termo. Ora, nos vícios é possível encontrar mais e menos, pois alguém é mais ou menos luxurioso ou guloso. Logo, é possível falar sobre o meio termo da gula e da luxúria, e de outros vícios. Logo, se a natureza da virtude é ser um meio termo, parece que nos vícios há a virtude.

12. Além do mais, se a virtude consiste em um meio, não é senão em um meio termo entre dois vícios. No entanto, não convém a toda virtude moral, pois a justiça não está entre dois vícios, mas tem um só vício oposto. Com efeito, é o vicioso: que alguém receba mais do que é o seu, mas que tirar de alguém o que é seu, é sim o seu vício. Logo, a natureza da virtude moral não consiste em um meio termo.

13. Além do mais, o meio dista do mesmo modo dos extremos. Ora, a virtude não dista igualmente dos extremos. Com efeito, o forte está mais próximo da audácia do que

o tímido, e o liberal é mais pródigo do que o avaro, e de modo semelhante é evidente nos outros casos. Logo a virtude moral não consiste em um meio termo.

14. Além do mais, não se transita de um extremo ao outro, senão pelo meio. Logo, se a virtude está no meio, não haverá trânsito de um vício oposto ao outro, senão pela virtude, o que é evidentemente falso.

15. Além do mais, o meio e os extremos são do mesmo gênero. Ora, a fortaleza, a timidez e a audácia não são do mesmo gênero, pois a fortaleza é do gênero da virtude, a timidez e a audácia do gênero do vício. Logo, a fortaleza não está em um meio entre estes. E de modo semelhante pode argumentar-se em relação às outras virtudes.

16. Além do mais, nas coisas quantitativas, assim como os extremos são indivisíveis, assim também o é o meio, pois o ponto não só é meio, mas também o término da linha. Logo, se a virtude consiste em um meio, consiste em algo indivisível. E isto também parece pelo que diz o Filósofo no livro II da *Ética* [187], que é difícil ser virtuoso, como é difícil alcançar o alvo no centro do círculo. Logo, se a virtude consiste em algo indivisível, parece que a virtude não aumenta nem diminui, o que é manifestamente falso.

17. Além do mais, no indivisível não há diversidade alguma. Logo, se a virtude está em um meio, como em algo indivisível, parece que na virtude não há diversidade alguma, de tal maneira que aquilo que é virtuoso para um é o mesmo que o que é virtuoso para outro, o que é manifestamente falso, pois alguém é louvado em relação a algo que é repreensível em outro.

18. Além do mais, tudo o que se distancia, mesmo em uma pequena proporção do indivisível, por exemplo, do centro, está fora do indivisível e fora do centro. Portanto, se a virtude está no meio como em algo indivisível, parece que tudo o que em uma pequena proporção se aparta do que deve realizar-se retamente está fora da virtude. E assim muito raramente o homem age conforme a virtude. Logo, a virtude não está no meio.

Ao contrário

1. Toda a virtude é moral, ou intelectual, ou teologal. No entanto, a virtude moral é um meio termo, pois segundo o Filósofo, no livro VII da *Ética* [188], a virtude moral é o hábito eletivo que consiste em um meio termo. Também a virtude intelectual parece ser um meio termo, pelo que diz o Apóstolo, em Rm 12, 3: *não tenha de si mesmo um conceito mais elevado do que convém, mas uma justa medida*. De um modo semelhante também a virtude teologal parece ser um meio termo. Com efeito, a fé avança em meio de duas heresias, como diz Boécio no livro *Sobre as duas naturezas* [189], também a esperança é o meio termo da presunção e do desespero. Logo, toda virtude é um meio termo.

Respondo

Respondo, dizendo, que as virtudes morais e intelectuais são um meio termo, ainda que umas de um modo e outras de outro. No entanto, as virtudes teologais não consistem em um meio termo a não ser, talvez, por acidente. Para que seja mais evidente, deve-se saber que o bem de qualquer um que possua regra e medida consiste em adequar-se à sua regra ou medida, por isso denominamos bom àquilo que não tem mais nem menos do que se deve ter. No entanto, deve-se considerar que a matéria das virtudes morais são as paixões e as operações humanas, como as coisas factíveis são matérias da arte. Por consequência, assim como o bem nestas coisas se realiza mediante a arte, consistindo em que os artefatos recebam a medida segundo o que exige a arte, que é a regra dos artefatos. Do mesmo modo, o bem nas paixões e nas operações humanas é o que se alcança pelo modo da razão, que é a medida e a regra de todas as paixões e as operações humanas. Com efeito, como o homem é homem porque possui a razão, é necessário que o bem do homem seja conforme a razão. No entanto, quando nas paixões e nas operações humanas algo excede à medida da razão, ou é deficiente em relação a ela, ou é um mal. Portanto, como o bem do homem é a virtude, se segue que a virtude moral consiste em um meio termo entre a superabundância e o defeito; de tal maneira que a superabundância, o defeito e o meio termo são considerados, segundo a regra racional. Contudo, dentre as virtudes intelectuais, que estão na própria razão, algumas são práticas, como a prudência e a arte, outras especulativas, como a sabedoria, a ciência e o intelecto. E, certamente, as paixões e as operações humanas ou as mesmas coisas artificiais são a matéria das virtudes práticas. Mas as coisas necessárias são a matéria das virtudes especulativas. No entanto, a razão se relaciona de um modo diverso com ambas. Pois a razão se relaciona como uma regra e medida em relação a essas coisas que opera, como já foi dito. Mas a razão se relaciona como o mensurado e o medido em relação à regra e à medida relativa a estas coisas que são especuladas. Com efeito, o bem do nosso intelecto é a verdade, o qual certamente o nosso intelecto alcança ao adequar-se à coisa. Portanto, assim como as virtudes morais consistem em um meio termo determinado pela razão, assim também a prudência, que é a virtude intelectual prática relativa às coisas morais, pertence ao mesmo meio virtuoso enquanto o estabelece em relação às ações e paixões humanas. E isso é evidente pela definição da virtude moral, que, como se diz no livro II da *Ética* [190], é um hábito eletivo, o qual consiste em um meio termo, que o sábio determinará. Logo, o meio termo virtuoso da prudência e da virtude moral é o mesmo; mas é da prudência como do que o imprime, da virtude moral como do impresso, assim como é a mesma a retidão da arte como a do que retifica e a do artefato como a do retificado. No entanto, nas virtudes intelectuais especulativas o meio termo virtuoso será a própria verdade, considerado como tal, enquanto alcança a sua medida. Pois, certamente, não é um meio termo entre certa contrariedade que se dá por parte da coisa. Com efeito, as coisas contrárias entre as quais se considera o meio termo da virtude não são por parte da medida, mas por parte do mensurado, enquanto excede ou é deficiente em relação à medida, assim como é evidente a partir do que foi dito em relação às virtudes morais. Portanto, é necessário considerar os contrários dentre os que estão neste meio termo das virtudes intelectuais, por parte do intelecto mesmo. No

entanto, os contrários do intelecto são opostos, segundo a afirmação e a negação, como é evidente no livro II *Sobre a interpretação*[191]. Logo, o meio termo das virtudes intelectuais especulativas, que é a verdade, se considera entre as afirmações e as negações opostas. Assim, por exemplo, porque é verdadeiro quando se diz que algo é o que é, e não é o que não é. Mas algo será falso segundo o excesso, quando se diz que é o que não é, porém, segundo o defeito, quando se diz que não é o que é. Portanto, se no intelecto não houvesse alguma contrariedade própria fora da contrariedade das coisas, não haveria de se considerar nas virtudes intelectuais o meio e os extremos. No entanto, é manifesto que na vontade não há de considerar alguma contrariedade própria, mas apenas segundo a ordem das coisas apetecidas contrárias, porque o intelecto conhece algo segundo o que está nele mesmo, mas a vontade é movida à coisa segundo o que é em si. Por isso, se há alguma virtude na vontade conforme a relação com a sua medida e regra, tal virtude não consiste em um meio. Com efeito, não se consideram os extremos por parte da medida, mas apenas por parte do mensurado, segundo o que exceda ou diminua em relação à medida. No entanto, as virtudes teologais se ordenam à sua matéria ou ao objeto, que é Deus, mediante a vontade. E o que é manifesto sobre a caridade e a esperança, se diz de modo semelhante em relação à fé. Com efeito, ainda que a fé esteja no intelecto, contudo, está nele enquanto que este é dirigido pela vontade, pois ninguém crê a não ser que queira. Por isso, como Deus é a regra e medida da vontade humana, é manifesto que, propriamente falando, as virtudes teologais não estão em um meio, ainda que, às vezes, ocorra que alguma delas esteja em um meio por acidente, como depois será exposto.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que o último da potência se diz em relação ao último ao qual a potência se estende, e isso é o mais difícil, porque o mais difícil é encontrar o meio termo, e fácil é apartar-se dele. E, por isso, mesmo a virtude é o último da potência, porque é um meio termo.

2. Respondo, dizendo, que o bem tem razão de último por comparação ao movimento do apetite, mas não por comparação à matéria na qual algum bem se constitui. De fato, é necessário que esteja em um meio termo da matéria, para que nem exceda à devida regra e medida, nem seja excedido por ela.

3. Respondo, dizendo, que a forma, que obtém por sua medida a virtude, tem razão de extremo. E assim se opõe ao mal como o formado ao informe, e o comensurado ao incommensurado. Ora, conforme a matéria na qual se imprime tal medida, assim a virtude está em um meio termo.

4. Respondo, dizendo, que aquela razão considera o supremo e o meio termo, conforme a ordem das potências da alma, não conforme a matéria, na qual se estabelece a medida da virtude como certo modo.

5. Respondo, dizendo, que não há meio termo nas virtudes teologais, como foi dito, mas há nas virtudes intelectuais, não entre a contrariedade da afirmação e da negação,

como foi dito. No entanto, ocorre que é comum a todas as virtudes morais que estejam em um meio termo. E, por isso mesmo, porque algumas se estendem ao máximo, cabe a elas a razão de meio termo, enquanto se estendem ao máximo conforme a medida da razão, assim como o valente enfrenta os máximos perigos conforme a razão, isto é, quando deve, como deve e por causa do que deve. Contudo, não se considera o supérfluo e a deficiência segundo a quantidade da coisa, mas em relação à medida da razão, por exemplo, resultaria supérfluo se quando não deve, ou por causa do que não deve, alguém se lançasse a graves perigos, e seria deficiente se não o fizesse quando e como devesse.

6. Respondo, dizendo, que a virgindade e a pobreza estão em um extremo da coisa, mas estão no meio termo da razão, porque o virgem se abstém de todos os os prazeres sexuais por causa do que deve e conforme o que deve, pois o faz por Deus e com deleite. No entanto, se se abstinisse por causa do que não deve, como, por exemplo, porque lhe resulta inteiramente aborrecível gerar os filhos, ou ter uma mulher, seria um vício de insensibilidade. Ora, abster-se totalmente dos prazeres sexuais pelo fim devido, é virtuoso, porque também aquele que se abstém desta classe de coisas, quando, por exemplo, se entregam aos exercícios bélicos para proveito da república, são louvados, conforme a virtude política.

7. Respondo, dizendo, que aqueles meios termos dos quais fala Boécio são os meios termos da coisa. Por isso, não correspondem ao meio termo da virtude, o qual é segundo a razão, a não ser, talvez, se considerem esses meios termos da coisa em relação à justiça na qual há simultaneamente o meio termo da coisa e o meio termo da razão, a qual compete o meio termo da razão aritmética nas comutações, e o meio termo geométrico nas distribuições, como é evidente no livro V da *Ética* [192].

8. Respondo, dizendo, que o meio termo não convém à virtude enquanto meio, mas enquanto meio termo da razão, porque a virtude é o bem do homem, que é segundo o ser da razão. Por isso não é necessário que aquilo que tem maior razão de meio seja mais pertinente à virtude, mas aquilo que é meio termo da razão.

9. Respondo, dizendo, que as paixões e as operações da alma são indivisíveis por si, mas divisíveis por acidente, enquanto é possível encontrar nelas mais e menos, segundo as diversas circunstâncias. E dessa maneira, a virtude tem nelas um meio termo.

10. Respondo, dizendo, que em relação aos prazeres, é melhor estar fazendo algo prazeroso do que havê-lo feito, de tal modo que, por melhor, não se entenda a operação do bem honesto, que pertence à virtude, mas a do bem deleitável que pertence ao prazer. Com efeito, o prazer se encontra no fazer algo prazeroso. No entanto, aquelas coisas cujo ser consiste em seu fazer-se, uma vez que foram feitas, já não são. Por isso, o bem do prazer consiste mais em fazer algo prazeroso do que em havê-lo feito.

11. Respondo, dizendo, que não é qualquer meio termo que corresponde à virtude, mas o meio termo da razão. E, certamente, não ocorre que o dito meio termo se encontre nos vícios, porque conforme a natureza mesma do vício não é razoável que nos vícios haja a virtude.

12. Respondo, dizendo, que a justiça não alcança o meio termo nas coisas exteriores, nas quais o homem toma de mais para si por desordem da vontade, por isso que é vicioso. Ora, que algo de próprio lhe seja tirado, está fora do alcance de sua bondade. Por isso, não implica desordem viciosa nele mesmo. Ora, estão em nós as paixões da alma, acerca das quais há as outras virtudes. Por isso, também o supérfluo e a deficiência fazem o homem ceder ao vício. E, por isso, há outras virtudes morais entre dois vícios, mas não a justiça, que, todavia, tem o meio termo na própria matéria, que por si corresponde à virtude.

13. Respondo, dizendo, que o meio termo da virtude é o meio termo da razão e não o meio termo da coisa. E, por isso, não é necessário que diste igualmente de ambos os extremos, mas conforme o que a razão estabelece. Por isso, uma vez que o bem da razão consiste principalmente em refrear a paixão, a virtude está mais próxima da deficiência do que do excesso, como é evidente na temperança e na mansidão. Contudo, uma vez que o bem da virtude é conduzir ao que a paixão impele, a virtude é semelhante ao excesso, como se mostra na fortaleza.

14. Respondo, dizendo, que assim como diz o Filósofo no livro V da *Física* [193], o meio termo é aquilo até o qual se move primeiro o que está em um movimento contínuo, antes de que se mova até o término do movimento. Por isso, só se requer que o movimento contínuo não passe de um extremo ao outro, senão pelo meio termo. No entanto, o movimento que é do vício, ao vício não é um movimento contínuo, como tampouco o movimento da vontade ou do intelecto, conforme é levado até as coisas diversas. Por isso, não é necessário que se passe do vício ao vício através da virtude.

15. Respondo, dizendo, que ainda que a virtude esteja em um meio termo quanto à matéria, na qual se encontra o meio termo, no entanto, conforme a sua forma, enquanto está situada no gênero de bem, é extremo, como diz o Filósofo no livro II da *Ética* [194].

16. Respondo, dizendo, que ainda que o meio termo no qual consiste a virtude seja de algum modo indivisível, no entanto a virtude pode intensificar-se e diminuir, segundo que o homem esteja mais ou menos disposto para alcançar o indivisível, assim como também o arco se estende menos ou mais para alcançar o alvo indivisível.

17. Respondo, dizendo, que o meio da virtude não é o meio termo da coisa, mas o da razão, como foi dito. E certamente este meio termo consiste na proporção ou na mensuração das coisas e das paixões relativas ao homem. De fato, que a proporção é diferente segundo os diversos homens; porque algo que é muito para um, é pouco para outro. E, por isto, o virtuoso não se considera do mesmo modo em todos os homens.

18. Respondo, dizendo, que como o meio da virtude é um meio da razão, a indivisibilidade deste meio deve ser considerada conforme a razão. No entanto, se considera indivisível conforme a razão o que tem uma distância imperceptível, e o que não pode cometer erro; assim como o corpo da terra como tudo se considera um ponto indivisível em relação a todo o céu. E por isso, o meio termo da virtude tem alguma latitude.

Resposta ao contrário

De fato, em relação ao que se alega contra, se há de conceder o que se afirma quanto à virtude moral e à intelectual, mas não quanto à teologal. Com efeito, é accidental à fé que esteja no meio entre duas heresias; ao contrário, não é um meio termo por si enquanto virtude. E assim deve-se dizer sobre a esperança, que está entre dois extremos, não enquanto se relaciona com o seu objeto, mas conforme a disposição do sujeito para esperar as coisas superiores.

¹Outros lugares: S. *Th.*, I-II, q. 64, a. 1, 2, 3, 4; III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 3, q.a 1; II *Ethic*, 1. 6, 7.

²ARISTÓTELES, *De caelo*, l. c.11 n.7.8 (BK 281a18); S. *Th.*, *In de caelo* 1 lect.25.

³ARISTÓTELES, *Praedicamenta*, c. 3 (BK 11b21).

⁴ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106a22-24).

⁵SÃO BERNARDO, *De diligendo Deo*, c.1.6: PL 182,974.983; SÃO BERNARDO, *Obras Selectas* (BAC) 1374, 1386.

⁶ARISTÓTELES, *De Anima*, l.3 c.4 (BK 429a10ss).

⁷BOÉCIO, *Arithmetica*, l.2 c.42: PL 63,1147.

⁸Cada uma de duas quantidades das quais uma contém a outra uma vez e meia.

⁹AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, l.2 c.10: PL 32,1256; BAC III 360.

¹⁰ARISTÓTELES, *Topica*, l.6 c.8 (BK 146b10ss).

¹¹ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.5 (BK 1106b30ss).

¹²ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106b36-1107a2).

¹³BOÉCIO, *De duabus Naturis*, c.7: PL 64,1352.

¹⁴ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1106b36-1107a2).

¹⁵ARISTÓTELES, *Perihermeneias*, l.2 c.14 (BK 241bss, cf. também 16^a10-11); S. *Th.*, *In Periherm.* 2 lect.14.

¹⁶ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.5 c.3-4 (BK 1131b28).

¹⁷ARISTÓTELES, *Physica*, l.5 c.3 (BK 226b24ss); S. *Th.*, *In Physica*. 5 lect.5.

¹⁸ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.2 c.6 (BK 1107a7).

Questão 5

Proêmio

Com efeito, e primeiro se pergunta se a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança são virtudes cardeais.

Segundo, se as virtudes são conexas, de tal forma que aquele que tem uma possua todas.

Terceiro, se todas as virtudes são iguais no homem.

Quarto, se as virtudes cardeais permanecem na pátria celeste.

Artigo 1

E primeiro se pergunta se estas são as quatro virtudes cardeais, a saber, a justiça, a prudência, a fortaleza e a temperança[195].

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, as coisas que não se distinguem entre si, não devem ser enumeradas mutuamente, porque a distinção é a causa do número, como diz Damasceno[196]. Ora, as virtudes, antes ditas não se distinguem entre si, pois diz Gregório no livro XXI da *Moral*[197]: *não é verdadeira prudência a que não é justa, temperante e forte; nem é perfeita a temperança que não é forte, justa e prudente; nem é íntegra a fortaleza que não é prudente, temperante e justa; nem verdadeira justiça a que não é prudente, forte e temperante*. Logo, estas quatro não devem ser chamadas de virtudes cardeais.

2. Além do mais, parece que as virtudes são chamadas cardeais porque são as mais principais, por isso que alguns, às vezes, chamam de principais, as cardeais, como mostra Gregório, no livro XXII da *Moral*[198]. Ora, como o fim é mais principal do que as coisas que se ordenam para o fim, as mais principais parecem ser as virtudes teológicas, que possuem o fim último por objeto, do que as virtudes mencionadas, que são relativas às coisas que são para o fim. Logo, as quatro virtudes, já ditas, não devem ser chamadas de cardeais.

3. Além do mais, as coisas que são de diversos gêneros não devem ser postas em uma coordenação. Ora, a prudência está no gênero das virtudes intelectuais, como mostra o livro VI da *Ética*[199]: de fato, as outras três são virtudes morais. Logo, as virtudes antes ditas são chamadas de cardeais, de um modo inconveniente.

4. Além do mais, entre as virtudes intelectuais a sabedoria é mais principal do que a prudência, como prova o filósofo no livro VI da *Ética*[200], porque a sabedoria é uma virtude sobre as coisas divinas, mas a prudência é sobre as coisas humanas. Portanto, se se deve colocar alguma virtude intelectual entre as virtudes cardeais, com maior razão, deve-se pôr a sabedoria como a mais principal.

5. Além do mais, as demais virtudes devem ser reduzidas às virtudes cardeais. Ora, o Filósofo no livro II da *Ética*[201] distingue algumas outras virtudes da fortaleza e da temperança, a saber, a liberalidade, a magnanimidade e outras semelhantes, que assim não se reduzem àquelas. Logo, as virtudes antes ditas, não são cardeais.

6. Além do mais, aquilo que não é virtude, não deve ser posto entre as virtudes cardeais. Ora, a temperança não parece ser uma virtude. Com efeito, não se a tem ao possuir as outras virtudes, como é evidente em Paulo, que possuía todas as outras virtudes, e, porém, não tinha a temperança, pois ainda estava em seus membros a concupiscência, conforme o que se diz em Rm 7, 23: *percebo uma outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão*. No entanto, o temperante se distingue do continente, pois o temperante não tem as concupiscências depravadas, mas o

continente as tem, porém não as segue, como mostra o Filósofo no livro VII da *Ética*[202]. Logo, as quatro virtudes cardeais, ditas antes, são enumeradas de um modo inconveniente.

7. Além do mais, assim como o homem, por meio da virtude, se ordena a si mesmo, da mesma forma também para o próximo. Ora, são postas duas virtudes pelas quais o homem se ordena a si mesmo, a saber, a fortaleza e a temperança. Logo, também devem ser postas duas virtudes, mediante as quais alguém se ordena ao próximo e não apenas a justiça.

8. Além do mais, diz Agostinho, no livro *Sobre os costumes da Igreja*[203], que a virtude é a ordem do amor. Ora, o amor da graça se compreende sob os dois preceitos, a saber, a dileção a Deus e ao próximo. Logo, não devem ser senão duas as virtudes cardeais.

9. Além do mais, a diversidade da matéria, que é segundo a extensão, se faz apenas na diversidade, conforme o número. No entanto, a diversidade da matéria, que é conforme as diversas acepções da forma, se faz diferente conforme o gênero, por causa do corruptível e do incorruptível, que diferem pelo gênero, como se diz no livro X da *Metafísica*[204]. Ora, as virtudes mencionadas se diferem segundo a diversidade da matéria que tem uma razão distinta para receber a forma. Pois a modalidade da razão acerca da matéria da temperança é posta segundo o freio da paixão. No entanto, em relação à matéria da fortaleza, segundo um certo esforço para aquilo do qual a paixão se retrai. Logo, as virtudes, antes ditas, são diferentes pelo gênero, portanto, não devem ser unidas em uma única ordenação das virtudes cardeais.

10. Além do mais, a razão da virtude moral é tomada conforme o que alcança a razão, como mostra o Filósofo no livro II da *Ética*[205], que define a virtude por isto, o que é conforme à reta razão. Ora, a reta razão é a regra regulada pela primeira, regra que é Deus, da qual também recebe a capacidade de regular. Logo, as virtudes morais obedecem a razão da virtude principalmente porque alcançam a primeira regra, isto é, Deus. Ora, as virtudes teológicas, que são relativas a Deus, não se dizem cardeais. Logo, nem as virtudes morais devem ser ditas cardeais.

11. Além do mais, a parte principal da alma é a razão. Ora, a temperança e a fortaleza não estão na razão, mas são partes irracionais, como diz o Filósofo no livro III da *Ética*[206]. Logo, não devem pôr-se entre as virtudes cardeais.

12. Além do mais, é mais louvável dar do seu do que devolver ou não roubar o do outro. Ora, o primeiro pertence à liberalidade, o segundo à justiça. Logo, a liberalidade deve ser posta mais entre as virtudes cardeais do que a justiça.

13. Além do mais, parece que a virtude cardeal é o máximo fundamento das outras virtudes. Ora, isto compete à humildade, pois diz Gregório[207] que o que reúne as outras virtudes sem a humildade, é como se jogasse pó ao vento. Logo, a humildade deve ser posta entre as virtudes cardeais.

14. Além do mais, a virtude é uma certa perfeição, como mostra o Filósofo no livro VI da *Física*[208]. Ora, como se diz em Tg 1, 4, *que a paciência*[209] *produza uma*

obra perfeita. Logo, a paciência, como perfeição, deve ser posta entre as virtudes cardeais.

15. Além do mais, diz o Filósofo no livro IV da *Ética*[210], que a magnanimidade opera o grandioso nas virtudes, e é como o ornamento das demais virtudes. Ora, isto maximamente parece convir ao principal da virtude. Logo, parece que a magnanimidade é uma virtude cardeal. Portanto, as quatro virtudes cardeais, já ditas, estão enumeradas de um modo inconveniente.

Ao contrário

1. É o que diz Ambrósio[211] sobre o que se lê em Lucas 6, 20: *Bem-aventurados os pobres de espírito: sabemos que as quatro virtudes são: a temperança, a justiça, a prudência e a fortaleza-*

Respondo

Respondo, dizendo, que “cardeal” se diz da dobradiça, na qual se gira a porta, conforme o que se lê em Pr 26, 14: *A porta gira nos seus gonzos, e o preguiçoso no seu leito*. Por isso se chamam virtudes cardeais aquelas nas quais se fundam a vida humana, pela qual se entra pela porta. A vida humana, porém, é a proporcionada ao homem. No entanto, em relação ao homem se encontra, primeiramente, uma certa natureza sensitiva, na qual coincide com a dos animais irracionais. A razão prática, que é própria do homem se encontra conforme o seu grau, e o intelecto especulativo, que não se encontra de modo perfeito no homem, assim como se encontra nos anjos, mas segundo uma certa participação da alma. Por isso a vida contemplativa não é propriamente humana, mas sobre-humana. Contudo, a vida voluptuosa, que se apegue aos bens sensíveis, não é humana, mas bestial. Logo, a vida propriamente humana é a vida ativa, que consiste no exercício das virtudes morais. E, por isso, são chamadas propriamente de virtudes cardeais, aquelas pelas quais, de algum modo, a vida moral se funda e se altera, assim como em certos princípios de tal vida. Por causa disso também as virtudes desta natureza são chamadas de principais. No entanto, deve-se considerar que a razão do ato virtuoso inclui quatro condições. Das quais, a primeira é que a substância do mesmo ato esteja modificada em si mesma e, por isso, o ato se diz bom, como uma relação da devida matéria existente, ou como revestido das devidas circunstâncias. Contudo, a segunda condição é que o ato seja devido ao se relacionar com o sujeito, a partir do qual adere firmemente ao sujeito. A terceira condição, porém, é que o ato seja devido ao modo proporcionado por algo extrínseco assim como está para o fim. E estas três condições provêm da parte daquilo que é dirigido pela razão. No entanto, a quarta, se dá a partir da própria razão dirigente, isto é, o conhecimento. E o Filósofo mostra estas quatro condições no livro II da *Ética*[212], onde diz que não é suficiente à virtude que algumas coisas sejam justas ou moderadamente comparadas, o que pertence à modificação do ato. Mas outras três condições são requeridas por parte da operação. A

primeira, pois, que seja conhecida, o que pertence ao conhecimento que dirige. A outra, que seja eleita e reeleita por causa disto, isto é, por causa do devido fim, que pertence à retidão do ato em ordem a algo extrínseco. A terceira, que firmemente e de um modo imutável se adira à operação. Portanto, estas quatro coisas, isto é, o conhecimento que dirige, a retidão, a firmeza e a moderação, ainda que sejam requeridas em todos os atos virtuosos, todavia cada uma delas tem uma certa principalidade em algumas matérias e atos especiais. Por parte do conhecimento prático são requeridas três coisas. Primeira, o conselho: segunda, o juízo sobre o aconselhado; assim como também na razão especulativa se encontra a invenção ou a investigação, e o juízo. Ora, porque o intelecto prático ordena a fugir ou a prosseguir, o que não faz o intelecto especulativo, como se diz no livro III *Sobre a alma* [213], por isso, a terceira, premeditar sobre o agir, pertence à razão prática. E isto é o principal a que se ordena os outros dois requisitos. No entanto, em relação ao primeiro, o homem se aperfeiçoa pela virtude da *eubolia*, que é uma boa conselheira. Em relação ao segundo, porém, o homem se aperfeiçoa pela *synesis* e a *gnomem*, com as quais o homem faz bons juízos, como se diz no livro VI da *Ética* [214]. Ora, pela prudência a razão se faz bem preceptiva, como se diz no mesmo lugar. Por isso, é manifesto que convém à prudência o mesmo que é principal no conhecimento que dirige. E, por isso, sob esta perspectiva, se assinala a prudência como uma virtude cardeal. De modo semelhante, a retidão do ato por comparação com algo extrínseco, tem razão de bem e de louvor, inclusive naquilo que pertence ao uno conforme ele mesmo, mas é louvado maximamente nas coisas que são relativas a outro, isto é, quando o homem retifica o seu ato não apenas nas coisas que pertencem a ele mesmo, mas também na que se relaciona com os outros. Com efeito, diz o Filósofo no livro V da *Ética* [215], que muitos realmente podem servir-se da virtude por uma causa própria, contudo não podem fazer aquelas coisas que são relativas aos outros. E, por isso, sob esta perspectiva, a justiça é posta como uma virtude principal, pela qual o homem se adapta e é adequado, de um modo devido, aos outros, com os quais tem de comunicar. Por isso, vulgarmente se diz, que justas são aquelas coisas que são adaptadas de um modo devido. No entanto, sobretudo a moderação, ou o freio, é louvado e tem razão de bem, onde, principalmente impele a paixão, a qual deve refrear a razão, para que se situe no meio termo da virtude. Contudo, a máxima paixão impele a alcançar os máximos deleites, que são deleitações do tato. E por isso, sob esta perspectiva, se coloca como cardeal a virtude da temperança, que reprime as concupiscências dos deleites do tato. No entanto, a firmeza é principalmente louvada e tem razão de bem naquelas circunstâncias em que a paixão move maximamente à fuga. E isto, sobretudo, ocorre nos perigos máximos, que são os perigos da morte. E, por isso, sob esta perspectiva, a fortaleza é posta como uma virtude cardeal, pela qual o homem se comporta intrepidamente em relação aos perigos da morte. No entanto, destas quatro virtudes, a prudência está na razão, a justiça na vontade, a fortaleza, porém, no irascível, a temperança, contudo, no concupiscível. As únicas potências que podem ser princípios do ato humano, isto é, do ato voluntário. Por isso, é evidente a razão das virtudes cardeais, tanto pela parte dos

modos da virtude, que são como as razões formais, quanto também pela parte material, como também pela parte do sujeito.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, portanto, dizendo que sobre as quatro virtudes cardeais antes ditas, alguns a chamam de duas maneiras. Com efeito, alguns se servem dos quatro nomes mencionados para significar os modos gerais da virtude: denominando, por exemplo, prudência a todo conhecimento reto; denominando justiça a toda retidão que ajusta os atos humanos; denominando temperança a toda moderação que refreia o apetite do homem pelos bens temporais; denominando fortaleza a toda firmeza da alma que assegura ao homem no bem contra o ataque de qualquer mal. E assim parece que utiliza Agostinho estes nomes no livro *Sobre os costumes da Igreja* [216] e, segundo isto, pode-se entender as palavras já ditas por Gregório [217], porque para a verdadeira noção de virtude não é suficiente uma destas condições, mas que ocorram todas as condições mencionadas. Logo, conforme isto, as quatro virtudes citadas são chamadas quatro virtudes, não por causa das diversas espécies dos hábitos, que se consideram segundo os diversos objetos, mas segundo as diversas razões formais. De fato, outros, como Aristóteles no livro da *Ética* [218], falaram das quatro virtudes citadas, segundo o que são virtudes especiais determinadas a suas próprias matérias e, segundo isto, também é possível verificar o dito de Gregório, pois por um modo de certa redundância, as virtudes antes ditas, são relativas àquelas matérias nas quais de um modo especial se recomendam as quatro condições gerais mencionadas da virtude. Desta forma, segundo isto, a fortaleza é temperante e a temperança é forte, porque quem pode refrear o seu apetite para que não atinja as concupiscências dos deleites, o que pertence à temperança, muito mais poderá refrear o movimento da audácia nos perigos. E, de modo semelhante, quem pode manter-se firme contra os perigos da morte, muito mais pode manter-se firme contra às seduções dos prazeres. E, segundo isto, o mesmo que é principalmente da temperança, passa à fortaleza e vice-versa. E a mesma razão vale para as outras.

2. Respondo, dizendo, que o apetite do homem descansa no fim e, por isso, as virtudes teologais, que são mais principais e relativas ao fim último, não se comparam com as cardeais, que é movida, mas antes com o fundamento e a raiz, que são permanentes e imóveis, segundo o que se lê em Ef 3, 17: *sejais arraigados e fundados no amor*.

3. Respondo, dizendo, que, segundo o Filósofo no livro VI da *Ética*, a prudência é a reta razão do agir. No entanto, as coisas do agir são chamadas de obras morais, como se mostra pelo o que foi dito nesse lugar. E, por isso, a prudência convém às virtudes morais quanto à sua matéria. E, por causa disso, se enumera entre elas, ainda que, quanto a sua essência ou o sujeito, seja intelectual.

4. Respondo, dizendo, que a sabedoria, pelo mesmo fato de não ser relativa às coisas humanas, mas relativas às coisas divinas, não se comunica com as virtudes morais na matéria. Por isso, não se enumera entre as virtudes morais, de modo que juntamente

com elas é chamada de virtude cardeal, porque a mesma razão de cardeal se opõe à contemplação, porque não é como uma porta, pela qual se entra em outro lugar, mas antes, a ação moral é a porta pela qual se entra na contemplação da sabedoria.

5. Respondo, dizendo, que as quatro virtudes, antes ditas, são tomadas conforme o que significam as condições gerais das virtudes, segundo isto, todas as virtudes especiais, das quais trata o Filósofo no livro II da *Ética*, se reduzem a estas quatro virtudes, como as espécies ao gênero. De fato, se se entende, segundo que são virtudes especiais relativas a certas matérias principais, assim as outras se reduzem a estas como o secundário ao principal, como a eutrapelia que modera a deleitação do jogo, pode se reduzir à temperança, que modera a deleitação do tato. Por isso também Cícero, no livro II da *Retórica* [219], coloca as outras virtudes como partes destas quatro. O que pode ser entendido de dois modos: de um modo, que sejam partes subjetivas segundo o primeiro modo de compreender essas virtudes; de outro modo, que sejam partes potenciais, tomadas conforme o modo das virtudes mencionadas; assim, o sentido é a parte potencial, porque não designa todo o poder da alma, mas algo dela.

6. Respondo, dizendo, que não é da noção de temperança, que todos os males das concupiscências sejam excluídos, mas que o temperante não sofra algumas de tais concupiscências veementes e fortes, assim como padecem aqueles que não quiseram refrear as concupiscências. Portanto, Paulo padecia as concupiscências desordenadas por causa da corrupção das sensações. Contudo, não eram fortes nem veementes, porque as reprimia castigando o seu corpo, e reduzindo-o à servidão, por isso, era verdadeiramente temperante.

7. Respondo, dizendo, que a justiça, pela qual nos ordenamos aos outros, não é relativa às próprias paixões, mas relativas às operações pelas quais nos comunicamos com os outros, assim como são a compra e a venda e outras operações semelhantes. No entanto, a temperança e a fortaleza são relativas às próprias paixões. E, por isso, assim como no homem há uma força apetitiva sem a paixão, isto é, a vontade, e duas, porém, com a paixão, isto é, o concupiscível e o irascível, do mesmo modo, há uma virtude cardeal que ordena ao próximo, mas duas que ordenam o homem a si mesmo.

8. Respondo, dizendo, que a caridade são todas as virtudes, não essencialmente, mas causalmente, isto é, porque a caridade é a mãe de todas as virtudes. No entanto, o efeito sempre se multiplica mais do que a causa e, por isso, é necessário que as outras virtudes tenham uma maior multiplicação do que a caridade.

9. Respondo, dizendo, que a razão diversa da recepção pode ser ou por parte da matéria, que é a que recebe a forma, e tal diversidade faz a diversidade do gênero; ou por parte da forma, que é recebida de um modo diverso na matéria, e tal diversidade faz a diversidade da espécie. E é assim que está no argumento.

10. Respondo, dizendo, que as virtudes morais, atingem a razão como uma regra próxima, a Deus, contudo, como a regra primeira. No entanto, as coisas se especificam, segundo os princípios próprios e próximos, não conforme os primeiros princípios.

11. Respondo, dizendo, que a parte principal do homem é a parte racional. Ora, o racional é de dois modos: a saber, pela essência e por participação. E assim como a

mesma razão é mais principal do que as potências que participam da razão, assim também a prudência é mais principal do que as outras virtudes.

12. Respondo, dizendo, que as virtudes cardeais são ditas mais principais do que as outras, não porque sejam mais perfeitas do que todas as outras, mas porque nelas reside principalmente a vida humana, e sobre elas se fundamentam as demais virtudes. No entanto, é manifesto que a vida humana se ocupa mais da justiça, do que da liberalidade. Com efeito, a justiça se usa com todos, mas a liberalidade com poucos. Contudo, a mesma liberalidade se funda sobre a justiça, pois não haveria uma doação liberal a não ser que alguém dê o que é seu; pela justiça, porém, as coisas próprias se distinguem das alheias.

13. Respondo, dizendo, que a humildade firma todas as virtudes indiretamente, removendo os obstáculos às boas obras das virtudes, para que estes obstáculos pereçam. Contudo, nas virtudes cardeais se firmam diretamente as demais virtudes.

14. Respondo, dizendo, que a paciência se inclui na fortaleza, pois o forte tem o mesmo que é do paciente, isto é, como não se perturba pelos males iminentes e, também, acrescenta mais, a saber, como sair diante dos males iminentes, conforme for necessário.

15. Respondo, dizendo, que pelo mesmo fato de que a magnanimidade é o ornamento de outras virtudes, é manifesto que pressupõe as outras virtudes, nas quais são fundadas. E, por isso, mostra-se que as outras virtudes são mais principais do que ela mesma.

Outros lugares: *Summa* 1-2 q.61 a.2; *In Sent.* 3.33 q.2 a.1 qa.3; *In Ethic.* 2 lect.8.

JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, liv. 2 c. 23: PG 94,950.

GREGÓRIO MAGNO, *Moralia in Iob*, liv. 22 c. 1: PL 76, 212.

GREGÓRIO, *Moralia in Job* c. 1: PL 76,212.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 c.5 (BK 1140b1-4); *ibid.*, c.4.

ARISTÓTELES, *Ética*, l.6 c. 6 (BK 1140b31-35; 1141a1-8); *In VI Eth.*, lec. 5, n. 1181. S. THOMAE AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Editio tertia. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Taurini: Marietti, 1964.

ARISTÓTELES, *Ética*, l.2 c. 7 (BK 1107b9-31); *In II Eth.*, lec. 8, n. 343; lec. 9, 345.

ARISTÓTELES, *Ética*, 7, c. 9, 1152a 1-3; *In VII Eth.*, lec. 9, n. 1453.

AGOSTINHO, *De moribus ecclesiae*, liv. 1, c. 15, n. 25: PL 32, 1322; BAC IV, 293.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, l.11 c. 1, 1059b 30; *In XI Meth.*, lec. 1, n. 2169. S. THOMAE AQUINATIS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*. Cura et studio P. Fr. M.-R. Cathala. Taurini: Marietti, 1915.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*. l.2 c.6: (BK 1107a1).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*. l.3 c.10: (BK 1117b23); cf. S.Th., *In Ethic.* 3 lect.19 n.595.

GREGÓRIO, *Homiliae 7 in Evangelium Mattheum*, l.1: MI 76,1103; *Obras de San Gregório* (BAC) 563.

ARISTÓTELES, *Physica*, l.7 c.3: (BK 246b15); cf. S. Th., *In Phys.* l.7 lect.6.

A Bíblia de Jerusalém traduz por perseverança o termo “patientia”. Preferimos optar pelo termo paciência, que convém mais à argumentação.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.4 c.3 (BK 1123a34).

AMBRÓSIO, *Super Lucam*, l.5 c.6 n.49: PL 15,1734.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*. l.2 c.3.

ARISTÓTELES, *De anima*, l.3 c.10 (BK 433a10); cf. Averróis, *In De Anima* 3 comm.46.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.6 c.10; cf. S. Th., *In Ethic.* 6 lect.9 n.1243.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.5 c.6 (BK 1134b5-6); cf. S. Th., *In Ethic.* 5 lect.1 n.886.

AGOSTINHO, *De moribus Ecclesiae*, l.1 c.15: PL 32,1322; BAC IV 260ss.

GREGÓRIO, *Moralia in Job*, l.22 c.1: PL 75,212.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*. l.2 c.7.

¶CÍCERO, *Rhetorica*, l.2 c.53.54.

Artigo 2

Segundo, se pergunta se as virtudes são conexas, de tal forma que aquele que tem uma possua todas[220].

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, diz Beda *Sobre Lucas*[221], que os santos mais se humilham pelas virtudes que não têm do que se exaltam pelas que têm. Portanto, possuem algumas e não possuem outras. Logo, as virtudes não são conexas.

2. Além do mais, o homem depois da penitência está em estado de caridade. No entanto, sofre a dificuldade de agir sobre determinadas coisas, por causa do costume anterior, como diz Agostinho em *Contra Juliano*[222] e, assim, a dificuldade desta natureza parece que provém de um hábito contrário à virtude, pelo mau costume adquirido, com o qual não pode existir simultaneamente a virtude contrária a ele. Logo, alguém pode ter uma virtude, a saber, a caridade, e carecer de outras.

3. Além do mais, a caridade se encontra em todos os batizados. Ora, em alguns batizados não há prudência, como se mostra maximamente nos néscios e nos furiosos, que não podem ser prudentes, segundo o Filósofo. E também, não se encontra em alguns adultos simplórios, que não parecem ser prudentes, por não serem bons conselheiros, o que é obra da prudência. Logo, quem tem uma virtude, a saber, a caridade, não tem todas as outras.

4. Além do mais, segundo o Filósofo no livro VI da *Ética*[223], a prudência é a reta razão do agir, assim como a arte é a reta razão do fazer. Ora, o homem pode possuir a reta razão em relação a um gênero de coisas do fazer, por exemplo, acerca dos móveis fabricados, e não tenha uma reta razão em relação a outras coisas artificiais. Logo, também, é possível ter a prudência em relação a um gênero de coisas do agir, por exemplo, acerca da justiça, e não ter em relação a outro gênero, por exemplo, acerca da fortaleza e, desta forma, poderia ter uma virtude sem uma outra.

5. Além do mais, diz o Filósofo, no livro IV da *Ética*[224], que nem todo liberal é magnífico, e, no entanto, ambas as coisas são virtudes, isto é, a liberalidade e a magnificência e, de modo semelhante, diz que alguns são moderados, porém não magnânimos. Logo, alguém que possua uma virtude, não as tem todas.

6. Além do mais, diz o Apóstolo em 1Cor 12, 4: *há diversidade de dons*; e depois diz abaixo: *a um espírito dá a mensagem de sabedoria, a outro a palavra da ciência*, que são virtudes intelectuais, *a outro dá a fé*, que é uma virtude teologal. Logo, há quem tem uma virtude e não tem uma outra.

7. Além do mais, a virgindade é uma certa virtude, como diz Cipriano[225]. Ora, muitos têm outras virtudes, sem ter a virgindade. Logo, alguém que possua uma virtude, não as tem todas.

8. Além do mais, diz o Filósofo no livro VI da *Ética*[226], que dizemos que Tales e

Anaxágoras, de fato, são sábios, mas não prudentes. Ora, a sabedoria e a prudência são certas virtudes intelectuais. Logo, alguém pode ter uma virtude sem as outras.

9. Além do mais, diz o Filósofo, no mesmo livro[227], que alguns têm uma inclinação a uma virtude, e não a outra. Logo, pode ocorrer que alguns exerçam em ato uma virtude, e não em ato, uma outra. Ora, pelo exercício dos atos se adquire certas virtudes, como mostra o Filósofo no livro II da *Ética*[228]. Logo, ao menos as virtudes adquiridas não são conexas.

10. Além do mais, a virtude, ainda que segundo a aptidão esteja na natureza, não está, porém, na natureza segundo o ser perfeito, como se diz no livro II da *Ética*[229]. É também manifesto que não provém da fortuna, porque as coisas que provêm da sorte estão fora da eleição. Logo, ocorre que a virtude ou é adquirida por nós pelo propósito ou por Deus. Ora, pelo propósito (como parece) pode adquirir uma virtude sem uma outra, porque alguém pode ter a intenção de adquirir uma virtude e não outra. De modo semelhante também ocorre em relação a Deus, porque alguém pode pedir uma virtude a Deus, e não uma outra. Logo, de todos os modos, uma virtude pode existir sem uma outra.

11. Além do mais, o fim, nas matérias morais, se compara aos atos da virtude nas coisas morais, assim como no campo demonstrativo os princípios com as conclusões. Ora, o homem pode ter uma conclusão sem uma outra. Logo, pode ter uma virtude sem uma outra.

12. Além do mais, diz Agostinho[230] em uma carta sobre as palavras de Tiago, que não é uma máxima divina, que se diz: quem tem uma virtude, tem todas; e que o homem pode ter uma virtude sem uma outra, por exemplo, ter a misericórdia, e não a continência; assim como nos membros do corpo, também alguém pode ser iluminado, ou belo, ou saudável, em um membro de um corpo e em outro não. Logo, as virtudes não são conexas.

13. Além do mais, as coisas que são conexas, ou são pela razão do princípio, ou pela razão do sujeito, ou pela razão do objeto. Ora, não o são pela razão do princípio, que é Deus, porque, conforme isto, todos os bens que provêm de Deus são conexas. Não o são, também, pela razão do sujeito, que é a alma, porque, segundo isto, nem todas seriam conexas. Não o são mesmo pela razão do objeto, porque se distinguem pelo objeto. No entanto, não é o mesmo princípio da distinção e da conexão. Logo, etc.

14. Além do mais, as virtudes intelectuais não têm uma conexão com as morais, assim como é evidente maximamente pela compreensão dos princípios, que podem possuir sem as virtudes morais. Ora, a prudência é uma virtude intelectual, que é posta como uma das cardeais. Logo, não há conexão com as outras cardeais, que são virtudes morais.

15. Além do mais, na pátria celeste não haverá fé nem esperança, mas lá apenas haverá caridade. Logo, tampouco no estado perfeitíssimo as virtudes serão conexas.

16. Além do mais, os anjos, nos quais não há virtudes sensitivas e, de modo semelhante, as almas separadas, têm a caridade e a justiça, que é perpétua e imortal. No entanto, não têm a temperança nem a fortaleza, porque estas virtudes são da parte irracional, como se diz no livro III da *Ética*[231]. Logo, as virtudes não são conexas.

17. Além do mais, assim como há certas virtudes da alma, também há certas virtudes corporais. Ora, nas virtudes corporais não há conexão, porque alguém tem a visão, mas não tem a audição. Logo, tampouco há conexão entre as virtudes da alma.

18. Além do mais, diz Gregório *Sobre Ezequiel*[232], que nada se faz perfeito de repente; e no Sl 83,8, se diz, que *caminham de virtude em virtude*. [233] Logo, o homem não adquire as virtudes simultaneamente, mas sucessivamente; e assim as virtudes não são conexas.

Ao contrário

1. É o que diz Ambrósio *Sobre Lucas*[234]: *são conexas e concatenadas: de modo que o que tem uma parece que tem todas*.

2. Além do mais, diz Gregório, no livro XXII *Sobre a Moral*[236], que se se tem uma virtude sem uma outra, ou não é virtude, ou não é perfeita. Ora, a perfeição pertence à razão da virtude. Com efeito, a virtude é uma certa perfeição, como se diz no livro VII da *Física*[236]. Logo, as virtudes são conexas.

3. Além do mais, sobre Ez 1, 11: *cada qual tinha suas asas que se tocavam*, diz a Glosa[237] que as virtudes são conjuntas; de modo que quem carece de uma, carece de outra.

Respondo

Respondo, dizendo, que podemos falar das virtudes de dois modos: um modo, das virtudes perfeitas; outro modo, das virtudes imperfeitas. De fato, as virtudes perfeitas são conexas entre si, mas as virtudes imperfeitas não são necessariamente conexas. Para evidenciar isto, deve-se saber que por ser a virtude aquilo que torna bom o homem e torna boa a sua obra, é virtude perfeita aquela que torna a obra do homem perfeitamente boa, e o torna bom. Contudo, é imperfeita aquela que não torna o homem e a sua obra absolutamente bons, mas só quanto a algo. No entanto, o absolutamente bom nos atos humanos se encontra por aquilo que pertence à regra dos atos humanos, a saber, a reta razão, que certamente é homogênea e própria do homem, a outra, contudo, é como a primeira medida transcendental, que é Deus. No entanto, o homem atinge a reta razão pela prudência, que é a reta razão do agir, como diz o Filósofo no livro VI da *Ética*[238]. Contudo, o homem alcança a Deus pela caridade, conforme o que se lê em 1Jo 4, 16: *aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele*. Portanto, desta forma, há três graus de virtude. Com efeito, há certas virtudes que são totalmente imperfeitas, que existem sem a prudência, não alcançando a reta razão, assim como são inclinações que alguns têm até certas obras virtuosas, inclusive desde o nascimento, segundo o que se lê em Jó 31, 18: *desde minha infância Deus criou-me como um pai, e desde o seio de minha mãe guiou-me*. No entanto, as inclinações desta natureza não se dão igualmente em todos, mas alguns têm uma inclinação a uma coisa, e outros a outra. Contudo, estas inclinações não têm a natureza de virtude, porque nada usa mal a virtude,

segundo Agostinho[239], mas alguém pode utilizar mal e nocivamente as inclinações desta natureza, se se serve delas sem distinção, como o cavalo, se carecesse da visão, tanto mais forte cairia, quanto mais forte corresse. Por isso diz Gregório no livro XXII *Sobre a Moral*[240], que as demais virtudes, a não ser que apeteçam os que agem prudentemente, não podem ser virtudes de modo algum. Por isso, neste campo, as inclinações, que existem sem a prudência, não possuem perfeitamente o razão da virtude. No entanto, o segundo grau das virtudes corresponde àquelas pessoas que alcançam a reta razão, mas não alcançam ao próprio Deus pela caridade. De fato, estas, de algum modo, são perfeitas por comparação ao bem humano, porém não são perfeitas absolutamente, porque não alcançam a regra primeira, que é o fim último, como diz Agostinho em *Contra Juliano*[241]. Donde, carecem a verdadeira noção da virtude, como também as inclinações morais sem a prudência, carecem de uma verdadeira noção de virtude. O terceiro grau é o da virtude absolutamente perfeita, que se dá junto com a caridade, pois estas virtudes tornam bom o ato do homem de um modo absoluto, como atingindo o fim último. Além disso, contudo, deve-se considerar que, assim como as virtudes morais não podem existir sem a prudência, pela razão já dita, assim nem a prudência pode existir sem a virtude moral, pois a prudência é a reta razão do agir. No entanto, para a mesma reta razão de qualquer gênero se requer que alguém tenha a estimativa e o juízo, em relação aos princípios, dos quais procede essa razão como, por exemplo, na geometria, não pode alguém ter uma estimativa reta, a não ser que tenha a reta razão acerca dos princípios geométricos. Contudo, os princípios do agir são os fins, pois por eles se toma a razão do agir. Contudo, em relação ao fim, alguém tem a reta estimativa pelo hábito da virtude moral, porque, como diz o Filósofo no livro III da *Ética*[242], *conforme cada um é, tal lhe parece o fim*, como ao virtuoso lhe parece apetecível, enquanto fim, o bem que é conforme a virtude, também ao vicioso lhe parece apetecível aquilo que pertence a esse vício; e algo semelhante ocorre com o gosto debilitado e o saudável. Por isso, é necessário que todo o que tenha prudência, tenha também as virtudes morais. De um modo semelhante, quem tem a caridade, é necessário que tenha todas as outras virtudes. Com efeito, a caridade está no homem por infusão divina, segundo o que se lê em Rm 5, 5: *o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado*. No entanto, Deus que dá a inclinação a qualquer coisa, dá também algumas formas que são os princípios das operações e dos movimentos, aos quais uma coisa é inclinada por Deus, assim como dá ao fogo leveza, pela qual tende para cima pronta e facilmente. Por isso se diz em Sb 8, 1, *governa o universo suavemente*[243]. Portanto, é necessário que, de um modo semelhante, com a caridade sejam infundidas as formas habituais que produzem expeditamente os atos aos que inclina a caridade. No entanto, a caridade inclina a todos os atos das virtudes, porque ao se relacionar com o fim último, implica todos os atos das virtudes. Com efeito, qualquer arte ou virtude a que pertence o fim, ordena as coisas que são relativas ao fim, assim como o militar ao cavalo, e os prestos dos cavalos à equitação, como se diz no livro I da *Ética*[244]. Por isso, segundo o decoro da sabedoria e da bondade divina, para a caridade são infundidos simultaneamente os hábitos de todas as virtudes; e por

causa disso, se diz em 1 Cor 13, 4: a *caridade é paciente, a caridade é prestativa*, etc. Logo, desta forma, se tratarmos das virtudes absolutamente perfeitas, elas estão conectadas por causa da caridade, porque não pode dar-se nenhuma virtude, como tal, sem a caridade, e, tendo a caridade, tem-se todas as virtudes. No entanto, se tratarmos das virtudes perfeitas em segundo grau, relativo ao bem do homem, assim estão conectadas pela prudência, porque sem a prudência, nenhuma virtude moral pode existir, nem poderia ter a prudência se lhe faltasse a virtude moral. Contudo, se tratarmos das quatro virtudes cardeais, segundo incluem certas condições gerais das virtudes, conforme isto, tem uma conexão, porque não é suficiente para um ato da virtude que esteja em uma destas condições, a não ser que esteja em todas. E, por isso, parece que assinala Gregório as causas conexas no livro XXI *Da Moral*[245].

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que por causa da inclinação que provém da natureza, ou de algum dom da graça, que alguém tem mais para a obra de uma virtude do que para outra, acontece que alguém está mais pronto para o ato de uma virtude do que para outra; e, conforme isto, se diz que os santos têm algumas virtudes, das quais os atos estão mais dispostos, e não têm outras para as quais estão menos dispostos.

2. Respondo, dizendo, que com o hábito, segundo se faz pronta e facilmente a ação, é possível, porém, ser impedido por algo que surpreende, como o que tem o hábito da ciência é impedido, algumas vezes, do seu uso pela sonolência ou a embriaguez, ou algo semelhante. Logo, aquele que se arrepende consegue, pela graça santificante, a caridade e todos os outros hábitos das virtudes, mas por causa das disposições dos atos dos pecados anteriores sofre a dificuldade na execução das virtudes que habitualmente recebe; o que realmente não ocorre nas virtudes adquiridas pelo exercício dos atos pelos quais simultaneamente são suprimidas as disposições contrárias, e são gerados os hábitos das virtudes

3. Respondo, dizendo, que aquele que é batizado recebe junto com a caridade também a prudência, e todas as outras virtudes; mas não pertence necessariamente à prudência que o homem seja um bom conselheiro em tudo, por exemplo no comércio e nas coisas da guerra e em outras coisas semelhantes, mas naquelas coisas que são necessárias para a salvação, o que não falta a todos aqueles que vivem na graça, por muito simples que sejam, segundo o que se lê em 1Jo 2, 27: *sua unção vos ensina tudo*; a não ser que, talvez, em alguns batizados, o ato da prudência seja impedido por causa do defeito corporal da idade, como nas crianças, ou por uma má disposição, como nos néscios e nos furiosos.

4. Respondo, dizendo, que as coisas artificiais dos distintos gêneros têm os princípios totalmente diferentes e, por isso, nada impede possuir a arte acerca de um gênero destes, e não acerca de um outro. Ora, os princípios das coisas morais estão ordenados entre si, da mesma maneira que pela falta de um se seguiria também a falta dos outros, por exemplo, se alguém carecesse do princípio de não seguir as concupiscências, o que

pertence à concupiscência, se seguiria, algumas vezes, que seguindo a concupiscência faria uma injúria, e, desta forma, a justiça seria violada; assim como, também, em uma e mesma arte ou ciência, por exemplo na geometria, o erro sobre um princípio induziria o erro em toda a ciência. E, então, não é possível ser suficientemente prudente em relação à matéria de uma única virtude, se não é prudente em relação a todas.

5. Respondo, dizendo, que é possível dizer que ocorre que alguém seja liberal, mas não seja magnânimo quanto ao ato, porque alguém que tem pouco pode, através do uso de quem o tem, exercer um ato liberal, mas não de magnificência, ainda que alguém tenha o hábito, por meio do qual também exerceria um ato magnífico, se tivesse a matéria. E, de modo semelhante, deve-se dizer da moderação e da magnanimidade. Deve-se defender esta resposta em todas as virtudes infusas. Também, em relação às virtudes adquiridas pelos atos, pode-se dizer que quem adquiriu o hábito da liberalidade no uso de um ato modesto, não adquiriu ainda o hábito da magnificência, mas possuindo o hábito da liberalidade, está em disposição próxima para adquirir o hábito da magnificência, por um ato modesto. Portanto, por estar próximo, parece o mesmo que se a tivesse, porque o pouco que falta parece como se nada faltasse, como se diz no livro II da *Física* [246].

6. Respondo, dizendo, que a sabedoria e a ciência não são compreendidas nessas palavras do Apóstolo, segundo que são virtudes intelectuais, que, porém, não possuem conexão, como será dito abaixo, nem segundo que são dons do Espírito Santo, que possuem uma conexão segundo a caridade; mas segundo que são graças dadas gratuitamente, a saber, como alguém está cheio de ciência e de sabedoria, para que possa edificar os demais para o fim e o conhecimento de Deus, e para que possa contradizer a argumentação. Por isso, também, o Apóstolo não diz: a sabedoria é dada a uns, a ciência a outro; mas: *a um o Espírito dá a mensagem de sabedoria, a outro, a palavra da ciência*. (1 Cor 12, 8). Por isso diz Agostinho, no livro XIV *Sobre a Trindade* [247], que *de uma ciência desta natureza não se valem muitos fiéis, ainda que se valham da mesma fé*. A fé certamente não se toma ali pela fé informe, como alguns disseram, porque o dom da fé é comum a todos, mas se toma por uma certa constância da fé, ou pela certeza, que, algumas vezes, abunda também nos pecadores.

7. Respondo, dizendo, que a virgindade, segundo alguns, não se denomina virtude, mas um certo estado de perfeição da virtude. No entanto, não é necessário que todo o que tenha uma virtude, a tenha segundo um grau perfeito. E por isso é possível ter a castidade e as demais virtudes, sem a virgindade. Ou, se se dá que a virgindade seja uma virtude, isto seria segundo o que implica um hábito da mente, pelo qual alguém elege conservar a virgindade por causa de Cristo. E este hábito certamente pode existir também naqueles que carecem da integridade da carne, assim como o hábito da magnificência também pode existir sem a grandeza das riquezas.

8. Respondo, dizendo, que as virtudes intelectuais não são conexas entre si. E isto por causa de três motivos. Na verdade, o primeiro motivo, porque as coisas que são relativas a diversos gêneros não estão coordenadas entre si, assim como também foi dito sobre as artes. Segundo, porque na ciência os princípios e as conclusões não são convertidos, isto

é, de modo que qualquer um que tenha os princípios, tenha as conclusões, como foi dito nos temas morais. Terceiro, porque a virtude intelectual não é relativa à caridade, pela qual o homem se ordena ao fim último. E, por isso, as virtudes desta natureza se ordenam a alguns bens particulares, por exemplo, a geometria ao medir certas coisas abstratas, a física em relação às coisas móveis, e o mesmo sobre outras coisas. Por isso, pela mesma razão, as virtudes imperfeitas não são conexas, como foi dito acima, no corpo do artigo.

9. Respondo, dizendo, que certas virtudes ordenam o homem naquelas coisas que acontecem na vida humana, como a temperança, a justiça, a mansidão e outras semelhantes; e em tais, é necessário que o homem, enquanto se exercita no ato desta virtude, ou também se exercita simultaneamente nos atos das outras virtudes, adquira então todos os hábitos, simultaneamente, com as virtudes; ou é necessário que se comporte bem em uma, e mal em outra, e adquira um hábito contrário a outra virtude, e, por consequência, a corrupção da prudência, sem a qual a disposição, que adquiriu pelos atos de uma virtude, não tenha propriamente a razão da virtude, como foi dito acima, no corpo do artigo. No entanto, os hábitos desta natureza adquiridos acerca das coisas que comumente ocorrem na vida, já se possuem virtualmente como uma disposição próxima, se existem alguns outros hábitos das virtudes, dos quais os atos ocorrem frequentemente na convivência humana; assim como foi dito sobre a magnificência e a magnanimidade na solução ao quinto argumento.

10. Respondo, dizendo, que as virtudes adquiridas são causadas pelo propósito; e é necessário que sejam causadas simultaneamente no homem que se propõe adquirir uma virtude; e não adquirirá, se não adquirir, ao mesmo tempo a prudência, com a qual se tem todas as virtudes, como foi dito no corpo do artigo. No entanto, as virtudes infusas são causadas imediatamente por Deus, que também são causadas pela caridade, assim como por uma raiz comum, como foi dito no corpo do artigo.

11. Respondo, dizendo, que nas ciências especulativas os princípios e as conclusões não são convertíveis como ocorre nas matérias morais, como foi dito no corpo do artigo e, por isso, ao possuir uma conclusão, não é necessário que tenha uma outra. Contudo, seria necessário, se fosse conveniente, que alguém que possua os princípios, tenha as conclusões, como ocorre com o propósito.

12. Respondo, dizendo, que Agostinho fala ali das virtudes imperfeitas, que são certas disposições para os atos das virtudes; por isso, também ele mesmo prova a conexão no livro VI *Sobre a Trindade* [248].

13. Respondo, dizendo, que as virtudes têm uma conexão pela razão do princípio próximo, isto é, pelo seu gênero, que é a prudência ou a caridade; no entanto, não pela razão do princípio remoto e comum, que é Deus.

14. Respondo, dizendo, que a prudência tem uma conexão com as virtudes especialmente, entre as virtudes intelectuais, pela razão da matéria na qual se relaciona; pois se relaciona com as coisas móveis.

15. Respondo, dizendo, que na pátria celeste, por faltar esperança e a fé, ocorre algo mais perfeito, a saber, a visão e a compreensão, que estão conectadas com a caridade.

16. Respondo, dizendo, que nos anjos e nas almas separas não há a temperança e a fortaleza relativas a estes atos que são desta vida, isto é, para moderação das paixões da parte sensível; mas, para outros atos, como mostra Agostinho no livro XIV *Sobre a Trindade*[249].

17. Respondo, dizendo, que as potências da alma não são conversíveis com a essência. Com efeito, ainda que nenhuma potência da alma possa existir sem a essência, a essência da alma, porém, pode existir sem algumas potências, por exemplo, sem a visão e a audição, por causa da corrupção dos órgãos, dos quais as potências desta natureza são propriamente atos.

18. Respondo, dizendo, que o homem não é perfeitíssimo porque possui todas as virtudes, mas porque as possui em um grau muito elevado.

Outros lugares: *Summa* 1-2 q.65 a.1; *In Sent.* 3 d.36 a.1; *ibid.*, 4 d.33 q.3 a.2 ad 6; *Qdlbto.* 12 q.15 a.1; *In Ethic.* 6 lect.11.

BEDA, *In Lucam*, 1.17 l.5: PL 92,541.

AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, 1.24 c.3: PL 44,695-696; BAC XXXV 558.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.6 c.5 (BK 1140b5). Cf. artigo 1 nota 26.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.4 c.2 (BK 1122a30).

CIPRIANO, *De habitu virginum*, 3: PL 4,455; *Obras de San Cipriano* (BAC) 122.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.6 c.7 (BK 1141b3).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.6 c.13 (BK 1144b34).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.1-2.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.2 c.1; mais propriamente em *ibid.*, 6 c.13 (BK 1144b30-35).

AGOSTINHO, *Epistolae*, 167 *De sent. Iacobi* c.2 n.4.5; c.3 n.10; c.4 n.14: PL 33,735.738.739; BAC XI 499, 501, 509.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.3 c. 10 (BK 1117b23).

GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, 1.2 homil.7 n.7ss: PL 76,1017; *Obras de San Gregorio* (BAC) 476ss.

Optamos aqui por fazer outra tradução do texto latino bíblico: *ibunt de virtute in virtutem* utilizado por Tomás de Aquino, diferente da usada pela Bíblia de Jerusalém.

AMBRÓSIO, *Super Lucam*, 1.5 c.25: PL 15,1738.

GREGÓRIO, *Moralia in Job*, 1.22 c.1: PL 76,212.

ARISTÓTELES, *Physica*, 1.7 c.3 (BK 247a20); cf. S. Th., *In Physic.* 7 lect.6.

Glossa ordinaria tomada de SÃO JERÔNIMO: PL 25,25.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.6 c.5 (BK 1140b4-6); cf. S. Th., *In Ethic.* lect.4 n.1166. Cf. artigo 1 nota 26.

AGOSTINHO, *Retractationes*, 1.1 c.9 n.4: PL 32,597; BAC XL 674.

GREGÓRIO, *Moralia in Job*, 1.22 c.1: PL 76,212.

AGOSTINHO, *Contra Lulianum*, 1.4 c.3 n. 17: PL 44,746; BAC XXXV 669.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.3 c.5 (BK 1114b1).

Optamos pelo termo suavemente, mais compatível com o termo da Vulgata *suaviter*.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.1 c.1 e 2.

GREGÓRIO, *Moralia in Job*, c.3 n.6: PL 76,192.

ARISTÓTELES, *Physica*, 1.2 c.9 (cf. BK 200a5). Cf. S. Th., *In Physic.* 2 lect.15.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1.14 c.2 n.4: PL 42, 1038; BAC V 769.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1.6 c.6: PL 42,929; BAC V 446.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1.14 c.9: PL 42,1046; BAC V 794.

Artigo 3

Terceiro, se pergunta se todas as virtudes são iguais no homem[250].

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, se diz em 1Cor 13, 13: *agora, portanto, permanecem a fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade*. Ora, a grandeza exclui a igualdade. Logo, no homem as virtudes não são iguais.

2. Mas se diz que a caridade é maior segundo o ato, porém não segundo o hábito. Mas, ao contrário, diz Agostinho, no livro *Sobre a Trindade*[251], que nestas coisas que não são grandes pela extensão, ser maior é o mesmo que ser melhor. Ora, o hábito da caridade é melhor do que o hábito das outras virtudes, porque alcança mais a Deus, segundo o que se lê em I Jo 4,16: *aquele que permanece no amor permanece em Deus*. Logo, a caridade, segundo o hábito, é maior do que as outras virtudes.

3. Além do mais, a perfeição precede o seu perfectível. Ora, a caridade é a perfeição das outras virtudes, segundo o que se lê em Cl 3, 14: *mas sobre tudo isto, revesti-vos da caridade, que é o vínculo da perfeição*; e se diz em 1Tm 1,5: *a finalidade desta admoestação é a caridade*. Logo, é maior do que as outras virtudes.

4. Além do mais, aquilo que não tem uma imperfeição anexa é perfeito e maior, como é mais branco o que não possui uma mescla do negro. Ora, o hábito da caridade não tem junto de si nenhuma imperfeição, porque a fé é sobre o que não aparece, e a esperança sobre o que não se tem. Logo, a caridade, também segundo o hábito, é mais perfeita e maior do que a fé e a esperança.

5. Além do mais, diz Agostinho no livro XIX da *Cidade de Deus*[252]: *as virtudes, se não se referem a Deus, são vícios*. Do qual se pode deduzir que a razão da virtude se aperfeiçoa por ordem a Deus. Ora, a caridade ordena o homem a Deus de forma mais próxima do que as outras virtudes, porque une o homem a Deus, segundo o que se lê em 1 Cor 6, 17: *aquele que se une ao Senhor, constitui um só espírito*. Logo, a caridade é maior virtude do que as outras.

6. Além do mais, as virtudes infusas têm a sua origem pela graça, que é a perfeição delas. Ora, a caridade perfeita participa mais da graça do que as outras virtudes, pois a graça e a caridade andam inseparavelmente. No entanto, a fé e a esperança podem existir sem a graça. Logo, a caridade é a maior do que as outras virtudes. Portanto, nem todas as virtudes são iguais.

7. Além do mais, diz Bernardo no livro I *Sobre a consideração*[253], que a prudência é a matéria da fortaleza, porque sem a prudência, a fortaleza se precipita. Ora, aquilo que é princípio e causa de algo, é maior e melhor do que ele. Logo, a prudência é maior do que a fortaleza. Portanto, nem todas as virtudes são iguais.

8. Além do mais, diz o Filósofo no livro V da *Ética*[254], que a justiça é toda a virtude; no entanto, as outras virtudes são segundo uma parte. Ora, o todo é maior do

que a parte. Logo, a justiça é maior do que as outras virtudes. Portanto, nem todas as virtudes são iguais.

9. Além do mais, Agostinho prova no livro XI do *Comentário literal sobre o Gênesis*[255], que se no universo todas as coisas fossem iguais, todas as coisas não existiriam. Ora, todas as virtudes são obtidas simultaneamente, porque são conexas, como foi defendido acima, no artigo anterior. Logo, nem todas as virtudes são iguais.

10. Além do mais, as virtudes se opõem aos vícios. Ora, nem todos os vícios são iguais. Logo, nem todas as virtudes são iguais.

11. Além do mais, o louvor é devido aos atos virtuosos. Ora, alguns são mais louvados por uma virtude do que por outra, por isso diz Cassiano no livro V *Sobre a Instituição dos conventos*[256]: *um está adornado com as flores da ciência; outro está robustamente fortalecido com a razão da discipulação; outro se assenta na firmeza da paciência; outro da humildade, outro antepõe a virtude da continência*. Logo, em um homem não são iguais todas as virtudes.

12. Mas, se diz que esta desigualdade é segundo o ato, não segundo o hábito. Mas ao contrário, segundo o Filósofo, no livro I dos *Analíticos Posteriores*[257], que as coisas que estão para algo, são entendidas conjuntamente. Ora, o hábito segundo a sua razão própria, se diz em relação ao ato. Com efeito, o hábito é aquilo com o qual alguém atua quando chega a oportunidade, como diz Agostinho no livro *Sobre o bem conjugal*[258]. Logo, se o ato de uma virtude em algum homem é maior do que o ato de outra virtude, se segue que os hábitos, também, são desiguais.

13. Além do mais, diz Hugo de São Vitor que os atos aumentam os hábitos. Logo, se os atos das virtudes são desiguais, também serão desiguais os hábitos das virtudes.

14. Além do mais, assim se comporta o hábito das virtudes em relação ao ato próprio nas coisas morais, como em relação ao próprio do movimento ou da ação nas coisas naturais. Ora, nas coisas naturais, quanto mais participa da forma, tanto mais participa da operação ou do movimento, porque o que é mais grave tende velozmente para baixo, e o que é mais cálido, aquece mais. Logo, também, nas coisas morais os atos das virtudes não podem ser desiguais, a não se que sejam desiguais os hábitos das virtudes.

15. Além do mais, as perfeições são proporcionais às coisas perfectíveis. No entanto, as virtudes são perfeições das potências da alma, que são desiguais, porque a razão excede as forças inferiores, as quais impera. Logo, também as virtudes são desiguais.

16. Além do mais, diz Gregório, no livro XXII *Sobre a Moral*[259] e na *Homilia XV sobre Ezequiel*[260], *o bem-aventurado Jó, ao aumentar a virtude, porque distinguia claramente o que era dado aos homens por concessão celestial, chamou de graus; porque por meio deles se ascendia e se vinha a obter os bens celestes*. Ora, onde há aumento e graus, não há igualdade. Logo, as virtudes não são iguais.

17. Além do mais, qualquer coisa que se comporta de modo que, ao crescer uma, decresça outra, é necessário que sejam desiguais. Ora, parece que a caridade, ao crescer, decresce outra coisa, porque o estado da pátria celeste, no qual se aperfeiçoa a caridade, se opõe ao estado da via, no qual se dá a fé; mas o crescimento de um dos opostos,

decrece o outro. Logo, a caridade e a fé não podem ser iguais. Portanto, nem todas as virtudes são iguais.

Ao contrário

1. Diz-se no Ap 21, 16: que os lados da cidade são iguais, pelos quais os referidos lados são designados virtudes, conforme a Glosa[261]. Logo, as virtudes são iguais.

2. Além do mais, diz Agostinho no livro VI *Sobre a Trindade*[262]: *aqueles que são iguais na fortaleza, serão iguais na prudência e na temperança. Com efeito, se dissésseis que os homens são iguais na fortaleza, mas que algum homem supera um outro na prudência, seguir-se-ia que a fortaleza de um seria menos prudente. E, por isso, não serão iguais em fortaleza, quando a fortaleza daquele for menos prudente. E também o mesmo deve-se dizer em relação às outras virtudes, se considerar todas com atenção.* No entanto, não seria necessário que os que são iguais em uma virtude, o sejam nas outras, a não ser que todas as virtudes sejam iguais em um só homem.

3. Além do mais, diz Gregório *Sobre Ezequiel*[263] que a fé, a esperança, a caridade são operações iguais. Logo, pela mesma razão, todas as outras virtudes são iguais.

4. Além do mais, em Ez 46, 22, se diz: *os quatro eram de igual medida*; e comenta a Glosa[264]: *com as quais procedemos até a virtude.* Ora, as coisas que têm uma única medida são iguais. Logo, todas as virtudes são iguais.

5. Além do mais, diz Damasceno: as virtudes são naturais e estão em todos, igualmente, segundo o ser accidental. Logo, as virtudes, segundo o seu ser accidental, são iguais.

6. Além do mais, deve-se um prêmio maior ao ato de uma virtude maior. Logo, se em um homem houvesse uma virtude maior do que a outra, seguir-se-ia que ao mesmo homem deveria ter um prêmio maior e menor, o que é inconveniente.

7. Além do mais, se o mais simples segue ao mais simples, também o mais segue ao mais. Ora, porque ao ter uma virtude, se segue que se tenha todas, pois as virtudes são conexas, como foi dito no artigo anterior. Logo, para que se tenha mais uma virtude, se segue que se tenham mais todas. Portanto, todas as virtudes são iguais.

Respondo

Respondo, dizendo, que o igual e o desigual são assim chamados, segundo a quantidade. Com efeito, na quantidade se chama igual, assim como na qualidade se chama semelhante, também na substância o mesmo, como é evidente no livro V da *Metafísica*[265]. No entanto, a quantidade implica a noção de medida, que primeiramente se encontra, de fato, nos números. Contudo, em segundo lugar, nas magnitudes, e de algum outro modo, em todos os outros gêneros, como mostra o livro IX da *Metafísica*[266]. Com efeito, em cada gênero, o que é simplíssimo, é perfeitíssimo, e é a medida de todos os outros, como o branco nas coisas coloridas, como o movimento diurno nos outros movimentos, porque cada coisa é tanto mais

perfeita, quanto mais próxima está do primeiro princípio do seu gênero. Por isso é manifesto que a perfeição de cada coisa, segundo o que se considera a sua medida, provém do primeiro princípio. De modo semelhante com a sua quantidade, e isto é o que diz Agostinho no livro VIII *Sobre a Trindade* [267]. Que nestas coisas que não são grandes por sua extensão, ser melhor é o mesmo que ser maior. No entanto, como cada forma não subsistente consiste o ser em um sujeito ou em uma matéria, a sua quantidade ou perfeição pode ser considerada de dois modos: de um modo, segundo a razão da própria espécie; de outro modo, segundo o ser que tem na matéria do seu sujeito. De fato, segundo a razão da própria espécie, as formas das diversas espécies são desiguais, mas as formas de uma única espécie podem realmente ser iguais, outras, porém, não. Com efeito, é necessário que o princípio específico seja considerado em algo indivisível. Pois a diferença de um princípio desta natureza varia a espécie e, por isso, se neste princípio houvesse a adição ou a subtração, necessariamente variaria a espécie. Por isso também diz o Filósofo no livro VIII da *Metafísica* [268], que as espécies das coisas são como os números, nos quais a adição ou a subtração da unidade varia a espécie. De fato, há algumas formas que obtêm a sua espécie por algo da sua essência, como todas as formas absolutas, que ou são substanciais ou acidentais. E em tais, é impossível que em uma mesma espécie, segundo este modo, uma forma se encontre maior do que outra, pois uma brancura, considerada em si mesma, não é maior do que outra. De fato, há certas formas que obtêm a espécie por algo extrínseco àquilo que se ordenam, assim como o movimento obtém a espécie, no término. Por isso, um movimento é maior do que outro, segundo a proximidade ou a distância do término. E, de modo semelhante, se encontram certas qualidades que são disposições em ordem a alguma coisa, assim como a saúde é uma certa proporção dos humores em ordem à natureza do animal, que se diz são. E por isso, um grau de proporção dos humores no leão é saudável, enquanto no homem seria enfermidade. Logo, porque, segundo o grau da proporção, a saúde não recebe a espécie, mas segundo a natureza do animal ao qual se ordena, ocorre também que no mesmo animal uma saúde pode ser maior do que a outra, como se diz no livro X da *Ética* [269], isto é, enquanto pode haver diversos graus de proporção dos humores, nos quais se conserva a medida da natureza humana. E do mesmo modo ocorre na ciência, que recebe a unidade da unidade do sujeito. Por isso, em alguém pode ser maior o conhecimento da geometria do que em outro, enquanto conhece mais conclusões ordenadas ao conhecimento do sujeito da geometria, que é a grandeza. De modo semelhante, também, segundo a quantidade da perfeição que têm as formas desta natureza, conforme estão na matéria ou no sujeito, certas formas de uma mesma espécie podem ser iguais, enquanto existem segundo o mais e o menos. De fato, outras não podem existir conforme o mais e o menos. Com efeito, não é qualquer forma que dá a espécie ao sujeito no qual existe, pois pode existir nele mais e menos, porque, como foi dito, é necessário que o princípio específico consista em algo indivisível, o qual se explica porque nenhuma forma substancial recebe mais e menos. De um modo semelhante, também se uma forma obtém a sua espécie segundo algo que, conforme a sua natureza é indivisível, não se diz segundo o mais e o menos. E é por isso que o binário e qualquer

outra espécie de número que se especifica segundo uma unidade acrescentada, não recebe mais e menos. E a mesma razão está nas figuras que se especificam segundo o número, como o triângulo e o quadrado, e em quantidades determinadas, como dois côvados e três côvados, e nas relações numerais, como o dobro e o triplo. De fato, as formas que não dão a espécie ao sujeito, nem obtêm a espécie de algo que segundo a sua natureza é indivisível, podem existir segundo o mais e o menos, como a brancura e a negrura, e outras coisas semelhantes. Portanto, é evidente que uma coisa pode se relacionar de dois modos com as diversas formas acerca da igualdade e da desigualdade. Com efeito, algumas formas são tais que não recebem na própria espécie por si mesmas a desigualdade, de modo que uma delas seja maior do que a outra da mesma espécie, nem segundo o seu ser, isto é, como se estivesse mais no sujeito. E, deste modo, são todas as formas substanciais. De fato, algumas não recebem a desigualdade segundo elas mesmas, mas só segundo estão no sujeito, como a brancura e a negrura. Algumas certamente recebem a desigualdade segundo elas mesmas, mas não segundo o que estão no sujeito, como se diz que um triângulo é maior do que um outro triângulo, porque as linhas de um triângulo são maiores do que as do outro, ainda que se ordenem a uma só especificadora. Contudo uma espécie não é mais triangular do que a outra. De fato, algumas recebem a desigualdade enquanto consideradas em si mesmas, ou enquanto existem no sujeito; assim como a saúde, a ciência, o movimento. Com efeito, o movimento é desigual, porque percorre um espaço maior, ou porque o móvel se move velozmente. De modo semelhante, também a ciência é maior em um do que em outro, porque conhece mais as conclusões, ou porque conhece melhor as mesmas coisas. Deste modo, pode ser desigual a saúde, porque o grau da proporção em um está mais próximo do equilíbrio devido e perfeito do que em um outro, ou porque acerca de um mesmo grau de proporção em um se comporta de uma forma mais firme e melhor do que em outro. Portanto, vistas estas coisas, acerca da igualdade e da desigualdade das virtudes, deve-se dizer que se chamamos de desigualdade das virtudes, considerada segundo elas mesmas, assim as virtudes de diversas espécies podem ser desiguais. Com efeito, como a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo, como se diz no livro VII da *Ética* [270], a virtude mais perfeita e maior é a que se ordena a um bem maior. E, segundo isto, as virtudes teológicas, das quais o objeto é Deus, são melhores do que as outras. No entanto, entre elas a maior é a caridade, porque une com Deus de um modo mais próximo, e a esperança é maior do que a fé, isto é, porque a esperança, de algum modo, move o afeto a Deus, mas a fé faz Deus estar no homem pelo modo do conhecimento. No entanto, entre as outras virtudes a prudência é a máxima, porque é a que modera as outras. E depois desta, a justiça, pela qual o homem se comporta bem não apenas consigo mesmo, mas com o outro. E depois desta, a fortaleza, pela qual o homem despreza os perigos por causa do bem. E depois desta, a temperança, pela qual o homem despreza os máximos deleites corporais por causa do bem. Mas na mesma espécie da virtude não pode se encontrar uma desigualdade desta natureza, como se encontra na mesma espécie da ciência, porque não é da natureza da ciência que quem possua uma ciência conheça todas as conclusões desta ciência. Contudo, é da natureza da virtude,

que quem tem uma, se comporte bem em todas as coisas que pertencem a essa virtude. De fato, segundo a perfeição ou a quantidade da virtude, pela parte na qual está no sujeito, pode ser desigual inclusive na mesma espécie da virtude, enquanto um dos que possuem a virtude se comporte melhor do que um outro, em relação às coisas dessa virtude, ou por causa da melhor disposição natural, ou por causa do maior exercício, ou por causa do melhor juízo da razão, ou por causa do dom da graça, porque a virtude não dá a espécie ao sujeito, nem tem algo indivisível em sua natureza, a não ser segundo os estóicos, que disseram que ninguém tem a virtude, exceto quem a possui em um grau mais elevado. E, segundo isto, todos têm igualmente a mesma virtude. Mas, isto não parece ser da natureza de alguma virtude, porque tal diversidade no modo de participar de uma virtude se considera segundo o antes dito, que não pertence à natureza de alguma virtude particular, por exemplo, a castidade, ou outras coisas semelhantes. Portanto, assim, em diversas coisas podem existir virtudes desiguais, e quanto às diversas espécies de virtudes, e também segundo existem no sujeito, também quanto a uma espécie de virtude. Ora, em um só e mesmo homem existem, certamente, as virtudes desiguais segundo a quantidade ou a perfeição, do que terem, por si mesmo, as virtudes desiguais. De fato, segundo aquela quantidade e perfeição que tem a virtude, enquanto está no sujeito, é absolutamente necessário que todas as virtudes sejam iguais, pela mesma razão pela qual também são conexas, porque a igualdade é uma certa conexão na quantidade. Por isso, também, alguns fixaram a noção de igualdade segundo o que se entende pelas quatro virtudes cardeais, como modos gerais das virtudes. E é deste modo o argumento de Agostinho no livro VI *Sobre a Trindade* [271]. Mas, de outro modo, pode-se estabelecer a noção de igualdade segundo a dependência das virtudes morais relativas à prudência, e de todas as virtudes relativas à caridade. Por isso, onde a caridade está, igualmente, é necessário que todas as virtudes sejam iguais, segundo a perfeição formal da virtude. E pela mesma razão, em relação à prudência por comparação com as virtudes morais. De fato, as virtudes em si mesmas podem ser desiguais em um mesmo sujeito, como também não conexas, segundo a inclinação da potência ao ato, que é segundo a natureza, ou qualquer outra causa. E por causa disso alguns disseram que são desiguais segundo o ato. Mas isto não deve ser entendido a não ser segundo a desigualdade da inclinação ao ato.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que aquele argumento procede da desigualdade que há e se considera segundo as mesmas virtudes, não da desigualdade que há segundo estão nelas mesmas, da qual falamos agora. Com efeito, a caridade, como foi dito, segundo ela mesma, é maior do que todas as outras virtudes; mas quando ela cresce, também crescem proporcionalmente todas as outras virtudes em um mesmo homem, como os dedos da mão segundo são desiguais, crescem, contudo, proporcionalmente.

2. 3. 4. 5. 6. e 7. E, de modo semelhante, deve-se dizer **ao segundo, ao terceiro, ao quarto, ao quinto e ao sexto**; e também **ao sétimo**, que, segundo o mesmo modo, se

prova que a fortaleza é maior do que as outras virtudes.

8. De maneira semelhante, também **ao oitavo**, que procede do mesmo modo da justiça, ainda que a justiça, que é inteiramente uma virtude, não é aquela justiça que é posta como virtude cardeal.

9. E, de modo semelhante, também se diz **ao nono**; porque todas estas virtudes estão no homem, pois se distinguem segundo a maior ou a menor perfeição da espécie.

10. E, de forma semelhante, também se diz **ao décimo**, porque deste modo os vícios também são desiguais.

11. Respondo, dizendo, que alguém é mais louvado por uma virtude do que por outra, por causa da maior prontidão para o ato.

12. Respondo, dizendo, que onde é maior o hábito, é necessário que seja maior o ato, segundo a inclinação do hábito. Contudo, pode haver no homem algo que impeça ou que disponha ao ato, que influa acidentalmente no hábito, assim como o hábito da ciência é impedido para chegar ao ato, por causa da embriaguez. E, por isso, segundo os impedimentos ou auxílios desta natureza para o agir, é possível, algumas vezes, que haja um aumento em ato, não existindo um aumento acerca do hábito.

13. Respondo, dizendo, que nos hábitos adquiridos, um exercício maior causa um hábito maior, mas por acidente é possível impedir um hábito, por muitos atos já adquiridos, de modo que não possa mais proceder ao ato, como foi dito no corpo do artigo.

14. Respondo, dizendo, que nas coisas naturais, onde está a forma igual, pode haver a desigualdade do ato por causa de um impedimento accidental.

15. Respondo, dizendo, que as potências são desiguais segundo elas mesmas, isto é, enquanto uma potência é mais perfeita do que outra, segundo a própria natureza. E, deste modo, também foi dito, que as virtudes são desiguais.

16. Respondo, dizendo, que as virtudes são proporcionalmente em si mesmas, como foi dito. Por isso, neste caso, não se segue que sejam possuídas de forma desigual.

17. Respondo, dizendo, que o estado da pátria celeste se opõe à fé, pela evidência da visão, que não se consegue pelo aumento da caridade. Por isso não é necessário que, ao crescer a caridade, diminua a fé.

Resposta ao contrário

1. 2. 3. e 4. De fato, **ao primeiro** dos argumentos contrários, **ao segundo**, **ao terceiro**, e **ao quarto**, é evidente a resposta pelas coisas que foram ditas.

5. Respondo, dizendo, que Damasceno entende que as virtudes estão igualmente em todos.

6. Respondo, dizendo, que o prêmio essencial corresponde à raiz da caridade. E, por isso, mesmo que se dissesse que as virtudes não são iguais, contudo, o mesmo prêmio seria devido a um homem por causa da identidade da caridade.

7. Concedemos **ao sétimo**.

Outros lugares: *Summa* 1-2 q.66 a.2; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.5 ad 6; *Ibid.*, 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8.
 AGOSTINHO, *De Trinitate*, c.8: PL 42, 929; BAC V 448.
 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, 1.19 c.25: PL 41,656; BAC XVII 512s.
 BERNARDO, *De Consideratione*, 1.1 c.4: PL 182,733ss.737.
 ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 5 c.1 (BK 1130a10).
 AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, 1.11 c.8 n.10; 1.11 c.10 n.13: PL 34,433.434; BAC XV 1123, 1125.
 CASSIANO, *De institutione coenob*, 1.5 c.4: PL 49,207.
 ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, 1.1 c.28 (cf. BK 87a40).
 AGOSTINHO, *De bono coniugali*, c.12 n.25: PL 40,390; BAC XII 101.
 GREGÓRIO, *Moralia in Job*, 1.22 c.19 n.45: PL 76,240.
 GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, 1.2 homil.5 n.16: PL 76,994; *Obras de San Gregorio* (BAC) 452s.
 Cf. PL 114,747.
 AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1.6 c.4: PL 42,927; BAC V 440.
 GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, L.2 homil.4 n.5: PL 76,817; *Obras de San Gregorio* (BAC) 434.
 Cf. GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, 1.2 homil.5 n.16: PL 76,994; *Obras de San Gregorio* (BAC) 453.
 Cf. S. Th., *In Metaphys.* Comm.15 e 26.
 ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1.9 c.5 (BK 1056a10).
 AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1.6 c.8: PL 42,929; BAC V 449.
 ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1.8 c.10 (cf. BK 1052a5).
 ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.10 c.3 (BK 1173a22ss).
 ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.7. Parece que a referência correta seria *Physica*. L.7 c.3 (BK 246a13); cf. S. Th., *In Physic.* 7 lect.5 n.1853.
 AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1.6 c.4: PL 42,927; BAC V 440.

Artigo 4

Quarto, se pergunta se as virtudes cardeais permanecem na pátria celeste[272].

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, diz Gregório no livro XVI *Sobre Moral*[273], que os acidentes da vida, relativos ao corpo, passam. Logo, as virtudes cardeais não permanecem na pátria celeste.

2. Além do mais, estando no fim, não é necessário que as coisas estejam ordenadas ao fim, assim como depois que se aproxima do porto, não é necessário o navio. Ora, as virtudes cardeais se distinguem das teologais nisto, que as teologais têm por objeto o fim último, mas as cardeais são relativas às coisas que são como instrumentos para o fim. Logo, quando se tiver chegado ao fim último, na pátria celeste, não será necessária a virtude cardeal.

3. Além do mais, suprimido o fim, cessa aquilo que está para o fim. Ora, as virtudes cardeais se ordenam ao bem civil, que não existirá no céu. Logo, nem as virtudes cardeais existirão na pátria celeste.

4. Além do mais, esta não se diz que permanece no céu, mas antes que é suprimida, o que não permanece segundo a própria espécie, mas apenas segundo a razão comum do gênero; assim como se diz que a fé é suprimida, ainda que permaneça o conhecimento, que é o seu gênero. Ora, as virtudes cardeais não permanecem na pátria celeste, segundo as próprias espécies, segundo que se distinguem: pois diz Agostinho, no livro XII do *Comentário literal ao Genesis*[274], que ali uma mesma e total virtude é amar o que vires. Logo, as virtudes cardeais não permanecem na pátria celeste, mas são suprimidas.

5. Além do mais, as virtudes obtêm a sua espécie pelos objetos. Ora, os objetos das virtudes cardeais não permanecem na pátria celeste, pois a prudência é relativa às coisas duvidosas, das quais atua o conselho, mas a justiça é relativa aos contratos e aos juízos. A fortaleza, contudo, é relativa aos perigos da morte. A temperança, porém, é relativa às concupiscências dos alimentos e dos desejos carnis, os quais todos não existirão na pátria celeste.

6. Mas se diz que na pátria celeste os atos serão outros. Ao contrário, a diversidade do que cai na definição de alguma coisa, diversifica a sua espécie. Ora, o ato cai na definição do hábito, pois diz Agostinho no livro *Sobre bem conjugal*[275], que o hábito é aquilo com o qual alguém age quando aparece a oportunidade. Logo, se os atos são diversos, também os hábitos serão distintos, especificamente.

7. Além do mais, segundo Plotino[276], como se refere Macróbio, umas são as virtudes da alma purgada, e outras das virtudes políticas. Ora, as virtudes da alma purgada parecem ser as que se dão na pátria celeste; no entanto, as virtudes que se dão aqui, são as virtudes políticas. Logo, as virtudes que se dão aqui não permanecem, mas são suprimidas.

8. Além do mais, tanto mais se distanciam o estado entre os bem-aventurados e o dos peregrinos, que entre o estado do senhor e do servo, ou entre o varão e a mulher na vida presente. Ora, segundo o Filósofo no livro I da *Política*,[277], uma é a virtude do senhor e outra é a virtude do servo, e, de modo semelhante, uma é a do varão e outra é a da mulher. Logo, muito mais se distanciam as virtudes dos peregrinos e dos bem-aventurados.

9. Além do mais, os hábitos das virtudes são necessários para habilitar a possibilidade para o ato. Ora, uma habilitação desta natureza lá seria pela glória. Logo, não serão necessários os hábitos das virtudes.

10. Além do mais, o Apóstolo prova, em 1Cor 13, 8, que a caridade é mais excelente do que as outras virtudes, porque não desaparece. Ora, a fé e a esperança, que desaparecem, são mais nobres do que as virtudes cardeais, porque têm um objeto mais nobre, a saber, Deus. Logo, as virtudes cardeais desaparecem.

11. Além do mais, as virtudes intelectuais são mais nobres do que as morais, como mostra o livro VI da *Ética*[278]. Ora, as virtudes intelectuais não permanecem, porque a ciência é destruída, como se diz em 1Cor 13, 8. Logo, nem as virtudes cardeais permanecem na pátria celeste.

12. Além do mais, assim se lê em Tg 1, 4, *que a paciência produza uma obra perfeita*. Ora, a paciência não permanece na pátria celeste a não ser segundo o prêmio, como diz Agostinho no livro XIV da *Cidade de Deus*[279]. Logo, muito menos permaneceriam as outras virtudes morais.

13. Além do mais, algumas virtudes cardeais, isto é, a temperança e a fortaleza estão nas potências sensitivas da alma, pois pertencem à parte irracional da alma, como mostra o Filósofo no livro III da *Ética*[280]. Ora, as partes sensitivas da alma não existem nos anjos, nem podem existir na alma separada. Logo, as virtudes desta classe não existem na pátria celeste nem nos anjos, nem nas almas separadas.

14. Além do mais, diz Agostinho, no livro XIII da *Cidade de Deus*[281], que na pátria celeste descansaremos, veremos, amaremos e louvaremos. Ora, descansar é um ato da sabedoria, ver é um ato do intelecto, amar um ato da caridade, louvar um ato de latría. Logo, só estas virtudes permanecem na pátria celeste, não, porém, as virtudes cardeais.

15. Além do mais, na pátria celeste os homens serão semelhantes aos anjos, como se diz em Mt 22, 30. Ora, segundo a sobriedade, os homens não se assemelham aos anjos, aos quais não convêm o uso da comida e da bebida. Logo, a sobriedade não existirá na pátria celeste e, pela mesma razão, nem as outras virtudes semelhantes.

Ao contrário

1. É o que se diz em Sb 1, 15: *porque justiça é imortal*.

2. Além do mais, em Sb 8, 7, se diz sobre a divina sabedoria que *ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza, que são, na vida, os bens mais úteis*

aos homens. Ora, na pátria celeste a participação da sabedoria será plena. Logo, as virtudes desta classe se darão mais plenamente na pátria celeste.

3. Além do mais, as virtudes são riquezas espirituais. Ora, a abundância das riquezas espirituais é maior na pátria celeste do que na vida presente. Logo, as virtudes desta classe abundarão plenamente na pátria celeste.

Respondo

Respondo, dizendo, que na pátria celeste permanecem as virtudes cardeais, e terão lá outros atos distintos dos daqui, como diz Agostinho, no livro XIII *Sobre a Trindade* [282]: *que agora age a justiça socorrendo os miseráveis, a prudência ao prevenir as armadilhas, a fortaleza em tolerar as moléstias, a temperança em frear os deleites ilícitos, mas não haverá lá, onde nada absolutamente mal existirá; mas acerca da justiça, ela será ordenada e submetida a Deus; acerca da prudência, não haverá nenhum bem para antepor ou se igualar a Deus; acerca da fortaleza, aderir com firmeza a Ele; acerca da temperança, nenhum deleite de uma afeição nociva.* Para ficar evidente, deve-se saber que, como diz o Filósofo no livro I *Sobre o céu e o mundo* [283], a virtude implica a última potência. No entanto, é manifesto que nas naturezas distintas é diverso o último da potência, porque em uma natureza mais elevada há uma potência maior, que se estende a muitas e maiores coisas. E, por isso, o que é virtude para um não é virtude para outro, por exemplo, a virtude do homem é determinada às coisas que são principais na vida humana, assim como a temperança é humana, quando o homem não se aparta da razão por causa dos máximos deleites, mas antes os modera segundo a razão. A fortaleza, porém, é humana quando, por causa do bem da razão, se mantém firme contra os máximos perigos, que são os perigos da morte. Ora, porque não se considera o último da potência divina segundo estas coisas, mas segundo algo mais elevado que pertence à infinitude do seu poder, por isso a fortaleza divina é a sua imutabilidade. A temperança será a conversão da mente divina sobre si mesma. A prudência, porém, é a própria mente divina. A justiça de Deus é a sua própria lei perene. No entanto, deve-se considerar que os diversos últimos podem ser entendidos de dois modos: um, conforme se considera na mesma série do movimento; outro modo, conforme se considera como inteiramente oposto, e não ordenado mutuamente. Portanto, se se tomar os diversos últimos que se ordenam sob uma série de movimento, ao ser últimos diversos, dão origem a diversas espécies do movimento. Contudo, não diversificam a espécie do princípio motor, porque é o mesmo princípio do movimento que move desde o princípio até o fim. E um exemplo disto podemos tomar na edificação, na qual o último termo é a forma completa da casa. No entanto, os outros últimos podem ser considerados segundo a compleição de cada uma das partes singulares da casa. Por isso, como diz o Filósofo no livro X da *Ética* [284], uma espécie de movimento distinto é a fundação da casa, que é terminada no fundamento, e outra a ereção das colunas, e outra, a edificação completa. Mas, a arte de edificar, porém, é uma e a mesma, que é o princípio destes três movimentos, e o mesmo ocorre nos outros movimentos. De fato, se

se considera os diversos últimos opostos, que não estão apenas na série do movimento, mas são totalmente opostos, então diferem especificamente tanto os movimentos, quanto os princípios motores, assim como é distinta a arte, que é o princípio da edificação, e da construção de um navio. Por conseguinte, assim, onde o último é especificamente o mesmo, é também a mesma virtude segundo a espécie, o mesmo ato, ou o movimento da virtude; assim como é claro que o último é especificamente o mesmo que atinge a temperança em mim e em ti, a saber, a moderação acerca dos deleites do tato; por isso nem a temperança, nem o ato da mesma diferem especificamente em mim e em ti. De fato, onde o último que alcança a virtude, nem é da mesma espécie, nem está contido na mesma série do movimento, é necessário que haja uma diferença segundo a espécie não apenas em ato da virtude, mas também na mesma virtude, assim como é evidente em relação a estas virtudes segundo que se dizem de Deus e do homem. De fato, onde o último da virtude difere especificamente (se o movimento está contido, contudo, sob a mesma série, isto é, de tal modo que vá de um para outro), o ato é certamente diferente pela espécie, mas a virtude é a mesma; assim como o ato da fortaleza é derivado de outro último antes da batalha, e de outro na própria batalha, e de outro no triunfo: por isso é um ato especificamente distinto ir à guerra, e outro, permanecer com fortaleza na batalha, e outro, pois, se alegrar pela vitória adquirida; é uma mesma fortaleza; assim como também é uma mesma potência o ato de amar, desejar e se alegrar. Portanto, é manifesto que pelo dito anteriormente, neste mesmo artigo, que como o estado da pátria celeste é mais elevado do que o estado da via, aquele alcança o último mais perfeito. Portanto, se o último, a que alcança a virtude da via, se ordena ao último com o qual alcança a virtude da pátria celeste, é necessário que seja uma mesma virtude segundo a espécie; mas os atos serão diferentes. No entanto, se se toma um em ordem ao outro, então não serão as mesmas virtudes nem segundo o ato, nem segundo o hábito. No entanto, é manifesto que as virtudes adquiridas, das quais falaram os filósofos, se ordenam apenas para aperfeiçoar os homens na vida civil, não segundo que se ordenam para alcançar a glória celeste. E por isso colocaram que as virtudes destas classes não permanecem depois desta vida, assim como Agostinho[285] narra sobre Cícero. Mas as virtudes cardeais[286], segundo que são gratuitas e infusas, como o que agora falamos delas, aperfeiçoam o homem na vida presente em ordem da glória celeste. E, por isso, é necessário dizer que é um único e mesmo hábito destas virtudes aqui e lá; mas que os atos são diferentes: porque aqui há os atos que competem aos que tendem ao fim último; contudo, lá há os atos que competem já aos que descansam no fim último.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que as virtudes dessa classe aperfeiçoam o homem na vida ativa, como em um caminho pelo qual se chega ao término da contemplação da pátria celeste e, por isso, na pátria celeste permanecem os atos consumados no fim.
2. Respondo, dizendo, que as virtudes cardeais são relativas às coisas que estão para o fim, não como se nelas se encontrasse o último término das mesmas, assim como o

término último do navio é a navegação, Mas, enquanto, mediante as coisas que são para o fim, há uma ordem para o fim último. Como a temperança gratuita não tem por último moderar as concupiscências do tato, mas que faz isto por causa da semelhança celestial.

3. Respondo, dizendo, que o bem civil não é o fim último das virtudes cardeais infusas, das quais falamos, mas das virtudes adquiridas das quais falam os filósofos, como foi dito no corpo do artigo.

4. Respondo, dizendo, que nada impede que uma e a mesma coisa seja o fim de diversas virtudes ou artes; assim como a conservação do bem cívico é o fim e o término do soldado e da lei positiva: por isso que cada arte ou virtude tem a sua correspondente como do bem final; mas o militar, enquanto provém da conservação do bem cívico, segundo que é alcançado por fortes combates; mas a lei positiva se alegra no mesmo, segundo se conserva o bem cívico pela ordenação das leis. Portanto, assim, a fruição de Deus na pátria celeste é o fim de todas as virtudes cardeais; e ali cada uma goza dela, segundo que é o fim dos seus atos. E por isso e se diz que na pátria celeste haverá uma única virtude, enquanto estará no sujeito, gozando todas as virtudes da mesma, porém existirão diferentes atos e diversas virtudes segundo o diverso modo de se alegrar.

5. Respondo, dizendo, que algo se diz ser objeto das virtudes por dois modos. Um, como aquilo ao qual uma virtude se ordena como ao fim; assim como o sumo bem é objeto da caridade, e a bem-aventurança eterna é objeto da esperança. Outro modo, como a matéria em relação ao qual se opera, de modo que por ela tende a outro objeto; e, deste modo, os deleites do coito são objeto da temperança, pois a temperança não estende às deleitações desta natureza, mas reprimindo estes deleites, tende ao bem racional. De modo semelhante, a fortaleza não se estende a aderir aos perigos suprimindo-os, mas para alcançar o bem da razão. E o mesmo ocorre com a prudência em relação às dúvidas, e com a justiça em relação às necessidades desta vida. E, por isso, quanto mais distante esteja a separação destas coisas, segundo o proveito da vida espiritual, tanto mais perfeitos serão os atos destas virtudes, porque as palavras antes ditas se relacionam mais com essas virtudes pelo modo a partir do qual se começa do que pelo modo do qual se termina, que dá a espécie.

6. Respondo, dizendo, que nem toda diferença nos atos demonstra a diversidade dos hábitos, assim como já foi dito no corpo do artigo.

7. Respondo, dizendo, que as virtudes, para purificar a alma, as quais define Plotino, podem convir aos bem-aventurados, pois à prudência lhe compete só contemplar as coisas divinas, à temperança, esquecer-se da cupidez, à fortaleza, ignorar paixões, à justiça, manter perpetuamente a aliança com Deus. Ora, as virtudes políticas, das que ele mesmo falou, são ordenadas ao bem cívico da vida presente como foi dito no corpo do artigo.

8. Respondo, dizendo, que a última das virtudes do servo e do senhor, da mulher e do varão não se ordenam entre si, de modo que assim se passe de um para o outro; e por isso não se trata de uma razão semelhante.

9. Respondo, dizendo, que a mesma habilidade da glória para as obras das virtudes, que são feitas ou aperfeiçoadas pela glória, pertence aos mesmos hábitos das virtudes.

10. Respondo, dizendo, que a fé se ordena à verdade que não aparece, e a esperança ao árduo que não se possui como aquilo que recebe a espécie. E por isso, ainda que sejam mais excelentes do que as virtudes cardeais por causa do seu objeto mais elevado, no entanto desaparecem, por causa disso que recebem a espécie do qual não permanece.

11. Respondo, dizendo, que a ciência também não será destruída segundo o hábito, mas terá um ato distinto.

12. Respondo, dizendo, que a paciência não permanece na pátria celeste segundo o ato que tem na via, a saber, tolerar as tribulações. Contudo, permanecerá segundo o ato correspondente ao fim, assim como também com as outras virtudes, conforme foi dito no corpo do artigo.

13. Respondo, dizendo, que alguns disseram que o irascível e o concupiscível, nos quais estão a temperança e a fortaleza, estão na parte superior, não, porém, na parte sensitiva. Ora, isto é o contrário do que está no livro III da *Ética* [287], onde diz que as virtudes estão nas partes irracionais. No entanto, outros disseram que as forças da parte sensitiva permanecem na alma separada ou segundo apenas a potência, ou segundo o ato. Ora, isto não é possível, porque o ato da potência sensitiva não existe sem o corpo, de outro modo, a alma sensitiva dos brutos seria também incorruptível, o que é errôneo. Contudo, o que pertença à ação, é o mesmo que está na potência, por isso é necessário que as potências desta natureza estejam unidas, e, assim, depois da morte, não permanecem na alma separada em ato, mas em virtude, assim como em sua raiz, isto é, enquanto as potências da alma fluem da essência dela mesma. No entanto, estas virtudes estão, de fato, no irascível quanto a derivação delas; mas segundo a origem e a incoação estão na razão e na vontade, porque o ato principal da virtude moral é a eleição, que é um ato do apetite racional. Ora, esta eleição por uma certa aplicação se termina nas paixões do irascível e do concupiscível segundo a temperança e a fortaleza.

14. Respondo, dizendo, que todas estas quatro operações pertencem a cada um dos atos das virtudes cardeais pelo modo do fim, enquanto nelas consiste a bem-aventurança celeste.

15. Respondo, dizendo, que a sobriedade não nos assemelha aos anjos segundo o ato que tem na via em relação à matéria dos alimentos e das bebidas; mas segundo o ato da pátria celeste, que tem uma relação com o fim último, como também as outras virtudes.

!Outros lugares: *Summa* 1-2 q.67 a.1; 2-2 q.136 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4.

!GREGÓRIO, *Moralia in Job*, 1.6 c.37: PL 75,764.

!AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, 1.12 c.26 n.54: PL 34,476; BAC XV 1247.

!AGOSTINHO, *De bono coniugali*, c.21 n.25: PL 40,390; BAC XII 101.

!PLOTINO, *De virtutibus* c.2, 3, 5 e 7.

!ARISTÓTELES, *Politica*, 1.1 c.13 (BK 1260b5).

!ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.6 c.3-7.

!AGOSTINHO, *De civitate Dei*, 1.14 c.9: PL 41,416; BAC XVII 80.

!ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.3 c.10 (BK 1117b23).

!AGOSTINHO, *De civitate Dei*, 1.22 c.30 n.5: PL 41,804; BAC XVII 778.

!AGOSTINHO, *De Trinitate*, 1.14 c.9 n.12: PL 42,1046; BAC V 794.

!ARISTÓTELES, *De caelo*, 1.1 c.2 n.7.8 (BK 281a14.18); Cf. S. Th., *In De caelo* 1.1 lect.25.

!ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1.10 c.4 (BK 1174a19ss).

¹Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, l.14 c.9 n.12: PL 42,1046; BAC V 792.

²Há uma distinção entre as virtudes cardeais adquiridas e as infusas. Nesta parte, Tomás destaca as virtudes cardeais infusas.

³ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, l.3 c.10 (BK 1117b23).

As Virtudes Morais - Questões Disputadas sobre a Virtude - questão 1 e 5
Tomás de Aquino
Publicado no Brasil, Março de 2012
Copyright (c) 2013 by CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Ângelo Vicentin, 70
CEP: 13084-060 - Campinas - SP
Telefone: 19-3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

Conselho Editorial:

Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Diogo Chiuso
Silvio Grimaldo de Camargo

Coordenação Editorial:

Silvio Grimaldo de Camargo

Coordenador do Projeto “Questões Disputadas”:

Bernardo Veiga

Edição e Tradução:

Paulo Faitanin e Bernardo Veiga

Revisão:

Instituto Aquinate

Projeto Gráfico / Editoração:

Arno Alcântara Júnior

Desenvolvimento de eBook

Loope – design e publicações digitais
www.loope.com.br

Logo do Instituto Aquinate: Wood engraving by Reynolds Stone, in *Saint Thomas Aquinas, Selected writings*, New York: The heritage Press, 1971, p. 1

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Aquino, Tomás

As Virtudes Morais - Questões Disputadas sobre a Virtude [recurso eletrônico] / Santo Tomás de Aquino; Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga - Campinas, SP : Ecclesiae, 2012.

Título Original: Quaestiones Disputatae De Virtutibus, quaestio 1 e 5

eISBN: 978-85-63160-73-7

1. Virtude 2. Moral. 3. Escolástica I. São Tomás de Aquino II. Título.

CDD – 179.9

Índice para Catálogo Sistemático

1. Virtude - 179.9

2. Escolástica - 189.4

As Virtudes Morais

Tomás de Aquino, filósofo e teólogo dominicano, santo e doutor da Igreja, escreveu diversas obras, dentre as mais importantes estão as famosas *Questões Disputadas*, que são o fruto característico da universidade medieval. Dessas *Questões* derivam as mais célebres contribuições de Tomás para a filosofia e também para a teologia.

A **Editores Ecclesiae** tem a alegria de publicar *As Virtudes Morais*, tradução inédita em português das *Quaestiones Disputatae De Virtutibus, quaestio 1 e 5*. Nessas páginas o leitor encontrará os fundamentos da ética natural de Tomás de Aquino e da Igreja Católica.

Os tradutores

Paulo Faitanin é doutor em filosofia Medieval, pela Universidad de Navarra. Professor do Departamento de Filosofia da UFF e diretor do Instituto Aquinate. Publicou diversos livros, entre eles *Ontologia de la Materia en Tomás de Aquino* (2001); *Introducción al 'problema de la individuación en Aristóteles* (2001); *El individuo en Tomás de Aquino* (2001); *Atualidade do Tomismo* (2008); *Tomás de Aquino, Opúsculos Filosóficos: introdução, estudo preliminar* (2009). Como pesquisador e professor de Filosofia Medieval, procura resgatar os fundamentos da Metafísica Clássica de Aristóteles e sua influência na Metafísica Escolástica, especialmente no pensamento de Tomás de Aquino.

Bernardo Veiga é doutorando em filosofia pela UFRJ e membro fundador do Instituto Aquinate, onde colabora com artigos e traduções. Autor do livro *É impossível o diálogo inter-religioso?* (2009), publicado pelo instituto Raimundo Lúlio.

O Instituto Aquinate é uma associação cultural sem fins lucrativos, cuja finalidade é promover o estudo aprofundado, atualização e difusão das obras e do pensamento de Tomás de Aquino, por meio da tradução e publicação de livros, revistas, cadernos e artigos, em versão impressa ou digital, da realização de simpósios e de cursos, palestras, conferências, grupos de estudo, assessoria acadêmica, da concessão de bolsas para pesquisa e outras atividades culturais e educativas afins. A **Editores Ecclesiae**, em parceria com o **Instituto Aquinate**, começa a publicar uma série de textos de Tomás de Aquino, inéditos em português, em edição simples e acessível, para tornar cada vez mais popular o pensamento do grande Doutor da Igreja.

Index

Folha de rosto	2
Edição e Tradução	3
Sumário	4
Apresentação	7
Questão 1	10
Artigo 1 – E primeiro se pergunta se as virtudes são hábitos	11
Argumentos	12
Ao contrário	13
Respondo	13
Respostas aos argumentos	15
Artigo 2 – Segundo, se a definição de virtude estabelecida por Agostinho é conveniente, a saber: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão, em que nada se faz mau uso, e que Deus age em nós sem nós	19
Argumentos	20
Respondo	21
Respostas aos argumentos	22
Artigo 3 – Terceiro, se pergunta se a potência da alma pode ser sujeito da virtude	29
Argumentos	30
Ao contrário	30
Respondo	30
Respostas aos argumentos	31
Artigo 4 – Quarto, se pergunta se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude	33
Argumentos	34
Ao contrário	35
Respondo	36
Respostas aos argumentos	37
Artigo 5 – Quinto, se pergunta se a vontade é o sujeito da virtude	41
Argumentos	42
Ao contrário	43
Respondo	43
Respostas aos argumentos	44
Respostas aos contrários	45

Artigo 6 – Sexto, se pergunta se a virtude está no intelecto prático como no sujeito	47
Argumentos	48
Ao contrário	48
Respondo	49
Respostas aos argumentos	50
Artigo 7 – Sétimo, se pergunta se há virtude no intelecto especulativo	52
Argumentos	53
Ao contrário	53
Respondo	53
Respostas aos argumentos	55
Artigo 8 – Oitavo, se pergunta se as virtudes estão em nós por natureza	57
Argumentos	58
Ao contrário	60
Respondo	60
Respostas aos argumentos	62
Artigo 9 – Nono, se pergunta se as virtudes são adquiridas pelos atos	65
Argumentos	66
Ao contrário	68
Respondo	68
Respostas aos argumentos	70
Artigo 10 – Décimo, se pergunta se há algumas virtudes por infusão no homem	74
Argumentos	75
Ao contrário	78
Respondo	78
Respostas aos argumentos	79
Artigo 11 – Décimo primeiro, se pergunta se a virtude infusa aumenta	84
Argumentos	85
Ao contrário	87
Respondo	87
Respostas aos argumentos	89
Artigo 12 – Décimo segundo, se pergunta se as virtudes se distinguem entre si.	93
Pergunta-se sobre a distinção das virtudes	
Argumentos	94
Ao contrário	97
Respondo	97

Respostas aos argumentos	99
Artigo 13 – Décimo terceiro, se pergunta se a virtude é um meio termo	105
Argumentos	106
Ao contrário	108
Respondo	108
Respostas aos argumentos	110
Resposta ao contrário	113
Questão 5	114
Artigo 1 – E primeiro se pergunta se estas são as quatro virtudes cardeais, a saber, a justiça, a prudência, a fortaleza e a temperança	115
Argumentos	116
Ao contrário	118
Respondo	118
Respostas aos argumentos	120
Artigo 2 – Segundo, se pergunta se as virtudes são conexas, de tal forma que aquele que tem uma possua todas	124
Argumentos	125
Ao contrário	127
Respondo	127
Respostas aos argumentos	129
Artigo 3 – Terceiro, se pergunta se todas as virtudes são iguais no homem	133
Argumentos	134
Ao contrário	136
Respondo	136
Respostas aos argumentos	139
Resposta ao contrário	140
Artigo 4 – Quarto, se pergunta se as virtudes cardeais permanecem na pátria celeste	142
Argumentos	143
Ao contrário	144
Respondo	145
Respostas aos argumentos	146
Créditos	150
Sobre a obra, os tradutores e o Instituto Aquinate	151

