

A primazia da religião e o primado da caridade em Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

Introdução

O presente texto trata da virtude da religião e da caridade. São dois temas caros à ética tomásica. No que concerne à religião, em primeiro lugar, situá-la-emos na obra de Tomás. Veremos que se de uma virtude social, anexa à virtude da justiça. Em seguida, arrolaremos os elementos que a constituem: santidade, devoção, contemplação e oração. Posteriormente, perguntar-nos-emos se a virtude da religião, em Tomás, é abordada apenas do ponto de vista natural ou se ela é justamente o momento em que ocorre a intersecção, na síntese tomasiana, entre o natural e o sobrenatural, entre a natureza e a graça, entre a filosofia e a teologia. Tendo em vista estas considerações, abordaremos a questão das virtudes morais naturais e das virtudes morais sobrenaturais. No que toca às virtudes morais, distinguiremos os seus princípios delas próprias. Já no que diz respeito às virtudes morais sobrenaturais, faremos a distinção entre as virtudes morais sobrenaturais e as virtudes teologais. E, na consideração das virtudes teologais, privilegiaremos a virtude teologal da caridade, à qual todas as outras virtudes, tanto as naturais como as sobrenaturais, estão conexas, na perspectiva de Tomás. O eixo da nossa abordagem será a clássica distinção entre o fim último da cidade terrena e o fim último da cidade de Deus.

Em nossa exposição, teremos dois textos básicos: a *Summa Theologiae* de Tomás, na sua mais recente tradução brasileira – empresa de fôlego das *Edições Loyola* –, que resultou no aparecimento de nove volumes, entre os anos de 2001 a 2006, e o clássico *Le Thomisme* (1919) de Étienne Gilson, o qual frequentaremos na sua *versão castelhana* (1951) – única autorizada do original francês – por Alberto Oteiza Quirino: *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Passemos a definir a virtude da religião.

1. A virtude da religião

Um ato de justiça consiste em devolvermos a alguém o que lhe devemos, de tal maneira que o que lhe devolvermos seja igual ao que lhe devíamos. Assim definida, a justiça pressupõe ao menos duas noções: a de dívida e a de igualdade.¹ No entanto, existem certas virtudes – anexas à virtude da justiça – que das duas noções contêm apenas uma, por exemplo, a de dívida.² Sem dúvida, o exemplo mais eloquente neste sentido é a virtude da religião. Nela o homem reconhece que deve tudo a Deus e que é incapaz de saldar totalmente esta dívida, visto que não há nada que possa dar a Deus que já não tenha dEle recebido. Em outras palavras, pela virtude da religião assumimos que temos uma dívida impagável com Deus.³

Agora bem, do fato de uma dívida não poder ser paga, não se segue que possamos simplesmente negá-la. Antes, o fato em si de ela ser impagável só aumenta o nosso compromisso de reconhecermo-nos devedores daquele a quem tudo devemos. Portanto, a religião é uma virtude, anexa à virtude da justiça, que consiste no ato pelo qual reconhecemos que temos uma dívida impagável para com Deus.⁴ Como toda virtude, também o exercício da virtude da religião nos torna bons. Ademais, como existe um único Deus, e como um hábito se distingue d'outro pelo seu objeto formal, a virtude da religião, uma vez que se ordena formalmente à reverência ao Deus único enquanto criador e governador de tudo o que existe,

¹ GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951. p. 464: “O cumprimento de um ato de justiça consiste em devolver a alguém o que se lhe deve, de tal maneira que o que se dá seja igual ao qual se deve. Quer dizer que há duas noções inseparáveis da justiça: a de dívida e de igualdade.” [A tradução, para o português, é nossa].

² *Idem. Op. Cit.*: “Sem embargo, existem virtudes cuja definição contém somente uma destas noções, por exemplo, a de dívida.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. II-II, 80, 1, C: “De dois modos uma virtude que se refere a outra é diferente quanto à razão de justiça: de um modo, por lhe faltar a razão de igualdade; de outro, por lhe faltar a razão do devido. Há virtudes que consistem em dar ao outro o que lhe é devido, mas não o fazem em igualdade.”

³ GILSON. *Op. Cit.* p. 464: “O homem deve tudo a Deus. Porém, não é possível exigir que o homem cancele sua dívida para com Deus. Precisamente porque deve tudo a Deus, é impossível que o homem devolva o equivalente ao que deve. (...) Esta é exatamente a situação do homem; nada podemos dar a Deus que primeiro não tenhamos recebido dele.” TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* v. VI. II-II, 80, 1, C: “Não se retribui em igualdade, em primeiro lugar, porque aquilo que se dá a Deus é devido, mas não pode ser igual ao que se recebeu de Deus a ponto de retribuir tanto quanto deve [...]”.

⁴ GILSON. *Op. Cit.* pp. 464 e 465: “Claro está que tais benefícios não podem ser retribuídos; porém, a impossibilidade de pagar uma dívida não autoriza a negá-la; pelo contrário, existe maior obrigação em reconhecê-la e declarar-se obrigado para com aquele do qual se sabe ser um devedor. A isto corresponde uma virtude especial, sucedânea à da justiça que, pelo que foi dito, não podemos cumprir. A virtude pela qual reconhecemos ter com Deus uma dívida que não podemos pagar, é a virtude da religião.”

é um hábito único. Donde só poder haver uma única virtude da religião e, conseqüentemente, uma única religião verdadeira.⁵

E há mais. A religião não é apenas uma virtude distinta de todas as outras, ela é, ademais, superior a todas as demais, em virtude de possuir um fim mais alto. A fim de esclarecermos esta assertiva, estabeleçamos, de início, um princípio: *todo superior é digno de receber homenagem*. Ora, a superioridade de Deus é singular, uma vez que Ele é superior a tudo o que há, já que foi Ele quem tudo criou. Logo, Deus é digno de que lhe rendamos uma homenagem da qual somente Ele é merecedor. Por conseguinte, a virtude da religião não pode consistir numa homenagem da mesma ordem daquela que prestamos, por exemplo, a um rei ou a um pai ou a qualquer outra criatura. Destarte, a honra prestada a Deus deve estar acima de todas as outras, posto que se trata de uma honra que é devida somente ao rei do universo, fonte e origem de tudo o que existe.⁶

Deus não merece apenas uma honra que seja muito maior do que a que prestamos a qualquer outra criatura. Não estamos falando somente de uma diferença quantitativa, mas de uma diferença qualitativa e essencial. Com efeito, Deus é perfeição infinita. Desta sorte, a Ele devemos prestar uma honra que seja essencialmente distinta daquelas que prestamos a quaisquer criaturas. E' neste sentido que devemos dizer que todo culto prestado a Deus deve ser privativo dEle. Toda a honra rendida a Deus é um privilégio que pertence exclusivamente a Ele, e é nesta honra que consiste a virtude da religião.⁷

⁵ *Idem. Op. Cit.* p. 465: “Posto que uma disposição a obrar assim forçosamente deve fazer-nos melhores, a religião é uma virtude; e como, por outra parte, não há senão um só Deus verdadeiro, só pode haver uma virtude da religião digna de tal nome. É o que se expressa em sua forma mais breve, quando se diz que não pode haver senão uma única religião verdadeira.” TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 81, 3, C: “Foi acima dito que os hábitos distinguem-se pelos objetos. Ora, pertence à religião prestar reverência a um só Deus por um único motivo, a saber, porque Deus é o primeiro princípio da criação e do governo das coisas [...]”.

⁶ *Idem. Op. Cit.* II-II, 81, 4, C: “Deus possui singular excelência, enquanto transcende infinitamente todas as coisas com absoluta superioridade. Logo, deve-se-lhe especial honra. Assim, também, nas coisas humanas, vemos que, segundo as múltiplas excelências das pessoas, lhes cabem diferentes honras, uma aos pais, outra ao rei, e assim para os demais. Logo, torna-se evidente que a religião é uma virtude especial.”

⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 466: “A bondade de um ser infinito não é somente *muito maior* que a do melhor dos seres finitos, senão que é *essencialmente diferente*. Para honrar a Deus como é devido é necessário, portanto, que a honra que se lhe rende seja *essencialmente diferente*. Este é o sentido pleno da fórmula, cuja força se perde demasiado facilmente com sua repetição: a virtude da religião consiste em render a Deus uma homenagem *que somente a Ele se deve*.”

2. A virtude da religião enquanto virtude moral

Ao falarmos de religião, pode parecer, à primeira vista, que transpomos os umbrais da teologia, e deixamos, por isso mesmo, o terreno da filosofia. Não é exato. A definição de religião da qual acabamos de lançar mão, Tomás a toma de Cícero, que estava bem longe de conhecer a vida da graça. Por sua razão, o ilustre orador romano sabia apenas que existia uma natureza divina, tão excelsa que, pelo fato mesmo de existir, era digna de que lhe rendêssemos um culto apropriado.⁸ Ora, para Cícero, a virtude pela qual realizamos este culto à “majestade divina” é precisamente a virtude da religião.⁹ A religião, desta feita, é uma virtude moral, anexa à virtude da justiça, que consiste em dar a Deus um culto que lhe seja devido.

Agora bem, tomada como uma virtude moral, a religião deve ser tratada dentro do que se poderia chamar de uma *filosofia moral: a ética*.¹⁰ Não há dúvida de que esta definição de religião pode surpreender a muitos, dado que, na nossa cultura cristã, o conceito de religião parece ter-se identificado de tal forma com o cristianismo, que sempre a associamos ao culto rendido à Beldade divina mediante a vida sobrenatural da graça. No entanto, para Tomás não se passa desta forma. A religião se define como um ato pelo qual prestamos um culto devido a Deus.¹¹ Ora, o que define um ato voluntário é a intenção (*intentio*), isto é, o fim para o qual ele tende. Sendo assim, desde que este ato cultural – como é um sacrifício, por exemplo – tenha por fim render uma homenagem a Deus como fim, ele constitui um ato religioso. O que não significa, todavia, que alcance a Deus como objeto (*obiectum*), isto é, que nos unamos a Ele. Na verdade, pela virtude natural da religião tendemos diretamente para Deus, mas não o alcançamos positivamente. Por ela, nos inclinamos para Deus a fim de Lhe rendermos um culto devido, mas disso não se segue que nos unimos a Ele.¹²

⁸ *Idem. Op. Cit.*: “O simples fato de que Santo Tomás tome de Cícero sua definição da religião bastaria, sem embargo, para demonstrar que, em seu pensamento, a virtude da religião não provinha nem exclusiva nem necessariamente da revelação cristã. Cícero era uma alma religiosa; sua religião era a de um pagão que estava bem longe de supor a existência da graça, porém que estava persuadido de que há uma ‘natureza divina’ e que, pelo simples fato de existir, tem direito a que o homem lhe renda culto.”

⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 81, 1, SC: “Diz Cícero: ‘Religião é a virtude segundo a qual se oferecem culto e cerimônias à natureza superior, que chamam divina.’”

¹⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 466: “A virtude que permite cumprir este dever é, portanto, uma virtude moral vinculada à justiça e, em consequência, a ciência moral está autorizada a tratar dela.” TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 81, 5, C: “Por isso, a religião, não é uma virtude teológica, cujo objeto é o último fim, mas é uma virtude moral, à qual pertencem as coisas que são para o fim.”

¹¹ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 81, 5, C: “Como foi dito acima, a religião é a virtude que presta o culto devido a Deus.”

¹² GILSON. *Op. Cit.* pp. 466 e 467: “O ato pelo qual um homem rende o culto devido a Deus, está seguramente dirigido para Deus; porém, não chega a Ele. O que dá a este ato seu valor é a intenção, na qual se inspira, de

Por conseguinte, importa precisar que o ato próprio da virtude da religião difere, por exemplo, da virtude teologal da fé. Pela fé não somente cremos que o que Deus diz é verdade, senão que nos confiamos a Ele, e, desta feita, entramos em comunhão com a sua pessoa. De fato, enquanto pelas virtudes teologais nos unimos ao objeto do nosso fim último, que é Deus, pela virtude natural da religião apenas nos dirigimos para ele como sendo o sujeito da nossa ação, sem, contudo, alcançá-lo enquanto objeto, porquanto o fim da religião não é propriamente a união com Deus, mas apenas render-lhe um culto devido.¹³ Não atingimos a Deus enquanto objeto, porque no ato da virtude da religião não se realiza – e nem se pode realizar – aquela igualdade requerida nos atos de justiça. Como havíamos acenado, nada podemos dar a Deus que já não tenhamos recebido dEle.

Porém, isso não significa que a virtude da religião seja de pouca monta. Bem ao contrário, trata-se da mais nobre de todas as virtudes morais. Com efeito, o fim de toda virtude moral é encaminhar-nos para o nosso fim último, que é Deus. Ora, nenhuma delas nos aproxima mais deste fim do que a virtude da religião, já que, por ela, nos direcionamos, direta e positivamente, para ele. Portanto, o que nesta virtude falta para completar a virtude da justiça é como que compensado e satisfeito pela grandeza da nossa intenção, que se inclina de modo imediato para Deus – nosso fim último –, a fim de lhe prestar um culto que lhe seja devido. Desta sorte, a virtude da religião equivaleria – se isto fosse possível – a um ato pelo qual faríamos justiça a Deus. Daí ser ela a maior dentre todas as virtudes morais, porque nos encaminha: direta e imediatamente para Deus, nosso fim último.¹⁴

render homenagem a Deus. Um sacrifício, por exemplo, é a manifestação concreta do desejo de reconhecer a excelência infinita da natureza divina; sem embargo, o objeto deste desejo não é Deus, senão somente o render homenagem a Deus.”

¹³ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 81, 5, C: “O culto prestado a Ele não como um ato que atinge o próprio Deus, como quando cremos em Deus, ao crer atingimos a Deus (...). O devido culto é oferecido a Deus por certos atos feitos para reverenciá-Lo, como são os sacrifícios e outros semelhantes. Torna-se, pois, evidente que Deus não está para a virtude da religião como matéria ou objeto, mas como fim.”

¹⁴ *Idem. Op. Cit.* II-II, 81, 6, C: “As coisas orientadas para o fim são boas em proporção a esta orientação. Por isso, quanto mais próximas estão do fim, tanto melhores são. Foi visto acima, que as virtudes morais se ordenam para Deus, como para seu fim. Ora, a religião mais próxima está de Deus que as outras virtudes morais, enquanto suas ações direta e imediatamente ordenam-se para a honra divina. Consequentemente, a religião é superior às outras virtudes morais.”

3. O culto religioso: santidade, devoção, contemplação e oração

Uma vez tendo definido a natureza da religião, podemos, destarte, discriminar os atos exteriores pelos quais ela se manifesta. No entanto, antes de qualquer coisa, mister é dizer que o culto religioso consiste, precipuamente, em atos interiores pelos quais a nossa razão e vontade se submetem a Deus, reconhecendo a sua glória. Houve mesmo aqueles que quiseram reduzir o culto religioso a esta interioridade fundamental, e nisto insistiram de tal forma que, para eles, a exteriorização do culto religioso através de cerimônias ou sacrifícios, corresponderia à corrupção da verdadeira religião, que consistiria, tão-somente, em adorar a Deus em espírito e em verdade.¹⁵

Urge dizer que a reverência e a homenagem que prestamos a Deus nada acrescentam à sua glória. Elas não têm por fim aumentar a glória de Deus, mas sim tornar o homem submisso a Deus. De fato, a religião é para a perfeição do homem. Sem embargo, dando a Deus a honra que Lhe é devida, o homem alcança maximamente a perfeição do seu espírito.¹⁶ Assim sendo, Tomás pensa que o culto religioso deve ser realizado pelo homem em sua totalidade: alma e corpo. Sem embargo, o homem não é somente a sua alma. Destarte, um culto propriamente humano não pode desconsiderar o corpo. Na verdade, o homem nem sequer pode pensar sem o seu corpo; aliás, o próprio conhecimento que tem de Deus encontra a sua origem nos sentidos. Assim, o corpo também deve participar do culto religioso.¹⁷

Ademais, as cerimônias e sacrifícios não são senão expressões da religiosidade interior do homem, ou seja, são signos dos atos interiores pelos quais o homem presta reverência e honra a Deus. Desta forma, os atos exteriores não tolhem a natureza do ato religioso, pois eles não têm outra função senão fazer com que o homem se volte de todo o coração para Deus,

¹⁵ GILSON. *Op. Cit.* pp. 467 e 468: “Tal como é e pode ser o culto religioso consiste em primeiro termo nos atos interiores pelos quais reconhecemos nossa submissão a Deus e afirmamos sua glória. Estes são o principal da religião. Alguns queriam que toda a religião se reduzisse a isso. (...) Todo o que seja culto ou cerimônia parece-lhes uma corrupção da religião verdadeira, que só consiste em servir a Deus em espírito e em verdade.”

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 81, 7, C: “Reverenciamos e honramos a Deus não por causa d’Ele, que por si mesmo é cheio de glória e a quem uma criatura nada pode acrescentar, mas por nossa causa. Quando reverenciamos ou honramos a Deus, o nosso espírito se submete a Ele, e nisto consiste a perfeição do nosso espírito.”

¹⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 468: “Se o corpo participa do culto é, em primeiro lugar, porque o homem é seu corpo e não há nada de indigno de Deus na homenagem que lhe renda um corpo que, a juízo de Deus, não foi indigno de ser criado; outra razão é que o homem não pensa sem seu corpo, nem ainda sem os corpos, cuja contemplação o encaminha para o conhecimento da natureza divina. De modo que o corpo ocupa por direito um lugar na religião. De fato, o ocupa já que nosso conhecimento de Deus depende dele.”

num ato de profunda submissão e adoração. Na verdade, assim deve ser, uma vez que, por sua própria natureza, o homem só se eleva ao inteligível por meio das coisas sensíveis.¹⁸

Por outro lado, convém advertir mais uma vez, que este culto exterior, quando verdadeiro, não se encerra numa exterioridade. Neste sentido, Tomás aduz que um culto, para ser religioso, deve supor, antes de tudo, um pensamento que consiga, num dado momento, desprender-se das coisas sensíveis para elevar-se a Deus. Ora, esta “ascensão” para Deus por meio deste desapego das coisas materiais, torna-se, pois, uma forma de purificação sem a qual todo o culto exterior deixaria de ser, *ipso facto*, um culto religioso e passaria a ser uma exterioridade vã e vazia.¹⁹ Desta feita, tal purificação integra a própria essência da religião, dela não diferindo senão por uma distinção de razão. A esta purificação do pensamento nós chamamos de *santidade*. Destarte, diferindo da religião apenas por uma distinção de razão, já que ela não se restringe apenas aos atos específicos da religião, mas abarca todas as demais virtudes, a santidade é a própria religião enquanto esta se define como um pensamento puro que, mediante atos exteriores e através de cerimônias, sacrifícios e oblações, volta-se para o seu primeiro princípio e fim último.²⁰

Ora bem, um pensamento todo voltado para Deus não pode deixar de se reconhecer devedor dEle em tudo o que é ou possui. Na verdade, não somente o pensamento, mas também o homem em sua inteireza deve reconhecer-se devedor de Deus em tudo. Desta maneira, como forma de gratidão, deve entregar-se completamente a Ele e oferecer-Lhe todo o seu ser. E como o homem também é um ser volitivo, sendo que a vontade segue o intelecto, que se descobre totalmente dependente de Deus, a vontade deve segui-lo consagrando-se também inteiramente a Deus, isto é, deputando-se completamente ao culto divino. Ora, uma vontade assim conformada possui a virtude da *devoção*, a qual também é inseparável da

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 81, 7, C: “O nosso espírito, para se unir com Deus, necessita ser conduzido pelas coisas sensíveis, porque ‘as coisas invisíveis de Deus são conhecidas por intermédio das criaturas’. Logo, o culto divino precisa usar de coisas corpóreas para que por elas, que são como sinais, a mente humana desperte para atos espirituais, mediante os quais nos unimos com Deus.”

¹⁹ *Idem. Op. Cit.* II-II, 81, 7, C: “É necessária a pureza para elevar o espírito para Deus, porque o espírito humano torna-se impuro ao se entregar às coisas inferiores. (...) É necessário, pois, que o espírito seja afastado das coisas inferiores, para poder se unir ao que há de supremo. Por isso, sem pureza não pode aproximar-se o espírito humano de Deus.”

²⁰ *Idem. Op. Cit.*: “Assim, pela santidade, o espírito humano se entrega com os seus atos a Deus. Logo, essencialmente, religião e santidade não se distinguem. Distinguem-se por uma distinção de razão. Religião é prestar a Deus a devida servidão quanto ao que especificamente pertence ao culto divino, como são os sacrifícios, as oblações e coisas semelhantes. A santidade é, porém, referir a Deus não só esses atos, mas os atos de todas as outras virtudes, ou fazer com que a pessoa, mediante boas obras, se disponha ao culto divino.”

virtude da religião, consistindo, justamente, numa vontade totalmente votada ao culto divino.²¹

Mas há ainda uma virtude que seria como que a causa intrínseca da própria santidade e da própria devoção – a causa extrínseca de ambas é o próprio Deus – e, por consequência, o princípio da própria religião. Como havíamos dito acima, a vontade segue o bem conhecido pelo intelecto. Ora, para que um pensamento se volte para Deus e, em razão disso mesmo, uma vontade queira entregar-se completamente ao seu serviço, é preciso que se medite sobre a grandeza de Deus. Agora bem, para que isto aconteça, o intelecto deve conhecer não somente que Deus existe, mas também que é a suma bondade e perfeição. Deve, ademais, conhecer os multiformes benefícios que Deus dispensa constantemente ao gênero humano. Deve, além do mais, considerar a onipotência divina e conhecer a miserabilidade do homem diante de Deus. Em outras palavras, é somente mediante uma espécie de *contemplação* ou *meditação* que homem começa a se ver enquanto criatura, isto é, como ser totalmente dependente de Deus.²² E é deste reconhecer-se criatura que nasce no homem, qual corolário espontâneo, a ideia de que Deus é o seu princípio e que só nEle pode encontrar o seu bem supremo. Deste modo, cria-se no homem o desejo de pertencer-Lhe inteiramente. Donde a contemplação – que não se confunde com uma ciência, embora não Lhe exclua – seja parte integrante da virtude da religião, isto é, constituinte da sua própria essência.

É neste contexto e, levando em consideração todos estes componentes, que a virtude da religião se completa, fundando entre o homem e Deus uma sociedade²³, que não é senão a consumação da mesma religião. Deste modo, ciente da sua insignificância, mas ao mesmo tempo seguro sabedor da Bondade divina, o homem se dirige a Deus em *oração*. Conquanto

²¹ *Idem. Op. Cit.* II-II, 82, 1, C: “Devoção deriva do termo latino *devovendo* (dedicar, entregar em português). Por isso, são chamados de devotos aqueles que de modo especial dedicam-se a Deus, submetendo-se totalmente a Ele. (...) Eis por que a devoção nada mais é do que a vontade pronta para se entregar a tudo que pertence ao serviço de Deus (...)”. *Idem. Op. Cit.* II-II, 82, 2, C: “É evidente que fazer o que pertence ao culto divino ou ao serviço divino propriamente é objeto da religião, como se pode concluir do que acima foi dito. Logo, pertence também à religião ter vontade pronta para querer este objeto, e nisto consiste a devoção. Logo, a devoção é um ato da virtude da religião.”

²² *Idem. Op. Cit.* II-II, 82, 3, C: “Foi dito acima que a devoção é um ato da vontade para que a pessoa se entregue prontamente ao serviço divino. Ora, todo ato da vontade procede de alguma consideração, porque o bem conhecido é o objeto da vontade. Logo, é necessário que a meditação seja a causa da devoção, enquanto pela meditação o homem concebe entregar-se ao serviço divino. Isto nos leva a duas considerações: a primeira, deriva da bondade e dos benefícios divinos, como se lê no Salmo: ‘O bem para mim é unir-me a Deus, e ter em Deus a minha esperança’. Esta consideração provoca o amor, que é a causa próxima da devoção. A segunda vem do homem, pois enquanto considera os seus efeitos por cuja causa necessita de recorrer a Deus, conforme diz o *Salmista*: ‘Elevei os meus olhos para os montes, donde virá o meu auxílio. O meu auxílio virá do Senhor, que fez os céus e a terra’. Essa consideração exclui a presunção, que impede a submissão a Deus, quando se confia em suas forças.”

²³ Esta sociedade natural não implica, como já sabemos, num relacionamento pessoal do homem com Deus; ao menos no âmbito do paganismo, a virtude natural da religião não alcança a Deus como objeto de fruição.

saiba que não possa mudar os desígnios indeclináveis da Providência Divina, sabe também que pode e deve confiar-se completamente a Deus, pedindo que Ele realize em sua vida os decretos arcanos da sua Providência, assaz benfazeja. Destarte, o homem se torna digno dos auspícios divinos e neles encontra a força para cumprir aquilo que Deus mesmo determinou.²⁴

Assim, Deus é conhecido pelo homem como seu princípio e fim, suma bondade que o criou, o que faz com que o homem se fie nEle a ponto de rogar-lhe o auxílio, pedir-lhe o patrocínio e impetrar-lhe socorros favoráveis. Espontaneamente o homem ora ao Deus que o criou e a quem tudo deve. E' a oração um ato de honra e reverência à Majestade Divina, pois por ela o homem reconhece que precisa constantemente de Deus. Portanto, também a oração se integra perfeitamente à virtude da religião.²⁵

4. *A cidade terrena*

Neste momento da argumentação, acerca-nos a impressão de que Tomás fala especificamente da oração cristã. Certamente o Aquinate não nega a existência da virtude da religião entre os pagãos. E como esta não pode existir sem a santidade, a devoção e a oração, também não pretende negar que existiam formas de santidade, devoções e orações pagãs. Mas não é menos verdade que, na obra que dispomos – a *Suma Teológica* – Tomás fala como teólogo e, portanto, trata da moral cristã, que é sobrenatural por natureza.

Toda questão parece gravitar então em torno da resposta que dermos ao seguinte questionamento: como fica a moral natural frente às exigências da moral sobrenatural? Ante o cristianismo, como se comporta o paganismo? Por certo que a moral da *Suma* é a moral cristã, sobrenatural por essência. Contudo, não é menos certo que muitas das noções da *Suma*, Tomás as toma dos pagãos. Com efeito, não foi o cristianismo que lhe forneceu a distinção das virtudes cardeais; o seu próprio conceito de virtude tampouco proveio da Revelação; na verdade, ele o herda de Aristóteles; a própria definição de religião ele a toma de Cícero.

²⁴ *Idem. Op. Cit.* II-II, 83,2, C “Não oramos para mudar o que foi disposto pela providência divina, mas para que façamos o que Deus dispôs para ser realizado devido à oração dos santos.”

²⁵ *Idem. Op. Cit.* II-II, 83,3, C: “Como foi acima dito, propriamente pertence à religião reverenciar a Deus e honrá-lo. Portanto, tudo pelo que o homem demonstra reverência a Deus pertence à religião. Pela oração o homem presta reverência a Deus, enquanto a Ele se submete, e pela oração afirma dele necessitar como causa dos seus bens. Donde é claro que a oração é propriamente ato da virtude da religião.”

Parece que aqui nos encontramos diante de um daqueles casos em que o sobrenatural pressupõe o natural, e a graça não tolhe, antes aperfeiçoa a natureza. Com outras palavras, a moral natural – retificada pela graça – exerce aqui a função de substrato; ela é o alicerce sobre o qual irá assentar-se e agir a graça. No corpo da argumentação, a moral natural – regida pela Revelação – serve como *revelável*, isto é, como um instrumento apto para facilitar a compreensão da fé cristã, e desta forma contribui para a construção da sabedoria cristã. Assim, os elementos de ambas as tradições integram-se harmoniosamente numa sabedoria verdadeiramente una.²⁶

Portanto, a primeira coisa a se esclarecer neste contexto, é que Tomás nunca poderia negar que os pagãos tenham conhecido as virtudes, e que fossem, ademais, capazes de praticá-las. Na concepção de Tomás, as virtudes adquiridas (*virtutum adquisitarum*), quais sementes ou princípios (*semina sive principia*) mais nobres (*sunt nobiliora virtutibus*), preexistem em nós (*praeexistunt in nobis*) por natureza (*secundum naturam*). Ora, através destas sementes ou princípios é que, mediante a repetição dos atos que lhe são concernentes, nascem os hábitos propriamente ditos, que chamamos virtudes.²⁷ Destarte, é pelo menos tão certo que os pagãos tenham conhecido e praticado as virtudes naturais, quando é certo que eles tenham sido homens.

Além disso, segue constante em Tomás o axioma: *as virtudes se especificam pelo bem que perseguem*. Corolário disto é que as virtudes morais estão destinadas a fazer com que o homem alcance o bem natural mais elevado a ele, a saber, aquele que contém todos os demais. Ora, conquanto a virtude da religião seja, formalmente, a maior das virtudes anexas à virtude da justiça, entre os pagãos – gregos ou romanos – ela se encontra subordinada ao fim último do homem, que passa pela persecução do bem da cidade terrena²⁸, onde se realiza plenamente todas as demais virtudes humanas.²⁹

²⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 470: “Sem dúvida, posto que seguimos a *Suma Teológica*, se trata de uma moral cristã e sobrenatural. Sem embargo, tudo indica que Santo Tomás jamais olvida a moral natural. Não pretende que o cristianismo haja inventado as quatro virtudes cardeais e nunca acabaríamos de assinalar as ideias que tomou de Aristóteles, de Cícero e de muitos outros moralistas pagãos, nem a descrição que delas faz. O revelado se apodera uma vez mais do revelável para aperfeiçoá-lo e retificá-lo.”

²⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* I-II, 63, 3, ad 3: “Deve-se dizer que, como já se disse, preexistem em nós, por natureza, certas sementes ou princípios das virtudes adquiridas, princípios estes que são mais nobres que as virtudes por meio deles adquiridas (...)”.

²⁸ Embora os gregos tenham colocado a felicidade última do homem na contemplação, é certo que este fim não pode ser conseguido sem a vivência sócio-política. Por conseguinte, sendo a felicidade definida como a posse do bem supremo, que é supremo justamente por conter todos os outros, segue-se que a vida segundo a virtude no âmbito da cidade é o bem supremo do homem, pois ele inclui todos os outros.

²⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 471: “O fim das virtudes morais naturais é o bem humano mais elevado, posto que inclui e domina a todos os demais, é o da cidade. Se trata, por certo, da Cidade terrena, isto é, destes corpos políticos cuja história conhecemos. Atenas ou Roma, por exemplo, ou aqueles nos quais vivemos.”

Por conseguinte, desde esta perspectiva, o bem da virtude da religião encontra-se subordinado ao fim último do homem, que passa pela consecução do bem-viver na cidade. Então, esta sociedade natural entre a criatura e o Criador, a qual chamamos virtude moral da religião, inobstante toda a sua eminência, permanece sendo, no contexto do paganismo, apenas uma “parte” daquele que é o verdadeiro bem supremo da natureza humana, posto que inclui e domina todos os outros: o bem-viver na cidade dos homens. Ratificamos: a virtude natural da religião – anexa à virtude da justiça – serve somente de meio através do qual o homem chega à consecução do seu fim último do ponto de vista natural, que só se adquire mediante a vida em sociedade. Se não de direito, esta é a situação da religião no escopo do paganismo, de fato.

5. *A cidade de Deus e a primazia da religião*

Entretanto, houve um acontecimento, um fato histórico datável, a saber, o irromper de Deus na história. Com efeito, Deus fez-se homem. Ora, a Encarnação, milagre inaudito e maravilhoso, regra e medida de todos os demais mistérios da fé, modifica profundamente a condição humana. Pela Encarnação a nossa natureza é divinizada, tornamo-nos consortes da natureza divina. Através dela, descobrimos que o nosso verdadeiro fim último ultrapassa a nossa natureza e a própria contemplação filosófica; ele se encerra na visão de Deus face a face, que os filósofos nem de longe supuseram. Agora bem, nasce deste acontecimento histórico uma nova sociedade entre Deus e o homem, fundada, desta sorte, num conúbio sobrenatural que une Deus e os homens pelo amor, bem como os homens entre si pelo amor que têm em comum para com Deus. Ora, esta amizade, fundamento desta nova sociedade, é a *caridade*.³⁰

Destarte, a religião deixa de ser um fim submisso à cidade terrena, já que, doravante, torna-se claro que o fim último do homem não é a vida numa sociedade terrena, nestes corpos políticos que a história descreve. O fim do homem é a pátria celeste. Daí que, como as virtudes devem ser consoantes ao fim, o homem precisará de um novo arcabouço de virtudes

³⁰ *Idem. Op. Cit.*: “A Encarnação é o milagre absoluto, norma e medida de todos os demais. Para o cristão ao menos, é a fonte de uma nova vida e o laço de uma sociedade nova, fundada na amizade do homem com Deus e na amizade entre todos os que se amam em Deus. Esta amizade é a caridade.”

que se especificarem enquanto sejam conducentes a este fim, qual seja, torná-lo concidadão dos santos e membro da família de Deus.

As virtudes naturais ordenam o homem ao bem da cidade terrena, urge estabelecer agora virtudes que o ordenem a viver como cidadãos do céu. Viandantes neste mundo, os homens necessitam de um novo arsenal de virtudes que seja condizente ao fim último que esmeram lograr. Ora, o aparato destas virtudes, enquanto seja concernente a um fim sobrenatural, deverá ser também sobrenatural em sua origem.³¹ Donde de modo algum tais virtudes poderão ser alcançadas através dos hábitos naturais. As virtudes naturais seguem a natureza do homem, mas o fim em questão exige virtudes transcendentais. É necessário, então, que estas virtudes sejam infusas no homem pela graça divina, já que de modo algum ele as pode adquirir pela repetição dos atos.³²

Uma primeira distinção fundamental a ser feita é entre as virtudes naturais e as virtudes teologais. Tal distinção consiste em dizer que, conquanto as virtudes naturais nos encaminhem para Deus, elas não nos conduzem para Deus enquanto Deus, isto é, Deus considerado *sub rationis Deitatis*, mas sim para Deus enquanto causa primeira de todas as coisas e apreensível pela razão. Já as virtudes teologais nos encaminham para a clara visão da *Deitas*, inacessível à luz da razão.

E' mister dividirmos, de forma ainda mais estrita, as virtudes em pelo menos dois grupos: de um lado, os princípios naturais e as virtudes teologais; de outro, as virtudes morais, que se subdividem em virtudes morais naturais e virtudes morais sobrenaturais. Os princípios naturais, como indica o próprio nome, procedem da natureza humana e são como que a causa remota das virtudes naturais. As virtudes morais naturais podem ser adquiridas pela repetição dos atos concernentes ao bem proporcional à natureza racional do homem. A prática destes atos são como que a causa próxima destas virtudes. Já as virtudes morais sobrenaturais não podem ser adquiridas, senão que infusas pela ação divina. Aliás, cumpre destacar que o que une as virtudes teologais e as virtudes morais sobrenaturais, é justamente o

³¹ *Idem. Op. Cit.*: “Ao substituir à cidade humana por Deus como fim da vida moral, o cristianismo devia agregar às virtudes morais naturais toda uma ordem de virtudes sobrenaturais como o fim que devem alcançar.” TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* I-II, 63, 4, C: “Outra forma de se distinguir os hábitos especificamente é pelo fim ao qual estão ordenados. A saúde do homem não é da mesma espécie que a do cavalo, em razão da diversidade das naturezas a que estão ordenadas. E, do mesmo modo, diz o Filósofo que as virtudes dos cidadãos se diferenciam, conforme elas se ajustam devidamente às diferentes formas de governo. É assim também que as virtudes naturais infusas diferem especificamente das outras. Por elas, os homens se comportam bem em ordem a serem ‘concidadãos dos santos e da família de Deus’, ao passo que, pelas outras virtudes adquiridas, eles se comportam bem em ordem às coisas humanas.”

³² GILSON. *Op. Cit.* p. 471: “O homem natural não pode transcender sua natureza; os germes destas virtudes não são ele mesmo; são graças que lhe advêm de fora, infundidas, como graças, por Deus. Não é possível pretender que o homem adquira o que naturalmente é incapaz de adquirir.”

fato de não poderem, por serem de ordem sobrenatural, ser adquiridas pela prática do bem natural. Com efeito, como pode o homem vir a adquirir o hábito de agir segundo elas, se o agir segue o ser e o modo de agir o modo de ser, e elas precisamente ultrapassam de toda a sua natureza? Destarte, ambas as virtudes, a saber, as teologais e as morais sobrenaturais, precisam ser infusas por Deus, no homem.³³

Importa dizer, por outro lado, que as virtudes morais sobrenaturais se distinguem ainda das virtudes teologais, como as virtudes morais naturais se distinguem dos seus princípios naturais ou germes. De fato, as virtudes morais sobrenaturais tendem para Deus como para o seu fim último. Só que, diferentemente das virtudes morais naturais, as sobrenaturais nos inclinam para Deus enquanto este é o nosso fim sobrenatural, vale lembrar, dirigem-nos para a visão da glória, intangível à razão. Já pelas virtudes teologais o homem se une a Deus como a seu objeto. São delas que nascem as virtudes morais sobrenaturais, como são dos germes ou princípios naturais que desabrocham as virtudes morais naturais. Destarte, enquanto as virtudes morais sobrenaturais se definem como atos pelos quais tendemos para Deus, as virtudes teologais se definem como atos pelos quais já começamos a participar, ainda que como viajores neste mundo e, deveras, de modo imperfeito, do gozo do nosso fim último, vale dizer, Deus mesmo.

Com outras palavras, as virtudes morais sobrenaturais nos fazem agir para Deus e por Deus, enquanto as virtudes teologais nos fazem agir em Deus e com Deus. Assim, quem crê, não crê somente no que Deus diz, mas crê na pessoa do Deus uno e trino. Pela esperança, não somente esperamos de Deus, mas esperamos com Deus e em Deus. Mormente pela caridade, não somente dirigimos a Deus o nosso amor, mas amamos a Deus e somos amados por Ele. Na verdade, a caridade não é senão esta mesma comunhão de amor entre Deus e o homem.³⁴ Aliás, é desta comunhão de amor que brotam a fé e a esperança, e são destas virtudes teologais, por sua vez, que brotam as virtudes morais sobrenaturais pelas quais tendemos à consumação desta união com o nosso Amado, que se inicia aqui pela caridade, mas que só será perfeita na visão beatífica do céu.³⁵ Por conseguinte, por meio das virtudes teologais, a

³³ *Idem. Op. Cit.* pp. 471e 472: “Existe, portanto, uma dupla distinção das virtudes: primeiro, as virtudes teológicas ou teologais, e as virtudes morais; e, em segundo termo, as virtudes morais naturais e as virtudes morais sobrenaturais. As virtudes morais teológicas ou sobrenaturais têm em comum o fato de que não se adquirem e nem podem adquirir-se pela prática do bem. Como temos dito já, esse bem não é naturalmente praticável pelo homem: como poderia habituar-se a fazer o que é incapaz de realizar?”

³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 23, 1, C: “Logo, já que há uma certa comunhão do homem com Deus, pelo fato de que ele nos torna participantes de sua bem-aventurança, é preciso que uma certa amizade se funde sobre esta comunhão. [...] O amor fundado sobre esta comunhão é a caridade. É, pois, evidente que a caridade é uma amizade do homem para com Deus.”

saber, a fé, a esperança e máxime a caridade, não somente tendemos para Deus, mas, antes de tudo, entramos em comunhão com Ele, participando, desde já, da sua vida bem-aventurada. E é desta participação na vida divina, que nasce a experiência da moral cristã, como descreve Tomás

É desta maneira que nossa amizade de caridade se estende mesmo aos nossos inimigos: nós os amamos por caridade, por causa de Deus, a quem se dirige principalmente nossa amizade de caridade.³⁶

6. A moral da *Suma Teológica*

Aproximemo-nos mais desta questão, formulando-a do seguinte modo: de qual destas virtudes morais Tomás fala na *Suma*? Das virtudes morais naturais que adquirimos pela repetição dos atos moralmente bons? Ou das virtudes morais sobrenaturais, as quais nos são infusas por Deus? A resposta, a princípio, é simples: ele, como *teólogo* e enquanto escreve uma *Suma de Teologia*, fala das virtudes morais sobrenaturais infusas.³⁷ Outro questionamento, agora não tão simples de se responder é se, para Tomás, pode haver uma moral natural autônoma: “Existe uma ‘moral natural’ que consista em virtudes morais naturais, que possa ser legitimamente atribuída a Santo Tomás de Aquino?”³⁸.

Para responder a esta pergunta, tem-se que tratar do problema segundo o ponto de vista de Tomás. E o Aquinate o questionou desta forma: “[...] podem existir virtudes morais dignas de tal nome sem a virtude teológica da caridade?”³⁹ Da resposta a esta questão, podemos concluir se Tomás aceita ou não que haja uma ordem moral que prescindia da caridade. O que corresponde a verificarmos se ele admite a existência de uma ordem moral natural.

³⁵ *Idem. Op. Cit.* II-II, 23, ad 1. “Na nossa condição presente, esta sociedade é ainda imperfeita, pelo que diz o Apóstolo: ‘Nossa sociedade está nos céus’. Mas alcançará sua perfeição na pátria, quando ‘os servos de Deus lhe prestarão culto e verão sua face’, segundo o Apocalipse. Por esta razão a nossa caridade não é perfeita, mas o será no céu.”

³⁶ *Idem. Op. Cit.* II-II, 23, 1, ad 2. E ainda: *Idem. Op. Cit.* II-II, 23, 1, ad 3: “Deste modo, a caridade, que é por excelência uma amizade honesta, estende-se até aos pecadores, que amamos, por causa de Deus.”

³⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 472: “À pergunta: de que virtudes morais fala Santo Tomás na *Suma*?, a resposta de princípio é simples: das virtudes morais sobrenaturais infusas e não das virtudes morais naturais adquiridas.”

³⁸ *Idem. Op. Cit.*

³⁹ *Idem. Op. Cit.* p. 473.

Não pode haver dúvida quanto à existência das virtudes morais naturais. Tais virtudes não só existem, como foram e são praticadas pelos pagãos. Resta averiguar qual o valor que elas possuem. Ora, tal questão, na acepção de Tomás, só pode ser resolvida, de forma adequada, pelo teólogo. Por quê? Porque a resposta a ela depende, necessariamente, da solução de um problema eminentemente teológico, qual seja, a relação entre graça e natureza.⁴⁰ Envolve, como se vê, o conhecimento de verdades essencialmente reveladas, que fogem da alçada do filósofo.

Um primeiro dado teológico, da maior importância no que concerne a esta questão, é saber como se encontra a natureza do homem, após a queda dos nossos primeiros pais, isto é, após o pecado original. Ora, é fato que o pecado de origem feriu a nossa natureza, criando uma oposição entre a nossa vontade e a nossa razão. Como consequência deste pecado, a vontade não consegue – sempre e a todo o momento – agir em conformidade com os ditames da reta razão. Isto se deve ao fato de o pecado haver causado um verdadeiro divórcio entre a sensibilidade e a nossa razão, de maneira que aquela não se submete mais pacificamente a esta. É o que diz Tomás:

Portanto, deve-se dizer que se a natureza tivesse permanecido íntegra, prevaleceria nela a inclinação da razão. Mas, na natureza corrompida, o que prevalece é a inclinação da concupiscência, que domina no homem. Por esta razão o homem é mais inclinado a suportar sofrimentos por causa daquilo em que a concupiscência encontra seu prazer desde agora, do que a aturar adversidades em vista de bens futuros desejados segundo a razão.⁴¹

Por conseguinte, como teólogo, Tomás conclui que, no estado em qual o homem se encontrava antes do pecado, a sua vontade era capaz de obedecer às regras da razão e de cumprir assim o bem condizente a sua natureza. Entretanto, diante do fato do pecado, deparamo-nos com uma certa debilidade no exercício da nossa faculdade intelectual e volitiva. Debilidade que consiste na discordância que se estabeleceu entre a nossa razão e a nossa vontade, e que ocasionou o não podermos mais realizar, na sua integridade, nem mesmo aquele bem que é proporcional à nossa natureza:

⁴⁰ *Idem. Op. Cit.*: “O único competente para revolver um problema relativo às relações entre a natureza e a graça é o teólogo. Rechaçar a teologia seria rechaçar o problema.”

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 136, 3, C.

No estado de integridade, com respeito à capacidade da potência operativa, o homem poderia com suas forças naturais, querer e fazer o bem proporcional à sua natureza, como é o bem da virtude adquirida, mas não um bem que a ultrapassa, como é o bem da virtude infusa. No estado de corrupção, o homem falha naquilo que lhe é possível pela sua natureza, a tal ponto que ele não pode mais por suas forças naturais realizar totalmente o bem proporcionado à sua natureza.⁴²

Disto resulta a primeira dificuldade em se estabelecer uma ordem de virtudes morais naturais que não se encontre informada pela caridade, pois, se no estado de integridade o homem só necessitava da graça para cumprir o bem sobrenatural, no estado atual de corrupção, ele necessita da graça até mesmo para realizar o bem que é proporcional à sua natureza, conforme diz o Aquinate:

Assim, no estado de integridade, o homem tinha necessidade de uma força acrescentada gratuitamente àquela de sua natureza unicamente para realizar e querer o bem sobrenatural. No estado de corrupção, tem necessidade disso para duas coisas: primeiro, para que seja curado, e depois, para realizar o bem da ordem sobrenatural, isto é, o bem meritório.⁴³

Mas há uma segunda razão pela qual as virtudes morais naturais encontram-se comprometidas. Tal razão diz respeito ao fim. O que define uma virtude enquanto tal, é tornar bom aquele que a pratica. Destarte, diz-se virtude moral, aquela que torna bom o que age em conformidade com ela. Contudo, para que isto aconteça, a virtude tem que ser uma inclinação para o bem, não para este ou aquele bem em particular, mas para o bem supremo. Ora, sendo o bem supremo do homem a visão da essência divina, tal como se revelou no Evangelho, todas as virtudes morais naturais, para que sejam realmente dignas deste nome, precisam fazer com que o homem tenda para este fim. É o que afirma Frei Tomás:

Deve-se dizer que a ciência e a arte visam, por razão própria, um bem particular e não o fim último da vida humana, como é o caso das virtudes morais que tornam o homem pura e simplesmente bom, como já foi dito.⁴⁴

⁴² *Idem. Op. Cit.* I-II, 109, 2, C.

⁴³ *Idem. Op. Cit.*

⁴⁴ *Idem. Op. Cit.* II-II, 23, 7, ad 3.

Abandonadas em si mesmas, as virtudes morais naturais só podem fazer com que o homem se incline ao bem que lhe é co-natural. Como já sabemos que o fim último do homem ultrapassa-lhe de muito a natureza, somente pela caridade – virtude infusa por Deus – o homem pode dirigir-se para o seu fim último, pois as virtudes morais naturais, em si mesmas, encontram-se incapazes – salvo se forem informadas pela caridade – de dirigir o homem para o seu verdadeiro bem supremo. De modo que elas não cumprem plenamente a definição de virtude, porque possuem uma deficiência quanto ao fim, que é essencial para uma virtude. É o que conclui Gilson:

Posto que somente o Evangelho revelou aos homens que seu fim é a união com Deus, é co-essencial às virtudes morais puramente naturais, proporem fins que se acham abaixo de seu fim sobrenatural. E como todas sofrem deste mesmo defeito, nenhuma pode realizar em sua plenitude a definição de virtude.⁴⁵

O bem, em moral, desempenha o mesmo papel que, nas ciências teóricas, desempenham os princípios. Assim como quando alguém se equivoca quanto aos princípios, nunca poderá chegar a uma ciência verdadeira, assim, também, quando se alguém se engana quanto ao fim, jamais poderá chegar a adquirir virtudes em conformidade com este fim. Sábio que o fim supremo do homem lhe transcende a natureza e só pode ser conhecido pelo Evangelho, evidencia-se que o homem só pode ordenar-se a ele quando informado pela virtude teologal da caridade. Logo, entregue a si mesmo, o homem nunca poderá desenvolver virtudes perfeitamente consoantes ao seu fim último:

Deve-se dizer que o fim é na ação, o que é o princípio no conhecimento especulativo. Assim como não pode haver ciência absolutamente verdadeira sem uma exata avaliação do princípio primeiro e indemonstrável, assim também não pode haver absolutamente verdadeira justiça ou verdadeira castidade se faltar a ordenação devida para o fim, produzida pela caridade, embora alguém se comporte com retidão em tudo mais.⁴⁶

Fica a questão: dito tudo quanto dissemos, pode-se ainda chamar as virtudes morais naturais realmente de virtudes? Ou, falando de outro modo, podem existir virtudes realmente dignas deste nome sem a caridade? Segundo Tomás a resposta é que sim, ou seja, pode haver

⁴⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 474.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 23, 7, ad 3.

virtudes sem a caridade. Porém, ele próprio acrescenta em seguida, que estas virtudes nunca poderão ser perfeitas se não forem informadas pela caridade.⁴⁷

Ora bem, em que consiste propriamente esta imperfeição das virtudes, enquanto desconexas da caridade? Para compreendermos com exatidão esta questão, será necessário retomarmos alguns pontos da nossa argumentação. A virtude, de forma mais lata, pode ser definida como um hábito estável que nos disponha a fazer o bem. Portanto, desde que haja uma inclinação constante para o bem, há uma virtude. Toda questão gira em torno do fato de que existe uma *hierarquia nos bens*, isto é, para cada ser determinado há um bem relativamente supremo, que se torna regra e medida de todos os demais bens daquele ser. Serão chamadas virtudes, de forma mais própria e estrita, aquelas inclinações que mais nos aproximarem daquele bem supremo, isto é, que mais positivamente nos fizerem tender para aquela medida. E' o que argumenta Gilson:

Por outra parte, há uma hierarquia de bens. Para cada ser determinado sempre se pode assinalar um bem principal e absoluto, regra e medida de todos os demais. De modo que suas virtudes merecerão tanto mais dito nome quanto mais o aproximem do dito limite.⁴⁸

Reafirmando: o bem supremo do homem é a visão de Deus e a virtude que o coloca diretamente em condições de alcançá-lo é a caridade. Portanto, a caridade é, para o homem, a virtude por excelência e todas as demais virtudes só poderão ser ditas virtudes na medida em que se deixarem informar pela caridade. Daí que não pode haver virtude perfeita para o homem sem que a caridade a ordene para o fim verdadeiramente último da vida humana. Assim se expressa o Frade Dominicano:

Deve-se dizer que a caridade é comparada ao fundamento e à raiz, por nela se sustentarem e nutrirem todas as outras virtudes, mas não no sentido em que fundamento e raiz têm razão de causa material.⁴⁹

Deve-se dizer que a caridade é considerada o fim das outras virtudes, porque as ordena para o seu fim próprio. E, sendo a mãe a que concebe em si mesma por um outro, pode-se dizer que a caridade é mãe das outras virtudes porque, pelo desejo do fim último, concebe os atos das demais virtudes, imperando-os.⁵⁰

⁴⁷ *Idem. Op. Cit.* II-II, 23, 7, C.

⁴⁸ GILSON. *Op. Cit.* p. 475.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 23, 8, ad 2.

⁵⁰ *Idem. Op. Cit.* II-II, 23, 8, ad 3.

Mas lembremos bem que a caridade é uma virtude teologal e sobrenatural. Nós não a adquirimos por quaisquer hábitos que desenvolvemos, porquanto ela nos supera a natureza, sendo-nos concedida por graça. Donde, se não há perfeita virtude para o homem sem a caridade, e a caridade é uma virtude infusa e sobrenatural, então não pode haver uma vida perfeitamente virtuosa para o homem, mesmo no plano natural, sem a graça. E' o que conclui Gilson:

A caridade é uma virtude teológica e sobrenatural; sem caridade não há virtude perfeita; por conseguinte não é possível uma vida moral perfeitamente virtuosa sem esta virtude sobrenatural nem sem a graça.⁵¹

Por outro lado, se a virtude se define como uma disposição estável para agir bem, então, todas aquelas disposições estáveis para agir bem que o homem adquiriu pelo exercício dos seus atos, podem ser ditas virtudes. Logo, é possível haver uma moral natural, o homem pode levar uma vida virtuosa, mesmo sem a caridade e sem a graça. E todos os que assim viveram, foram realmente homens virtuosos. Entretanto, tal vida, conquanto tenha sido verdadeiramente uma vida virtuosa, não pôde nunca chegar a ser uma vida perfeitamente virtuosa. Diz o medievalista francês:

Pela mesma razão, dado que toda disposição estável a agir bem é uma verdadeira virtude, é possível uma vida moral virtuosa sem a caridade e sem a graça. [...] As vidas morais que nelas se fundaram não foram perfeitamente virtuosas; porém, os homens que as possuíram foram homens verdadeiramente virtuosos.⁵²

Portanto, para que o homem tenda para o seu fim verdadeiramente último ele precisa da caridade, e a caridade, por seu lado, é quem sana e aperfeiçoa todas as demais virtudes morais imperfeitas da ordem natural. Além disso, só as virtudes perfeitas são conexas e só as virtudes infusas são perfeitas. Logo, só elas são verdadeiramente conexas, visto que todas elas se implicam mutuamente e cada uma, a seu modo, faz com que o homem se dirija ao seu fim verdadeiramente último. Quanto às demais virtudes, a saber, aquelas que naturalmente adquirimos, são imperfeitas, porque só ordenam o homem a um fim relativamente último, isto é, a um fim de uma determinada ordem. É o que arremata o Frade de Rocassecca:

⁵¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 476.

⁵² *Idem. Op. Cit.*

É evidente, pois, pelo que foi dito, que só as virtudes infusas são perfeitas, e de modo absoluto devem ser chamadas virtudes, porque ordenam bem o homem ao fim absolutamente último. As outras virtudes, ou seja, as adquiridas, são virtudes em sentido relativo e não absolutamente, porque ordenam bem o homem a um fim último, não em sentido absoluto, mas só em determinado gênero.⁵³

Por isso, enquanto teólogo, e inserido num espaço-temporal dominado pela cristandade, Tomás escreve a *Suma Teológica* para cristãos, e a moral que propõe na *Suma* é a moral cristã. Mas não propõe esta moral cristã apenas por uma conveniência externa, como se se deixasse determinar pelo contexto do seu tempo, mas por uma convicção íntima, uma necessidade intrínseca que cuida de justificar a todo o momento. Por conseguinte, perguntar-se se Tomás – fosse ele contemporâneo nosso – nos proporia algo diferente do que propôs na *Suma Teológica* em termos de moral, além de ser uma questão a que não poderíamos responder, sem que com isso corrêsemos o risco de comprometermos a abordagem histórica da obra de Tomás, é uma interrogação que traz no seu bojo o pressuposto de que Tomás, ao expor a sua moral, não se deixou guiar senão por circunstâncias históricas, o que equivaleria a colocar em suspensão o seu próprio gênio especulativo, que quase sempre soube estar à frente das contingências históricas do seu tempo.

Apenas a título de postulado, discriminemos – até para que percebamos a sua inconveniência – como se daria uma ordem moral não informada pela caridade em Tomás. Neste sentido, prescindindo da graça, a ordem moral só poderia ser constituída por virtudes morais naturais, que encaminhassem o homem para o seu fim natural mais elevado, que é o bem comum da cidade. Norteada por este bem comum, as regras morais só poderiam vir a exigir dos cidadãos aqueles atos virtuosos que este mesmo bem comum requeresse. E estas regras seriam estabelecidas em forma de leis, e elaboradas pelo Soberano a fim de vincularem a todos e a cada um dos cidadãos, obrigando-os a que agissem em conformidade com o bem comum da cidade. Assim sendo, a ordem moral se confundiria com esta espécie de “eudaimonismo social”, cujas regras e medidas a serem respeitadas com vistas à sua consecução, se confundiriam, por sua vez, exatamente com as leis ditadas pelo Estado.⁵⁴

Ora, aqui surge uma primeira insuficiência, pois o Estado só se preocupa com os atos, a ele não importa – salvo em casos bem determinados – a intenção da qual procedeu estes atos. E não somente isto, mas os próprios atos sancionados por leis pelo Estado não

⁵³ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* I-II, 65, 2, C.

⁵⁴ GILSON. *Op. Cit.* p. 477.

contemplam todas as exigências de uma ordem moral completa. De fato, as leis não prescrevem todos os atos virtuosos, nem proscrevem todos os vícios opostos. Na realidade, nem poderia ser diferente, pois elas devem ser feitas com equidade, visto que elas são dispensadas a uma multidão onde nem todos são virtuosos, e, para dizer a verdade, apenas uma minoria será. Ora, não seria equânime para uma ordem social – comprometendo assim a sua própria estabilidade – exigir de toda uma multidão o que se sabe que somente a alguns seria exequível cumprir.⁵⁵

Isto significaria, por seu turno, que existe uma virtude distinta daquela que a lei exige? Sim, e o próprio Aristóteles já cunhava uma distinção entre o homem bom e o bom cidadão. Não se trata de uma “heteronomia teleológica”, como se a pessoa tivesse um bem que não se confundisse com o bem comum da cidade, não. O bem e o mal, tanto da pessoa quanto do corpo social, se resolvem em torno de um mesmo bem comum, o bem da cidade. É que a amizade, virtude distinta da lei, é este amor natural que faz com que o homem reconheça no seu semelhante um outro eu, tornando-o capaz de discernir, por sua própria razão, o que a lei social exige. Ou seja, pela virtude da amizade o homem se torna mais disposto a seguir as prescrições da reta razão, e descobre que o seu verdadeiro bem está no bem comum da cidade. Destarte, passar a buscar livre e espontaneamente, sem necessitar ser coagido pela lei, o bem de todos. Ora, se todos os homens fossem assim virtuosos, isto é, capazes de perceber pela sua razão individual que o seu bem está no bem comum da cidade, então o mesmo bem comum ganharia muito com isto. Contudo, os homens virtuosos são raros e não se pode conceber uma cidade que seja formada só por homens de grande virtude.⁵⁶

De toda forma – e aqui entra a pena do teólogo – nenhum homem pode, no estado de natureza decaída na qual se encontra após o pecado de origem, agir sempre e em toda circunstância segundo a reta razão. Os mais virtuosos conseguem mesmo ultrapassar a letra da lei e, seguindo os ditames da razão, podem até mesmo chegar a atos heróicos em nome do bem comum. Se bem que carecendo da graça, ainda estes não deixarão de ser assistidos pela Providência divina.⁵⁷

Em razão do pecado dos nossos primeiros pais, as virtudes morais naturais não se encontram em conexão, quero dizer, uma não implica a outra. Em outras palavras, o que foi heróico na fortaleza pode ser acometido de atos viciosos por falta da virtude da temperança. E assim, sucessivamente: o temperante pode não ser prudente e o prudente pode não ser justo.

⁵⁵ *Idem. Op. Cit.* pp. 477 e 478.

⁵⁶ *Idem. Op. Cit.* p. 478.

⁵⁷ *Idem. Op. Cit.*

Com efeito, a única maneira de sanar esta natureza desordenada, é engendrando nela a virtude teologal e sobrenatural da caridade que, fazendo com que todas as demais virtudes, sejam elas de que natureza forem, mirem ao mesmo fim absoluto do homem, faz com que cada uma delas contenha todas as demais:

Sem a caridade que, ao fixar cada virtude sobre o fim supremo, faz de todo ato virtuoso, qualquer que seja sua natureza, uma vontade do bem absoluto, todas essas virtudes relativas estarão tão isoladas que a presença de uma delas não garantirá a das outras.⁵⁸

Portanto, é somente quando conexas, pela caridade, que as virtudes morais (naturais e sobrenaturais) e teologais passam a implicar uma com a outra, formando uma unidade harmoniosa. Neste sentido é que dizemos que não é razoável, sob o ponto de vista de Tomás, conceber uma separação entre natureza e graça. Sem embargo, numa moral em que a graça, antes de qualquer coisa, restaura e aperfeiçoa a natureza, tornando-a capaz de realizar, na sua integridade, o seu próprio bem natural, além de capacitá-la a alcançar o seu bem sobrenatural, seria muito arriscado tentar fazer qualquer recorte:

Não tem sentido pretender alcançar as virtudes naturais separando-as da graça, numa doutrina em que a graça ao sanar a natureza a faz capaz de possuir virtudes.⁵⁹

A caridade, e as demais virtudes teologais, ordenando todas as virtudes naturais para o verdadeiro fim último do homem, não somente as restabelecem enquanto virtudes naturais, como também as sobreleva fazendo com que realizem, em toda a plenitude, a sua perfeição própria de virtude. Assim é, porque mesmo as virtudes naturais passam a corroborar para a consecução do nosso verdadeiro fim último, que é a visão de Deus em sua essência. Por isso, para o Frade Mendicante, não estamos obrigados a escolher entre natureza e graça e nem devemos permitir que se nos apresentem esta escolha absurda:

Não estamos obrigados a eleger entre as virtudes naturais e as teológicas; nem sequer nos convida a agregar simplesmente as virtudes teológicas e naturais, senão a recorrer às virtudes teológicas para que ajudem as naturais a realizar em sua plenitude, sua perfeição própria de virtudes.⁶⁰

⁵⁸ *Idem. Op. Cit.* pp. 478 e 479.

⁵⁹ *Idem. Op. Cit.* p. 479.

Esta é a moral da *Suma Teológica*, e seria um grave erro – e a última traição ao seu autor – pretender desintegrar a moral natural do Aquinate do organismo teológico a que está essencialmente vinculada. Com efeito, fazendo isto – vale lembrar, levando a cabo tal desarticulação – o estudioso não teria mais uma moral segundo a natureza em Tomás, senão uma moral segundo o estado decaído da natureza humana, o que é completamente diferente. De sorte que a verdadeira moral segundo a natureza do homem, só pode ser encontrada na obra de Tomás se esta se mantiver integrada às virtudes teológicas – máxime à caridade – que a sanam e a aperfeiçoam. À caridade, portanto, o primado. É a vida divina em nós que restaura e aperfeiçoa a natureza:

Incorreria em grave erro quem pretendesse desintegrar as virtudes deste organismo teológico para fazê-las voltar ao estado de virtudes puramente naturais, a menos que se se pretenda que a moral assim obtida possa ainda ser atribuída a Santo Tomás. Dissociar as virtudes da graça não é reduzi-las ao estado natural ou de natureza, senão ao de natureza caída; é fazê-las passar de um estado teológico a outro bem distinto; é reduzi-las ao estado em que a natureza se acha mais diminuída, ferida em suas faculdades de operar na procura do bem [...]. Por isso a moral natural que descreve Santo Tomás é a de uma natureza sanada pela graça, que volta a encontrar-se ao fim perto de sua plenitude, graças à vida divina que habita em suas profundezas.⁶¹

Abre-se, desta feita, um novo tópico, pois se a moral tomásica não pode ser apreendida quando se prescindir da economia teológica na qual está integrada, torna-se também inevitável concluir pela inseparabilidade da moral tomasiana da vida religiosa que a anima, ou seja, daquela vida divina que habita e circula em nós e que, tornando-nos consortes da natureza divina, dá a perfeição última à nossa vida moral. Não há natureza sã, sem a graça que cura:

Daí a impossibilidade de contemplar a moral natural, desde uma perspectiva verdadeiramente tomista, sem junta-lá com a vida espiritual, posto que sua perfeição é fruto desta última.⁶²

⁶⁰ *Idem. Op. Cit.*

⁶¹ *Idem. Op. Cit.* p. 486. E ainda: *Idem. Op. Cit.* p. 482: “Por isso, na doutrina de Santo Tomás parece difícil isolar a caridade sobrenatural das virtudes da vida pessoal e da vida social. Nem ainda a religião natural, que não é senão uma virtude moral natural entre as demais bastaria para estabelecê-las em sua perfeição de virtudes.”

⁶² *Idem. Op. Cit.* p. 486. E ainda: *Idem. Op. Cit.* pp. 482 e 483: “[...] a vida religiosa sobrenatural é de fato a condição praticamente necessária de toda vida pessoal e de toda vida social fundadas nas virtudes naturais plenamente dignas desse nome. Esta vida religiosa é em nós obra da graça. A participação da vida divina é para o homem o germe de uma vida nova. Desde o instante que recebe este dom gratuito, o homem, ser natural, possui algo de sobrenatural que lhe vem de Deus; esse algo está realmente nele, o possui verdadeiramente e isso é precisamente o que permitirá doravante alcançar, *por si mesmo*, o bem sobrenatural que é seu fim último.”

7. O primado da caridade

Admitida a importância da virtude da caridade, resta-nos discernir de que forma ela faz conexa todas as virtudes e as informa. Para que saibamos reconhecer esta influência da caridade sobre as demais virtudes e entendamos em que consiste esta primazia, necessário é que nos voltemos ao dom da sabedoria. A princípio, deve-se dizer que sabedoria consiste na retidão de julgamento segundo as razões divinas. Este julgamento, por sua vez, pode acontecer: ou segundo a reta razão ou segundo certa conaturalidade. Ora, julgar segundo uma inquirição da razão é próprio da sabedoria, concebida como uma virtude intelectual. Ao contrário, julgar as coisas segundo certa conaturalidade com as coisas divinas é próprio da sabedoria infusa, dom do Espírito Santo. Esta sabedoria infusa não consiste na visão da essência divina, mas numa participação na vida divina, numa nova forma de comunhão com Deus que nos diviniza. Agora bem, a raiz desta sabedoria é precisamente a caridade. Por ela unimo-nos a Deus pelo amor de tal forma que Ele passa a habitar em nós e nós nEle. Deste amor sobrenatural que Deus suscita em nós e que nos une a Ele, dimana este novo modo de julgarmos todas as coisas. Por conseguinte, esta sabedoria, que é fruto de um intelecto aparentado com Deus, tem a sua sede na vontade e é causada pela caridade. De posse desta sabedoria, dom do Espírito, julgamos tudo por este amor vivenciado:

Mas, julgar bem as coisas divinas por modo de conaturalidade pertence à sabedoria enquanto é um dom do Espírito Santo. Dionísio, falando de Hieroteo, diz que ele é perfeito no que se refere ao divino “não somente por apreendê-lo, mas também por experimentá-lo”. Esta simpatia ou conaturalidade com o divino nos é dada pela caridade que nos une a Deus, segundo Paulo: “Aquele que se une a Deus é com ele um só espírito”. Assim, portanto, a sabedoria que é um dom tem como causa a caridade que reside na vontade; mas tem sua essência no intelecto, cujo ato consiste em julgar retamente, como se viu anteriormente.⁶³

Tal sabedoria não vem substituir a razão natural, nem ocupar o seu lugar. Antes, vem em auxílio desta mesma razão, divinizando-a, isto é, fazendo-a participar da vida de Deus. Ora, a razão, uma vez fecundada por esta vida divina, começa a conhecer as coisas divinas sobre as quais antes apenas se debruçava intelectualmente por experiência própria, ou seja, por uma certa familiaridade. Já que o nosso modo de conhecer segue à nossa natureza, quando

⁶³ TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* II-II, 45, 2, C.

“co-naturalizados” a Deus pela caridade, é claro que isto confere ao nosso modo de conhecê-Lo um salto de espontaneidade que o torna menos inadequado. Na verdade, esta é a mais alta das sabedorias precisamente porque consiste em julgar todas as coisas a partir da experiência que tem com Deus. Ademais, é esta intimidade com Deus que faz com que o teólogo cristão fale com tanto descortino das coisas divinas:

A teologia de um cristão é a obra de uma razão superior essencialmente idêntica a de qualquer outro metafísico, porém penetrada por uma vida espiritual profunda que a conaturaliza com as realidades de que fala. Por isso sabe falar delas tão bem.⁶⁴

E’ sendo a causa deste modo qualitativamente novo e superior de conhecer a Deus que a caridade consegue converter a nossa vontade, a fim de que esta se fixe no nosso fim último sobrenatural. E de tal forma ela [a nossa vontade] se fixa nele, que a caridade passa a orientá-la, organizando e dirigindo todos os seus atos, enquanto a move para esse fim verdadeiramente último:

Nascida da caridade sobrenatural, que fixa a alma no fim último do homem, a Sabedoria não tem, pois, simplesmente uma função prática particular, legítima somente em certos casos definidos, senão que por ela a caridade alcança, penetra e dirige todos nossos atos, orientando-os para o Bem Supremo que devem alcançar, sob pena de ser atos fracassados.⁶⁵

Na verdade, a caridade realiza a aspiração de toda a natureza, porque tudo o que se move, tende para algo. Sabendo ou não, inclina-se em busca do seu bem. E, neste sentido, todas as coisas amam e buscam a Deus, fim último de tudo quanto existe. Ora, o homem, por seu intelecto, conhece a Deus e sabe-se devedor dEle em tudo. Destarte, pode amá-lo acima de todas as coisas por um ato de vontade e tender para ele espontaneamente. Agora bem, a caridade alcança a Deus, faz com que o homem se una a Ele de uma forma que, por suas próprias forças, jamais conseguiria, seja por causa do pecado, seja, ainda, porque a caridade, sem destruir o amor natural do homem para com Deus, integra a este amor natural um amor sobrenatural, que é ela própria e que une o homem a Deus de uma forma que ultrapassa os limites da sua natureza. Ora, a partir de então, ou seja, com a natureza assim sanada do pecado pela caridade, toda a moral natural renasce, ressuscitada na eficácia de todas as suas virtudes.

⁶⁴ GILSON. *Op. Cit.* p. 487.

⁶⁵ *Idem. Op. Cit.* p. 488.

Entretanto, ainda aqui ela não poderá perdurar e sobreviver se não se mantiver ligada à vida sobrenatural da graça que lhe deu este novo alento, renovando-lhe o fôlego. Eis como conclui Gilson:

Por conseguinte, o primeiro efeito da graça consiste na restauração deste amor natural a Deus por sobre todas as coisas, que se encontrará doravante, não certamente destruído, senão integrado no amor sobrenatural do homem a Deus. A amizade sobrenatural fundada na participação da bem-aventurança divina restitui ao homem em primeiro lugar a amizade natural que primeiramente tinha com Deus. A partir deste momento toda a moral natural ressuscita, com a ordem e a hierarquia das virtudes que a compõem. Porém, não poderá durar fora das condições que a fizeram renascer; para o homem em estado de natureza caída, somente a graça faz possível esta vontade estável do bem que na natureza mesma só quer a vontade de Deus.⁶⁶

Passemos às considerações finais deste artigo.

Conclusão

Temos que a virtude da religião é uma virtude moral natural, anexa à virtude da justiça. Se a justiça se define como ato pelo qual damos a cada qual o que lhe é devido, a religião consiste no ato pelo qual prestamos a Deus um culto que lhe seja digno. Entretanto, nada podemos dar a Ele que já não tenhamos dEle recebido. Desta sorte, a virtude da religião é o reconhecimento da completa indigência e dependência do homem ante Deus. A santidade e a devoção nada mais são do que formas pelas quais manifestamos, também exteriormente, esta disposição interior, qual seja, o de entregarmo-nos totalmente a Deus. A contemplação e a oração também são uma forma de reconhecermos a soberania da Providência Divina sobre toda a criação e sobre a nossa própria vida.

Na cidade dos homens a religião era apenas uma dentre outras virtudes morais. Sem dúvida, era fundamental para que a cidade alcançasse o seu fim último, a saber, o bem-viver. Todavia, com o advento do cristianismo e a revelação de que o fim último do homem é a visão da essência divina, ocorre uma inversão de valores: a religião passa a ter o primado

⁶⁶ *Idem. Op. Cit.* p. 490.

sobre todas as outras virtudes morais. Mediante a vida da graça e sob o influxo da virtude teologal da caridade, ela exerce este primado em todas as dimensões da ação humana, de tal forma que, sem ela, sequer o fim último consoante à sua natureza, o homem seria capaz de alcançar. Assim, pois, é na religião que se encontra o lugar da confluência entre o natural e o sobrenatural, a natureza e a graça, a filosofia e a teologia no pensamento de Tomás.

BIBLIOGRAFIA

GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.