

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
CURSO DE TEOLOGIA

RUBENS GALDINO DE SOUZA FILHO

**A “CRISTOCONFORMAÇÃO” A PARTIR DA VIRTUDE DA CARIDADE
EM SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Goiânia
2023

RUBENS GALDINO DE SOUZA FILHO

**A “CRISTOCONFORMAÇÃO” A PARTIR DA VIRTUDE DA CARIDADE
EM SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Trabalho de Conclusão de
Curso, em Teologia Moral, apresentado à
Pontifícia Universidade Católica de Goiás,
como requisito para obtenção do título de
Bacharel em Teologia, sob orientação do
professor Dr. Pe. Luiz Henrique Brandão
de Figueiredo.

Goiânia
2023

Dedico este trabalho a todos os meus irmãos na fé, que aplicam, decididamente, as suas vidas ao seguimento e à amizade de Jesus, na firme esperança do altíssimo chamado que receberam para participar da divindade do Filho de Deus, pela qual, mediante ao compartilhamento de Sua caridade, realiza-se a copiosa salvação do gênero humano.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela Sua insistência infinita em me amar; por nunca cessar seu chamado para segui-Lo em Seu Filho Jesus; por sempre me acompanhar e auxiliar, mediante a graça do Espírito Santo; e pela oportunidade de estudar Teologia, permitindo-me mergulhar nessa ciência do Seu Ser e do Seu Agir.

À Santíssima Virgem Maria, Mãe da Divina Providência e, também, minha Mãe, por sempre me acorrer nos momentos de necessidade. A São José, seu castíssimo esposo.

Aos santos anjos de Deus, especialmente a São Miguel Arcanjo, por sua valorosa proteção. Aos santos e santas, meus irmãos mais velhos e modelos de vida dedicada ao amor a Deus e aos irmãos, por serem exemplos radiantes e inspiradores de “Cristoconformação”.

Meu agradecimento à Igreja Particular de Rubiataba-Mozarlândia, minha amada Diocese, e a Dom Agamenilton Damascena, seu bispo diocesano, por confiarem em minha vocação e por serem instrumentos visíveis da Providência de Deus para comigo. A todos os meus irmãos do clero, religiosos e leigos, pertencentes a esta circunscrição eclesial. De maneira muito especial, à minha paróquia de origem, Santa Luzia de Matrinchã, e a todo o seu povo, por me gerar, acompanhar e incentivar na fé, na esperança e na caridade.

Ao Seminário Propedêutico Santa Cruz e ao Seminário Maior Interdiocesano São João Maria Vianney, pelos oito anos de formação que recebi em preparação para o sacerdócio. A todas as pessoas que conheci nesse processo formativo: leigos, consagrados, diáconos, padres e bispos, por toda atenção e cuidado para comigo.

Agradeço aos meus irmãos de Diocese e de Seminário, bem como aos meus formadores, diretor espiritual, professores, e ao meu orientador, por contribuírem direta e indiretamente com o meu crescimento pessoal, sendo reflexos vivos do amor de Deus.

Meu agradecimento especial à minha mãe, meu pai, meu irmão, meus avós, parentes e amigos, por serem os maiores presentes do amor Deus concedidos a mim nesta vida.

A todos, o meu muito obrigado!

*“Cordas que amarrastes a Jesus,
prendei-me com Jesus. Espinhos que coroastes
Jesus, feri-me de amor para com Jesus.
Pregos que transpassastes Jesus, pregai-me na
cruz de Jesus, a fim de que eu viva e morra
unido com Jesus. Sangue de Jesus, inebriai-me
de santo amor. Morte de Jesus, fazei-me
morrer a todo afeto terreno. Pés
transpassados de meu Senhor, eu vos abraço;
livrai-me do inferno que tenho merecido.
Jesus, no inferno não poderei vos amar; mas
eu quero vos amar sempre. Querido Salvador,
salvai-me, uni-me a vós e não permitais
que eu vos perca!”*

(Santo Afonso de Ligório)

RESUMO

A estrutura do tratado moral de Santo Tomás de Aquino é marcada pela concepção de que todas as coisas foram criadas por Deus e todas elas tendem a Ele como fim. Esse entendimento, vinculado à realidade ontológica racional do homem, sujeito moral, e à sua especial condição de ser criado à semelhança de Deus segundo à imagem de Cristo, levam necessariamente a considerar que distinto é o caminho pelo qual o sujeito racional é conduzido a esse fim. A observação do dado natural já permite assegurar que a racionalidade marca profundamente o seu ser, pois, por meio dela, o homem desenvolve virtudes, pelas quais ele ordena todas as suas potências para o seu bem. O dado sobrenatural evidencia ainda mais essa especial condição, visto que o homem é sujeito recipiente da graça de Deus. A graça é o motor externo para o bom agir moral e princípio excelente de virtudes sobrenaturais, às quais são chamadas de teologais. Diferente do princípio natural, essas virtudes orientam perfeitamente para o fim supremo e sobrenatural. Mais do que um simples auxílio, a graça é a presença divina na vida do homem. Através dessa presença, Deus habilita a realização plena da característica primordial da sua condição existencial, isto é, ser igual a Ele, na imagem e na semelhança de Jesus. De maneira especial, a caridade, principal virtude teologal e mãe de todas as outras, deve ser meio excelente para a conformação do homem a Deus, isto é, à Jesus, haja vista que, por meio dela, torna-se possível viver o amor, amando até o fim, assim como Jesus amou.

Palavras-Chave: Deus; Jesus Cristo; Homem; Virtudes; Caridade; Santo Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The structure of Saint Thomas Aquinas' moral treatise is marked by the conception that all things were created by God and they all tend to Him as their end. This understanding, linked to the rational ontological reality of humans, who are moral beings, and to their special condition of being created in the likeness of God according to the image of Christ, necessarily leads us to consider the path by which the rational beings are led to this end. By the observation of natural data, we can ensure that rationality deeply marks their being, because, through it, humans develop virtues, through which they order all their powers for their good. The supernatural fact emphasizes even more their special condition because humans are the recipients of God's grace. Grace is the external engine for good moral action and the excellent principle of supernatural virtues, called theological. In contrast to the natural principle, these virtues guide humans perfectly towards the supreme and supernatural end. More than a simple aid, grace is the divine presence in human life. Through this presence, God enables the full realization of the primordial characteristic of the human existential condition, that is, being equal to Him, in the image and likeness of Jesus. In particular, charity, the main theological virtue and mother of all others, must be an excellent way for conforming the human being to God, that is, to Jesus, because through charity humans are able to love, and love until the end, just as Jesus did.

Keywords: God; Jesus Christ; Human being; Virtues; Charity; Saint Thomas Aquinas.

SIGLAS E ABREVIATURAS

1Cor	= Primeira Epístola aos Coríntios
1Jo	= Primeira Epístola de São João
1Pd	= Primeira Epístola de São Pedro
1Tm	= Primeira Epístola a Timóteo
1Ts	= Primeira Epístola aos Tessalonicenses
2Cor	= Segunda Epístola aos Coríntios
2Mc	= Segundo Livro dos Macabeus
2Pd	= Segunda Epístola de São Pedro
2Tm	= Segunda Epístola a Timóteo
a.	= Artigo
AA	= Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i>
c.	= Capítulo
CEC	= Catecismo da Igreja Católica
Cl	= Epístola aos Colossenses
CL	= Exortação Apostólica <i>Christifideles Laici</i>
<i>Cont. Gent.</i>	= Suma Contra os Gentios
DCE	= Encíclica <i>Deus Caritas Est</i>
<i>De Anima</i>	= Sobre a Alma
<i>De Veritate</i>	= Questões Disputadas sobre a Verdade
DM	= Encíclica <i>Dives in Misericordia</i>
Eclo	= Eclesiástico
EE	= Encíclica <i>Ecclesia de Eucharistia</i>
Ef	= Epístola aos Efésios
<i>Ethic. Nic.</i>	= Ética a Nicômaco
Fl	= Epístola aos Filipenses
Gl	= Epístola aos Gálatas
Gn	= Gênesis
GS	= Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
Hb	= Epístola aos Hebreus

<i>In Dec.</i>	= O tratado dos dois preceitos da caridade e os dez mandamentos da lei de Deus
<i>In Eth.</i>	= Comentário à Ética a Nicômaco
int.	= Introdução
Jo	= Evangelho segundo São João
l.	= Lição
Lc	= Evangelho segundo São Lucas
LG	= Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
Lv	= Levítico
Mt	= Evangelho segundo São Mateus
Pr	= Provérbios
prol.	= Prólogo
q.	= Questão
qq.	= Questões
resp.	= Respondo/resposta
resp.sc.	= Resposta ao sentido contrário
Rm	= Epístola aos Romanos
<i>S. Th.</i>	= Suma Teológica
Sb	= Sabedoria de Salomão
SC	= Constituição <i>Sacrosanctum Concilium</i>
sc.	= Argumento em sentido contrário
SCa	= Exortação Apostólica <i>Sacramentum Caritatis</i>
Sl	= Salmos
sol.	= Solução da objeção
sol.sc.	= Solução do argumento em sentido contrário
Tt	= Epístola a Tito
<i>Vir.</i>	= Questões disputadas sobre as virtudes
VS	= Encíclica <i>Veritatis Splendor</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 AS VIRTUDES NA MORAL DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	14
1.1 SANTO TOMÁS DE AQUINO E A TEOLOGIA MORAL	14
1.1.1 O contributo da filosofia aristotélica	15
1.1.2 Aspectos gerais da Summa Theologiae e Summa Contra Gentiles	15
1.1.3 Uma moral orientada para a bem-aventurança em Deus	16
1.2 DEUS, PRINCÍPIO E FIM	17
1.2.1 Fundamentos metafísicos do ser participado em Deus	18
1.2.2 Homem, imagem e semelhança de Deus	19
1.2.3 Jesus, rosto humano de Deus	21
1.2.4 Um caminho moral que leva à conformação a Jesus Cristo	22
1.3 A COROA DO TRATADO DOS ATOS HUMANOS	24
1.3.1 As virtudes	25
1.3.2 A reta orientação da razão	28
1.3.3 As virtudes morais	28
1.3.4 As virtudes intelectuais	29
2 A VIRTUDE DA CARIDADE	31
2.1 A GRAÇA	31
2.1.1 A necessidade da graça	33
2.1.2 O dom da graça	35
2.1.3 A graça em si	36
2.2 AS VIRTUDES INFUSAS OU TEOLOGAIS	37
2.2.1 Graça e virtudes teologais	38
2.2.2 A orientação ao fim sobrenatural	39
2.2.3 Quais são as virtudes teologais?	39
2.3 A VIRTUDE DA CARIDADE	41
2.3.1 A natureza da caridade	42
2.3.2 A supremacia da caridade	44
2.3.3 O sujeito, o objeto, a ordem e o ato principal da caridade	45
3 A CARIDADE E A “CRISTOCONFORMAÇÃO”	49
3.1 O BATISMO E A IMITAÇÃO DE CRISTO COMO FUNDAMENTO MORAL CRISTÃO	50

3.1.1 O caminho moral cristão é a identificação à Pessoa de Jesus	50
3.1.2 A inserção na vida de Cristo através do Batismo	52
3.1.3 O crescimento no caminho de seguimento a partir das virtudes	54
3.2 A “CRISTOCONFORMAÇÃO” ATRAVÉS DA CARIDADE	56
3.2.1 Uma moral do amor	56
3.2.2 O preceito do amor	58
3.2.3 A “Cristoconformação” perfeita acontece na caridade	59
3.3 COMO VIVER A CARIDADE	61
3.3.1 A vida de oração	61
3.3.2 Os Sacramentos	62
3.3.3 Eucaristia	64
CONCLUSÃO	67
REFERÊNCIAS	70

INTRODUÇÃO

Tendo chegado o momento, na plenitude dos tempos, aprovou a Deus enviar o Seu Filho ao mundo, para que todo aquele que n'Ele crer alcance a vida eterna (Jo 3,36). A Encarnação do Verbo marca profundamente a história e o destino da humanidade, em primeiro lugar, porque diante de Jesus, se torna possível contemplar o rosto de Deus revelado na natureza humana e, em segundo lugar, porque ao assumir essa natureza, não somente revela a Deus, mas o homem ao próprio homem, mostrando-lhe a grandeza de sua vocação (GS, 22)¹.

Por meio de seus feitos e palavras, isto é, através de Sua própria vida, Cristo dedicou-se a ensinar a todos o Caminho que leva ao Pai. Em Jesus, Deus é plenamente revelado como o fim último de todas as coisas e, de maneira ainda mais excelente, do homem. Essa excelência resulta da sua própria condição natural, marcada pela racionalidade e da sua condição sobrenatural, assinalada pela graça da Criação, através da qual Deus o fez, segundo a Sua imagem e semelhança.

Sendo Cristo o Homem excelente e verdadeiro, se diz que, ao criar, o Pai O contemplou como paradigma de toda a humanidade, para que todo o gênero humano se reconhecesse herdeiro e participante da natureza divina. A implicação disto é que quanto mais o homem acirra a sua semelhança a Deus, segundo a Sua imagem revelada em Jesus Cristo, mais verdadeiramente homem ele se torna.

O seguimento e a imitação de Jesus é o caminho moral que, levando a Deus, conduz o homem à sua plenitude. Essa plenitude não acontece como um fim estático, para o qual bastaria apenas a posse de conhecimento, mas, se realiza na encarnação do Filho de Deus na própria vida. Em outras palavras, o fim último do homem é a conformação a Cristo.

Disto descobrimos o que significa a expressão “Cristoconformação”: ela nada mais é do que a junção dos termos “conformação” e “Cristo”. Ela é o objeto de pesquisa que norteia este trabalho, pois a finalidade deste texto é apresentar o modo como a “Cristoconformação” acontece excelentemente no homem. Alcançando esse objetivo, chegaremos a uma correta interpretação da Teologia Moral, tornando-se possível propor o seu justo modo de transmissão, levando em conta o caminho de perfeição encontrado no itinerário de performance do Cristo no Cristão.

¹ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral **Gaudium et Spes** sobre a Igreja no mundo atual. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997, p. 539-661, (Documentos da Igreja) n. 22.

Amparados no testemunho dos apóstolos, homens que conviveram com Jesus e nos transmitiram a essência daquilo que Ele revelou, podemos dizer que uma pequena frase expressa a síntese mais profunda do Ser divino: “Deus é amor” (1Jo 4,8)². Se Deus é amor, e Jesus Cristo, imagem de Deus, que viveu plenamente esse amor para revelar Deus e o homem, convida a, mais do que segui-lo, conformar o nosso Ser ao d’Ele, então, a “Cristoconformação” parece acontecer na medida em que o homem ama com o mesmo amor de Deus, isto é, a caridade.

Compreendemos que o homem é chamado por Deus a se conformar a Cristo. Porque sabemos que esse chamado é forte e anseia associar ao núcleo íntimo da vida divina, até mesmo naquela característica que dizemos ser a síntese mais perfeita do Ser de Deus: o amor; nos propomos a analisar a caridade como meio excelente para a “Cristoconformação”.

Para desenvolver esta temática, utilizamos o método de pesquisa bibliográfica, tendo como principal fonte a *Summa Theologiae* e outras obras de Santo Tomás de Aquino. Não obstante, tomamos como fundamento a Verdade revelada na Sagrada Escritura, transmitida e ensinada pela Tradição. Foram consultados documentos da Igreja, manuais e obras de teologia moral, bem como artigos de revistas científicas.

O trabalho é dividido em três capítulos, sendo que, no primeiro, consideramos os contributos teológicos e filosóficos para a reflexão moral de Santo Tomás e, apresentamos a função das virtudes, considerando o seu papel condutor no caminho que tem a Deus como fim último do homem. Nesta parte, as virtudes são tratadas enquanto princípios internos naturais de ação, sendo elas chamadas de morais e intelectuais.

No segundo capítulo, apresentamos a graça como princípio sobrenatural causador das virtudes teologais, grupo de virtudes ao qual pertence a virtude da caridade, objeto de estudo específico deste trabalho. Nesse capítulo a caridade é apresentada de maneira mais detalhada, para que seja dado a conhecer o motivo pelo qual ela é chamada de maior dentre todas as virtudes.

Por fim, o terceiro capítulo se dedica a afirmar a conformação à vida de Jesus como perfeição do caminho moral. Como parte desse caminho, as virtudes são analisadas integradas a esse processo que performa o Cristo no cristão. É nesse ponto que refletimos acerca da centralidade da virtude da caridade no processo de imitação à Jesus, e os meios eficazes para que essa virtude esteja latente no homem, para nele acontecer a “Cristoconformação”.

² Os textos bíblicos utilizados neste trabalho foram retirados da BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. reimp. São Paulo: Paulus, 2013.

1 AS VIRTUDES NA MORAL DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

*“Considera tua origem.
Não foste formado para viveres como os brutos,
mas para seguires a virtude e o conhecimento”.*
- Dante Alighieri

1.1 SANTO TOMÁS DE AQUINO E A TEOLOGIA MORAL

Santo Tomás de Aquino viveu no século XIII, entre os anos de 1225-1274, no período clássico da teologia ocidental. Esse tempo foi marcado pelo florescimento dos centros urbanos, da burguesia comerciante, das universidades e da construção das grandes catedrais³. O contexto político-histórico desse momento foi de grande tensão acarretada pela invasão dos árabes, o que resultou na disseminação de seus pensamentos e costumes no mundo medieval em vários âmbitos, chegando a interferir no mundo escolástico⁴. Nesse contexto, Aristóteles foi introduzido na Europa e levado para dentro das universidades. Sem sombra de dúvidas, no primeiro momento, essa novidade foi considerada estranha e arriscada, pois provinha do mundo pagão⁵.

Santo Tomás de Aquino muito se valeu do sistema aristotélico, pois, sendo influenciado pelo método escolástico, associava a leitura das Escrituras aos grandes autores no exercício da dialética racional, tendo como interesse a busca pela verdade. Esse método se realizava no confronto de opiniões para avançar no conhecimento científico em diversas áreas⁶. A teologia ainda se mantinha intrinsecamente vinculada à filosofia, sendo ela uma característica marcante e decisiva da teologia dos autores medievais.

³ PINCKAERS, Servais Théodore. **A Moral Católica**. Tradução de Paulo Jacobina. São Paulo: Quadrante, 2015, p. 37.

⁴ PIEPER, Josef. **Introducción a Tomás de Aquino**: doce lecciones. Madrid: RIALP, 2005. p. 16.

⁵ PIEPER, 2005. p. 16.

⁶ PINCKAERS, 2015, p. 37.

1.1.1 O contributo da filosofia aristotélica

Em sua obra, Santo Tomás de Aquino leva em grande consideração o *corpus aristotelicum*⁷. Para este trabalho, importa considerar a influência do aristotelismo na formulação do seu tratado moral, pois essa corrente se tornou base para a reflexão dos atos humanos, nos quais se ancora a compreensão sobre as virtudes e o ato moral.

Teologia e filosofia se misturam nos escritos de Santo Tomás, não sendo possível desconsiderar o substrato filosófico de sua reflexão moral. Todavia, sua obra não se limita a uma mera reprodução literária do Estagirita, mas eleva a reflexão não somente no confronto com outras correntes de pensamento, mas principalmente com o conteúdo de sua fé cristã e o dado da Revelação⁸. O mesmo processo de enriquecimento acontece, evidentemente, em seu tratado moral.

1.1.2 Aspectos gerais da *Summa Theologiae* e *Summa Contra Gentiles*

Em seus escritos de maior destaque e maturidade intelectual, a *Summa Theologiae* e a *Summa Contra Gentiles*, Santo Tomás percorre um caminho que considera a ordem da realidade, discorrendo sobre o princípio da existência das coisas (causa primeira), o movimento a que tendem até a plenitude de sua realização (causa final). Deus criou todas as coisas (Gn 1;2,1-4), trouxe todas elas à existência a partir do nada (2Mc 7,28), fazendo passar do não-ser para o ser⁹. A razão e a fé levam Santo Tomás a afirmar que Deus é a causa primeira, originador radical de todas as coisas¹⁰, ao mesmo tempo em que é o fim de todas elas¹¹.

Nessa linha de investigação, Tomás se dedica à realidade do homem, investindo grande parte de sua obra à questão antropológica, bem como aos aspectos inerentes à própria natureza

⁷ O conjunto dos mais de trinta tratados de Aristóteles do qual se tem conhecimento e acesso.

⁸ KLUXEN, Wolfgang. *L'Ética Filosófica di Tommaso D'Aquino*. Trad. Marco Cassisa. Milano: Vita e Pensiero, 2005. p. 25.

⁹ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. I Parte, v. II, coordenação. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2017. (Coleção Suma Teológica) *S. Th.*, I, q. 45, a. 1, resp.

¹⁰ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. v. II. Tradução de Maurício José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015. *Cont. Gent.*, II, c. 15.

¹¹ *Cont. Gent.*, III, c. 18.

humana, dotada de razão¹². É aqui que se situa o seu tratado moral, no qual dedica numerosas questões, sendo a parte mais extensa de sua obra.

1.1.3 Uma moral orientada para a bem-aventurança em Deus

O conteúdo moral presente na *Summa Theologiae* se agrupa em dois grandes blocos. Embora o Aquinate não os nominassem deste modo, posteriormente à sua morte, estes blocos foram chamados de Moral Fundamental (geral) e Moral Especial (particular)¹³. O objeto de sua Moral Fundamental ou Geral é a *felicidade*: fim último do homem, compreendido como felicidade plena encontrada na fruição da visão amorosa de Deus¹⁴.

O conteúdo de sua doutrina moral, seguindo o mesmo esquema que leva das causas ao termo final, considera o homem, um ser dotado de capacidades racionais em vista da sua perfeição e plena concretização. Essa realização ou fim último do homem (*felicidade*) é designado por bem-aventurança (*beatitudo*)¹⁵. Ela condiz com o bem da vontade e da razão¹⁶, e por isso corresponde à satisfação inteira do homem, ao mesmo tempo que não é algo próprio dessas duas faculdades, senão algo que lhes é exterior. Na verdade, a bem-aventurança do homem corresponde ao fim último de todas as coisas: o próprio Deus¹⁷.

Já em sua Moral Especial ou Particular encontra-se a exposição detalhada das virtudes, sobretudo das sete principais, a saber, as virtudes teologais (fé¹⁸, esperança¹⁹ e caridade²⁰) e as virtudes cardeais (prudência²¹, justiça²², fortaleza²³ e temperança²⁴)²⁵. Cada uma dessas virtudes é analisada juntamente com o vício (pecado) que lhes opõe, os dons do Espírito Santo que lhes correspondem, e os respectivos preceitos do decálogo. Por fim, sua Moral Especial é coroada

¹² As questões referentes ao homem são encontradas a partir da Primeira Parte da *Summa Theologiae*, a saber, *S. Th.* I, q. 75-102, e toda a Segunda Parte, no que se refere ao agir: *S. Th.* I-II q. 1-114 até *S. Th.* II-II q. 1-189.

¹³ FERNÁNDEZ, A. **Teología Moral I: Moral Fundamental**. 3.ed. Facultad de Teología del Norte de España. Madrid: BURGOS, 1999. p. 351.

¹⁴ PINCKAERS, 2015, p. 38-40.

¹⁵ *S. Th.*, I, q. 45, a. 1, resp.

¹⁶ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 7, resp.

¹⁷ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, resp.

¹⁸ *S. Th.*, II-II, qq. 1-16.

¹⁹ *S. Th.*, II-II, qq. 17-22.

²⁰ *S. Th.*, II-II, qq. 23-46.

²¹ *S. Th.*, II-II, qq. 47-56.

²² *S. Th.*, II-II, qq. 57-122.

²³ *S. Th.*, II-II, qq. 123-140.

²⁴ *S. Th.*, II-II, qq. 141-170.

²⁵ FERNÁNDEZ, 1999. p. 351-352.

com uma seção especial, dedicada aos carismas e aos estados e formas de vida na Igreja (vida ativa e contemplativa, episcopado e vida religiosa)²⁶.

Pinckaers chama atenção para a centralidade do conceito de *beatitudo* (felicidade). Ele considera que “esta questão é a principal peça na construção arquitetônica de Santo Tomás, é como a pedra angular do arco que domina sua moral”²⁷. Essa é uma moral da felicidade, das virtudes e dos dons. “Ela reúne de maneira memorável a herança cristã (baseada nos Evangelhos e desenvolvida pelos Padres da Igreja) e a sabedoria humana (sendo Aristóteles considerado a maior testemunha dessa sabedoria)”²⁸.

A mescla da tradição cristã com o arcabouço da sabedoria humana expressada através do pensamento de diversos autores, dentre os quais Aristóteles é o mais destacado, como mencionado anteriormente, resultou em uma moral das virtudes que conduz para Deus²⁹. Tornase, portanto, importante evidenciar o modo como Santo Tomás compreende a ordenação do homem a Deus, seu princípio e seu fim, e como ele situa as virtudes neste plano.

1.2 DEUS, PRINCÍPIO E FIM

Ao iniciar essa exposição, é importante observar o que Santo Tomás de Aquino assevera no prólogo da segunda questão da Primeira Parte da *Summa Theologiae*:

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em Si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional, conforme ficou demonstrado. No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. de Deus; 2. do movimento da criatura racional para Deus; 3. do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus³⁰.

Embora seja um tema central, vê-se que o conhecimento do ser de Deus não é o único objetivo de sua investigação. Todo o conteúdo de sua doutrina depende do conhecimento do Criador para explicar as criaturas e o seu movimento. De modo particular, o movimento do homem, criatura racional, só é retamente compreendido na ótica do esforço por utilizar as suas capacidades racionais para se ordenar ao bem, que é Deus, seu princípio, como o seu fim.

²⁶ *S. Th.*, II-II, qq. 171-189.

²⁷ PINCKAERS *Apud* FERNÁNDEZ, 1999, p. 352 (trad. nossa).

²⁸ PINCKAERS, 2015, p. 41.

²⁹ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, resp.

³⁰ *S. Th.*, I, q. 2, prol.

A partir disso, se vê a centralidade do conhecimento de Deus para a realização pessoal do ser racional. Torna-se, ainda, imprescindível o conhecimento de Jesus, Verbo de Deus feito carne (Jo 1,14), verdade mais profunda do homem, caminho que leva à perfeição, à vida (Jo 14,6); caminho reto que leva a Deus.

1.2.1 Fundamentos metafísicos do ser participado em Deus

Por detrás da afirmação de Deus como plenitude do homem está a compreensão de que o bem do agente está no seu fim. Ora, não é possível falar do bem, sem antes explicitar o próprio Ser, pelo simples fato dele ser anterior a qualquer qualidade a ele atribuída. Por isso, o ente tem prioridade lógica sobre o bem e o fim, já que “o que por primeiro o intelecto concebe é o ente, pois algo é cognoscível na medida que se encontra em ato. [...] ele é pois o primeiro inteligível, como o som é o primeiro objeto do próprio ouvido”³¹.

O ato é a perfeição de todo o ser e de todo o agir. Deus é o primeiro princípio, a causa eficiente de todas as coisas, pois é perfeitíssimo; é totalmente *actus essendi* (ato de ser)³², e nada lhe falta de sua perfeição³³. De outro modo, Deus é o primeiro³⁴, e conseqüentemente não possui uma causa, pois nEle o Ser é a sua própria essência. É a partir de sua própria perfeição que Ele pode causar e mover tudo o que existe³⁵.

Assim, Deus criou o céu e a terra, e tudo o que neles existem (Gn 1,1-2,25). Deu a todas as coisas o ato de ser, fazendo com que todas elas passassem a existir. Em virtude da criação, cada criatura, possui, ao seu modo, certa semelhança ao seu Criador, visto que “é da natureza da ação que o agente produza algo semelhante a si”³⁶. Por isso, o ser de todo o ente deve se assemelhar ao Ser do seu Criador.

Além disso, o movimento das criaturas também deve concorrer para a causa que as gerou, pois ela é a origem da sua perfeição. A verdade da existência das coisas se encontra no Ser d’Aquele que as originou. O ser de todos os entes é proveniente de Deus, o próprio Ser subsistente por Si mesmo; por isso, mesmo analogamente, deve ser considerado semelhante ao

³¹ *S. Th.*, I, q. 5, a. 2, resp.

³² PICHLER, Nadir Antônio. Noções sobre o ser em Tomás de Aquino. *Ágora Filosófica*, Recife, n. 1, jan-jun/2010, p. 115.

³³ *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, resp.

³⁴ *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, resp.

³⁵ *Cont. Gent.*, II, c. 15.

³⁶ *Cont. Gent.*, I, c. 29.

d’Aquele do qual provém a sua existência³⁷. A realização dessa semelhança com o Criador deve ser compreendida como a perfeição a que todas as coisas são orientadas, pois, tudo tende a Deus com o seu fim³⁸.

Nos seres inanimados, bem como nos vegetais e animais, o ato da existência já realiza por si só a reta orientação para a realização máxima de suas potencialidades. O simples fato de existir já os conduz com naturalidade para as operações que lhes são próprias, pois as suas potencialidades tendem a se atualizar naturalmente. A perfeição está no ato, porque “algo é dito perfeito enquanto está em ato, pois diz-se perfeito aquilo a que nada falta de sua perfeição própria”³⁹. Por isso, a existência dessas criaturas já expressa verdadeiramente a profundidade da perfeição que se encerra em seus seres, como forma de semelhança n’Aquele que as criou. Na verdade, o fato de serem aquilo que são, isto é, aquilo que Deus concedeu-lhes ser, tornam-nas reflexos da perfeição e da bondade de Deus.

1.2.2 Homem, imagem e semelhança de Deus

No estudo do movimento das criaturas a Deus, maior destaque é dado a condição do ser humano, pois a ele é atribuída uma real predileção da parte de Deus na obra da criação.

Deus disse: façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou (Gn 1,26-27).

O homem foi criado segundo uma especial participação na semelhança de Deus. Ele se encontra destacado dos demais seres corpóreos em nível de superioridade, pois transparece mais plenamente a perfeição do seu Criador. Essa distinção se dá pelo fato dele ter em suas potencialidades o princípio espiritual, ao qual se dá o nome de razão⁴⁰. Sua natureza está imbuída da faculdade racional, e isso o torna sobrelevado do mundo. Desta maneira, diz Santo Tomás: “nas criaturas dotadas de razão, que têm intelecto e vontade, encontra-se uma

³⁷ *Cont. Gent.*, I, c. 29.

³⁸ *Cont. Gent.*, III, c. 18; AQUINO, Santo Tomás de. **O apetite do bem e a vontade:** quaestiones disputatae de veritate: questão 22. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015. *De Veritate*, q. 22, a. 2, sol.5.

³⁹ *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, resp.

⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 78, a. 1, resp.

representação da Trindade, à maneira de imagem [...]”⁴¹, mostrando o quanto é estreita a sua semelhança ao Deus que o criou.

A condição de ser racional conjuga ao homem a exigência de ser moral. A moralidade não lhe é acrescentada como um elemento externo, advindo de fora como acréscimo. Antes, é própria à sua natureza, fazendo parte de seu estatuto ontológico natural. Essa realidade não é percebida em outros seres corpóreos. “Por isso, dado que o homem é um ser inteligente e livre, deve orientar os seus atos de um modo racional, e não guiado pelos instintos – como acontece nos animais –, fazendo pleno uso da sua inteligência e da sua liberdade responsável”⁴². Por consequência, torna-se rejeitável a ideia de que a moralidade é um atributo meramente externo à sua natureza, como uma espécie de influência cultural.

A moralidade é um atributo interno, característico do ser homem, pois como se vê na obra da criação, foi concedida a ele uma especial participação na natureza divina, pela qual, distintamente dos outros seres, ele reflete em seu próprio ser a imagem de Deus. “Isto exige que o seu comportamento não seja arbitrário, mas que atue de acordo com a sua dignidade”⁴³. Isso pode ser compreendido ao observar o relato do livro de Gênesis.

O homem veio à existência como senhor da criação. Dentre as capacidades para exercer o seu domínio destaca-se a razão, supramencionada, e o fato de Deus o fazer livre, e lhe dar a possibilidade de usufruir de toda a realidade criada para a edificação pessoal, familiar, comunitária e de todo o mundo, sob a exclusão de apenas não comer o fruto da árvore da ciência do bem e do mal (Gn 2,17). Essa sua condição espiritual, que o torna pessoa, é justamente o que permite e exige um relacionamento adequado com Deus, e consequentemente consigo mesmo, com seus semelhantes e com toda a obra criada. “Mais ainda, a partir da sua origem divina, a pessoa humana deve tender para Deus como fim último de sua vida: a ‘imagem divina’ está em relação com Deus, a quem se assemelha, pois o Criador imprimiu no próprio ser do homem o desejo de tender para Ele”⁴⁴.

Ao mesmo modo como a moralidade não é imposta ao homem, mas brota como elemento inerente à sua própria natureza racional, o seu fim último não se torna acrescentado como algo alheio, mas é exigido pela sua própria natureza, pois nela mesma está inscrito o seu

⁴¹ *S. Th.*, I, q. 45, a. 7, resp.

⁴² FERNÁNDEZ, A. **Moral Fundamental**. Tradução de Marta Mendonça. Iniciação Teológica. Diel, 2004. p. 45-46.

⁴³ FERNÁNDEZ, 2004. p. 47.

⁴⁴ FERNÁNDEZ, 2004. p. 48.

fim. “Por isso, a vida feliz enquanto objetivo da conduta ética coincide com o fim que Deus dispôs para o homem desde a sua criação”⁴⁵.

1.2.3 Jesus, rosto humano de Deus

Deus criou o homem para a plenitude; criou-o para a bem-aventurança⁴⁶. Mas esse fim, para além da operação de suas capacidades, supõe ainda a especial participação na imagem e semelhança de Deus. Por ter conseguido obscurecer essa imagem e semelhança através de sua má escolha, isto é, através do pecado, foi necessário que o Verbo de Deus se fizesse carne (Jo 1,14), para dar plenitude à sua dignidade ferida e para tornar definitivamente explícita a grandeza da verdade da vocação humana (GS, 22): ser semelhante a Deus, segundo a imagem de Jesus Cristo.

Se a investigação acerca do fim conduz à questão da origem, necessariamente a origem conduz concomitantemente para o fim, pois essas duas realidades são inseparáveis. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. De maneira mais precisa, Deus o criou segundo à imagem de Si mesmo, a Trindade⁴⁷. Todavia, o Hino Cristológico de Colossenses chama a atenção para a primazia do Verbo de Deus na obra da criação, mostrando que Ele é o primogênito de todas as coisas, sobremaneira do homem.

Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda a criatura, porque n’Ele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por Ele e para Ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste. É a cabeça da Igreja que é o seu Corpo. É o Princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia, pois n’Ele aprovou a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por Ele e para Ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz (Cl 1,15-20).

Evidentemente, esse hino é centrado na pessoa do Filho. Por isso, a Carta aos Colossenses corrobora para afirmar a supremacia de Cristo frente à toda criação. De modo especial, dois termos expressam essa afirmação: “a imagem do Deus” e “primogênito de toda a criatura”. Acerca da imagem, por ser reflexo do Pai, a encarnação de Jesus deu visibilidade Àquele que era invisível. Não somente isso, essa imagem não pode ser compreendida como

⁴⁵ FERNÁNDEZ, 2004, p. 63.

⁴⁶ *S. Th.*, I, q. 45, a. 1, resp.

⁴⁷ *S. Th.*, II, q. 93, a. 5, resp.

uma simples ideia de reflexo de um modelo anterior, mas propriamente como o modelo⁴⁸. O segundo termo, “primogênito”, não indica uma ordem cronológica, mas ontológica e cósmica, que faz de Jesus o primeiro e o último no plano de Deus⁴⁹.

O conjunto das duas expressões leva a compreender que “ao criar o homem, Deus Pai tinha o Filho como o paradigma por excelência e como causa final da criação. Sendo assim, o homem criado por Deus, no seu estado inicial natural, é criado para Cristo e, por isso, em Cristo e, portanto, tudo nele se refere ao Filho encarnado”⁵⁰.

A função de Cristo é, portanto, mediadora como criadora e recapituladora⁵¹. “Podemos, assim, concluir que, como tudo no ser humano se refere a Cristo, só Nele o homem compreende qual é o caminho que revela a verdade que plenifica sua vida, pois o caminho, a verdade e a vida é o próprio Jesus (Jo 14,6)⁵²”. Por esse motivo, o caminho que leva à realização do homem é proposto pela Teologia Moral como uma conformação a Jesus Cristo.

1.2.4 Um caminho moral que leva à conformação a Jesus Cristo

Nessa perspectiva, o homem, ser moral, torna-se cada vez melhor, mais perfeito, na medida em que é cristão, isto é, seguidor e imitador da vida e do exemplo de Cristo. Desse modo, o ser cristão é uma resposta a Deus que, em Jesus, chama para segui-lo (Mt 19,21). Não obstante, o fundamento essencial da vida moral cristã se encontra nessa *Sequela Christi*⁵³ (VS, 19)⁵⁴. Nesse caminho, o discípulo de Jesus é atraído para o Pai (Jo 6,44), tornando possível a plena realização da sua vocação de filho de Deus. A *Sequela Christi* é, na verdade, um aproximar-se da Luz, pela qual quanto mais próximo dela o homem se encontra, mais se torna clara e perceptível a sua imagem e semelhança a Deus.

Não obstante, a imagem de Deus está gravada no homem de maneira distinta da que está no Verbo Encarnado. Assim Santo Tomás ajuda a pensar nessa questão:

⁴⁸ FIGUEIREDO, Luiz Henrique Brandão de. Cristologia, Antropologia e Teologia Moral: Reflexões a partir da leitura conjunta de Cl 1,12-20 e Gaudium et Spes 22. *ATeo*. v. 23, n. 63. Rio de Janeiro, set-dez/2019, p. 723.

⁴⁹ LADARIA, Luis F. **Introdução à antropologia teológica**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 39.

⁵⁰ FIGUEIREDO, 2019. p. 724.

⁵¹ LADARIA, 2007, p. 39.

⁵² FIGUEIREDO, 2019. p. 725.

⁵³ Seguimento de Cristo.

⁵⁴ JOÃO PAULO II. Carta Encíclica **Veritatis Splendor** sobre algumas questões fundamentais do ensino moral da Igreja. 10ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011, n. 19.

Deve-se dizer que o *Primogênito de toda criatura* é a imagem perfeita de Deus, realizando perfeitamente aquilo de que é a imagem; por isso é chamado imagem, e nunca à *imagem*. Do homem se diz que é imagem, por causa da semelhança, e que é à *imagem*, por causa da imperfeição da semelhança. E como a semelhança perfeita de Deus só pode realizar-se na identidade de natureza, a imagem de Deus se encontra em Seu Filho Primogênito como a imagem do rei se encontra no filho que dele recebeu a vida. No homem está como em uma outra natureza, como a imagem do rei se encontra em uma moeda de prata⁵⁵.

Como foi dito acima, Cristo é a imagem do Deus invisível. Ele deu carne e sangue aos conceitos criados em torno de Deus (DCE, 12)⁵⁶, pois sendo igualmente Deus, contém em Si a semelhança perfeita com Ele, identificando-Se ao Pai e ao Espírito em natureza. Por virtude da graça da criação, do homem também se diz imagem, não do mesmo modo que se diz de Cristo, pois não existe nele a identidade de natureza com Deus. Por isso, se diz à *imagem*, pois mesmo que no homem a semelhança esteja presente em alto grau, ela ainda é imperfeita.

Não se pode ignorar o fato de que, na criação, o conjunto de toda a obra foi confiada ao homem, para que ele a dominasse (Gn 1,2-30). Esse domínio só acontece pelo desígnio divino, pelo qual lhe foi dado a faculdade da razão. A sua racionalidade marca profundamente a sua relação com Deus, enquanto fim de todas as coisas, uma vez que em sua condição, a glória é alcançada de maneira especial, isto é, “por própria operação, conhecendo-o. Onde é necessário que este seja o fim da criatura intelectual, a saber, conhecer a Deus”⁵⁷.

Nisso, se torna possível avançar na investigação do agir humano, que anteriormente foi analisado junto aos demais seres naturais. Como se vê, em detrimento de sua especial faculdade da razão, Deus é o seu fim do homem, não a maneira dos animais, mas ao nível do gozo do conhecimento. Para demonstrar isso, o tratado da bem-aventurança da *Summa Theologiae* sugere os principais bens que os homens costumam erroneamente considerá-los como seu fim: as riquezas, as honras, o poder, os prazeres, as ciências. Santo Tomás rejeita todos eles, pois somente Deus, revelado pela graça de Jesus Cristo, pode bastar ao desejo natural e racional⁵⁸.

Tanto pela Revelação quanto pela razão, chega-se ao fato de que a bem-aventurança plena e verdadeira do homem se encontra na contemplação amorosa de Deus⁵⁹. Assim, em Santo Tomás de Aquino “a organização da moral vai sendo disposta nesta perspectiva: definida finalmente a visão de Deus, a vida humana surge como um caminho que conduz a Ele, e as

⁵⁵ *S. Th.*, I, q. 93, a. 1, sol.2.

⁵⁶ BENTO XVI. Carta Encíclica **Deus Caritas Est** sobre o amor cristão. 11.ed. São Paulo: Paulinas, 2011, n. 12.

⁵⁷ *Cont. Gent.*, III, c. 25.

⁵⁸ PINCKAERS, Servais. **Las fuentes de la moral Cristiana: Su método, su contenido, su historia**. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 2007, p. 274.

⁵⁹ PINCKAERS, 2007, p. 273; *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4, resp.

ações são como os passos que devem nos conduzir a Ele”⁶⁰. Ao final das contas, portanto, sendo a racionalidade um marco essencial na vida do homem, qual a implicação ela proporciona à maneira do seu agir? É a essa questão que o próximo tópico deste trabalho se ocupará.

1.3 A COROA DO TRATADO DOS ATOS HUMANOS

Na compreensão de Santo Tomás de Aquino, o homem, como imagem de Deus, é verdadeiro sujeito agente, isto é, autor de sua própria conduta⁶¹. Por esse motivo, não bastaria simplesmente acolher a afirmação propedêutica de que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem⁶², sem, contudo, dizer o modo como este ser tão singular concorre a esse termo. Isso, porque, distinto dos demais seres corpóreos, por meio da razão, o homem guia a si mesmo, governando os seus atos rumo ao seu perfeito e definitivo bem⁶³.

Dotado de aptidão intelectual e volitiva, que o permite conhecer e agir deliberada e livremente⁶⁴, o ser humano é capaz de identificar-se a Cristo, isto é, de corresponder à vocação de imitar Aquele que viveu de modo integral e perfeito a Sua humanidade. Aqui, entra em questão a sua condição de sujeito moral, chamado a realizar propriamente em si a imagem Deus e a de Seu caminho⁶⁵ (DCE, 1).

Nessa esteira, Santo Tomás de Aquino deu ao seu estudo a forma de uma moral das virtudes. A partir dessa definição de sua ética como um tratado amplo sobre virtudes, pode-se afirmar que a sua sistematização é de uma moral intrinsecamente natural⁶⁶, marcada inicialmente pelas faculdades e capacidades especificamente naturais do homem. Para tal comprovação, vale a pena destacar a composição textual da *Summa Theologiae*, pois sua estrutura oferece pistas importantes para a compreensão global do seu conteúdo.

Com efeito, os laços da Segunda Parte com as outras duas partes são múltiplas e essenciais. A Primeira Parte estuda o Deus Trino, que constitui a verdadeira bem-

⁶⁰ PINCKAERS, 2007, p. 274.

⁶¹ *S. Th.*, I-II, prol.

⁶² ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009. *Ethic. Nic.*, I, 1, 1094a 1.

⁶³ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 6. resp.

⁶⁴ *S. Th.*, I-II, prol.

⁶⁵ Para aprofundar a reflexão sobre a imitação da imagem de Deus revelada em Jesus Cristo e a condição moral do ser humano, sugerimos o seguinte texto: FIGUEIREDO, Luiz Henrique Brandão de. Deus Caritas est: Reflexões morais sobre a Carta Encíclica de Bento XVI. **Sapientia Crucis**. n. 19. Anápolis, 2018, p. 80-83.

⁶⁶ KLUXEN, 2005, p. 313.

aventurança do homem e a única resposta adequada para a questão da felicidade que trabalha e domina a moral de Santo Tomás. A felicidade do homem é uma participação na felicidade de Deus. A Primeira Parte leva também a cabo o estudo do ser humano com as suas faculdades, em especial sua razão e sua livre vontade, sem se esquecer da sua sensibilidade, que são princípios e fontes das ações morais. [...] A Terceira Parte trata do caminho necessário, de fato, para chegar à verdadeira bem-aventurança: este será Cristo e o socorro de Sua graça dispensada nos sacramentos⁶⁷.

A Segunda Parte da *Summa* é, por sinal, a parte mais volumosa de sua obra. Ela constitui mais da metade do seu todo, e possui importância capital em sua teologia, pois o seu objetivo continua sendo Deus, mas de um ponto de vista diferente: como princípio o fim dos atos humanos⁶⁸. Seu conteúdo não se isola das Primeira e Terceira Partes, mas as vinculam numa unidade.

Como foi visto anteriormente, o objetivo da doutrina sagrada é transmitir o conhecimento de Deus, não somente em Si mesmo, mas enquanto princípio e fim de todas as coisas, especialmente do homem, criatura racional⁶⁹. Por isso, Santo Tomás se propõe a uma exposição sistemática, considerando favorecer um caminho lógico e concatenado, pelo qual se torna possível compreender o conjunto de sua obra. Assim, trata primeiramente de Deus, depois do movimento da criatura racional para Ele, por fim, de Cristo, o Caminho que leva a Deus⁷⁰.

Do conteúdo presente na Segunda Parte da *Summa Theologiae* destaca-se o tratado dos hábitos e das virtudes⁷¹, pois são os meios naturais pelos quais o homem, criatura racional orienta-se por meio da razão a Deus como seu fim. Os bons hábitos, isto é, as virtudes são como uma coroa para o tratado dos atos humanos, quiçá para todo o conjunto da Segunda Parte, não somente no sentido de um simples adorno, mas como sinal do real poder de governar sobre si mesmo, sobre suas faculdades naturais e paixões em vista da plenitude do seu ser em Deus.

1.3.1 As virtudes

Para chegar à definição de virtude, comentando a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino “toma por fundamento que há três coisas na alma: a saber, as paixões, as

⁶⁷ PINCKAERS, 2007, p. 272-273.

⁶⁸ TEIXEIRA, Joaquim de Souza. A filosofia Moral de São Tomás de Aquino. *Didaskalia*. Lisboa, v. 37, n. 1, jan/2007. p. 361.

⁶⁹ *S. Th.*, I, q. 2, prol.

⁷⁰ *S. Th.*, I, q. 2, prol.

⁷¹ *S. Th.*, I-II, qq. 49-67.

potências e os hábitos, e demonstra que as virtudes não são paixões, nem potências, mas as coloca no gênero dos hábitos⁷².

Esses são compreendidos como um estado de qualidade, que pode ser definido como uma tendência estável do ser para realizar a sua finalidade⁷³. Considerando a definição aristotélica, assevera o seguinte: “chama-se hábito a disposição pela qual a coisa disposta se dispõe bem ou mal ou em si mesma ou em relação a outra, de modo que a saúde é um hábito’. É nesse sentido que falamos agora de hábitos e por isso deve-se concluir que ele é uma qualidade⁷⁴. É uma qualidade dificilmente removível⁷⁵, que ordena o agente à ação. Ele existe na alma do sujeito operante⁷⁶, segundo suas potências⁷⁷, sendo essas ao menos em certo modo racionais⁷⁸, ou por essa faculdade imperadas⁷⁹, na medida em que elas se determinam aos vários tipos de ação⁸⁰.

Como mencionado anteriormente, é nesse plano que se encontra a virtude. Dela se pode dizer que é um hábito qualitativamente bom, que aperfeiçoa as potencialidades do agente que a possui⁸¹. “Pois chama-se bom o hábito que dispõe a atos convenientes à natureza do agente e mau o que dispõe a atos não convenientes a essa natureza, como os atos das virtudes convêm à natureza humana quando conformes à razão⁸². Consequentemente, os vícios, isto é, os hábitos opostos às virtudes, são contrários ao bem da natureza do sujeito⁸³, e por isso são certas disposições estáveis para agir mal⁸⁴.

⁷² AQUINO, Santo Tomás de. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III)**: o bem e as virtudes. v.1. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015. *In Eth.*, II, l. 5

⁷³ ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da Natureza**. Tradução de José Eduardo de Oliveira e Silva. 2.ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2005, p. 210.

⁷⁴ *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 1, resp.

⁷⁵ *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 1, sc.

⁷⁶ VEIGA, Bernardo. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2017, p. 82.

⁷⁷ Para um estudo mais desenvolvido sobre as potencialidades da alma, seria importante uma leitura mais aprofundada das seguintes questões: *S. Th.*, I, qq. 75-83.

⁷⁸ Deve-se dizer que as potências da parte nutritiva não são, por natureza, destinadas a obedecer ao império da razão e é por isso que nelas não há hábitos. Mas as potências sensitivas o são e por isso podem ter alguns hábitos, porque na medida em que obedecem à razão, são de certa maneira racionais, diz o I da *Ética* (*S. Th.*, I-II, q. 50, a. 3, sol.1).

⁷⁹ *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 3, sol.1.

⁸⁰ *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 2, resp.

⁸¹ *In Eth.*, II, l. 5.

⁸² *S. Th.*, I-II, q. 54, a. 3, resp.

⁸³ A visão de Santo Tomás de Aquino acerca da distinção dos hábitos é sustentada pela consideração de Aristóteles de que as disposições da alma se constituem ao lidar com a situação, e de acordo com a mesma relação, isto é, a conformação ou não da natureza, a tornam melhor ou pior. Assim, o Aquinate aponta, também, sucintamente que os hábitos se distinguem entre si pela disposição ao bem ou ao mal da natureza do agente na introdução da questão 55 (*S. Th.*, I-II, q. 55, int.).

⁸⁴ *S. Th.*, I-II, q. 71.

A razão de virtude está para a realização de boas ações, mas ultrapassa essa perspectiva, pois são, igualmente, uma excelência na disposição do caráter⁸⁵, que busca e anseia pelo bem⁸⁶. Vê-se novamente que a compreensão de bem gravita em torno da realização perfeita das potências, isto é, no ato⁸⁷ do sujeito agente que vislumbra e almeja o fim⁸⁸ próprio à sua natureza. A respeito disso, constata o seguinte:

Existem, porém, potências que são determinadas em si mesmas para os seus atos, como as potências naturais ativas e, por isso, elas próprias se chamam virtudes. – Já as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas. Ora, é pelos hábitos que elas se determinam aos atos, como se mostrou acima. Por isso, as virtudes humanas são hábitos⁸⁹.

Santo Tomás de Aquino assume a posição aristotélica no que diz respeito às potencialidades da alma. Assim, compreende que, também, no homem existem, além da potência intelectual, que o faz participar da razão, há também potencialidades que são comuns aos demais seres, como é o caso das plantas e dos animais⁹⁰. Por isso, diz, assim como Aristóteles, que na alma humana existe as potências vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectual⁹¹.

Essas potências naturais tendem espontaneamente para a sua realização, por isso, as virtudes dessas potências não são hábitos propriamente ditos, mas as potências mesmas⁹². Mas como esse conceito se aplica ao homem nas qualidades que lhes são comuns aos outros seres naturais? A resposta para essa questão está na sua faculdade de razão, pois ela orienta e impera até mesmo sobre certas capacidades naturais em vista do seu bem⁹³.

⁸⁵ *Ethic. Nic.*, II, 5, 1106a 10.

⁸⁶ *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 3, resp.

⁸⁷ *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 1, resp.

⁸⁸ *Cont. Gent.*, III, c. 2-3; AQUINO, Santo Tomás de. **O Bem**: questões disputadas sobre a Verdade, Questão 21. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015. *De Veritate*, q. 21, a. 5, resp.

⁸⁹ *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, resp.

⁹⁰ *S. Th.*, I, q. 78, a. 1, resp.

⁹¹ ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006. *De Anima* II, 3, 414a, 29-32.

⁹² AQUINO, Santo Tomás de. **As Virtudes Morais**: questões disputadas sobre a Virtude, Questões 1 e 5. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012. *Vir.*, q. 1, a. 1, resp.

⁹³ *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 3, sol.1.

1.3.2 A reta orientação da razão

Deve-se considerar que, neste ponto de vista o apetite sensitivo pode participar do racional. A participação do apetite sensitivo no racional é entendida como uma certa capacidade da parte sensitiva de obedecer à razão⁹⁴. Pelo fato de obedecerem à razão, essas potências são propriamente humanas, mesmo que também sejam características aos outros animais. Por conseguinte, “a virtude que está no irascível e no concupiscível não é outra coisa senão a conformidade habitual dessas potências com a razão”⁹⁵, isto é, são movimentos ordenados segundo o domínio da razão⁹⁶, e isso não é próprio dos seres irracionais. Sendo assim, ela existe com maior razão na vontade, do que nessas últimas potências, pois é a vontade que as move em determinação à bondade e à perfeição do fim⁹⁷.

Anterior ao que se tratou acerca das virtudes, observou-se que um é o fim a que todas as coisas tendem: Deus. Mas distinto é o modo ao qual a criatura racional tende a Ele. Dentro dessa estrutura, o homem, ser criado segundo a imagem e semelhança de Deus, dotado de inteligência e vontade, pelas quais ele exerce autogoverno sobre si mesmo e se direciona aos vários níveis de bens segundo as suas variadas potencialidades, se dispõe das virtudes. Essas virtudes são hábitos operativos estáveis, de boa qualidade, que favorecem a realização do fim e da plenitude humanos.

1.3.3 As virtudes morais

Referindo-se às suas potencialidades, tanto os apetites quanto a vontade, governadas pela razão, são sujeitos⁹⁸ possíveis de virtude. Essas são chamadas de *virtudes morais*. Elas pertencem ao homem enquanto homem e podem ser adquiridas e aperfeiçoadas por suas próprias capacidades naturais, a partir de suas próprias disposições e atos⁹⁹.

⁹⁴ *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, resp.

⁹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 4, resp.

⁹⁶ Para uma melhor compreensão do modo como Santo Tomás de Aquino considera a natureza da potência sensitiva humana, que é capaz de obedecer à razão, recomendamos que, além do que já fora citado, sejam lidas as seguintes questões: *S. Th.*, I, qq. 80-81.

⁹⁷ *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 6, sol.sc.

⁹⁸ Neste caso, sujeito possui o significado de receptáculo das virtudes, isto é, onde especificamente elas existem.

⁹⁹ *Vir.*, q. 1, a. 9, resp.

As duas primeiras potências da alma ditas acima, a potência apetitiva sensitiva (irascível e concupiscível) e a vontade, possuem virtudes próprias que Tomás de Aquino chama de virtudes morais, equivalentes às virtudes éticas de Aristóteles. Ele considera a partir da concepção latina do termo moral: “*mos*”, usualmente entendido como costume, e interpreta com o sentido de inclinação natural, ou quase natural, para o agir, de modo que essas virtudes buscam regular a totalidade do viver das próprias inclinações naturais, para que o homem seja bom absolutamente, não apenas pela potência do intelecto, mas pela vontade, pois “a inclinação para o ato convém propriamente à virtude apetitiva, porque ela é que move todas as potências a agir”¹⁰⁰.

A virtude moral é aquela que está na faculdade apetitiva, movendo as potências do homem a agir segundo a reta escolha de acordo com a razão. Em outros termos, essa espécie de virtude tem a razão por princípio, o apetite e as paixões como fim¹⁰¹, como objetos a serem retamente ordenados segundo a verdade e o bem do ser racional. A virtude moral não é somente uma disposição que o agente possui para levar ao bom termo as suas possibilidades de bem agir e viver, mas principalmente um princípio de atuação firme e estável desse bem.

Visto que não é objetivo deste trabalho investigar cada tipo de virtude, torna-se suficiente apenas pincelar quais são as principais virtudes morais. São elas: a temperança, como medida nos desejos e nos prazeres sensíveis; a fortaleza, referindo-se ao modo como se comportar diante do bem árduo, que muitas vezes estão vinculados ao perigo de morte; e a justiça, como vontade de dar a cada um aquilo que é de seu direito¹⁰².

1.3.4 As virtudes intelectuais

Embora almejem a realização de boas ações, as virtudes morais carecem de um princípio ordenador, capaz de oferecer-lhes a reta orientação do bem, pela qual devem agir. O bem é apresentado à vontade a partir do intelecto¹⁰³, e por isso, ele possui virtudes próprias para fazer boas escolhas. Essas, que de certo modo orientam as virtudes morais, são chamadas de virtudes intelectuais, e são “os hábitos pelos quais se diz sempre a verdade e nunca a falsidade”¹⁰⁴.

Essas virtudes são numeradas em cinco. São elas: a arte, como a reta razão do fazer; a ciência, hábito das conclusões das causas inferiores; a prudência, reta razão do agir; a sabedoria,

¹⁰⁰ VEIGA, 2017, p. 82

¹⁰¹ *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 1, resp.

¹⁰² VEIGA, 2017, p. 83.

¹⁰³ *In Eth.*, II, 7, 8.

¹⁰⁴ *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2, sol.3.

hábito de consideração às causas primeiras; e o intelecto, hábito dos primeiros princípios da demonstração¹⁰⁵.

Tanto as virtudes morais quanto as intelectuais têm razão de fim, estas apresentando-o ao homem como bem, aquelas como força constante para realizar fácil ou arduamente esse bem. Mas, um é o fim de todas as coisas: Deus; e mais especificamente do ser racional: assemelhar-se estreitamente ao seu Criador. Isso as tornam “necessárias para alcançar a meta para a qual Deus nos chama e, por sua vez, são já certa realização do chamado divino, na medida em que fazem o homem semelhante ao único e perfeito modelo que é Jesus Cristo; isto se aplica igualmente às virtudes humanas, porque Cristo também é ‘*perfectus homo*’”¹⁰⁶.

As virtudes humanas são qualidades que dispõe a pessoa à realização de suas potencialidades e, por isso, princípio de perfeição. Elas são, sobretudo, o caminho natural pelo qual o homem, ser predileto na ordem criacional, distintamente dos demais seres se direciona a Deus, seu Criador, como fim, e a Jesus como modelo de vida virtuosa, perfeitíssima, que leva ao Pai.

¹⁰⁵ VEIGA, 2017, p. 83-84.

¹⁰⁶ COLOM, Enrique; LUÑO, Ángel Rodríguez. **Escolhidos em Cristo para ser santos**. São Paulo: Quadrante, 2022. p. 251.

2 A VIRTUDE DA CARIDADE

“Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem
de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus,
porque Deus é Amor.”
- 1Jo 4,7-8

Como foi visto, a moral de Santo Tomás de Aquino, presente na *Summa Theologiae*, estuda pormenorizadamente os atos humanos em sua generalidade. Na estrutura de sua exposição, primeiro, considera os atos humanos enquanto tais, depois, busca conhecer os seus princípios. Entre esses estão os princípios interiores, dos quais fazem parte as virtudes, gênese dos atos bons, e o princípio exterior, Deus, que por meio de Sua graça auxilia o homem a querer e fazer o bem¹⁰⁷.

Como princípio exterior dos atos humanos, a graça parece relacionar com as virtudes, visto que ambas levam o homem ao bom agir. Desse modo, torna-se importante a este trabalho examinar os escritos de Santo Tomás acerca deste princípio externo, para averiguar o modo como a graça opera na alma, e se de fato existe relação entre ela e as virtudes. Existindo associação entre esses dois princípios, torna-se igualmente importante destacar quais são as consequências advindas dessa relação na vida moral.

2.1 A GRAÇA

Na esteira da investigação do bem que excede às capacidades humanas, Santo Tomás se vale de uma compreensão teleológica¹⁰⁸ que parte do pressuposto de que Deus é o Sumo Bem¹⁰⁹. Por sempre tenderem ao bem¹¹⁰, todos os seres têm a Deus como fim e como bem sem igual¹¹¹. Todavia, o fim do homem é superior ao das demais criaturas, visto que possui natureza

¹⁰⁷ NICOLAS, Jean-Hervé. A graça. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. I-II Parte, v.4. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 839-938. Introdução, p. 839. (Coleção Suma Teológica)

¹⁰⁸ Provém da palavra grega *telos*, que era usada para designar a perfeição das coisas, isto é, referente aos fins. Por isso, ao dizermos “compreensão teleológica”, dizemos: compreensão de fim.

¹⁰⁹ *Cont. Gent.*, I, c. 41.

¹¹⁰ *Cont. Gent.*, III, c. 16.

¹¹¹ *Cont. Gent.*, III, c. 17.

racional. Por esse motivo, ele define a bem-aventurança do homem como a visão da essência divina¹¹². Nessa compreensão, o homem “terá a sua perfeição na união com Deus como seu objeto, e só nisto consiste a bem-aventurança”¹¹³.

O que foi tratado neste trabalho até este momento se refere ao modo do homem alcançar a felicidade que está na realização dos fins através de suas capacidades naturais, isto é, das virtudes morais e intelectuais. Essa felicidade proporcionada pela operação segundo a reta orientação de bem é, de certo modo, imperfeita, pois a perspectiva natural não é suficiente para alcançar o seu fim último, que é a felicidade perfeita, a qual não se pode alcançar nesta vida, pois está na contemplação de Deus¹¹⁴.

Santo Tomás de Aquino não encontra nas virtudes morais e intelectuais a capacidade para se elevar ao fim sobrenatural, pois elas possuem objetos que a razão humana pode compreender. Por esse motivo, o Doutor Angélico pressupõe a existência de virtudes que ultrapassam o conhecimento da razão humana, que possuem a Deus como fim e objeto, ordenando o homem à bem-aventurança¹¹⁵. Todavia, diz também que não é natural ao homem conhecer a essência divina, quando escreve na Suma Teológica:

Por conseguinte, conhecer o próprio ser subsistente [Deus] é conatural apenas ao intelecto divino e ultrapassa as faculdades naturais de todo intelecto criado; porque nenhuma criatura é seu próprio ser, mas tem um ser participado. Assim, o intelecto criado não pode ver a Deus em Sua essência, a não ser que Deus, por Sua graça, se una ao intelecto criado como inteligível a ele¹¹⁶.

Não sendo perfeito no homem o conhecimento natural de Deus, há que se negar a naturalidade em alcançar a sua beatitude¹¹⁷, pois esta é, igualmente, sobrenatural. Conseqüentemente, por não poder alcançar o seu fim último por meio de suas próprias capacidades naturais, “é necessário, pois, que lhe sejam acrescentados por Deus, certos princípios pelos quais ele se ordene à bem-aventurança sobrenatural, tal como está ordenado ao fim que lhe é conatural por princípios naturais [...]”¹¹⁸. São a esses princípios, que excedem a natureza, que Santo Tomás de Aquino define como virtudes teologais. Essas virtudes são assim

¹¹² *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, resp.

¹¹³ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8, resp.

¹¹⁴ *Cont. Gent.*, III, c. 37.

¹¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1, resp.

¹¹⁶ *S. Th.*, I, q. 12, a. 4, resp.

¹¹⁷ Termo usado por Tomás de Aquino para se referir ao fim humano, isto é, a bem-aventurança. Esse termo era usado pelos filósofos de índole cristã, sendo que desde Santo Agostinho pode-se notar a identificação de beatitude ou vida beata com o fim último.

¹¹⁸ *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1, resp.

chamadas porque são princípios infusos ou causados no homem por Deus¹¹⁹, através do auxílio da graça¹²⁰.

2.1.1 A necessidade da graça

Apesar de poder agir na natureza do homem, conforme a Sua onipotência, sem necessitar de maneira alguma da correspondência da criatura racional, Deus dispõe de Sua graça para que ela possa, por sua própria vontade, estar em conformidade com o operar divino. Para receber esse augusto auxílio é necessário haver uma disposição prévia, correspondente ao reto exercício das próprias capacidades.

Não se pode isentar o homem do seu esforço na busca da sua excelência, pois é necessário que ele manifeste certa disposição para a sua perfeição¹²¹. Mesmo que Deus seja reconhecido como a causa última do bom agir e a fonte da perfeição, “diminuir a perfeição das criaturas é diminuir a perfeição da virtude divina”¹²².

É necessário considerar que a graça necessita de uma preparação precedente à sua infusão. Como está escrito no Evangelho de São João, “sem mim, nada podeis fazer” (Jo 15,5), por isso, deve-se dizer que todo o esforço pela boa atuação, por si mesmo, não é o suficiente para preparar ou forçar Deus a infundir a Sua graça¹²³. Fato é que toda a preparação e predisposição para receber esse auxílio provém de Deus mesmo, pois se a graça for considerada como um dom habitual de Deus, ou como auxílio que move a alma para o bem, em ambos os casos, tanto a matéria deve estar disposta ou preparada, quanto as capacidades para essa preparação já concedidas por gratuita moção divina¹²⁴.

Santo Tomás chega até a considerar que o homem pode por sua própria vontade operar obras meritórias de vida eterna, no entanto, amparado em Santo Agostinho, declara com mais

¹¹⁹ *Vir.*, q. 1, a. 10, resp.

¹²⁰ VEIGA, Bernardo. **Fé, esperança e caridade segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2022, p. 23.

¹²¹ “Pois o que testifica a grandeza do trabalhador é a perfeição de sua obra; ora, criar seres incapazes de agir, sem o poder de transmitir uns aos outros algo da eficácia divina, privados da atividade própria que faz deles naturezas distintas e torna possível uma ordem universal, seria isso realmente dar provas de tanta perfeição quanto seria criar um mundo de naturezas ativas, distintas, ordenadas? Destituir as criaturas de suas operações próprias é, ao mesmo tempo que se diminuir sua dignidade, subtrair algo da glória de Deus” (GILSON *Apud* VEIGA, 2022, p. 25).

¹²² *Cont. Gent.*, III, c. 69.

¹²³ *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 3, resp.

¹²⁴ *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 2, resp.

veemência a necessidade dessa vontade ser predisposta pela graça de Deus¹²⁵. Isso, porque o homem carece do auxílio divino para lhe inspirar bons propósitos, pois tudo o que age, age em vista de um fim, e toda causa dirige seus efeitos para o seu fim.

Assim, para que o homem se volte para o fim último necessita de uma moção do primeiro movente, mas para que se volte para um fim próximo, necessita da moção de algum movente inferior. [...] Portanto, como Deus é absolutamente o primeiro movente, é por uma moção vinda d'Ele, que todas as coisas convertem-se para Ele, segundo a intenção comum, do bem, pela qual cada um procura assimilar-se a Deus segundo o seu modo. [...] Daí se conclui que o homem não pode dispor-se para receber a luz da graça a não ser que um auxílio gratuito de Deus venha movê-lo interiormente¹²⁶.

Em todo o caso, o homem é sempre necessitado do auxílio da graça de Deus, pois todas as suas faculdades e capacidades lhe foram concedidas no ato da criação. Nada lhe restaria se não fosse Deus, que por Sua graça dispôs a natureza humana a se mover em direção a Si mesmo através de um gratuito auxílio. O ser racional, em sua dimensão natural, recebe de Deus a moção que o movimenta em direção a Deus como seu bem mais elevado.

“O homem precisa da graça de Deus para fazer o bem natural, e muito mais para o sobrenatural”¹²⁷. Essa necessidade está inscrita em sua própria natureza que, antes da condição de pecado, isto é, em seu estado original de sua natureza íntegra, embora não precisasse de um dom da graça especial acrescentado aos bens naturais para amar a Deus sobre todas as coisas naturalmente, esse auxílio de Deus era imprescindível para o mover a tal. Ainda mais agora, no estado de corrupção, o ser humano tem a necessidade do auxílio da graça não somente para estar com Ele, mas para curar a sua própria natureza¹²⁸.

Considerando ainda a sua situação pós-lapsária, em seu estado de natureza corrompida, “não pode o homem cumprir todos os mandamentos divinos sem a graça”¹²⁹. E isso concorre para afirmar que, em certo sentido, além de carecer de Deus para fazer o bem natural, muito mais, carece d'Ele para realizar o bem sobrenatural¹³⁰, pois, como ensina Jesus, ninguém pode ir até Ele se o Pai que o enviou não o atrair (Jo 6,44).

¹²⁵ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 5, sol.1.

¹²⁶ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6, resp.

¹²⁷ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2, resp.

¹²⁸ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3, resp.

¹²⁹ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 4, resp.

¹³⁰ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2, resp.

2.1.2 O dom da graça

Segundo o Doutor Angélico, a linguagem comum compreende a graça de três maneiras: a primeira, como o amor que se tem pelo outro; a segunda, como um dom concedido a outrem de maneira gratuita; por fim, como um reconhecimento por um benefício gratuitamente recebido, como na expressão: dar “graças pelos favores”. Do primeiro sentido, decorre o segundo; e do segundo o terceiro, pois é pelo amor que se doa algo ao amado, e é pelo dom da gratuidade que se é grato ao favor¹³¹.

O magistério define a graça como um dom gratuito de Deus, que faz o homem participar de Sua vida divina, intratrinitária, tomando parte na graça de Cristo e na vida do Espírito, que infunde nele a caridade e forma a Igreja (CEC, 1997)¹³². A graça de Cristo também é reconhecida como gratuidade de um dom infundido na alma humana para curá-la do pecado e santificá-la (CEC, 1999). Nessa definição, é possível verificar a validade do pensamento de Santo Tomás, pois é coerente em relação à teologia e doutrina católica. Além do mais, segundo ele, “deve-se dizer que a graça santificante dispõe a alma a possuir a Pessoa divina”¹³³, e isso acontece de maneira especial na criatura racional. Mais ainda, a graça santificante é a forma pela qual Deus faz presença na criatura humana. Notemos:

Nela Deus existe como o conhecido no que conhece, e o amado no que ama. E, porque conhecendo-O e amando-O a criatura racional atinge por sua operação o próprio Deus, segundo este modo especial, não somente Deus está na criatura racional, mas ainda nela habita como em Seu templo. Assim, pois, a não ser a graça santificante, nenhum outro efeito pode ser a razão de um novo modo de presença da Pessoa divina na criatura racional¹³⁴.

A presença da pessoa divina, que é chamada de graça santificante, aperfeiçoa o ser racional para que no âmbito natural ele use com liberdade e como dom as coisas criadas, e no sobrenatural frua da Pessoa divina¹³⁵.

¹³¹ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1, resp.

¹³² CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CEC). Edições Loyola: São Paulo, 2011. CEC, 1999.

¹³³ *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, sol.2.

¹³⁴ *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, resp.

¹³⁵ *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, sol.1.

2.1.3 A graça em si

A graça é entendida como algo próprio de Deus que é concedido ao homem. “Assim, quando se diz que alguém possui a graça divina, compreende-se que há nesta pessoa algo sobrenatural que vem de Deus”¹³⁶ e ultrapassa a sua natureza¹³⁷. Ela age na essência da alma humana como uma qualidade¹³⁸ anterior às virtudes¹³⁹, pois é necessário que seu sujeito seja anterior às potências, o que faz dizer que ele seja a própria essência da alma¹⁴⁰.

Sendo anterior às virtudes, deve-se considerá-las como distinta delas, pois, “assim como a luz natural é distinta das virtudes adquiridas, que se referem a esta mesma luz natural, do mesmo modo esta luz da graça que é uma participação à natureza divina é distinta das virtudes infusas que derivam desta luz e lhe são ordenadas”¹⁴¹. Em relação a operação da graça, Santo Tomás afirma que:

O homem é ajudado de duas maneiras pela vontade gratuita de Deus. Primeiro, enquanto a alma humana é movida por Deus para conhecer, querer ou agir. [...] De outro modo, a vontade de Deus vem ainda gratuitamente em ajuda do homem por um dom habitual que ela infunde na alma. [...] Ora, às criaturas naturais Ele provê não só movendo-as aos atos naturais, mas também dando-lhe formas e virtudes que são princípios dos atos e assim por si mesmas se inclinam a esses movimentos. E assim, os impulsos que estas criaturas recebem de Deus tornam-se-lhes conaturais e fáceis, [...]. Portanto, com mais razão infunde naqueles que move para conseguir o bem sobrenatural eterno, formas e qualidades sobrenaturais que lhes permitem receber Sua moção divina, suave e prontamente, para a conquista do bem eterno¹⁴².

A graça não é outra coisa senão um dom ou benefício sobrenatural concedido gratuitamente por Deus em Sua santíssima vontade à criatura racional em ordem à vida eterna¹⁴³. Na *Summa Theologiae*, o Aquinate distingue como mais nobre a graça santificante, aquela que une o homem a Deus (*gratia gratum faciens*), em relação à graça dada gratuitamente, à qual usualmente recebe o nome de “graça dos carismas”. Essa não une a Deus, mas, prepara para a união e ajuda o outro a chegar a Deus (*gratia gratis data*)¹⁴⁴.

¹³⁶ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 1, resp.

¹³⁷ *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1, resp.

¹³⁸ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2, resp.

¹³⁹ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3, resp.

¹⁴⁰ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4, resp.

¹⁴¹ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3, resp.

¹⁴² *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2, resp.

¹⁴³ MARÍN, Antonio Royo. **Teologia Moral para leigos: moral fundamental e especial**. Tomo I. Tradução de Welder Walmor Ayala. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2022a, p. 263.

¹⁴⁴ *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 1, resp.

Depois, divide em graça operante (*gratia operans*) e cooperante (*gratia cooperans*). Esta acontece quando, ao ser movido, o homem coopera com a operação; aquela quando Deus opera sem auxílio algum, sendo Ele mesmo o único motor¹⁴⁵. Depois, a divide como preveniente (*gratia praevenientem*) e subsequente (*gratia subsequentem*) de acordo com os efeitos gerados no homem. Assim, considera ser estes os cinco efeitos da graça: “ela cura, faz querer o bem, ela permite que o bem querido realize-se eficazmente, faz perseverar no bem, e conduz à glória”¹⁴⁶. Nessa sequência, a graça é considerada preveniente enquanto produz o primeiro efeito em relação ao segundo; quanto ao segundo, é subsequente em relação ao primeiro, e assim na medida em que é anterior e posterior pode ser preveniente e subsequente de uma só vez¹⁴⁷.

Vale a pena recordar novamente que a graça é um dom gratuito dado por Deus, para que o homem atinja a vida eterna, ela é pura iniciativa divina. É conveniente destacar que Deus deseja ardentemente infundi-la em todos, uma vez que Seu desejo de salvação é universal (1Tm 2,4). Todavia, a salvação depende da contrapartida do mesmo homem, na medida que corresponde ou não ao dom da graça que lhe é infusa¹⁴⁸. Como já supramencionado, o auxílio da graça habitual é ainda princípio e raiz de certas disposições na alma humana, às quais são chamadas de virtudes infusas ou teologais¹⁴⁹.

2.2 AS VIRTUDES INFUSAS OU TEOLOGAIS

As virtudes que foram tratadas até o momento neste trabalho, a saber, as virtudes morais e intelectuais, são chamadas de naturais, pois, tendo como origem a faculdade racional, são próprias à natureza humana. Essas virtudes são adquiridas pelos atos humanos e por meio delas o homem se dispõe conveniente e retamente segundo a sua natureza ao seu fim natural.

As virtudes naturais se orientam ao fim natural, possivelmente alcançável pelo esforço próprio das capacidades. Todavia, o homem é chamado à uma vida mais elevada, que transcende a naturalidade de seus atos, pelo qual participa não somente da herança, mas da natureza do próprio Deus, revelada em Jesus Cristo.

¹⁴⁵ *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 2, resp.

¹⁴⁶ *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 3, resp.

¹⁴⁷ *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 3, resp.

¹⁴⁸ VEIGA, 2022, p. 63.

¹⁴⁹ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3, sol.3.

Esse chamado é alimentado por um germe de divindade implantado no núcleo vital do homem. A esse germe divino é dado o nome de graça, princípio originante de qualidades virtuosas sobrenaturais, que são capazes de dispor a criatura racional de modo reto e conveniente ao seu fim último e sobrenatural: Deus¹⁵⁰.

2.2.1 Graça e virtudes teologais

A graça produz na alma humana certas virtudes, às quais são camadas com o nome de infusas ou sobrenaturais¹⁵¹. A existência dessas virtudes não se trata de uma opinião isolada do Aquinate. “Não poucos Padres e documentos do magistério, bem como a grande maioria dos teólogos, afirmam que, junto com a graça, recebem-se também as virtudes morais infusas”¹⁵².

Uma vez que a luz natural da razão é considerada a raiz e o princípio da virtude adquirida, há que se julgar que 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 infusa¹⁵³. Nesse sentido, “aqui temos uma das diferenças mais radicais em relação às virtudes adquiridas. Estas últimas o homem as vai adquirindo mediante a repetição de atos. As sobrenaturais só podem ser recebidas por infusão divina; daí seu nome de virtudes infusas”¹⁵⁴.

As chamadas teologais são virtudes infusas por Deus na alma do homem, pelas quais ele é ordenado retamente ao seu fim perfeito e sobrenatural¹⁵⁵. Observe-se que, do mesmo modo como as virtudes adquiridas aperfeiçoam o homem para que ele viva segundo a perfeição da luz de sua natureza racional, as virtudes teologais o aperfeiçoam para que viva retamente segundo a luz da graça¹⁵⁶.

¹⁵⁰ *Vir.*, q. 1, a. 12, resp.

¹⁵¹ A graça é evidenciada como princípio, pois ela “está para as virtudes, assim como a alma está para as potências”. FAITANIN, Paulo; VEIGA, Bernardo. Notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **A caridade, a correção fraterna e a esperança**: questões disputadas sobre a Virtude, questões 2, 3 e 4. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2013, nota de rodapé 9, p. 50.

¹⁵² COLOM; LUÑO, 2022, p. 277.

¹⁵³ *Vir.*, q. 1, a. 2, sol.21.

¹⁵⁴ MARÍN, 2022a, p. 287.

¹⁵⁵ *Vir.*, q. 1, a. 10, resp.

¹⁵⁶ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 3, resp.

2.2.2 A orientação ao fim sobrenatural

As virtudes sobrenaturais são superiores às virtudes naturais, pois superior é a sua origem. Em consequência dessa superioridade, essas virtudes infusas são mais nobres e perfeitas do que as que são naturalmente conquistadas. Além do mais, elas são sobrenaturalmente mais excelentes, pois, além de terem a graça como seu princípio, têm o próprio Deus como fim último sobrenatural¹⁵⁷.

Se nos atos humanos se considera bom aquilo que se conforma à regra devida, é necessário que a virtude humana, princípio dos atos bons, consista em alcançar a regra dos atos humanos. Ora, já foi dito: existe uma dupla regra para os atos humanos, razão humana e Deus. Deus é a regra primeira, pela qual a razão humana deve ser regulada. Por esta razão as virtudes teologais, que consistem em alcançar esta regra primeira, posto que seu objeto é Deus, são mais excelentes que as virtudes morais ou intelectuais, que consistem em alcançar a razão humana¹⁵⁸.

Mais uma vez retorna à questão da participação do homem na natureza divina. Em primeiro momento, essa participação foi vista como um dado criacional, pelo qual todas as criaturas recebem o ser do Criador. Depois, como uma forma especial e estreita de assimilação com Deus segundo a imagem de Jesus Cristo. Agora, essa participação é vista como uma espécie de grau de perfeição a ser alcançado mediante a presença e o uso das virtudes teologais. Note-se, porém, que em todos os casos existe uma correlação entre a criatura e o Criador, entre o natural e o sobrenatural.

2.2.3 Quais são as virtudes teologais?

Como foi visto, os princípios fundamentais imediatos da vida sobrenatural que o Espírito infunde no homem são as virtudes teologais¹⁵⁹. Segundo o Apóstolo Paulo, três são essas virtudes que ordenam o homem a Deus, seu fim sobrenatural, pois como escreve: “agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, essas três coisas” (1Cor 13,13)¹⁶⁰.

¹⁵⁷ MARÍN, 2022a, p. 289.

¹⁵⁸ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 6, resp.

¹⁵⁹ COLOM; LUÑO, 2022, p. 277.

¹⁶⁰ Sem dúvidas, o texto da Primeira Carta aos Coríntios apresenta de modo mais claro o número e o nome das virtudes teologais. Todavia, é possível encontrar esse trinômio no Novo Testamento de modo constante,

Em sua obra *De Virtutibus*, o Doutor Angélico considera essas mesmas virtudes teologais infusas no homem por Deus. Elas são princípio de reta orientação, como se pode ver nesta citação:

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 natural¹⁶¹.

No tocante à ordenação ao fim, o homem é orientado de dois modos: o primeiro é pela razão ou intelecto, isto é, pelo conhecimento dos primeiros princípios universais; o segundo é pela vontade, que naturalmente orienta ao bem racional. Tendo isso considerado, Santo Tomás afirma que o intelecto e a vontade, princípios de operação humana, são sujeitos das virtudes teologais, pois ambos são por elas ordenados para a bem-aventurança sobrenatural¹⁶².

Nesse sentido, tanto o intelecto quanto a vontade são inferiores à ordem da bem-aventurança. Foi necessário, por isso, acrescentar a esses princípios algo que tornasse o homem ordenado ao sobrenatural. Em primeiro lugar, ao intelecto a graça acrescenta o conjunto do que se deve crer, isto é, o objeto da fé. Em segundo lugar, a vontade se torna orientada ao fim sobrenatural, “seja pelo movimento de intenção que tende para esse fim, como para algo possível de se obter e isso é a esperança”¹⁶³, seja através de uma união espiritual, na qual ela é, de certo modo, transformada nesse fim, o que se concretiza pela caridade¹⁶⁴.

Do mesmo modo como a graça não suprime a natureza, mas a auxilia a agir bem¹⁶⁵, as virtudes infusas não se separam das virtudes naturais (morais e intelectuais), mas as supõe, e a elas aperfeiçoam. Por mais que as virtudes teologais sejam infundidas no homem por Deus, elas atuam na alma, coroando as demais virtudes que estão nele por natureza.

“Estas três virtudes divinas [fé, esperança e caridade] informam as virtudes morais, adequando-as às exigências da vida em Cristo”¹⁶⁶. Se levadas ao fim do seu termo, em conformidade ao que acabou de ser enunciado, em última consequência, as virtudes teologais

integralmente ou em partes, como prática, desejo ou exortação, como é o caso de: Cl 1,3-5; Rm 5,1-2; 1Cor 13,2; Gl 5,5-6; Ef 1,15; 6,23; 1Ts 3,6; 2Tm 1,13; Tt 1,1-2; 2-2.

¹⁶¹ *Vir.*, q. 1, a. 10, resp.

¹⁶² *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 3, resp.

¹⁶³ *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 3, resp.

¹⁶⁴ *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 3, resp.

¹⁶⁵ *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4, resp.

¹⁶⁶ COLOM; LUÑO, 2022, p. 277.

acirram ainda mais o vínculo do homem com Cristo, pois, como se viu, por meio delas ele se conforma de maneira mais estreita à Sua vida santa. Desse modo, é importante elucidar, mesmo que brevemente, o modo como essas virtudes realizam no homem essa adequação à pessoa de Cristo.

A virtude da fé é definida como substância das coisas que se devem esperar e prova do que não se vê. Ela tem como objeto a verdade primeira, enquanto não é vista, e o conjunto das verdades que se conglomeram por causa dela¹⁶⁷. Seu sujeito é o próprio intelecto¹⁶⁸, pois o ato de crer lhe é próprio¹⁶⁹. Já a esperança é definida como uma virtude¹⁷⁰ do apetite superior do homem, ao qual se dá o nome de vontade¹⁷¹. Ela tem por objeto a bem-aventurança eterna¹⁷², isto é, Deus, o bem maior ao qual a vontade mais deseja. Deve-se notar que ela se distingue da fé e da caridade. Em relação à fé, se torna óbvio em detrimento dela estar no intelecto como seu sujeito, ao passo que a esperança está na vontade. Em relação à caridade, o diferencial está no objeto a que o homem se une a Deus, pois, pela esperança é atraído por Ele como princípio da bondade perfeita, ao passo que pela caridade se une a Deus por causa de Deus mesmo¹⁷³, como será visto a seguir.

2.3 A VIRTUDE DA CARIDADE

Sobre as virtudes da fé e da esperança, é suficiente considerar a breve explicação sobre a natureza, o objeto e o sujeito anteriormente mencionados. Todavia, em razão da importância e da centralidade da virtude da caridade para este trabalho, torna-se merecido considerá-la com maior profundidade, dedicando a ela este tópico a parte.

¹⁶⁷ *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 1. resp.

¹⁶⁸ “A fé reside essencialmente na inteligência, mas ela começa na afeição que inclina o espírito a assentir e o fixa; e termina na afeição, pois só a caridade faz dela de fato uma virtude”. HENRY, Antonin-Marcel. A fé. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. II-II Parte, v.5. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 43-218, nota de rodapé *b*, p. 96. (Coleção Suma Teológica)

¹⁶⁹ *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 2. resp.

¹⁷⁰ *S. Th.*, II-II, q. 17, a. 1. resp.

¹⁷¹ AQUINO, Santo Tomás de. **A caridade, a correção fraterna e a esperança**: questões disputadas sobre a Virtude, questões 2, 3 e 4. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2013. *Vir.*, q. 4, a. 2, resp.; *S. Th.*, II-II, q. 18, a. 1. resp.

¹⁷² *S. Th.*, II-II, q. 17, a. 2. resp.

¹⁷³ HENRY, Antonin-Marcel. A esperança. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. II-II Parte, v.5. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 221-283, introdução, p. 221. (Coleção Suma Teológica)

2.3.1 A natureza da caridade

Na primeira questão dedicada à caridade, Santo Tomás de Aquino assevera que ela é “uma amizade do homem para com Deus”¹⁷⁴. Essa compreensão perpassa toda a reflexão acerca desta virtude, sendo, portanto, extremamente necessária para compreender todos os seus desdobramentos.

O conceito de caridade exclui a possibilidade dessa amizade ser um amor qualquer, ou uma simples benevolência, mesmo que pela benevolência já se deseje o bem de quem é amado. A amizade exige reciprocidade ou mútua condescendência de amor, pela qual é gerada a comunhão entre os dois amigos. Uma vez que existe certa comunhão entre o homem e Deus, em virtude da participação da bem-aventurança, é necessário dizer que essa amizade deve se fundar sobre essa comunhão¹⁷⁵.

Se a caridade é certa amizade do homem com Deus, como compreender a caridade a que os homens são chamados a amar seus semelhantes? A chave de resposta para essa questão está igualmente na relação com a pessoa divina, pois a caridade que é devida do homem ao homem é fruto do mesmo amor existente nas tramas da amizade com Deus. Posto isso, nota-se que, de algum modo, esse amor é estendido aos homens.

Santo Tomás considera que existem dois modos de se ter amizade: o primeiro é amando a pessoa por ela mesma; o segundo é amando uma pessoa por causa de outra. O primeiro é facilmente observável na relação com Deus, pois Ele é amado por Si mesmo. Já o segundo modo acontece quando o amor pelo amigo é tão grande que, por causa dele, as pessoas que lhes são próximas se tornam também amadas, mesmo que elas nos ofendam. “É dessa 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”¹⁷⁶, e esse é o nível supremo do amor, pois o mais alto grau desta virtude que podemos atingir é amar aqueles que nos fazem o mal¹⁷⁷.

Amar os amigos é algo natural, e pode ser compreendido como uma consequência das virtudes ao invés de ser uma virtude propriamente dita, mas amar os inimigos não parece

¹⁷⁴ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1, resp.

¹⁷⁵ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1, resp.

¹⁷⁶ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1, sol.2.

¹⁷⁷ AQUINO, Santo Tomás de. **O Tratado dos dois preceitos da caridade e os Dez Mandamentos da Lei De Deus**. Comentário aos Dez Mandamentos. Tradução de Braz Florentino Henriques de Souza. Governador Valadares: Edições Virtus, 2020. *In Dec.*, a. 3.

natural, pois certamente se desejaria ao ofensor que ele sofresse ao menos aquele mal por ele praticado. Fato é que a caridade “não se funda principalmente sobre a virtude humana, mas sobre a vontade divina”¹⁷⁸, que pelo Espírito Santo derrama esse amor nos corações, como ensina São Paulo (Rm 5,5).

As coisas que estão para o fim, nós as queremos por causa do fim. Portanto, um ato que excede toda a faculdade da natureza humana não pode ser voluntário do homem, a não ser que se acrescente à natureza humana algo intrínseco que aperfeiçoe a vontade, a fim que de tal ato proceda de um princípio intrínseco. Portanto, se o ato da caridade no homem não procede de um hábito interior acrescentado à potência natural, mas de uma moção do Espírito Santo, seguir-se-ia um destes dois: ou que o ato da caridade não seja voluntário, ou que é impossível, porque o próprio amar é certo querer; ou que o ato da caridade não exceda à faculdade da natureza, e isso é herético¹⁷⁹.

O Espírito Santo é o movente poderosíssimo, assim como Ele move o homem a partir da graça e lhe confere a fé e a esperança, “Ele move de tal maneira para amar, que também induz o hábito da caridade”¹⁸⁰, pelo qual se relaciona em amizade com Deus. Por isso, a caridade deve ser considerada uma virtude, pois, mais do que agir segundo a reta razão, por ser um princípio sobrenatural que ordena as operações do homem conforme o fim da vida eterna¹⁸¹, ela leva à união com Deus¹⁸², fim último a que tendem todas as outras virtudes.

Assim, uma vez que a caridade ordena o homem retamente para o seu fim, e o fim próprio de cada ser lhe corresponde como o seu bem, deve-se dizer que o amor possui o bem como objeto próprio. E como se viu, a virtude é uma certa disposição para o bem. “Ora, o bem divino, enquanto objeto da bem-aventurança, tem uma razão especial de bem. Por isso, o amor de caridade, que é amor desse bem, é um amor especial. Logo, a caridade é uma virtude especial”¹⁸³, porque ela se relaciona de modo mais estreito com o fim último e sobrenatural.

¹⁷⁸ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 3, sol.1.

¹⁷⁹ *Vir.*, q. 2, a. 1, resp.

¹⁸⁰ *Vir.*, q. 2, a. 1, sol.3.

¹⁸¹ *Vir.*, q. 1, a. 10, resp.

¹⁸² *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 3, resp.

¹⁸³ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 4, resp.

2.3.2 A supremacia da caridade

Essa compreensão da caridade como uma virtude especial é observada já nos primórdios do cristianismo, quando São Paulo a considera como a maior em relação à fé e à esperança (1Cor 13,13). O Aquinate não diverge em sua posição, pelo contrário, corrobora, afirmando a caridade como a maior e a mais excelente virtude.

O entendimento de Santo Tomás se baseia na sustentação de que tudo aquilo que existe por si mesmo é superior ao que existe por outro. Sendo assim, a caridade se torna destacada, pois, ela alcança Deus para n'Ele permanecer e não para d'Ele receber algo. De outro modo, a fé e a esperança alcançam a Deus para d'Ele receber o conhecimento da verdade e a posse do bem¹⁸⁴.

Em sua concepção, a supremacia da caridade não está somente na ordem das virtudes sobrenaturais, mas também na das adquiridas. Por isso, considera:

A virtude está orientada para o bem, como já foi estabelecido. Ora, o bem principalmente é fim, pois os meios só são chamados bons em relação ao fim. Assim, do mesmo modo que há dois tipos de fins, o último e o próximo, assim há também dois tipos de bens: o último e o universal e o próximo e particular. O bem último e principal do homem é o gozo de Deus, conforme diz o Salmo: “quanto a mim, unir-me a Deus é o meu bem”. A isto o homem se ordena pela caridade. Quanto ao bem secundário e, por assim dizer, particular do homem, ele pode ser duplo: um, que é o verdadeiro bem, por se ordenar por natureza ao bem principal, que é o fim último; outro, que é um bem aparente e não verdadeiro, porque se desvia do bem final. Fica claro, portanto, que a virtude absolutamente verdadeira é a ordenada ao bem principal do homem; assim o Filósofo definiu a virtude: “A disposição do perfeito para o ótimo”. Assim, não pode haver verdadeira virtude sem a caridade¹⁸⁵.

Como supramencionado, pela caridade o homem se ordena ao seu fim último, o que corresponde ao seu bem final. Esse bem é o gozo ou a fruição de Deus. Pelas outras virtudes o mesmo homem se ordena aos fins próximos e específicos de sua natureza racional. Por se relacionar diretamente com o fim último, a caridade se reveste de autoridade diante das demais virtudes, porque ela está para o fim excelente de modo que as outras não podem estar. Por isso, se considera que ela impera sobre as virtudes como causa eficiente. “Muitas virtudes podem imperar a outras, só a caridade pode imperar a todas elas. E ela deve fazê-lo para que cada

¹⁸⁴ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 6, resp.

¹⁸⁵ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 7, resp.

virtude, ordenada ao fim último, possa ser verdadeira e integralmente denominada virtude”¹⁸⁶. Disso se diz que a caridade é a raiz de todas as virtudes enquanto é a sua forma¹⁸⁷.

Com efeito, diz-se que toda virtude ou potência superior move a inferior por meio do império, porque o ato inferior se ordena ao fim superior. [...] Como todas as outras virtudes que se ordenam ao fim da caridade, seus respectivos atos são imperados pela caridade e, por causa disso, diz-se que a caridade é motor delas. E porque ‘mãe’ se diz do que recebe e concebe, por isso a caridade se chama mãe de todas as virtudes, enquanto, pela concepção de seu fim. Produz-se o ato de todas as virtudes; e, pela mesma razão, se diz raiz das virtudes¹⁸⁸.

Note-se que a caridade é considerada mãe das virtudes porque é o fim de todas elas. Pelo seu desejo de fim último, ela concebe os atos das demais virtudes imperando-as em ordem ao seu fim próprio¹⁸⁹. Necessariamente, todas as outras virtudes se ordenam ao fim próprio da caridade, isto é, ao sumo Bem-amado¹⁹⁰.

De fato, “cada virtude tem a sua forma especial, pela qual é esta virtude, seja em relação ao seu fim próprio, pela qual é esta virtude, seja em relação ao seu objeto próprio; mas a caridade tem certa forma comum, segundo a qual é merecedora da vida eterna”¹⁹¹, e isso a torna expressivamente especial. De maneira proeminente o homem ama a Deus sobre todas as coisas, enquanto objeto da bem-aventurança, e acrescenta certa prontidão e gozo nessa espécie de sociedade espiritual com Ele¹⁹².

2.3.3 O sujeito, o objeto, a ordem e o ato principal da caridade

A caridade tem por objeto um bem que não é sensível, mas divino, que somente o intelecto pode conhecer. Disso decorre que o seu sujeito não é o apetite sensível, mas o intelectual, isto é, a vontade¹⁹³. Diferente das virtudes humanas, a razão não é a sua regra; ela é regulada pela caridade de Cristo, que pela sabedoria de Deus ultrapassa toda ciência (Ef

¹⁸⁶ HENRY, Antonin-Marcel. A caridade. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. II-II Parte, v.5. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 287-580, nota de rodapé n, p. 309. (Coleção Suma Teológica)

¹⁸⁷ *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 4, resp.

¹⁸⁸ *Vir.*, q. 2, a. 3, resp.

¹⁸⁹ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8, sol.3.

¹⁹⁰ *Vir.*, q. 2, a. 3, resp.

¹⁹¹ *Vir.*, q. 2, a. 3, sol.9.

¹⁹² *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3, sol.1.

¹⁹³ *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 1, resp.

3,19)¹⁹⁴. O amor excede o poder da natureza, por isso não pode existir no homem naturalmente, nem ser adquirido por forças naturais, “mas por uma infusão do Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho, cuja participação em nós é a caridade criada”¹⁹⁵.

O Apóstolo Paulo diz que “o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). Embora comunique ao homem a graça da caridade, o Espírito não move a alma como a um instrumento, mas lhe acrescenta uma forma habitual na potência natural (vontade), para que ela se oriente ao ato da caridade como causa eficiente, levando-a agir pronta e deleitativamente¹⁹⁶.

Como já se viu, a razão de bem ao qual a caridade tende como objeto é o bem eterno e sobrenatural da beatitude divina. Só se pode, então, amar pela caridade aqueles para os quais se pode querer o bem da bem-aventurança eterna, isto é, os seres de natureza intelectual. “Nas coisas que são amadas pela caridade, é preciso que se siga certa ordem, conforme a relação com o princípio primeiro desse amor, que é Deus”¹⁹⁷. A razão da ordem da caridade, na verdade, está no dever de amar com maior intensidade o que está mais unido a Deus¹⁹⁸. Assim sendo, em primeiro lugar, ama-se a Deus como Aquele que possui a beatitude em essência; em segundo lugar, aquele que a possui como participação, isto é, a criatura racional¹⁹⁹.

Quanto ao amor que é devido ao que é participado na beatitude, se deve amar, em primeiro lugar, a si mesmo²⁰⁰. Em segundo lugar ao próximo, pois ele é concidadão na participação plena do bem divino²⁰¹. Vê-se que “a razão de amar o próximo é Deus”²⁰²; pois o que devemos amar no próximo é que ele esteja unido com Deus”²⁰³. A caridade ama todo o ser capaz de felicidade, e é isso que justifica o amor aos inimigos como perfeita virtude. “Todos os homens devem ser igualmente amados, enquanto devemos querer para todos igual bem, a saber, a vida eterna”²⁰⁴. Entende-se, portanto, que o inimigo “não é amado enquanto inimigo, mas enquanto concidadão possível da Jerusalém celeste”²⁰⁵. Em terceiro lugar, ama-se o próprio

¹⁹⁴ *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 1, sol.2.

¹⁹⁵ *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 2, resp.

¹⁹⁶ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 2, resp.

¹⁹⁷ *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 1, resp.

¹⁹⁸ *Vir.*, q. 2, a. 9, sol.5.

¹⁹⁹ *Vir.*, q. 2, a. 7, resp.

²⁰⁰ *Vir.*, q. 2, a. 7, resp.; *S. Th.*, II-II, q. 26 a. 4, resp.

²⁰¹ *Vir.*, q. 2, a. 7, resp.; *S. Th.*, II-II, q. 26 a. 5, resp.

²⁰² “O que não significa que, por meio da caridade, não amemos ao próximo por si mesmo, *em si mesmo*; nós o amamos no que ele é no melhor de si mesmo: o amigo de Deus, uma espécie de pessoa ‘divina’” (HENRY, 2016a, nota de rodapé c, p. 338).

²⁰³ *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 1, resp.

²⁰⁴ *Vir.*, q. 2, a. 9, sol.8.

²⁰⁵ HENRY, 2016a, p. 351, nota n; *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 8, sol.2.

corpo²⁰⁶, sobre o qual também redundam a beatitude na participação da glorificação futura em Deus. Por fim, somente por serem uma via para tender à beatitude é que se pode amar todas as criaturas²⁰⁷.

O ato principal da caridade é amar, por isso, quem possui essa virtude lhe convém muito mais amar do que ser amado²⁰⁸. Como já mencionado anteriormente, esse amor se distingue da simples benevolência, porque “amar é um ato da vontade que tende para o bem, mas com certa união com o amado”²⁰⁹. Distintamente do conhecimento, que parte das criaturas para Deus, o amor parte de Deus como do fim último, e d’Ele deriva para as criaturas²¹⁰, segundo a ordem há pouco tratada.

Por isso se diz que quanto mais amado for Deus, maior e melhor será o amor aos outros²¹¹. Vale recordar que Deus nunca é amado demais²¹², porque Ele nunca é amado totalmente, pois uma coisa é amável na medida em que é boa, e sendo bondade infinita, nenhuma criatura pode amá-lo infinitamente, uma vez que o poder da criatura, tanto o natural quanto o infuso, é finito²¹³.

No entanto, deve-se atentar aos três sentidos da totalidade, no que se refere ao amor a Deus. O primeiro, diz respeito à totalidade do objeto amado, pelo qual todas as coisas que são de Deus devem ser amadas. O segundo, é relativo à totalidade do sujeito que ama, pela qual Deus se torna amado com todas as forças e capacidades humanas. O terceiro, como proporção, pela qual Deus deveria ser amado proporcionalmente ao que Ele ama, e isso é impossível, como já dito²¹⁴.

A possibilidade de intensificação da caridade não é excluída, Santo Tomás compara o seu crescimento ao desenvolvimento natural do homem. Assim, ele caracteriza três estágios no progresso dessa virtude:

Primeiramente, sua principal preocupação deve ser afastar-se do pecado e resistir aos atrativos que o conduzem para o que é contrário à caridade. E isso é próprio dos incipientes, que devem alimentar e estimular a caridade, para que ela não se perca. – Depois, vem uma segunda preocupação, que leva o homem principalmente a progredir no bem. Tal preocupação é própria dos proficientes, que visam sobretudo fortificar

²⁰⁶ *Vir.*, q. 2, a. 7, resp.; *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 5, sol.3.

²⁰⁷ Curiosamente, Santo Tomás não dedica um artigo a este assunto como fez com os outros objetos do amor na *Summa Theologiae*, Mas a sua compreensão acerca disso é claramente expressada em poucas palavras em: *Vir.*, q. 2, a. 7, resp.

²⁰⁸ *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 1, resp.

²⁰⁹ *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 2, sol.2.

²¹⁰ *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 4, sol.2.

²¹¹ *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 6, resp.

²¹² HENRY, 2016a, p. 393, nota g.

²¹³ *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 5, resp.

²¹⁴ *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 5, resp.

sua caridade, aumentando-a. Enfim, a terceira preocupação é que o homem se esforce, principalmente, por unir-se a Deus e gozá-lo. E isso é próprio dos perfeitos, que desejam morrer e estar com Cristo²¹⁵.

O texto supracitado não carece de explicação, é evidente por si mesmo ao especificar os três estágios da caridade no homem. Todavia, podemos enriquecer a compreensão disso que discorre Santo Tomás, complementado com a noção de que não é perfeito aquilo que é possível de progressão. Uma vez que a caridade nesta vida pode aumentar, ela não pode ser sempre perfeita²¹⁶. E por ser uma forma de amor que, “amando, une a alma imediatamente a Deus, pelo vínculo da união espiritual”²¹⁷, deve-se dizer que a caridade só será perfeita na Pátria celeste, quando acontecer a perfeita união da criatura racional com seu criador. Isso acontecerá somente na bem-aventurança eterna²¹⁸.

²¹⁵ *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 9, resp.

²¹⁶ *Vir.*, q. 2, a. 10, sc.3.

²¹⁷ *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 4, sol.3.

²¹⁸ *Vir.*, q. 2, a. 10, sol.6, resp.sc.1.

3 A CARIDADE E A “CRISTOCONFORMAÇÃO”

“Toda santidade e perfeição consiste no amor a Jesus Cristo, nosso Deus, nosso sumo bem e nosso Redentor. É a caridade que une e conserva todas as virtudes que tornam o homem perfeito. Será que Deus não merece todo o nosso amor? Ele nos amou desde toda a eternidade. ‘Lembra-te, ó homem, - assim nos fala – que fui eu o primeiro a te amar. Tu ainda não estavas no mundo, o mundo nem mesmo existia, e eu já te amava. Desde que sou Deus, eu te amo’”.
- Santo Afonso de Ligório

Nos capítulos anteriores, viu-se que o homem se orienta ao seu fim de maneira única e especial em decorrência de sua racionalidade. O fim alcançado pelo exercício de suas capacidades ainda não corresponde ao seu fim último, isto é, à visão amorosa de Deus. Este é alcançado mediante a ação gratuita de Deus, que se dá através da graça. Por esse motivo, a moral de Santo Tomás de Aquino, embebida da tradição cristã, mesmo discorrendo acerca dos atos humanos, tem como fundamento a centralidade da Pessoa divina.

Não obstante, a unidade interna da *Summa Theologiae* é assegurada por Deus como seu fundamento. Essa unidade não é somente lógica e intelectual, mas também ontológica e dinâmica. Assim, as três partes que compõem essa obra correspondem à arguição acerca de Deus e de Seu poder de criar e governar, pelo qual conduz todas as coisas para Si. Nesse dinamismo, constitui o homem à Sua imagem e semelhança, fazendo-o dono de seus atos e capaz de gozar da bem-aventurança eterna²¹⁹.

O caminho dessa bem-aventurança não está no plano da descoberta humana, mas da revelação divina, a qual foi preparada desde toda a eternidade e plenamente realizada em Jesus Cristo. Por isso, o Aquinate inaugura a Terceira Parte da *Summa Theologiae* com o seguinte enunciado:

Nosso Salvador, o Senhor Jesus Cristo, para *salvar Seu povo de seus pecados*, segundo o testemunho do anjo, mostrou-nos em Si mesmo o caminho da verdade, através do qual podemos chegar pela ressurreição à bem-aventurança da vida imortal. Por essa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por Ele concedidos a todo o gênero humano²²⁰.

²¹⁹ PINCKAERS, 2007, p. 272.

²²⁰ *S. Th.*, III, prol.

Sem nenhum embargo, a doutrina cristã trabalhada por Santo Tomás se propõe a reproduzir os ensinamentos e a vida de Jesus, em Sua obra salvadora, pelos quais ensina a meta mais alta do viver humano²²¹. A bem-aventurança é um benefício outorgado por Ele, e para participar dela o homem necessita de Sua graça. Assim, a moral é disposta como uma forma de caminho que orienta a Deus, e as ações humanas são compreendidas como passos que conduzem a Ele²²².

3.1 O BATISMO E A IMITAÇÃO DE CRISTO COMO FUNDAMENTO MORAL CRISTÃO

A moralidade do Novo Testamento não exclui a revelação veterotestamentária. O próprio Cristo declarou no Sermão da Montanha: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17). O pleno cumprimento da Lei na pessoa de Jesus inaugura um novo modo de vida, que não abandona os mandamentos, mas os cumpre plenamente. Essa nova jornada supera a comum visão normativa dos preceitos dos Dez Mandamentos²²³ e instaura uma nova conduta, que se pauta na própria vida e atuação de Cristo, perfeito cumpridor da Lei de Deus.

3.1.1 O caminho moral cristão é a identificação à Pessoa de Jesus

Por trazer em Si a força da plenitude da Lei, Cristo é a estrutura reguladora de todas as formas fragmentárias da moral²²⁴. Evidentemente, Jesus de Nazaré não se apresenta como um moralista. Todavia, em virtude da Encarnação, Deus inaugura um novo modo de existência que emana de Sua própria Pessoa, por meio da qual o homem se sente interpelado a participar de Sua vida²²⁵.

²²¹ FERNÁNDEZ, 1999, p. 242.

²²² PINCKAERS, 2007, p. 274.

²²³ FERNÁNDEZ, A. **Teología Moral II: Moral de la persona y de la familia**. 3.ed. Facultad de Teología del Norte de España. Madrid: BURGOS, 2001, p. 46.

²²⁴ COLOM; LUÑO, 2022, p. 330.

²²⁵ FERNÁNDEZ, 1999, p. 242.

Cristo, na verdade, para além de um cumpridor da Lei, é, ao mesmo tempo, a meta e o modelo excelente da vida moral. Do primeiro modo, é a meta, porque, pela força de Sua Pessoa Divina, encerra em Si mesmo toda qualidade de bem almejado pelo ser moral. Como ensina Santo Tomás de Aquino, Deus é o Sumo Bem²²⁶, o fim último infinitamente desejável²²⁷. Do segundo modo, é o modelo, porque em virtude da união hipostática, Ele cumpre em Sua própria humanidade a realização perfeita do mais profundo anseio do homem, de aliança e fidelidade com Deus.

Ao saber que existe no homem uma busca insaciável pelo Bem, há que se dizer que, em última análise, essa busca é uma procura de Deus. Como Jesus é o sujeito e o fim para o qual se ordenam todas as coisas e ações, somente Ele é quem pode responder à questão acerca do bem (VS, 9), porque um só é o Bom, Deus mesmo (Mt 19,17).

A novidade messiânica inaugura a plenitude da vida moral do Novo Testamento. Esta já não é mais um sistema ou um mero desenvolvimento de um programa detalhado, recheado de preceitos minuciosos. Jesus mesmo é a nova norma que todos aqueles que n'Ele creem devem não somente cumprir, mas viver²²⁸. A adesão e o seguimento a Ele é o fundamento essencial e original da moral, pois, por Ele, o homem é atraído e vinculado ao Pai (Jo 6,44).

Aqui não se trata apenas de dispor-se a ouvir um ensinamento e de acolher na obediência um mandamento (VS, 19). Para além disso, o homem descobre um itinerário que envolve muito mais do que um novo modo de comportamento²²⁹. Trata-se, mais radicalmente, de aderir a uma pessoa e identificar-se a Ela, de assemelhar-se a Jesus, o Verbo Encarnado de Deus, e compartilhar a Sua vida²³⁰. Essa é a originalidade da mensagem moral neotestamentária, que foi definitivamente consolidada na Igreja. Prova disso é o que segue explicitado na *Veritatis Splendor*:

Seguir Cristo não é uma imitação exterior, já que atinge o homem na sua profunda interioridade. Ser discípulo de Jesus significa tornar-se conforme a Ele, que se fez servo até ao dom de Si sobre a cruz (Fl 2,5-8). Pela fé, Cristo habita no coração do crente (Ef 3,17), e assim o discípulo é assimilado ao seu Senhor e configurado com Ele. Isto é fruto da graça, da presença operante do Espírito Santo em nós (VS, 21).

²²⁶ *Cont. Gent.*, I, c. 41.

²²⁷ *Vir.*, q. 2, a. 3, resp.

²²⁸ FERNÁNDEZ, 1999, p. 242.

²²⁹ FERNÁNDEZ, 1999, p. 289.

²³⁰ FERNÁNDEZ, 1999, p. 242.

Aos poucos, o discípulo que se põe em curso no atrativo caminho pelo qual todo homem é chamado a seguir²³¹ vai se identificando progressivamente com o Mestre, deixando ser vivificado por Ele (Col 2,19), até o ponto de alcançar “o estado de Homem Perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13). Em primeiro momento, está a identificação do homem com seu modelo. Em segundo momento, depois de entrar na órbita da Sua vida, está o atuar segundo essa verdade profunda que renova o ser, até o ponto de operar as obras realizadas por Jesus (Jo 14,12).

Como referido acima na Encíclica *Veritatis Splendor*, a conformação do homem a Cristo é fruto da graça, isto é, do Espírito Santo que opera no âmago do seu ser. É através dessa graça que acontece o tremendo salto, que o faz participar da glória, virtude e natureza de Jesus (2Pd 1,2-4). Já não se trata somente da presença de Deus como Criador e Conservador que sustenta os seres criados, mas da força da presença da Santíssima e Adorável Trindade revelada, que vivifica, transforma o homem segundo a imagem de Seu Filho²³².

Além de ser fundamentalmente imitação à vida de Cristo, a vida cristã é uma existência segundo o Espírito, e isso compreendeu muito bem Santo Tomás²³³, pois como foi visto, por intermédio d’Ele são infundidos na alma certos princípios que aperfeiçoam o homem, e o levam diretamente a Deus como sua bem-aventurança. Mais do que isso, o Espírito reestabelece a semelhança de Deus, segundo a imagem de Cristo, a ponto de encarnar no homem a Sua própria natureza²³⁴, até a estatura de lhe ser próprios os sentimentos e anseios do Filho²³⁵ (Fl 2,5).

3.1.2 A inserção na vida de Cristo através do Batismo

A doutrina da Igreja reconhece fundamentalmente que a graça da identificação com Cristo é um novo ato criador de Deus, que acontece mediante a recepção do Batismo. “O Batismo é a chamada que leva a renascer e se tornar uma ‘nova criatura’”²³⁶.

²³¹ O caminho que deve ser seguido não diz respeito somente a uma orientação de conduta apontada por Jesus, mas à Sua própria pessoa, como verdade e exemplo. Esse caminho não lhe é exterior, se identifica com Ele mesmo, pois como foi proferido por Sua boca: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6).

²³² TANQUERAY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Tradução de Dalton César Zimmermann. Campinas: Ecclesiae, 2018, p. 87.

²³³ PINCKAERS, 2007, p. 162.

²³⁴ FERNÁNDEZ, 2001, p. 57.

²³⁵ PINCKAERS, 2007, p. 273.

²³⁶ FERNÁNDEZ, 1999, p. 277 (trad. nossa).

Essa compreensão testemunha o arcabouço do ensinamento apostólico, que é fortemente percebido na literatura paulina. Assim expressa São Paulo, quando, em sua obra, ele se demonstra identificado a Jesus, a ponto de se ver “crucificado junto com Cristo” (Gl 2,19); morto com Cristo, e vivo com Ele (Rm 6,8); sepultado com Ele no Batismo, mas também com Ele ressuscitado (Cl 2,12).

Tendo importante contribuição no desenvolvimento da Teologia católica, Santo Tomás assevera que o Batismo tem como efeito a incorporação dos batizados a Cristo como Seus membros²³⁷. Por este sacramento, o homem renasce para a vida espiritual, própria dos que creem em Cristo²³⁸. Em sua concepção, “deve-se dizer que o batismo abre ao batizado as portas do reino dos céus, porque o incorpora à paixão de Cristo, aplicando-lhe sua força”²³⁹.

Em modo de síntese, o efeito do Batismo é uma incorporação. Assim ressalta a teologia madura presente no Catecismo da Igreja:

Incorporados a Cristo pelo Batismo, os cristãos estão “mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus”, participando assim da vida do Ressuscitado. Seguindo a Cristo e em união com Ele, podem procurar “tornar-se imitadores de Deus como filhos amados e andar no amor”, conformando seus pensamentos, palavras e ações aos “sentimentos de Cristo Jesus” e seguindo Seus exemplos” (CEC, 1694).

Deus chamou os homens para serem justificados no Seu Filho, o Senhor Jesus, não pelos méritos de cada um, mas pelo desígnio de Sua graça, para que através do Batismo se tornassem verdadeiros filhos, ou seja, participantes da natureza divina e, por isso, verdadeiramente santos, realizadores de boas obras (LG, 40)²⁴⁰.

A comunicação da vida divina, pelo mérito da graça santificante, coloca o batizado em uma nova ordem de ser²⁴¹, divinizando-o, outorgando-lhe o caráter de sagrado²⁴². A graça santificante o coloca em um vínculo real com Cristo, em uma união de comunhão com Sua vida²⁴³. Esse vínculo profundo configura e transforma o homem de maneira marcante ao ponto de poder dizer: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).

Por essa vida recebida no Batismo, o homem já não pode mais se orientar cegamente pelos impulsos de seus afetos espontâneos, próprios de sua concupiscência. O cristão deve

²³⁷ *S. Th.*, III, q. 69, a. 4, resp.

²³⁸ *S. Th.*, III, q. 69, a. 5, resp.

²³⁹ *S. Th.*, III, q. 69, a. 7, sol.1.

²⁴⁰ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 101-197, n. 40. (Documentos da Igreja)

²⁴¹ FERNÁNDEZ, 1999, p. 288.

²⁴² FERNÁNDEZ, 2001, p. 291.

²⁴³ FERNÁNDEZ, 1999, p. 96.

pensar, conhecer, sentir, e agir como Cristo²⁴⁴. Sem embargos, a regulação dessas realidades acontece ordinariamente pelas virtudes. E, por força da perfeição da humanidade assumida pelo Verbo de Deus, deve-se dizer que Aquele a quem devemos nos conformar é Jesus, o Homem virtuosíssimo.

3.1.3 O crescimento no caminho de seguimento a partir das virtudes

Tendo consciência do chamado à participação da vida divina, assim escreveu o apóstolo: “Graça e paz lhes sejam multiplicadas, pelo pleno conhecimento de Deus e de Jesus, o nosso Senhor. Seu divino poder nos deu tudo de que necessitamos para a vida e para a piedade, por meio do pleno conhecimento d’Aquele que nos chamou para a Sua própria glória e virtude” (2Pd 1,2-4).

Tomando esse trecho da Escritura, vê-se que, com as palavras “glória” e “virtude”, São Pedro se refere à participação na vida do Senhor. Como visto acima, a humanidade perfeita de Jesus é, sem dúvida, virtuosíssima, pois o Seu ser é perfeitíssimo. Mais uma vez se torna demonstrada a excelência do modelo do homem, pois Sua humanidade virtuosíssima é sumamente exemplar. Ainda mais do que um exemplo estático, por Seu divino poder Ele confere tudo que o homem necessita para viver as Suas virtudes, enquanto disposições estáveis para o bem agir.

Santo Tomás de Aquino afirma que as virtudes são como certas derivações da graça. Sendo assim, da graça de Cristo, que é perfeitíssima, procedem virtudes que aperfeiçoam todas as potências que dizem respeito aos atos da alma. Quanto mais perfeito é um princípio, mais seus efeitos são impressos. Isso faz dizer que Cristo possui todas as virtudes²⁴⁵.

O efeito do Batismo é a incorporação dos batizados como membros de Cristo. “Ora, da cabeça que é Cristo deriva sobre Seus membros a plenitude da graça e da virtude, conforme o Evangelho de João: ‘De Sua plenitude todos nós recebemos’. Com isso, se torna manifesto que, pelo batismo, se alcançam a graça e as virtudes”²⁴⁶, tendo Cristo como o modelo exemplar. “Sem dúvida alguma, essa é a causalidade exemplar mais importante que Cristo exerce sobre

²⁴⁴ FERNÁNDEZ, 1999, p. 297.

²⁴⁵ *S. Th.*, III, q. 7, a. 2, resp.

²⁴⁶ *S. Th.*, III, q. 69, a. 4, resp.

nós, mas não é a única. Cristo é, outrossim, nosso modelo incomparável em Suas obras, ou seja, em Suas virtudes admiráveis²⁴⁷.

Esse projeto de aperfeiçoamento está presente na Revelação, pois as virtudes são louvadas em muitas passagens da Escritura²⁴⁸. Na plenitude da Revelação, Jesus é o modelo exemplar das virtudes morais, intelectuais e sobrenaturais, uma vez que, ao chamar os homens para imitá-lo, compreende-se que essa imitação seja na totalidade.

Mesmo se consideradas em seu plano natural, as virtudes aproximam o homem da sua verdade de ser imagem de Deus, pois quanto mais uma criatura se aperfeiçoa, mais ela transparece essa semelhança. Pela força do existir, as criaturas já se assemelham Àquele que as fez. Mas à criatura racional, além de ter sido criada, acrescenta-se a razão de semelhança por ser intelectual, o que torna a semelhança ainda mais próxima²⁴⁹. As virtudes morais regulam as atividades e também a realização e o uso dos bens humanos, fazendo possível a união com Cristo por meio deles²⁵⁰. Novamente se constata, numerosas vezes, que a Escritura, agora no Novo Testamento²⁵¹, evidencia as virtudes como princípios pelos quais o cristão caminha segundo o exemplo de Cristo²⁵².

As virtudes não são somente princípios salutares para alcançar a Deus, mas sobremaneira necessários e, por isso mesmo, são certa realização do chamado divino, na medida em que o homem se assemelha ao seu único e perfeito modelo, Jesus Cristo²⁵³, na conaturalidade ao bem (VS, 64). Como já visto, muito mais excelente é a infusão desses princípios pela graça na alma, o que faz das virtudes sobrenaturais uma presença perfeita de Deus na pessoa.

O que caracteriza essa presença é que Deus não apenas está em nós, mas dá-se a nós para que d'Ele possamos fruir. Segundo a maneira de falar da Sagrada Escritura, podemos dizer que, pela graça, Deus se dá a nós como pai, como amigo, como colaborador, como santificador, e que, portanto, Ele é verdadeiramente o próprio princípio da vida interior, sua causa eficiente e exemplar²⁵⁴.

²⁴⁷ MARÍN, Antonio Royo. **Teologia da perfeição cristã**. 3.ed. Tradução de Flávio M. P. Gomes e Dalton César Zimmermann. Anápolis: Magnificat, 2020, p. 76.

²⁴⁸ As virtudes morais, de maneira geral em Sb 8,7. De maneira específica: Prudência – Pr 14,15; 1Pd 4,7. Justiça – Lv 19,15; Cl 4,1. Fortaleza – Sl 118,14; Jo 16,33. Temperança – Eclo 18,30; Tt 2,12. As virtudes teológicas, de maneira geral em 1Cor 13,13. De maneira específica: Fé – Rm 1,17; Gl 5,6; Mt 10,32-33. Esperança – Rm 12,12; Hb 10,23; Tt 3,6-7. Caridade – Jo 13,1; 15,12; 1Cor 13,4-7; Cl 3,14.

²⁴⁹ *Vir.*, q. 2, a. 1, sol.8.

²⁵⁰ COLOM; LUÑO, 2022, p. 96.

²⁵¹ Ef 5,2; Fl 2,5 Cl 3,13.17.

²⁵² COLOM; LUÑO, 2022, p. 243.

²⁵³ COLOM; LUÑO, 2022, p. 251.

²⁵⁴ TANQUEREY, 2018, p. 87.

A graça das virtudes infusas revela o dom da gratuidade divina, que insistentemente habilita o homem a viver a vida santa do Filho. Por não se dissociarem, as virtudes morais e teologais são princípios reais da vida cristã. Elas são o ponto chave para se chegar a uma compreensão da identidade específica da vida moral cristã como seguimento de Cristo²⁵⁵. Por isso, deve-se dizer que “o progredir nas virtudes cristãs e o identificar-se com Cristo são, na prática, a mesma coisa”²⁵⁶.

O caminho percorrido até aqui teve como objetivo possibilitar esta afirmação: as virtudes conformam o homem a Cristo. Mas, como foi visto, existe certa ordem de perfeição que qualifica algumas virtudes como maiores do que outras. As mais excelentes são as teologais, porque se referem diretamente a Deus (CEC, 1812). Dentre essas virtudes, destaca-se a caridade, mãe e forma de todas elas, inclusive das morais, e princípio privilegiado de relação direta com Deus, o Sumo Bem sobrenatural.

3.2 A “CRISTOCONFORMAÇÃO” ATRAVÉS DA CARIDADE

A moral cristã é uma moral das virtudes e da graça. Junto à graça, são infundidas na alma certas virtudes sobrenaturais para que Deus seja alcançado mediante esses princípios excelentes de operação. Por afirmar que o fim da vida cristã consiste em unir-se a Deus mediante a caridade, Santo Tomás considera que tudo mais se ordena a isso como fim²⁵⁷. Por isso, a caridade é o princípio mais excelente para que o homem se conforme a Cristo.

3.2.1 Uma moral do amor

Ao contrário do que se possa imaginar, a moral cristã trabalhada por Santo Tomás de Aquino é uma moral da graça porque é uma moral do amor, e não o contrário. Por ser uma

²⁵⁵ COLOM; LUÑO, 2022, p. 101.

²⁵⁶ COLOM; LUÑO, 2022, p. 95.

²⁵⁷ *S. Th.*, II-II, q. 44, a. 1.

moral da caridade, tanto em relação a Deus, quanto como aos irmãos, esta é uma moral da graça, do dom gratuito e total²⁵⁸.

A caridade é a imagem mais clara da entrega gratuita com a qual Deus ama e convida o homem a amar. Ela é o reflexo mais evidente e concreto da graça, que infunde a vida, as virtudes, os dons e os carismas. Muito mais, ela é a verdade mais profunda de Deus, revelada em Jesus Cristo e transmitida através da Escritura nestas palavras: “Deus é amor” (1Jo 4,16).

Torna-se importante destacar novamente que a novidade do Novo Testamento não está no surgimento de novas ideias, mas na própria figura de Cristo, o Verbo Encarnado, que dá carne e sangue aos conceitos atribuídos a Deus (DCE, 12), especialmente ao conceito de amor. Para além de pregar o amor como um conceito sobre o ser divino, “Jesus revelou, sobretudo com o Seu estilo de vida e com as Suas ações, como está presente o amor no mundo em que vivemos, amor operante, amor que se dirige ao homem e abraça tudo quanto constitui a Sua humanidade” (DM, 3)²⁵⁹, isto é, o amor do Pai.

Pela força da revelação do mistério divino, através das palavras e ações, Jesus Cristo, o Amor Encarnado, tornou evidente o tema da paternidade de Deus e correlatamente o da filiação divina. Destaca-se a verdade de Deus como Pai amoroso, e a consequência moral imediata disso é a relação de caridade pela qual o homem se une a Ele como filho e aos homens como irmão²⁶⁰.

A caridade, na verdade, exprime o grau da união com Cristo em valores morais. Essa união mediante o amor é, acima de tudo, o supremo valor humano, a bem-aventurança perfeita, conforme tratado no capítulo anterior. Nem mesmo a harmonia do conjunto dos valores humanos se identificaria ao valor moral da caridade, pois é, por meio dela, que se alcança a vida de união com Deus. É por essa união no amor que acontece a verdadeira contemplação de Cristo e de Deus²⁶¹.

Há, sem dúvidas, um imensurável valor no amor divino e na união com Deus. Sendo tão excelente o valor da caridade na vida moral “é portanto do nosso dever empregar todos os esforços para adquirir e conservar uma coisa tão vantajosa”²⁶². A esse itinerário de perfeita união ao coração e à vontade de Deus, Jesus convida o homem a mergulhar. Isso se torna a regra de vida do cristão, pois o amor é o distintivo fundamental que caracteriza o discípulo de Cristo.

²⁵⁸ FERNÁNDEZ, 1999, p. 277.

²⁵⁹ JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Dives in Misericordia* sobre a Misericórdia Divina. São Paulo: Paulinas, 1980. n. 3.

²⁶⁰ FERNÁNDEZ, 1999, p. 277.

²⁶¹ COLOM; LUÑO, 2022, p. 96.

²⁶² *In Dec.*, a. 2.

3.2.2 O preceito do amor

Estando para entregar Sua vida e para concretizar a maior prova de amor, Jesus tomou o pão e o partiu, deu-o junto ao cálice aos Seus discípulos dizendo: “isto é o meu corpo” (Lc 22,19), “este é o cálice do meu sangue” (Lc 22,20); “fazei isto em minha memória” (Lc 22,19). Inegavelmente, nesta mensagem possui sentido litúrgico celebrativo, isto é, refere-se aos gestos e palavras usados para a perpetuação da ceia eucarística. Todavia, se considerada em sentido amplo e espiritual, é possível pensá-la em referência ao amor, como princípio que movia Cristo a doar-se inteira e totalmente nesta ação. Neste sentido, a expressão “fazei isto em minha memória” se torna um preceito de fazer o que Ele sempre fez e se tornou ainda mais evidente na Ceia derradeira, isto é, amar, porque “tendo amado os Seus, [...] amou-os até o fim” (Jo 13,1).

Fazer isto em Sua memória significa colocar em prática aquele mandamento novo instaurado e vivido por Ele: “Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13,34). O que se segue a isso é a principal pista da identidade do cristão, pois, como diz Jesus: “nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13,35).

Até então, a virtude do homem de Deus era o cumprimento das leis judaicas. “Era necessário, pois, à virtude um novo motivo, à moral uma nova lei; esse motivo é o amor, essa lei é o Evangelho. Assim, à lei do temor sucede a lei do amor”²⁶³. Desse modo, a virtude e o distintivo do cristão são o amor encarnado na vida, nos pensamentos e ações.

O amor é a resposta moral mais adequada ao chamado para o discipulado de Cristo. Aquele que segue a Jesus faz de Sua vida um dom de amor, pura caridade; capaz de doar a vida até o fim, levando-a até a morte. Por isso, o martírio é o ápice do testemunho em favor da verdade moral (VS, 93)²⁶⁴, pois não há maior amor que entregar a própria vida pelos amigos (Jo 15,13; 1Jo 3,16).

Assim, a caridade é ordenada como um modo de vida que deve ser encarnado no cristão. É uma certa união de amizade²⁶⁵, uma atitude que corresponde ao anseio ontológico de unir-se a Deus como o Bem supremo. O homem deve primeiramente acolher o dom total de Deus, que se entrega totalmente por amor, e corresponder a esse amor, amando. Ninguém pode ter

²⁶³ *In Dec.*, a. 2.

²⁶⁴ “A dar este testemunho máximo de amor diante de todos, principalmente diante dos perseguidores, foram chamados alguns cristãos já desde os primeiros tempos, e outros continuarão a sê-lo sempre” (LG, 42).

²⁶⁵ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1, resp.

por si mesmo o amor divino, pois é somente Deus quem o dá. Seu amor não é dado como recompensa a um certo merecimento. “Portanto, o amor que Deus nos tem não é o efeito do amor que lhe temos, mas o amor que temos a Deus é o efeito do amor que Ele nos tem”²⁶⁶.

A união com Deus lança o homem à fraternidade com os seus semelhantes. “É preciso constatar que na Bíblia ambas as realidades andam juntas, tornando óbvio que a veneração a Deus exige a caridade com o próximo”²⁶⁷. Por isso a fraternidade universal entre os homens é também um distintivo característico da resposta moral do cristão²⁶⁸. Assim, Jesus resume toda a lei e os profetas, preceituando o duplo mandamento do amor: amar a Deus e ao próximo como a si mesmo (Mt 22,37-40).

3.2.3 A “Cristoconformação” perfeita acontece na caridade

Por meio da graça do batismo, o homem é inserido na dinâmica da vida divina, pela qual realiza a verdade profunda do seu ser semelhante a Deus. A marca dessa nova vida é o amor incondicional do Pai a todos os filhos Seus. Esse amor comunicado alcança o homem em sua totalidade, elevando-o à dignidade de ser como o Filho de Deus.

“Aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece n’Ele” (1Jo 4,16). Segundo São João, o amor une a criatura ao seu Criador em mútua permanência. “O objeto amado existe no coração daquele que ama: assim aquele que ama a Deus, possui Deus em seu coração”²⁶⁹. Mais do que isso, “o amor transforma ainda aquele que ama, e o torna semelhante ao objeto amado”²⁷⁰.

Aquele que é infinitamente desejado²⁷¹, sumamente amado, revelado como amor, coloca o homem em Sua estatura mediante a graça. “Todos os homens estão, portanto, destinados a alcançar, em Cristo, a comunhão com Deus por obra do Espírito Santo, por meio do conhecimento e do amor”²⁷². Por divino auxílio, a criatura racional é feita semelhante a Deus,

²⁶⁶ *In Dec.*, a. 2.

²⁶⁷ FERNÁNDEZ, 2001, p. 91.

²⁶⁸ FERNÁNDEZ, 1999, p. 279.

²⁶⁹ *In Dec.*, a. 2.

²⁷⁰ *In Dec.*, a. 2.

²⁷¹ *Cont. Gent.*, I, c. 41.

²⁷² COLOM; LUÑO, 2022. p. 67.

tornando-se um ser de amor. Por isso Santo Tomás de Aquino afirma que “se amamos a Deus, tornamo-nos homens divinos”²⁷³, semelhantes a Ele.

Essa compreensão leva a afirmar que o primado do chamado à santidade, à vida beata, que corresponde à união perfeita com Deus, está no crescimento para a plenitude da vida cristã, ou seja, na perfeição da caridade (CL, 30)²⁷⁴. Existe, então, correspondência entre a perfeição da caridade com a perfeição na conformação à pessoa de Jesus. A perfeição cristã é a imitação de Deus; e o Deus dos cristãos é Amor²⁷⁵.

O amor divino não torna somente o homem livre, mas também o filho de Deus. Sim, graças ao amor, obtemos o título de filhos de Deus, e o somos verdadeiramente, segundo o que diz ainda São João adquirimos assim direito à herança de nosso Pai Celeste, e esta herança é a vida eterna. O Espírito Santo, diz o grande Apóstolo, dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus, e se somos filhos de Deus somos também Seus herdeiros, herdeiros verdadeiramente de Deus, e coerdeiros de Cristo²⁷⁶.

O dom da filiação divina insere o homem na estrada da “Cristoconformação”, pois mediante essa graça, seu ser vai se tornando semelhante ao Amor com o qual nos amou Jesus. Essa obra não é iniciativa humana, mas divina, pois “a caridade é dada não segundo a capacidade natural, mas segundo a vontade do Espírito, que distribui Seus dons”²⁷⁷. Todavia, essa é uma jornada que reconhece a liberdade humana, e requer a sua livre adesão. “A vida moral apresenta-se como a resposta devida às iniciativas gratuitas que o amor de Deus multiplica em favor do homem” (VS, 10).

A caridade se caracteriza como o princípio e o fim da vida moral, pois, além de ser, em pleno termo, o amor de Deus que comunica vida e convida para a plenitude desta em Seu ser, é a virtude mais propriamente unitiva²⁷⁸, pela qual se identifica com a vontade do Pai, isto é, ser igual a Jesus Cristo.

Mesmo que a vida moral cristã seja um processo de progressiva santificação, que passa pelos caminhos seguros pelos quais as virtudes conduzem, de nada serviria esses princípios se não fosse a caridade, forma de todas essas virtudes²⁷⁹ e o seu fim²⁸⁰. Deve-se atentar, porém, que a supremacia da caridade e a sua excelência no efeito da “Cristoconformação” não exclui

²⁷³ *In Dec.*, a. 2.

²⁷⁴ JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica pós-sinodal *Christifideles Laici* sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. 15.ed. São Paulo, Paulinas, 2009, n. 30.

²⁷⁵ Ph. DELHAYE *Apud* FERNÁNDEZ, 1999, p. 290.

²⁷⁶ *In Dec.*, a. 2.

²⁷⁷ *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 3, sc.

²⁷⁸ COLOM; LUÑO, 2022, p. 113.

²⁷⁹ *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 4, resp.

²⁸⁰ *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8, sol.3.

a importância das outras virtudes, sejam elas as morais ou as infusas. “A caridade não existe sem as outras virtudes”²⁸¹, pois o seguimento de Jesus não é unidimensional, isto é, não se reduz a um só tipo de atividade, ele “requer a atuação de todas as dimensões humanas segundo uma ordem virtuosa”²⁸².

Claramente, todos os fiéis são chamados à plenitude da vida cristã, o que significa dizer: serem perfeitos na caridade (LG, 40). Sendo o amor a verdade mais profunda do Ser de Deus, o decisivo na vida do homem não é realizar atos caridosos, senão que verdadeiramente ser caridade, isto é, ser amor, que ama a Deus, a si mesmo e aos irmãos²⁸³. Isso corresponde a ser igual a Jesus²⁸⁴, e isso é a “Cristoconformação”.

3.3 COMO VIVER A CARIDADE

Como uma virtude teologal, a caridade é gerada na alma humana pela infusão da graça de Deus. Por ter como fundamento a graça, facilmente se diria que o homem em nada contribui no favorecimento dos efeitos dessa virtude no âmago do seu ser. Porém, a natureza não pode, em hipótese alguma, ser anulada. Disso decorre que a graça que opera através da caridade, de algum modo, está especificamente vinculada à abertura do coração humano. Além do mais, viu-se que a caridade pode sempre ser aumentada nesta vida, e é a esse aumento que este trabalho passará a se dedicar.

3.3.1 A vida de oração

Sem dúvidas, a vida cristã é uma contínua busca de relação com o Senhor. Nessa relação, a pessoa busca reforçar a amizade divina, pela qual se “desenvolve a caridade, retifica a intenção, adquire serenidade e objetividade, fortalece o agir moral”²⁸⁵, tornando-se cada vez mais teocêntrica ao invés de dar margens à tentação da pobreza do egocentrismo.

²⁸¹ *Vir.*, q. 2, a. 3, sol.8.

²⁸² COLOM; LUÑO, 2022, p. 98.

²⁸³ MARÍN, 2022a, p. 532.

²⁸⁴ FERNÁNDEZ, 1999, p. 243.

²⁸⁵ COLOM; LUÑO, 2022, p. 123.

Para a caridade crescer e frutificar na alma como boa semente, todo fiel deve ouvir de bom grado a Palavra de Deus e cumprir nas obras a Sua vontade, deve, frequentemente, com o auxílio da Sua graça, aproximar-se dos sacramentos sobretudo da Eucaristia, e tomar parte nos atos de culto; deve aplicar-se constantemente à oração, à abnegação de si mesmo e ao serviço dedicado dos seus irmãos, e ao exercício constante de todas as virtudes. Porque a caridade, sendo como é, o vínculo da perfeição e a plenitude da lei (Cl 3,14; Rm 13,10), rege todos os meios de santificação, dá-lhes forma e os conduz à perfeição. Daí que seja a caridade, para com Deus e para com o próximo, o sinal do verdadeiro discípulo de Cristo” (LG, 42).

As práticas de piedade variam segundo as diferenças de espiritualidade, conforme o seu autor. Todavia, elas não têm finalidade em si mesmas, são instrumentos que convergem para o mesmo fim, que é o de descobrir a presença divina nas situações da vida²⁸⁶. Neste itinerário de crescimento na vida cristã, o homem nutre a caridade quando se dedica à oração, aos atos de piedade e de culto, bem como ao conhecimento de Jesus e daqueles que caminharam virtuosamente com Ele²⁸⁷, e com Ele se identificaram²⁸⁸.

Dentre as práticas favoráveis à nutrição da intimidade com Deus e à conaturalidade à caridade, destacam-se: a leitura e a meditação da Sagrada Escritura, de livros espirituais e da vida dos santos; a oração mental; a oração vocal, com verdadeiro apreço à recitação do rosário e outras devoções marianas²⁸⁹; os exames de consciência e os atos de adoração²⁹⁰. A adoração, muito mais do que um ato de oração reverente, deve ainda ser entendida como uma atitude profunda de quem reconhece a Deus e a Ele entrega toda a sua existência²⁹¹.

3.3.2 Os Sacramentos

Valor imensurável para a vida cristã tem a oração litúrgica, feita com toda a Igreja, principalmente a celebração dos sacramentos. Santo Tomás de Aquino considera que o homem necessita dos sacramentos por causa de sua própria condição de natureza que lhe faz proceder

²⁸⁶ COLOM; LUÑO, 2022, p. 124-125.

²⁸⁷ Nesse sentido, o conhecimento da vida e dos escritos dos santos e mártires constitui-se como uma grande ajuda para o crescimento na vida moral, porque esses homens já percorreram o caminho até o Senhor: cf. Eclo 44-50; 1Cor 11,1; Fl 3,17; 1Ts 1,6; Hb 11; 12,1-2; LG, 49; CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 369-409, n. 4. (Documentos da Igreja); VS, 93.

²⁸⁸ COLOM; LUÑO, 2022, p. 97.

²⁸⁹ A Virgem Maria é modelo de fé e de caridade para a Igreja por ter aderido totalmente à vontade do Pai, à obra redentora de Seu Filho e à cada moção do Espírito Santo (CEC, 967).

²⁹⁰ COLOM; LUÑO, 2022, p. 124.

²⁹¹ FERNÁNDEZ, 2001, p. 114.

do corporal e sensível para o espiritual e inteligível. Essa condição se tornou ainda mais agravada pela realidade do pecado²⁹².

“A vida moral é, acima de tudo, progresso espiritual, que tende a uma união cada vez mais íntima com Jesus Cristo”²⁹³. Os sacramentos são meios excelentíssimos para esse progresso espiritual e de união, pois, de alguma maneira, os sacramentos causam a graça, e é por meio dela que o homem se identifica com o ser de Deus²⁹⁴. Especificamente, o batismo é um ato decisivo para a vida humana, pois, como bem recorda Santo Tomás, ele “tem o efeito de incorporar a Cristo os batizados como membros Seus”²⁹⁵. Dessa afirmação, decorre que, “pelo batismo se alcançam a graça e as virtudes”²⁹⁶, tornando-se indubitavelmente um sacramento essencial no itinerário de conformação a Jesus Cristo.

Na relação existente entre os sacramentos e a infusão da graça, a graça sacramental acrescenta algo à graça das virtudes e dos dons²⁹⁷. Essa noção é fortemente incorporada pela teologia da Igreja a ponto de ser expressa em uma Constituição. Assim, o Concílio Vaticano II expressa formalmente que os sacramentos conferem a graça e dispõem os fiéis à recepção frutuosa da mesma para a fortificação das virtudes teologais, especialmente a prática da caridade (SC, 59)²⁹⁸. Pela graça sacramental, a graça das virtudes e dos dons é aplicada às diversas necessidades da vida cristã²⁹⁹, favorecendo a conformação do ser igual a Cristo e, conseqüentemente, a conformidade ao Seu agir.

“O homem só pode imitar a vida de Jesus na medida em que é ajudado pela ação transformadora do Espírito, mediante a graça conferida pelos sacramentos”³⁰⁰. Os sacramentos destinam-se à santificação dos homens. Por meio deles, o Espírito Santo confere uma força espiritual³⁰¹, que alimenta, fortifica e exprime a fé, a esperança e a caridade³⁰².

O crescimento das virtudes teologais acompanha o aumento da graça. A frequência nos sacramentos proporciona o crescimento dessas virtudes infusas, robustecendo e expressando a

²⁹² *S. Th.*, III, q. 61, a. 1, resp.

²⁹³ COLOM; LUÑO, 2022, p. 113.

²⁹⁴ *S. Th.*, III, q. 62, a. 1, resp.

²⁹⁵ *S. Th.*, III, q. 69, a. 4, resp.

²⁹⁶ *S. Th.*, III, q. 69, a. 4, resp.

²⁹⁷ *S. Th.*, III, q. 62, a. 2, resp.

²⁹⁸ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 33-86. n. 59. (Documentos da Igreja)

²⁹⁹ ROQUET, Aínon-Mariae. Os Sacramentos da Fé. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. III Parte, v.9. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 11-97. Nota de rodapé b, p. 43. (Coleção Suma Teológica)

³⁰⁰ FERNÁNDEZ, 1999, p. 284 (trad. nossa).

³⁰¹ *S. Th.*, III, q. 62, a. 4, resp.

³⁰² MARÍN, 2020, p. 82.

fé, e dispondo para o exercício da caridade³⁰³. Por isso, o Concílio Vaticano II insiste para que os fiéis recebam com maior frequência possível os sacramentos, pois eles foram instituídos para alimentar a vida cristã (SC, 59). Se alimentam a vida cristã, aumentam a graça, e pelo aumento da graça, os sacramentos aumentam a vida teologal, pela qual o cristão robustece a virtude da caridade.

3.3.3 Eucaristia

No caminho do aperfeiçoamento cristão, merece destaque a Eucaristia. Santo Tomás de Aquino a considera como o principal sacramento, por ser fonte de toda a graça. Assim, ele justifica essa afirmação: “nela está contido o próprio Cristo; enquanto os outros sacramentos contêm apenas uma força instrumental que participa de Cristo. Ora, em todos os âmbitos, o que é por essência é mais digno do que aquilo que é por participação”³⁰⁴.

Sem dúvidas, dentre os sinais visíveis da graça de Deus, o batismo é o primeiro, a porta de entrada para a incorporação em Cristo, e para a recepção dos sacramentos. Mas a Eucaristia é como a consumação dessa nova vida e a meta dos outros sacramentos³⁰⁵, para o qual todos eles se orientam, inclusive o Batismo³⁰⁶.

Como já abordado anteriormente, na ocasião da Última Ceia, Jesus ordenou a Seus discípulos que fizessem a mesma coisa em Sua memória (Lc 22,19-20). Viu-se que essa exigência diz respeito ao amor que Seus discípulos devem ter uns pelos outros até o fim; mas se refere factualmente ao sacramento da comunhão, alimento e vínculo da caridade, pelo qual a Igreja recebe o penhor da glória futura, que deve ser perpetuado³⁰⁷ na história (SC, 47).

O Senhor Jesus, que para nós se fez alimento de verdade e amor, falando do dom da Sua vida assegura-nos: “Quem comer deste pão viverá eternamente” (Jo 6,51). Mas essa “vida eterna” começa em nós, já agora, através da mudança que o dom eucarístico gera na nossa vida: “Aquele que me come viverá por mim” (Jo 6,57). Essas palavras de Jesus permitem-nos compreender que o mistério “acreditado” e “celebrado” possui em si mesmo um tal dinamismo, que faz dele princípio de vida nova em nós e forma

³⁰³ COLOM; LUÑO, 2022, p. 284-285.

³⁰⁴ *S. Th.*, III, q. 65, a. 3, resp.

³⁰⁵ *S. Th.*, III, q. 73, a. 3, resp.

³⁰⁶ *S. Th.*, III, q. 73, a. 3, resp.

³⁰⁷ “relaciona o sacramento ao passado (a paixão de Cristo), ao presente (a unidade do Corpo místico) e ao futuro (a glória futura). ALBERT, Raulin. A Eucaristia. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. III Parte, v.9. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 235-459. Introdução, p. 238. (Coleção Suma Teológica)

da existência cristã. De fato, comungando o corpo e o sangue de Jesus Cristo, vamos tornando participantes da vida divina de modo sempre mais adulto e consciente. [...] A Eucaristia torna possível dia após dia a progressiva transfiguração do homem, por graça chamado a ser conforme à imagem do Filho de Deus (Rm 8,29s). Nada há de autenticamente humano - pensamentos e afetos, palavras e obras - que não encontre no sacramento da Eucaristia a forma adequada para ser vivido em plenitude (SCa 70-71)³⁰⁸.

A Eucaristia produz na vida espiritual o mesmo efeito que a comida e a bebida produzem na vida material, isto é, nutre, sustenta, restaura e deleita. Ela é um alimento espiritual que confere a graça naquele que a recebe³⁰⁹. “Assim, como pelo batismo nascemos de novo em Cristo, pela eucaristia nos alimentamos de Cristo”³¹⁰. É necessário saber que existe uma diferença entre o alimento corporal e o espiritual. “O alimento corporal se converte na substância daquele que dele se nutre e por isso não adianta à conservação da vida a não ser que seja realmente consumido. O alimento espiritual, porém, transforma o homem naquilo que ele come”³¹¹.

Na Eucaristia, o homem se alimenta de Cristo e é n’Ele transformado (Jo 6,57), e isso equivale a dizer que ele tem a graça aumentada e por ela é aperfeiçoado³¹². A incorporação já realizada no Batismo se consolida na participação do sacrifício eucarístico, sobretudo na comunhão sacramental.

O banquete eucarístico proporciona uma mútua relação, na qual não é somente o homem que recebe o Cristo, mas também Cristo que recebe a cada pessoa, intensificando com ela a união de amizade (EE, 22)³¹³. O simples raciocínio leva a compreender que a intensificação dessa amizade equivale ao aumento da caridade, isto é, da relação de amor com Deus. “Esta união com Cristo é tão íntima e entranhada, que é impossível conceber outra maior aqui na terra. Somente será superada pela união beatífica no céu”³¹⁴.

Sendo a graça aumentada, aumentam-se correlatamente aqueles princípios infusos para a vida sobrenatural. Estreitando a reflexão, “deve-se dizer que este sacramento confere espiritualmente a graça com a virtude da caridade. [...] Assim, este sacramento, enquanto

³⁰⁸ BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis* sobre a Eucaristia, fonte ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007, n. 70-71.

³⁰⁹ *S. Th.*, III, q. 79, a. 1, resp.

³¹⁰ *S. Th.*, III, q. 73, a. 5, sol.1.

³¹¹ *S. Th.*, III, q. 73, a. 3, sol.2.

³¹² *S. Th.*, III, q. 79, a. 1, sol.1.

³¹³ JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja. 15ª ed. São Paulo: Paulinas, 2015, n. 22.

³¹⁴ MARÍN, Antonio Royo. **Teologia Moral para leigos: moral fundamental e especial, e os sacramentos**. Tomo II. Tradução de Welder Walmor Ayala. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2022b. p. 32.

depende de seu próprio poder, não só nos confere o hábito da graça e da virtude, mas também nos move à ação”³¹⁵, pois o próprio amor de Cristo nos impele (2Cor 5,14).

Na Eucaristia, “o cristão comunga do amor de doação de Cristo, ficando habilitado e comprometido a viver esta mesma caridade em todas as suas atitudes e comportamentos de vida” (VS, 107). Isso implica a completude do seu ser relacional e o faz amar a Deus, a si mesmo e aos seus irmãos com o mesmo amor que Cristo ama³¹⁶.

Enfim, a Eucaristia é um meio excelentíssimo de fortalecimento da caridade e, conseqüentemente, sacramento privilegiado de força para a transformação em Cristo. A partir da imersão da alma em Cristo mediante o fortalecimento da caridade na Eucaristia, o homem experimenta verdadeiramente em seu ser a “Cristoconformação”³¹⁷.

³¹⁵ *S. Th.*, III, q. 79, a. 1, sol.2.

³¹⁶ “A união com Cristo é, ao mesmo tempo, união com todos os outros, aos quais Ele se entrega. Eu não posso ter Cristo só para mim; posso pertencer-lhe somente unido a todos aqueles que se tornaram ou se tornarão Seus. A comunhão tira-me para fora de mim mesmo projetando-me para Ele e, desse modo, também para a união com todos os cristãos. Tornamo-nos ‘um só corpo’, fundidos todos numa única existência. O amor a Deus e o amor ao próximo estão, agora, verdadeiramente juntos: o Deus encarnado atrai-nos todos a si. [...] No próprio ‘culto’, na comunhão eucarística, está contido o ser amado e o amar, por sua vez, os outros” (DCE, 14).

³¹⁷ MARÍN, 2022b. p. 32.

CONCLUSÃO

Tendo em vista a reflexão feita ao longo deste trabalho, podemos destacar a caridade como virtude excelente, pela qual se realiza a verdade do homem e o fim perfeito para a qual ele tende: a “Cristoconformação”. Levando em conta, ainda, o caminho percorrido para tornar possível essa consideração, podemos apontar três conclusões.

A primeira delas diz respeito à correta interpretação do papel da Teologia Moral no mundo. Para se chegar à compreensão da missão prática desse saber teológico, é necessário o empenho de todos os fiéis, especialmente daqueles que assumem junto à Igreja a responsabilidade de instrução e ensino. Neste grupo, destacam-se principalmente os ministros ordenados: bispos, padres e diáconos; os religiosos e todos os fiéis leigos chamados para os ministérios instituídos, dentre os quais desempenham papel importantíssimo os catequistas.

Começando pelos pastores, a comunidade dos fiéis deve importar-se com a transmissão correta e fidedigna dos costumes cristãos. Ao invés de ser puramente preceitual (praticar isto e evitar aquilo), a transmissão da Doutrina Moral deve fazer vislumbrar aos olhos do mundo a beleza da perfeição à qual todos os homens são chamados. Essa perfeição corresponde à participação na santidade do Filho de Deus, o Primogênito de toda criatura (Cl 1,15).

O ensino moral deve ser pautado na animação para a vivência das virtudes, princípio de operação humana muito exaltado, desde a antiguidade, que se conforma essencialmente com a verdadeira imagem do homem revelada em Jesus. Mais do que ensinar, é necessário aos cristãos inspirarem, pelo exemplo, essas qualidades genuinamente naturais. Uma vida realizada no bem e na felicidade proporcionados pelo exercício das virtudes é, certamente, a maior força de convencimento de que precisam os homens do nosso tempo para aderirem à mensagem do Evangelho.

Na vivência das virtudes, será testemunhado, pelo exemplo, que não existe nada no homem que não se refira a Cristo, ao mesmo tempo em que não existe nada em Cristo que não se refira ao homem. É nessa mútua relação que a graça do próprio Cristo acaba, também, se referindo ao homem. Essa graça atua como um dom que se estende a todos, e deseja neles frutificar em fé, esperança e caridades, isto é, nas virtudes sobrenaturais que recebem o nome de teologais.

A segunda conclusão segue a direção da primeira, pois, diz respeito à manifestação de Cristo por intermédio da revelação da Sua imagem no homem. Todo cristão é chamado a encarnar a vida Jesus, o Verbo de Deus, em sua existência. Verdadeiramente cristão é aquele

que vive a vida de Cristo, assumindo-a, não como mera conveniência, mas como uma resposta moral a Deus que chama à perfeição. Nesse sentido, o homem que alcança a perfeição é aquele que assume a sua verdadeira imagem: do Filho de Deus.

A realidade desse chamado alarga os horizontes da Teologia Moral, e se torna um apelo pastoral, que urge fortemente no seio da Igreja dos nossos tempos. Se parecemos enfrentar uma onda de grave desinteresse evangélico, possivelmente a causa desse desânimo seja devido à falta de vivência das virtudes, enquanto essas são mensagens do Evangelho. Essa carência parece concorrer até mesmo para o arrefecimento das virtudes teologais na vida cristã. Em outros termos, a apatia evangélica tem contribuído para a debilidade prática dos bons costumes cristãos.

O simples ensino é, na maior parte das situações, insuficiente para que as virtudes teologais sejam convenientemente desenvolvidas. Sobretudo a caridade, virtude central e basilar do cristianismo, parece ansiar um contexto de acompanhamento pastoral adequado. Esse contexto propício nada mais é do que a presença da comunidade dos fiéis, que vive a integralidade das virtudes, fazendo com que a fé e a esperança que têm em Deus sejam realizadas por antecipação na caridade.

O amor operante na vida de cada cristão e na comunidade dos fiéis é, verdadeiramente a perfeição do vínculo de Deus. A caridade, como perfeição desse vínculo é o meio excelente de acompanhamento pastoral e o testemunho mais límpido e evidente da presença de Deus no coração do homem. Por isso, a caridade precisa ser, mais do que um fazer, o estilo de vida de todos os crentes, pois, somente dessa maneira o próprio Cristo se fará verdadeiramente encarnado, perpetuando a sua presença na vida humana, realizando em cada um a verdadeira “Cristoconformação”.

A terceira conclusão ressalta a importância do esforço por nutrir a vida espiritual, para que a vida natural seja verdadeiramente plena. Embora as virtudes teologais sejam infundidas por Deus pela graça do Batismo, é pela vida de oração e pela constância nos Sacramentos que esses princípios sobrenaturais vão se tornando conaturais e, aos poucos revelados em frutos de boas obras.

A pastoral deve orientar-se a este caminho, que favorece a plena realização do homem na santidade. Essa santidade é a conformação à vida de Cristo, o Filho de Deus. Para isso, o acompanhamento pastoral deverá lançar mão dos preciosíssimos recursos espirituais da Igreja, dentre os quais estão a oração e a vida sacramental, destacando-se a Eucaristia. Neste caminho moral e pastoral, acirraremos, mais uma vez, a nossa imagem cristã, uma vez que, através da vida espiritual, imitaremos o Cristo que ensina a orar ao Pai.

Toda oração e intimidade com Deus de nada serviriam se não transformassem a vida do homem. De igual modo, de nada serviriam as virtudes teologais, se elas não fossem princípio de perfeição. Não podemos deixar de lembrar que a plenitude da vida humana, que se confunde com a plenitude da vida cristã, está no revestir-se do amor de Cristo, assumindo-o como modo de existência e de agir. Portanto, é necessário ressaltar que a “Cristoconformação”, plenitude do ser humano, acontece na medida em que se vive em Cristo a perfeição da caridade.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Raulin. A Eucaristia. Introdução e notas. *In*: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. III Parte, v.9. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 235-459. Introdução, p. 238. (Coleção Suma Teológica)
- AQUINO, Santo Tomás de. **A caridade, a correção fraterna e a esperança**: questões disputadas sobre a Virtude, questões 2, 3 e 4. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- AQUINO, Santo Tomás de. **As Virtudes Morais**: questões disputadas sobre a Virtude, Questões 1 e 5. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I-III)**: o bem e as virtudes. v.1. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.
- AQUINO, Santo Tomás de. **O apetite do bem e a vontade**: quaestiones disputatae de veritate: questão 22. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- AQUINO, Santo Tomás de. **O Bem**: questões disputadas sobre a Verdade, Questão 21. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015.
- AQUINO, Santo Tomás de. **O tratado dos dois preceitos da caridade e os dez mandamentos da Lei de Deus**. Comentário aos Dez Mandamentos. Tradução de Braz Florentino Henriques de Souza. Governador Valadares: Edições Virtus, 2020.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. v.1. Tradução de Joaquim F. Pereira e Eliane da Costa Nunes Brito (assistente). São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. v.2. Tradução de Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. v.3. Tradução de Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. I Parte, v.1. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Suma Teológica)
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. I Parte, v.2. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2017. (Coleção Suma Teológica)
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. I-II Parte, v.3. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2017. (Coleção Suma Teológica)
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. I-II Parte, v.4. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Coleção Suma Teológica)

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. II-II Parte, v.5. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Suma Teológica)

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. II-II Parte, v.6. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Coleção Suma Teológica)

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. II-II Parte, v.7. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Suma Teológica)

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. III Parte, v.8. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Coleção Suma Teológica)

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. III Parte, v.9. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Coleção Suma Teológica)

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da Natureza**. Tradução de José Eduardo de Oliveira e Silva. 2.ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2005.

BENTO XVI. Carta Encíclica **Deus Caritas Est** sobre o amor cristão. 11.ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal **Sacramentum Caritatis** sobre a Eucaristia, fonte ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. reimp. São Paulo: Paulus, 2013.

COLOM, Enrique; LUÑO, Ángel Rodríguez. **Escolhidos em Cristo para ser santos**. São Paulo: Quadrante, 2022.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CEC). Edições Loyola: São Paulo, 2011.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática **Lumen Gentium** sobre a Igreja. *In*: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 101-197. (Documentos da Igreja)

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral **Gaudium et Spes** sobre a Igreja no mundo atual. *In*: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 539-661. (Documentos da Igreja)

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição **Sacrosanctum Concilium** sobre a sagrada liturgia. *In*: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 33-86. (Documentos da Igreja)

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto **Apostolicam Actuositatem** sobre o apostolado dos leigos. *In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II.* São Paulo: Paulus, 1997. p. 369-409. (Documentos da Igreja)

FAITANIN, Paulo; VEIGA, Bernardo. Notas. *In: AQUINO, Santo Tomás de. A caridade, a correção fraterna e a esperança: questões disputadas sobre a Virtude, questões 2, 3 e 4.* Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2013.

FERNÁNDEZ, A. **Moral Fundamental.** Tradução de Marta Mendonça. Iniciação Teológica. Diel, 2004.

FERNÁNDEZ, A. **Teología Moral I: Moral Fundamental.** 3.ed. Facultad de Teología del Norte de España. Madrid: BURGOS, 1999.

FERNÁNDEZ, A. **Teología Moral II: Moral de la persona y de la familia.** 3.ed. Facultad de Teología del Norte de España. Madrid: BURGOS, 2001.

FIGUEIREDO, Luiz Henrique Brandão de. Cristologia, Antropologia e Teologia Moral: Reflexões a partir da leitura conjunta de Cl 1,12-20 e Gaudium et Spes 22. *ATEO.* v. 23, n. 63. Rio de Janeiro, set-dez/2019, p. 718-729.

FIGUEIREDO, Luiz Henrique Brandão de. Deus Caritas est: Reflexões morais sobre a Carta Encíclica de Bento XVI. **Sapientia Crucis.** n. 19. Anápolis, 2018, p. 79-94.

HENRY, Antonin-Marcel. A caridade. Introdução e notas. *In: AQUINO, Santo Tomás de. Suma Teológica. II-II Parte, v.5.* Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016a, p. 287-580. (Coleção Suma Teológica)

HENRY, Antonin-Marcel. A esperança. Introdução e notas. *In: AQUINO, Santo Tomás de. Suma Teológica. II-II Parte, v.5.* Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016b, p. 221-283. (Coleção Suma Teológica)

HENRY, Antonin-Marcel. A fé. Introdução e notas. *In: AQUINO, Santo Tomás de. Suma Teológica. II-II Parte, v.5.* Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016c, p. 43-218. (Coleção Suma Teológica)

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica **Dives in Misericordia** sobre a Misericórdia Divina. São Paulo: Paulinas, 1980.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica **Ecclesia de Eucharistia** sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja. 15ª ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica **Veritatis Splendor** sobre algumas questões fundamentais do ensino moral da Igreja. 10.ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica pós-sinodal **Christifideles Laici** sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. 15.ed. São Paulo, Paulinas, 2009.

KLUXEN, Wolfgang. **L'Ética Filosófica di Tommaso D'Aquino.** Trad. Marco Cassisa. Milano: Vita e Pensiero, 2005.

LADARIA, Luis F. **Introdução à antropologia teológica.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MARÍN, Antonio Royo. **Teologia da perfeição cristã.** 3.ed. Tradução de Flávio M. P. Gomes e Dalton César Zimmermann. Anápolis: Magnificat, 2020.

MARÍN, Antonio Royo. **Teologia Moral para leigos: moral fundamental e especial.** Tomo I. Tradução de Welder Walmor Ayala. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2022a.

MARÍN, Antonio Royo. **Teologia Moral para leigos: moral fundamental e especial, e os sacramentos.** Tomo II. Tradução de Welder Walmor Ayala. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2022b.

NICOLAS, Jean-Hervé. A graça. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica.** I-II Parte, v.4. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 839-938. (Coleção Suma Teológica)

PIEPER, Josef. **Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones.** Madrid: RIALP, 2005.

PICHLER, Nadir Antônio. Noções sobre o ser em Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica,** Recife, n. 1, jan-jun/2010, p. 111-118.

PINCKAERS, Servais Théodore. **A Moral Católica.** Tradução de Paulo Jacobina. São Paulo: Quadrante, 2015. (Coleção Vértice, 87)

PINCKAERS, Servais. **Las fuentes de la moral Cristiana: Su método, su contenido, su historia.** 3. ed. Pamplona: EUNSA, 2007.

ROGUET, Aínon-Mariae. Os Sacramentos da Fé. Introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica.** III Parte, v.9. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 11-97. (Coleção Suma Teológica)

TANQUERAY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística.** Tradução de Dalton César Zimmermann. Campinas: Ecclesiae, 2018.

TEIXEIRA, Joaquim de Souza. A filosofia Moral de São Tomás de Aquino. **Didaskalia.** Lisboa, v. 37, n. 1, jan/2007. p. 345-361.

VEIGA, Bernardo. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino.** Campinas: Ecclesiae, 2017.

VEIGA, Bernardo. **Fé, esperança e caridade segundo Tomás de Aquino.** Campinas: Ecclesiae, 2022.