



---

## A ASPIRAÇÃO NATURAL DO SER HUMANO AO CONHECIMENTO E A VIRTUDE DA HUMILDADE EM TOMÁS DE AQUINO

*The Natural Aspiration of Human Being to Knowledge and the Virtue of Humility in  
Thomas Aquinas*

Rafael Koerig Gessinger<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo pretende investigar a possível conexão, no pensamento de Tomás de Aquino, entre a aspiração humana ao conhecimento e a virtude da humildade. Na primeira seção, é analisada a maneira como Tomás de Aquino recepciona e desenvolve o princípio aristotélico de que todo ser humano aspira naturalmente ao conhecimento, passando pela abertura da alma humana aos transcendentais e a Deus como seu fim último. Na segunda seção, examina-se o quadro de instâncias cognitivas com destaque para as relações entre acreditar e conhecer. Na terceira e última seção, analisa-se o tratado da temperança na *Suma de teologia* com foco na virtude da humildade como “limpa-trilhos” tanto para a fé como para a ciência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tomás de Aquino; Conhecimento; Virtude; Humildade; Aspiração natural.

**ABSTRACT:** The text intends to investigate a possible connection between the human desire for knowledge and the virtue of humility in the thought of Thomas Aquinas. The first section analyzes the way Aquinas receives and develops the Aristotelian principle that *all men have a natural desire for knowledge*, presenting the openness of the human soul to the Transcendentals as well as to God as its ultimate end. The second section examines the scheme of cognitive grades highlighting the relations between believing and knowing. The third and last section reviews the treatise of temperance in the *Summa theologiae* focusing on the virtue of humility as a kind of *cowcatcher* that deflects obstacles both to faith and to science.

**KEYWORDS:** Thomas Aquinas; Knowledge; Virtue; Humility; Natural aspiration.

### Preâmbulo

*Todo ser humano aspira por natureza a conhecer.*

*Se eu sei, é porque já não preciso mais crer.*

*Se eu creio, é porque ainda não sei.*

*Desejar coisas mais altas confiando nas próprias forças é contra a humildade.*

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio grande do Sul (UFRGS) e professor no Colégio La Salle Dores. E-mail: gessinger.rafael@gmail.com

Se pensadas cuidadosamente e numa determinada ordem, as quatro afirmações listadas acima podem compor uma estratégia bastante didática e eficiente para nos aproximarmos do instigante tema das relações entre fé e razão evitando algumas armadilhas. Apresentar as práticas de *acreditar* e de *saber* como aspectos complementares de um mesmo dinamismo pode esvaziar objeções correntes. Além disso, essa estratégia também abre espaço para resgatar uma noção não tão presente quando o assunto é ciência, a saber, a noção de humildade, como virtude particular associada à temperança, verdadeiro limpatrios para as demais virtudes e, portanto, para a felicidade humana. Por isso, o artigo pretende propor uma reflexão sobre a possível conexão, a partir do pensamento de Tomás de Aquino, entre a humildade como virtude prática e a aspiração ao conhecimento como fim natural do ser humano.

### **1. Todos os seres humanos aspiram por natureza ao conhecimento<sup>2</sup>**

Comentando a frase que abre a *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino apresenta três razões para a afirmação de que a aspiração ao conhecimento é um desejo natural de todo ser humano.

*Primeira.* Cada coisa deseja naturalmente sua própria perfeição. Eis porque é dito que a matéria deseja a forma, assim como o imperfeito deseja a perfeição. Portanto, como o intelecto, pelo qual o homem é o que é, está, considerado em si mesmo, em potência para todas as coisas, convertendo-se nelas, em ato, somente por ciência, uma vez que o intelecto não é nenhuma dessas coisas antes que as conheça, como é dito em *De anima*, III, cada homem deseja naturalmente conhecer, assim como a matéria, a forma.

*Segunda.* Cada coisa tem uma inclinação natural para realizar sua operação própria, assim como algo quente inclina-se naturalmente a aquecer, e algo pesado, a ir para baixo. A operação própria do homem enquanto homem é conhecer (*intelligere*). É por causa disso que ele se diferencia de todas as outras coisas. Eis porque o desejo humano naturalmente inclina-se a conhecer (*ad intelligendum*) e, por conseguinte, a saber (*ad sciendum*).

---

<sup>2</sup> Esta seção reproduz parcialmente trecho da nossa tese de doutorado *A Causação das Virtudes: virtude adquirida e virtude infusa em Tomás de Aquino*, UFRGS, Porto Alegre, 2016, disponível na Biblioteca Digital da UFRGS no seguinte endereço eletrônico: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=001005804&loc=2016&l=f1980fc210fe92d4>

*Terceira.* É desejável para cada coisa que seja atrelada a seu princípio, pois é nisso que consiste a perfeição de cada coisa. É por isso que o movimento circular é o mais perfeito, como é provado em *Física*, VIII, porque seu termo está unido ao início. As substâncias separadas, porém, que são os princípios do intelecto humano, e às quais o intelecto humano se tem como do imperfeito para o perfeito, não são atreladas ao homem a não ser pelo intelecto, nisso consistindo a felicidade última do homem. E é por isso que o homem deseja naturalmente saber.

Na visão de Jan Aertsen, Tomás compreende a frase *todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento* como uma declaração sobre uma dimensão fundamental do ser do homem (*eine grundlegende Dimension des Menschseins*).<sup>3</sup> Analisando mais de perto cada elemento da frase aristotélica, Aertsen explica que “aspirar” implica uma busca por algo que ainda não se possui, o que expressa uma dinâmica, na qual se pretende superar uma não-identidade, a saber, a que existe entre o homem, que ainda não sabe, e o conhecimento. Essa dinâmica é orientada num sentido: ao conhecimento. Quando um homem percebe um eclipse e admira-se com o que vê, isso desperta nele a aspiração de conhecer as causas daquilo que vê, isto é, de entender. Essa aspiração é “natural”, está enraizada na natureza do homem, porque este é um ser sensível *dotado de razão*. E é por isso que Aristóteles pode dizer também que *todos os homens aspiram ao conhecimento*.<sup>4</sup>

Aertsen concentra-se, então, sobre o primeiro dos argumentos que Tomás apresenta no comentário à *Metafísica*, a saber, o de que cada coisa deseja naturalmente sua própria perfeição. Algo é considerado perfeito, completo, quando realiza suas possibilidades naturais. Para o homem, cuja capacidade peculiar que o distingue dos outros animais é a razão, isso significa que ele possui, por causa dessa capacidade imaterial, uma abertura para todo o mundo, que, porém, existe como possibilidade, e não desde logo em ato.<sup>5</sup> O homem não possui, portanto, um conhecimento inato de todas as coisas, mas é capaz de apropriar-se espiritualmente (*geistig*) do mundo. O conhecimento vem a ser, pois, a realização dessas capacidades naturais do homem, a perfeição de sua natureza.

Essa aspiração por conhecimento, prossegue Aertsen, exprime uma imperfeição: quem aspira ao conhecimento, ainda não sabe. Por isso, Platão já ensinava que entre os

---

<sup>3</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, In: *Philosophen des Mittelalters*. Theo Kobusch (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 187.

<sup>4</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 187. O exemplo do eclipse, assim como outros, consta da argumentação que Tomás emprega ao sustentar que a felicidade do homem consiste na contemplação da essência divina, em *Suma de teologia*, Ia-IIae, q 3, a. 8.

<sup>5</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 188.

deuses não se filosofa, pois eles já são conhecedores e sábios.<sup>6</sup> Filosofar é, portanto, algo peculiar ao homem, que está a caminho do conhecimento. Tomás de Aquino dá grande importância ao princípio dessa marcha que é o pensamento e, por isso, pergunta sobre o que haveria de *primeiro* sob o aspecto cognitivo, algo este capaz de propiciar todo o conhecimento racional posterior. Esse *primeiro* deixa-se conhecer somente por meio de uma análise reflexiva do que já é conhecido, uma *resolutio* ou *reductio*. A palavra *scientia*, prossegue Aertsen, tem na tradição aristotélica um significado bem definido, a saber, o de um conhecimento fundamentado, um saber derivado de demonstração.<sup>7</sup> Como o que é propriamente cognoscível cientificamente só pode ser a conclusão de uma demonstração, *scientia* é sempre conhecimento derivado, pois a conclusão de uma demonstração apoia-se em premissas que precisam ser previamente conhecidas. Portanto, ciência pressupõe pré-conhecimento.<sup>8</sup>

É claro que o conhecimento das premissas num silogismo pode ser o resultado de um silogismo antecedente, mas essa regressão não pode avançar indefinidamente. O infinito não pode ser percorrido em ato. Portanto, a noção de *scientia* exige um princípio nas séries de fundamentação, isto é, tem de haver algo *primeiro*, que seja imediatamente evidente. Segundo Aristóteles, o que satisfaz esse quesito é o princípio da não-contradição, considerado o primeiro princípio do conhecimento. Nesse contexto, Tomás de Aquino introduz um novo elemento, que é o de uma analogia entre a ordem do conhecimento demonstrativo (na expressão escolhida por Aertsen, *Ordnung des demonstrativen Wissens*) e a ordem do conhecimento conceitual (*Ordnung der Begriffserkenntnis*). Segundo Aertsen, isso acontece em *De veritate*, q. 1, a. 1, quando Tomás sustenta que também na ordem dos conceitos a regressão até um primeiro é necessária. O conhecimento da essência de uma coisa qualquer também pressupõe conhecimento prévio, pois uma definição é formada a partir dos conceitos de gênero e

---

<sup>6</sup> Depois de explicar a origem de Eros, concebido no mesmo dia do nascimento de Afrodite, Diotima afirma que “nenhum dos outros deuses [isto é, todos que não Eros] filosofa ou deseja tornar-se sábio, porque os deuses já são sábios e, em geral, os sábios não filosofam. Os ignorantes também não são filósofos, nem desejam se tornar sábios, porque a ignorância caracteriza-se justamente por se julgar bem dotada, mesmo não possuindo nem beleza, nem bondade, nem sabedoria. Ora, quando não pensamos que nos falta uma coisa, não a procuramos adquirir.” PLATÃO. *O Simpósio ou Do Amor*. Tradução de Piranhanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1986, p. 78 (204a).

<sup>7</sup> “*Scientia* bezeichnet eine begründete Erkenntnis, ein Wissen aufgrund eines Beweises.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 189.

<sup>8</sup> “Wissenschaftlich erkennbar im eigentlichen Sinne ist deshalb nur der Schluss eines Beweises. Dieses Struktur impliziert, dass *scientia* abgeleitete Erkenntnis ist: Der Schluss des Beweises wird durch Prämissen, die vorher bekannt sein müssen, begründet. Wissenschaft setzt Vorkenntnisse voraus.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 189.

diferença específica. “Homem”, por exemplo, será definido a partir de algo mais geral, como “ser sensível”, que precisa ser mais conhecido que o conceito que se procura definir. Esse regresso a conceitos mais gerais não pode, contudo, desembocar no infinito, o que tornaria impossível a formação de uma definição qualquer. A *resolutio* leva a um conceito que é por si mesmo evidente: o ente (*ens*).<sup>9</sup>

O ente é o aspecto mais primitivo de qualquer cognoscível (*das Ersterkannte*). Alguma coisa só é cognoscível na medida em que possui “ser”. Então, prossegue Tomás de Aquino, em *De veritate*, q. 1, a.1:

Por isso, é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam tomadas como adições ao ente. Mas ao ente não se pode adicionar qualquer coisa como se fosse exterior, do mesmo modo pelo qual uma diferença é adicionada ao gênero ou um acidente ao sujeito, pois qualquer realidade é essencialmente um ente. Daí ter provado Aristóteles, na *Metafísica* III, 8, que o ente não pode ser gênero, mas por isso algumas coisas se dizem adicionar ao ente, na medida em que exprimem um modo do ente que o nome ente não pode exprimir.<sup>10</sup>

Esse acréscimo ao ser acontece, segundo Tomás de Aquino, de duas maneiras. Na primeira, expressa-se um modo especial de ser, pois há diversos graus de ser aos quais equivalem modos distintos de ser. Estamos no âmbito daquilo que Aristóteles chamou de *categorias*, isto é, a substância e os acidentes. A segunda maneira pela qual se acrescenta algo ao ser diz respeito ao aspecto geral do ser, e que se refere a todo e qualquer ente. Estamos falando aqui dos chamados “transcendentais”, que, na acepção medieval, significam aqueles conceitos primitivos que, por causa de sua generalidade, transbordam todas as categorias. Tomás oferece, em *De veritate*, q. 1, a. 1, uma exposição sistemática

---

<sup>9</sup> Aertsen ressalta que a analogia entre ordem da demonstração e ordem dos conceitos não é uma ideia original de Tomás de Aquino, mas que foi tomada de Avicena. Contudo, tanto em relação a Avicena como em relação ao próprio texto da *De veritate*, Tomás dá um passo adiante no *Comentário à Metafísica*, de Aristóteles (IV, lect. 6, 605), ao afirmar que existe não apenas uma analogia entre a ordem da demonstração e a ordem dos conceitos, mas também uma relação de fundamentação entre elas. O princípio mais alto do conhecimento, o princípio da não-contradição, funda-se naquilo que o intelecto apreende como primeiro e sem o qual nada pode ser compreendido, e isto é o ente (*ens*). *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 190.

<sup>10</sup> “Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.” *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

dos principais transcendentais, que são o uno (*unum*), o verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*).<sup>11</sup>

O *unum* diz respeito ao ente considerado em si mesmo. Qualquer coisa que é, quando considerada distinta das outras coisas, é alguma coisa (*aliquid*); quando, porém, o ente é considerado em relação a si mesmo, ele não é considerado muitas coisas, mas uma só, indivisa, porque o que está em jogo não é sua distinção das outras coisas, mas a sua “indistinção” quanto a si mesmo. O *verum* e o *bonum* são acréscimos ao ente que já não dizem respeito à consideração do ente em si mesmo, mas derivam da relação do ente com outro. A condição necessária para a possibilidade desses outros dois transcendentais é que exista um ente capaz por natureza de reunir-se (*convenire*)<sup>12</sup> com todos os outros entes. Chegamos, aqui, a um momento decisivo e a uma das chaves de leitura mais importantes do pensamento de Tomás: para ele, a **alma** (racional) é o ente capaz disso, capaz de absorver todos os outros entes, capaz de absorver o mundo, capaz de ser, de algum modo, todas as coisas.<sup>13</sup> Como diz Aertsen, é na classificação dos transcendentais que vem à tona a posição privilegiadíssima do homem no universo.<sup>14</sup>

Aertsen entende que Tomás de Aquino parece querer definir o homem a partir dos transcendentais. O homem é o ente cuja característica marcante é justamente a abertura aos transcendentais. Tanto na dimensão do conhecer como na do querer, o ser humano relaciona-se com o ser por inteiro. A concordância de um ente com o intelecto expressa-se como “verdadeiro”; a concordância de um ente com o apetite expressa-se como “bom”.<sup>15</sup>

No entanto, prossegue Aertsen, o fato de o homem ser racional não implica que capte imediatamente pelo intelecto a verdade de todas as coisas. Ele é racional, sim, mas um *animal* racional. A razão que lhe é peculiar tem duas marcas: (i) a dependência da

---

<sup>11</sup> AERTSEN, Jan. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 191. Uma exposição completa do tema, também da autoria de Aertsen, pode ser encontrada em *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

<sup>12</sup> Outras opções de tradução seriam: *ajustar-se com, combinar com, concordar com* etc.

<sup>13</sup> “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae *quodam modo est omnia*, ut dicitur in III de anima.” *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

<sup>14</sup> “In seiner Abteilung der Transzendentalien kommt die Sonderausstellung des Menschen im Kosmos zum Ausdruck.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 191.

<sup>15</sup> “Der Mensch verhält sich in seinem Erkennen und Streben zum Seienden im Ganzen; e ist das Wesen, das durch eine transzendente Offenheit gekennzeichnet ist. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Verstand, seine Intelligibilität, drückt das Wort *Wahres* aus, das Übereinstimmen mit dem Streben das Wort *Gutes*.” *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 191.

experiência sensível, e (ii) a discursividade (*Diskursivität*), isto é, o progredir de *um* para *outro*, do conhecido para o desconhecido.<sup>16</sup>

O processo discursivo, lembra Aertsen, não vale apenas para o homem tomado individualmente, mas para a humanidade como um todo.<sup>17</sup> A história da filosofia seria ela mesma um “discurso”. Essa visão é aplicada por Tomás de Aquino no modo como trata e resolve o problema do ser. Na *Suma de teologia*, Ia, q. 44, a. 2, Tomás propõe a pergunta sobre se a matéria prima é criada por Deus. Implícita na discussão está a tensão entre o princípio filosófico grego de que “do nada, nada surge” (*ex nihilo nihil fit*)<sup>18</sup> e a proposição fundamental cristã de que Deus criou o mundo a partir do nada (*creatio ex*

---

<sup>16</sup> A diferença entre intelecto e razão talvez possa ser apresentada como a diferença entre os modos de funcionamento da captação da realidade, se direta ou indiretamente. Uma criatura dotada de intelecto pode ser dita racional, porque, além de apreender diretamente os primeiros princípios pelo intelecto, por exemplo, progride com a razão em direção a conclusões tomadas a partir desses princípios, tanto especulativamente (*scientia*), como praticamente (*prudencia*). Em nota ao tratado da prudência da *Suma de Teologia*, IIa-IIae, q. 49, a. 5, ad 2, da Edição Loyola (Volume V, p. 625, nota ‘d’), Albert Raulin afirma que, dada essa distinção, Deus pode ser dito intelectual, mas não racional. Racional, propriamente falando, seria somente o homem. Raulin: “Aos nossos olhos, a razão é uma qualidade inteiramente positiva. Tal não é o parecer de Santo Tomás. Para ele, a razão supõe, ao invés da inteligência, um movimento do conhecido ao desconhecido. A inteligência convém igualmente àquele a quem nada está escondido. Deus é inteligente, não é racional.”

<sup>17</sup> Em mais de uma de suas obras, Tomás de Aquino expõe explicitamente essa convicção. Consideramos especialmente clara a passagem havida no Prólogo de sua *Exposição Literal ao Livro de Jó*: “Do mesmo modo que nas coisas geradas naturalmente vai-se paulatinamente do imperfeito ao perfeito, assim também acontece no caso dos homens a respeito do conhecimento da verdade; pois, no começo, o que eles obtêm de verdade é pouco, mas depois, passo a passo, chegam a uma maior medida da verdade. Por isso, ocorreu que muitos, no início, erraram por causa do conhecimento imperfeito sobre a verdade. Entre eles estavam alguns que negavam a existência da providência divina e atribuíam tudo que ocorria à fortuna e ao acaso. De fato, a opinião de homens antigos inclinava-se tão fortemente a essa posição que eles atribuíam ao acaso as coisas que eram geradas naturalmente, como se pode perceber das posições dos primeiros filósofos da natureza, que estabeleciam somente uma causa material. Alguns deles, como Demócrito e Empédocles, atribuíam a maioria dos acontecimentos ao acaso. Mas a diligência de filósofos posteriores, intuindo a verdade de maneira perspicaz, provou com indícios evidentes e argumentos que as coisas naturais agem segundo a providência; pois não se constataria um curso tão certo no movimento do céu e das estrelas e nos outros efeitos da natureza a menos que isso tudo fosse ordenado e governado por algum intelecto superior. (...)” No original: “Sicut in rebus quae naturaliter generantur paulatim ex imperfecto ad perfectum pervenitur, sic accidit hominibus circa cognitionem veritatis; nam a principio parvum quid de veritate attigerunt, posterius autem quasi pedetentim ad quandam plenioram mensuram veritatis pervenerunt: ex quo contigit multos a principio propter imperfectam cognitionem circa veritatem errasse. Inter quos aliqui extiterunt qui divinam providentiam auferentes omnia fortunae et casui attribuebant: et priorum quidem intantum ad hoc invaluit opinio ut ponerent mundum casu factum esse et ea quae naturaliter generantur casui attribuerent, sicut perspicui potest ex positionibus antiquorum naturalium ponentium solum causam materialem; posteriorum etiam quidam, ut Democritus et Empedocles, plurima casui attribuebant. Sed posteriorum philosophorum diligentia perspicacius intuens veritatem, evidentibus indiciis et rationibus ostenderunt res naturales providentia agi: non enim tam certus cursus in motu caeli et siderum et in aliis naturae effectibus inveniretur nisi haec omnia a quodam intellectu supereminente ordinata gubernarentur. (...)” *Expositio super Iob ad litteram*, Proemium.

<sup>18</sup> Para a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles, *materia prima* é um conceito-chave: qualquer coisa que “vem a ser” supõe algo do qual partiu, pois nada surge do nada; em última instância, precisa haver algo que funcione como esse “pressuposto” primitivo, que não tenha ele mesmo “vindo a ser”, pois isso implicaria o absurdo de admitir que a *materia primeira* veio a ser a partir de algo que existia antes dela. Cf. AERTSEN, Jan. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 192.

*nihilo*). Na *determinatio magistralis* da questão, Tomás apresenta as três fases por que passou o problema do ser na história da filosofia. Na primeira fase, os filósofos antigos, posteriormente chamados de pré-socráticos, pensavam que só os entes perceptíveis pelos sentidos é que tinham ser. Algum tipo de matéria fundamental seria responsável pela substância da coisa, enquanto as mudanças ou transformações das coisas percebidas pelos sentidos seriam atribuídas a acidentes dessa matéria fundamental. A água, para Tales, era o elemento primordial; o ar, para Anaxímenes. O elemento primordial era considerado imperecível e não derivado de outros. A diversidade das coisas e as mudanças aparentes deviam-se a formas acidentais que a substância material primitiva assumia.

Na segunda fase, afastando-se da concepção radicalmente materialista dos pré-socráticos, os filósofos passaram a distinguir matéria e forma essencial, que se comportavam entre si como potência (possibilidade/*Möglichkeit*) e ato (realidade/*Wirklichkeit*). Enquanto para os pré-socráticos, a matéria primitiva já era algo sempre em ato, sendo as alterações das coisas tomadas como meramente acidentais, agora, o esquema de pares matéria-forma e potência-ato permitia explicar o surgimento de novas substâncias.<sup>19</sup>

No entanto, o progresso feito na segunda fase, associada principalmente à figura de Aristóteles, ainda não era suficiente para resolver o problema do ser, pois o vir-a-ser das substâncias ainda pressupunha um ponto de partida. Tanto os filósofos da primeira fase como os da segunda consideravam os entes, segundo Tomás, a partir de uma perspectiva particular, a saber, ora na medida em que *é tal ente* (“vel in quantum est *tale ens*”) em razão dos acidentes, ora na medida em que algo *é este ente* (“vel in quantum est *hoc ens*”) em razão das formas essenciais. Desse modo, atribuíam às coisas causas eficientes particulares. A perspectiva a ser adotada, porém, é a que busca uma resposta para a origem do ser enquanto ser. E esta é a pergunta que move a investigação na terceira fase na história da filosofia a respeito do ser. Essa terceira fase pode ser chamada de transcendental, pois não delimita o ente em categorias.<sup>20</sup>

A tese aristotélica de que a matéria primeira não deriva de outra coisa, mas funciona como pressuposto fundamental, embora não resolva o problema do ser como o fará a terceira fase, funciona para o devir natural das coisas. Nesse nível, vale o princípio “nada procede do nada”. Para Tomás, essa proposição é verdadeira *secundum naturam*.<sup>21</sup> Já a

---

<sup>19</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 192-193.

<sup>20</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 193.

<sup>21</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 193.



consideração metafísica do ser enquanto ser na sua universalidade vai referir-se justamente à criação a partir do nada. Dada, então, a diferença radical entre Natureza e Criação, Tomás pode afirmar que a matéria primeira não vem a ser a partir de algo outro, mas tampouco é não criada. A síntese de Aertsen é clara:

[Thomas behauptet] die erste Materie sei ungeworden, jedoch nicht ungeschaffen.  
[Tomás afirma que] a matéria primeira é primitiva, mas não incriada.<sup>22</sup>

A consideração metafísica radical do ser enquanto ser leva Tomás de Aquino a uma de suas teses mais originais: a de que aquilo que uma coisa é (sua *essência*) não inclui o *ser* dessa coisa, isto é, as criaturas são contingentes e, por isso, elas não têm *ser* a partir de si mesmas. E embora a distinção entre ser e essência já estivesse introduzida na filosofia árabe, o modo como Tomás articulou-a inovou o modelo aviceniano: o *ser* já não é um acidente da essência, mas a realização (*actualitas, die Verwirklichkeit*) da essência. Essência e ser relacionam-se entre si como a potência e seu ato realizador. Mas o ser, aqui, já não se submete às restrições de alguma essência em particular. Tomado em absoluto, o ser é a atualidade máxima de todas as atualidades possíveis, “o ato de todos os atos, a perfeição de todas as perfeições.”<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 193. A conclusão, na *Suma de Teologia*, Ia, q. 44, a. 2, é de que tudo procede do princípio universal do ser, e disso não está excluída nem mesmo a matéria primeira. Um desdobramento inevitável dessa solução será a discussão sobre se a criação do mundo teve ou não início, também conhecida como a polêmica sobre a eternidade do mundo, que está além dos limites deste artigo.

<sup>23</sup> Aertsen remete às *Quaestiones disputata de potentia*, q. 7, a. 2, Ad 9. O artigo 2 discute se a essência de Deus é o mesmo que o seu ser. A objeção 9 sustenta que não se pode atribuir a Deus, que é perfeíssimo, algo que é imperfeíssimo. E é justamente esse o caso do *ser*, que é imperfeíssimo. Assim como a matéria primeira, que pode ser determinada por todas as formas, também o *ser* pode ser determinado por todos predicamentos. Portanto, não se deve atribuir *ser* a Deus. *De potentia*, q. 7, a. 2, obj. 9: “Practerea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui.” A solução dessa objeção, a que Aertsen faz referência, é, de fato, uma lição clara a respeito de como Tomás de Aquino compreende o *ser*: “Quanto ao nono argumento, deve-se dizer que aquilo que entendo por *ser* é o mais perfeito entre todas as coisas: prova disso é que o ato é sempre mais perfeito que a potência. Qualquer que seja a forma designada (*forma signata*), ela só é entendida em ato por causa daquilo que lhe estabelece o ser. Pois seja uma natureza humana ou uma natureza ígnea, é possível concebê-las como existindo em potência na matéria, ou na capacidade ativa de algum agente, ou mesmo no pensamento. Mas quando algo tem *ser*, ele existe em ato! Eis porque aquilo que chamo de *ser* é a atualidade de todos atos, e, portanto, a perfeição de todas as perfeições. Tampouco deve-se pensar que aquilo que considero o *ser* possa ter algo a si acrescido que seja mais formal, algo que o determine ao modo como o ato determina a potência. O ser desse tipo é essencialmente outro que aquele ao qual se acresce e se determina. Contudo, nada que seja estranho ao *ser* pode ser acrescentado ao próprio ser, pois nada está fora do domínio do ser exceto o não-ser, que não pode ser nem forma nem matéria. Eis porque o *ser* não é determinado do mesmo modo que a potência é determinada pelo ato, mas, antes, como o ato é determinado pela potência. Afinal, na definição de uma forma colocamos a sua matéria própria na posição de diferença específica, como, por exemplo, quando dizemos que a alma é o ato de um corpo físico

Notável, na reconstrução que Tomás oferece do problema do ser, prossegue Aertsen, é que o processo histórico da filosofia, o discurso da razão dos homens, vai culminar na ideia de criação (*Schöpfungsgedanke*), que, embora estranha aos gregos, é também um conceito filosófico, que será articulado por Tomás, no que diz respeito à relação entre Deus e as criaturas, por meio do conceito platônico de “participação”. Em Deus, essência e ser são idênticos. Em contraste, as criaturas são marcadas por uma não identidade entre essência e ser. Este último, o ser, elas recebem *per participationem*.<sup>24</sup>

A digressão proposta por Aertsen, que estamos seguindo, está na iminência de reencontrar-se com a discussão sobre o bem humano, ligada por sua vez às questões do conhecimento, da crença e das virtudes, como a fé e a humildade. Quando Tomás de Aquino explica, no *Comentário à Metafísica*, a proposição “todos os homens aspiram por natureza ao conhecimento”, vimos que apresenta, ali, três razões. A terceira delas é outro exemplo da influência, tanto de Aristóteles como do neoplatonismo, que Tomás recebe e desenvolve:

É desejável para cada coisa que seja atrelada (*coniungatur*) a seu princípio, pois é nisso que consiste a perfeição de cada coisa. É por isso que o movimento circular é o mais perfeito, como é provado em *Física*, VIII, porque seu termo está unido ao início.<sup>25</sup>

---

orgânico. Assim, esse *ser* é distinto daquele [sentido de] ser na medida em que é [o ser] dessa ou daquela natureza. Por isso, Dionísio disse que, embora se admita que as coisas que vivem (*viventia*) sejam mais nobres (*sint nobiliora*) que as coisas que [meramente] existem (*existentia*), apesar disso, ser é mais nobre que viver, pois os seres que vivem não têm apenas a vida, mas com a vida têm juntamente o ser.” Tradução nossa. No original: “Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilium quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.”

<sup>24</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 195. Referência obrigatória neste ponto é a obra de Étienne GILSON, *O Espírito da Filosofia Medieval*, São Paulo, Martins Fontes, 2020.

<sup>25</sup> *In Metaph.* I, Lectio 1: “Tertio, quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo physicorum, quia finem coniungit principio.”

O homem pode atrelar-se, por meio de seu intelecto, ao seu início, pois, na cognição, intelecto e conhecido encontram-se, igualam-se.<sup>26</sup> O fim último do homem consiste, portanto, nessa unificação. E é por isso que existe no homem uma aspiração ao conhecimento. O pensamento de que o movimento circular é o mais perfeito é tomado de Aristóteles, mas a ideia de que a dinâmica de toda a realidade é circular é recebida por Tomás de Aquino de outras fontes, neoplatônicas.

O mundo todo é permeado por um amor para o uno ou o bem, do qual as coisas procedem. Destino de tudo é o retorno ao Primeiro, retorno este que se torna perfeito na unificação com a origem. Origem e termo, princípio e fim são idênticos.<sup>27</sup>

A doutrina neoplatônica do *exitus-reditus*, da processão e do retorno de todas as coisas em relação ao seu princípio, é abraçada pelo pensamento de Tomás de Aquino, não sem modificações. As coisas não vêm a ser mediante uma emanção sucessiva do primeiro princípio, mas mediante “criação”. Todas as coisas são imediatamente, ou seja, sem intermediários, *criadas* pela causa de ser universal, Deus.<sup>28</sup> Nessa dinâmica de retorno das coisas a Deus, o homem ocupa uma posição especialíssima. Somente a criatura racional é capaz de voltar-se explicitamente a Deus. E esse caminho de retorno executa-se exatamente na aspiração humana por conhecimento. O desejo natural de conhecer não cessa até que a primeira causa seja conhecida, a causa de todas as coisas. O homem aspira, então, por natureza, como seu fim último, conhecer a causa primeira. Como a causa primeira é Deus, o fim último do homem é conhecer Deus. Ora, o fim último do homem, que é desejado somente em razão de si mesmo, chama-se felicidade. Portanto, a aspiração natural por conhecimento manifesta-se, em última instância, como a aspiração humana por felicidade, que consiste no conhecimento de Deus.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> “Nun kann der Mensch durch seinen Verstand mit dem Anfang verbunden werden – im Erkennen gleicht sich ja der Verstand dem Erkannten an.” J. Aertsen. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 195.

<sup>27</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 195: “Die ganze Welt durchzieht ein *Eros* zu dem Einen oder Guten, aus dem die Dinge hervorgegangen sind. Aller Ziel ist die Rückkehr zum Ersten, die in der Einigung mit dem Ursprung vollendet wird. Ursprung und Ende, Prinzip und Ziel sind identisch.”

<sup>28</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 196.

<sup>29</sup> AERTSEN, J. *Thomas von Aquin: Alle Menschen verlangen von Natur nach wissen*, p. 196.

## 2. Acreditar para conhecer

Como vimos, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, *conhecer* é um fim natural do ser humano. Todos queremos saber, entender, decifrar a realidade, decifrar o mundo, nós mesmos e, em última instância, Deus. Inclino-nos para isso como para a nossa felicidade. O tema é imenso e os caminhos abertos são muitos. Nesta etapa, vamos nos ater à distinção entre crer/acreditar e conhecer/saber. Vejamos mais de perto como Tomás de Aquino desdobra o ponto no que se refere ao repertório disponível ao ser humano nessa caminhada rumo o conhecimento. Nesta etapa, compreenderemos que acreditar não é uma prática rival ou pejorativamente *alternativa* a conhecer, mas uma condição praticamente necessária para se atingir o objetivo final que é a ciência, seja qual for o objeto.

Na *Questão Disputada sobre a Verdade* (questão 14, artigo 1), Tomás de Aquino apresenta um quadro de *instâncias cognitivas* ou *estados de conhecimento* que caracterizam o uso natural de nosso intelecto. Quando o intelecto flutua entre um par de proposições contraditórias, sem assentir mais a uma que a outra, por não ter razões que o levem a isso, temos o estado de alguém em *dúvida* (*dispositio dubitantis*). Às vezes, porém, o intelecto se inclina mais a um termo que a outro, mas não sem reserva, e este é o estado de alguém com uma *opinião* (*dispositio opinantis*), que, embora assinta a um dos termos, permanece, no íntimo, receoso de que a proposição oposta possa ser verdadeira. Quando o intelecto reconhece diretamente a inteligibilidade de proposições evidentes por si mesmas, ele assente necessariamente a tais verdades, sem margem para hesitação, e este é o estado em que se tem a *intelecção dos princípios* (*dispositio intelligentis principia*), estado também chamado de *visão*. Finalmente, quando demonstrações são feitas a partir desses princípios, as conclusões tomadas são reconhecidas pelo intelecto como verdadeiras, igualmente sem hesitação, porque derivam dos princípios evidentes por si mesmos, e este é o estado de alguém que tem *ciência* (*dispositio scientis*). Nos casos da *visão* e da *ciência*, o movimento do intelecto encontra seu termo, isto é, ele repousa no seu objeto próprio: o verdadeiro. Nos demais casos, o intelecto continua irrequieto na busca por seu fim próprio. Contudo, há casos em que, não podendo ou não conseguindo o intelecto por si mesmo reconhecer os princípios ou não conseguindo proceder a demonstrações, ele é levado *pela vontade* a assentir a uma das proposições, e este é o estado de quem *crê* (*dispositio credentis*). Nem todo objeto passível de crença é, por assim sê-lo, também automaticamente insondável pelo uso natural do intelecto. Pode

muito bem ser o caso em que as dificuldades tenham a ver com o sujeito particular e não com a cognoscibilidade do objeto, de modo que, embora seja, em si, possível a demonstração da proposição X, ela não está ao alcance de um sujeito particular (S), que a ela acaba aderindo por um assentimento provocado pela vontade: S acredita, por exemplo, no cientista Y, que afirma X e, assim, S toma X por verdadeira.<sup>30</sup>

O conhecimento dos princípios e as demonstrações feitas a partir deles são propriamente conhecimento, num sentido rigoroso, porque nesses casos ocorre um assentimento que faz o intelecto repousar, por ter encontrado seu fim. Esse assentimento, no caso da apreensão dos princípios *per se nota* é instantâneo. No caso da aquisição de ciência, é a reflexão, o percurso da demonstração, que produz o assentimento. Pensemos numa agitação interior que, por exemplo, nos faz procurar a chave do carro. Ela cessa quando encontramos a chave, seja quando a vemos sobre a mesa, seja quando raciocinamos e lembramos que a colocamos no chaveiro. Mais ou menos assim é o funcionamento da nossa racionalidade: enquanto não soubermos, não descansaremos. Quando encontramos a chave, descansamos, ao menos quanto à chave, e voltamos nossas preocupações a outras coisas. Ocorre que nem sempre encontramos a chave por nossas próprias forças, mas alguém pode nos dizer onde ela está. Nesse caso, se confiamos no informante, tomamos como verdadeiro o que nos é dito e, com isso, também aquietamos *de algum modo* nossa agitação interior. Um tipo de assentimento pode, portanto, ser produzido por um ato da nossa vontade, ao acreditarmos em algo ou em alguém. Muitas vezes é o caso de a complexidade de um objeto, como um motor elétrico ou uma vacina, ser tão grande que eu não consiga, sozinho, entender claramente o seu funcionamento, conquanto alguma outra pessoa consiga. Confiar no manual de instruções ou na bula, nesse caso, está longe de ser algo irracional. As afirmações que leio na bula de um remédio costumam ser consideradas por mim como verdadeiras não porque delas eu mesmo faça a derivação demonstrativa a partir dos princípios primeiros da química, da biologia, da farmacologia. Elas são tomadas por mim como verdadeiras porque partilho de uma confiança generalizada nos laboratórios farmacêuticos. O que leio na bula é um tipo de conhecimento, mas um conhecimento que, no meu caso, acontece por causa de um assentimento da vontade. Isso não significa que não haja razões para acreditar, para

---

<sup>30</sup> A reconstrução esboçada nesta seção reproduz parcialmente o que foi desenvolvido por nós na preparação do verbete *Artigos de fé*, a ser publicado em breve em obra coletiva coordenada pelos Professores Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Juvenal Savian Filho. Cf. GESSINGER, R. K. Artigos de fé. In: RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). *Vocabulário teológico de Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulinas, 2022. No prelo.

confiar. Esse assentimento não é arbitrário nem desmotivado. Pelo contrário, normalmente, só acreditamos, só confiamos porque temos boas razões para isso. A idéia de que os laboratórios empregam cientistas sérios e competentes é, por exemplo, uma razão que podemos ter para tomar como verdadeiro o que está escrito na bula de um remédio. De modo semelhante, confiamos no arquiteto que apresenta a planta de uma casa, a ponto de tomarmos como verdadeira a proposição segundo a qual a inclinação do telhado será suficiente para escoar água da chuva sem que o seu peso ameace a estrutura. Sabemos, não por nossos próprios cálculos, que a casa não cairá, mas porque acreditamos no especialista. Por sua vez, o conhecimento do especialista não tem por base um assentimento da própria vontade, ao menos não depois que ele já tenha feito o percurso dos princípios à conclusão. Antes de fazê-lo, contudo, pode muito bem ter sido o caso – e normalmente é – de que nosso especialista tenha confiado em muitos livros e acreditado em muitos professores. Até que saiba por si mesmo, acreditou, e muito. Visto o assunto desse ângulo, *acreditar* não está em contraposição a *conhecer*, mas é, no fundo, o caminho usual que leva ao conhecimento. Tampouco *acreditar* deveria ser algo associado, como às vezes apressadamente o é, a alguma prática obtusa típica de fanáticos religiosos. Trata-se, antes, de uma prática rotineira e mesmo imprescindível de qualquer ser humano nas diferentes dimensões de sua existência, mesmo entre brilhantes cientistas, no caminho que trilhamos para conhecer a realidade.<sup>31</sup>

Uma importante diferença até aqui apenas acenada deve, agora, ser enfrentada. Ela diz respeito ao tipo de assentimento que ocorre quando se *conhece* em contraste com o tipo de assentimento que ocorre quando se *crê*. O assentimento que se obtém depois da marcha discursiva da razão “desliga” o motor da aspiração ao conhecimento. O intelecto, nesse caso, repousa quando se obtém o conhecimento. Ele encontrou seu destino final. Pode até continuar se movendo por outras causas, para conhecer outras coisas, mas quando descobre a solução do enigma, ele não procura mais, pois a encontrou. Diferente

---

<sup>31</sup> Claro que há pontos considerados, em si mesmos, incognoscíveis nesta vida, como a essência de Deus. Como diz Tomás de Aquino, sabemos que existe, mas não quem é. A afirmação de que *Deus é uno e trino* é uma proposição que só pode ser conhecida por meio da fé. Para Tomás, essa proposição, assim como os demais artigos de fé, não é de nenhum modo demonstrável racionalmente, porque não conhecemos Deus no estado da vida terrena a não ser por seus efeitos, e sob certas condições, mas a Trindade das pessoas não pode ser percebida a partir da própria causalidade divina, pois essa causalidade é comum à toda a Trindade. E nem mesmo mediante a técnica da remoção a Trindade pode ser afirmada. Portanto, de nenhum modo é possível demonstrar racionalmente que Deus é trino e uno. Esse tipo de proposição, então, é objeto de fé não apenas provisoriamente, pois não será convertida, ao menos não nesta vida, numa proposição objeto de ciência no sentido estrito, como proposição demonstrada a partir de princípios *per se nota*. Segundo a tradição cristã, no entanto, essa transição, sim, será feita, de algum modo, na vida eterna, quando finalmente veremos face a face. Fé e esperança ficarão para trás, persistirá o amor.

é o caso quando tomamos a solução como verdadeira porque confiamos em alguém que fornece a resposta. O assentimento, de fato, acontece, mas não da mesma maneira que no caso anterior. Agora, o assentimento não decorre de uma visão dos princípios ou em virtude de um percurso que a razão mesma fez desses princípios até a conclusão. Por isso, esse assentimento provocado pela vontade não “desliga o motor” do intelecto. Como ensina Albert Zimmermann:

O crente vivencia isso antes como se fossem estabelecidos limites à sua razão, os quais ela mesma não é capaz de ultrapassar. A limitação é percebida por ele como algo que é imposto exteriormente. E como ele também aspira a entender e a compreender a verdade daquilo que ele toma como verdadeiro, ele será incitado justamente por essa situação a buscar certeza. A fé estimula por isso uma contínua reflexão e uma permanente ponderação acerca daquilo em que se acredita.<sup>32</sup>

No íntimo do crente, portanto, deve existir uma certa inquietude. Há base textual clara o suficiente para entender que Tomás de Aquino admite essa proposição, ao menos na medida em que essa inquietude é tomada como o movimento que persiste no intelecto por ele ainda não ter descansado em seu objeto próprio segundo seu modo de funcionamento.

Na fé existe alguma perfeição e alguma imperfeição. Uma perfeição é a firmeza mesma que diz respeito ao assentimento; mas uma imperfeição é a ausência de visão, por causa da qual ainda permanece um movimento do pensamento na mente daquele que crê. A partir da luz simples que é a fé causa-se a perfeição, a saber, o assentimento; mas na medida em que essa luz não é participada perfeitamente, não se suprime completamente a imperfeição do intelecto, e, por isso, um movimento de pensamento permanece inquieto nele [no intelecto].<sup>33</sup>

A mesma conclusão é encontrada quando Tomás de Aquino discute se o dom da inteligência (*donum intellectus*) pode existir simultaneamente com a fé.<sup>34</sup> Se fosse compreendido como inteligência *perfeita*, como *visão*, que aperfeiçoa plenamente o intelecto, esse dom dispensaria a fé e com ela não seria coexistente, mas nem o dom da inteligência nem a fé proveem um conhecimento positivo e exaustivo da essência divina ou das coisas mencionadas nos artigos de fé. O que eles fazem, dom e fé, é levar o crente a entender que os artigos de fé existem para serem acreditados de modo firme. Tampouco o dom da ciência (*donum scientiae*) produz um assentimento como se fosse o resultado

---

<sup>32</sup> ZIMMERMANN, A. *Glaube und Wissen*. In: Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae* – Werkinterpretationen. SPEER, A. (Org.). Berlin, De Gruyter, 2005, p. 284-285.

<sup>33</sup> *De veritate*, q. 14, a. 1, Ad 5.

<sup>34</sup> Cf. *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 8, a. 2.

de uma conclusão silogística própria do âmbito natural do intelecto. Lembre-se: a ciência humana, por meio do aparato natural com o qual fomos criados, se adquire pela razão demonstrativa, discursiva. O dom da ciência, no entanto, é uma certa participação da ciência divina, “que não é discursiva ou raciocinativa, mas absoluta e simples”.<sup>35</sup>

### **3. A aspiração ao conhecimento e a virtude da humildade no *Tratado sobre a temperança***

Na Segunda Parte da Segunda Parte (IIaIIae) da *Suma de teologia*, Tomás de Aquino analisa as virtudes em suas espécies. Primeiro, as três virtudes teologais: fé, esperança e caridade. Depois, as quatro virtudes cardeais: prudência, justiça, coragem e temperança. O tratado da temperança é extenso, vai da questão 141 à questão 170 e praticamente encerra a segunda parte. Depois dele, Tomás de Aquino enfrenta, ainda, pontos de relevância moral, mas que diriam respeito, não a todos os seres humanos, mas especialmente àqueles que entram na vida religiosa.

O tratado sobre a temperança divide-se em três partes. A primeira, com duas questões sobre a temperança em si mesma e os vícios a ela opostos, e a última, com apenas uma questão sobre os preceitos da temperança, servem de moldura para a segunda parte, com 27 questões, em que Tomás de Aquino desenvolve o que ele chama de *partes da temperança*. É nesse imenso miolo que encontraremos temas à primeira vista bastante distintos como o jejum e a estudiosidade, a luxúria e a clemência, a sobriedade e o pecado do primeiro homem, entre outros. As balizas apresentadas logo na questão inicial são claras: a temperança é uma virtude porque inclina o homem ao bem, restando e moderando os movimentos do apetite sensível. Ora, o apetite sensível já responde ele mesmo por essa inclinação ao bem e, mais, é uma inclinação *natural* ao bem, de modo que, se a temperança interfere nisso, ela estaria, no fundo, desviando o homem de seu bem e, portanto, afastando-se da razão de virtude (q. 141, a.1, obj. 1). O esclarecimento que Tomás de Aquino apresenta a este raciocínio vai acompanhar todo o tratado da temperança:

a natureza inclina àquilo que convém a cada um. Por isso, o homem naturalmente deseja o prazer que lhe é conveniente. Mas o homem, como tal, é um ser racional e, conseqüentemente, os prazeres que lhe convém são os conforme a razão. E quanto a

---

<sup>35</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 9, a. 1, Ad 1.



estes a temperança não o priva, mas o faz quanto àqueles prazeres que são contra a razão. Disso fica claro que a temperança não contraria a inclinação natural do homem, mas converge com ela. Ela contraria, sim, a inclinação natural animal não subordinada à razão.<sup>36</sup>

A objeção de origem monástica e agostiniana, segundo a qual o conhecimento pelo conhecimento, sem estar a serviço da fé e da salvação humana, reduz-se à curiosidade pecaminosa e viciosa, não teria abalado Tomás na defesa da tese de origem aristotélica sobre a aspiração natural do homem ao conhecimento. Na *Suma de teologia* (Ia-IIae, q. 167), Tomás de Aquino discute os diversos sentidos em que se manifesta o vício da curiosidade. Embora o conhecimento da verdade seja bom, ele pode acidentalmente ser mau, como, por exemplo, quando alguém se orgulha pelo conhecimento que adquire, ou quando se vale do conhecimento que tem para pecar. A maneira de perseguir o conhecimento, o esforço empreendido nisso e o próprio desejo de conhecer também são aspectos que se prestam à desvirtuação. Quanto à maneira desordenada de desejar e perseguir a aprendizagem na verdade, o vício pode ocorrer de quatro modos, segundo Tomás. Primeiro, quando, por um estudo menos útil, alguém negligencia outro ao qual deveria se aplicar por obrigação. Segundo, quando alguém procura aprender de quem não se deve, como os que vão interrogar os demônios para conhecer o futuro, o que é curiosidade supersticiosa. Terceiro, quando o homem deseja conhecer a verdade sobre as criaturas, sem se reportar ao fim devido, ou seja, ao conhecimento de Deus. E cita Agostinho: “ao refletir sobre as criaturas, não devemos praticar uma vã e perecível curiosidade, mas utilizá-las como degraus para o que é imortal e perene”.<sup>37</sup>

A temperança ladeia a coragem como uma das duas grandes virtudes morais ligadas ao apetite sensível. Não se confundem, porém, porque o apetite sensível tem dois funcionamentos que merecem distinção e que serão nomeados de concupiscível e

---

<sup>36</sup> “Ad primum ergo dicendum quod natura inclinatur in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, in quantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.” *Suma de teologia*, IIa-IIae, q. 141, a.1, ad 1.

<sup>37</sup> *Suma de teologia*, Ia-IIae, q. 167, a. 1. Em nota presente na Edição Loyola da *Suma de Teologia* para essa passagem, Albert Raulin afirma o seguinte: “Esse vício (numerado em 3º lugar) corre o risco de relançar o debate. Para Sto. Tomás, que todavia não é suspeito de recusar às ciências sua legítima autonomia, trata-se de uma curiosidade vã e perecível buscar a verdade relativa às criaturas, sem referir-se ao conhecimento de Deus. Até aí, ele segue a Sto. Agostinho. Mas muitos temerão essa influência do fim último sobre a pesquisa científica. Houve depois de Sto. Tomás abusos históricos nesse sentido. O debate está longe de se encerrar, mesmo que Sto. Tomás pareça ter tomado partido no único sentido aceitável para quem quer que creia em Deus criador e fim último de todo o universo, incluídas as inteligências.”

irascível. No simples movimento natural do apetite para o bem podem ocorrer duas situações. Na primeira, o bem apreendido (um alimento, por exemplo: uma fruta ao alcance da mão), mostra-se disponível, sem dificuldade, e o cuidado necessário passa a ser então apenas o de se a ingestão desse alimento convém de modo ordenado segundo a razão, isto é, se sua ingestão está ou não sendo desejada de maneira impulsiva apenas para que se tenha o prazer do gosto da ingestão, por exemplo, ou se é uma ingestão que se destina ao bem do corpo, enquanto este é exigido para o bem da alma. Esse movimento é o do apetite concupiscível e a virtude a que compete sua moderação é a temperança. A outra situação é aquela em que o bem apreendido está mesclado com alguma dificuldade, como quando para obter o alimento temos que enfrentar o risco de um ataque de algum animal perigoso. Há um movimento natural do apetite para obter o alimento, mas há também um movimento oposto para fugirmos do perigo de se sofrer o ataque de uma fera. Esse movimento, que tem por objeto coisas difíceis (bens ou males difíceis), é o irascível e a sua principal virtude é a coragem. Mas não nos enganemos. Na complexa teia de virtudes secundárias e partes das virtudes urdida por Tomás, constatamos alguns cruzamentos. Nem toda virtude abrigada no tratado da temperança tem como objeto material o concupiscível. É à primeira vista surpreendente ver, por exemplo, que as virtudes da mansidão e da clemência estejam abrigadas no tratado.

A temperança tem por matéria as concupiscências. Ora, a mansidão e a clemência não têm como matéria as concupiscências, mas a ira e a vingança. Logo, não devem ser consideradas partes da temperança.<sup>38</sup>

Tomás de Aquino explica que se atribuem partes às virtudes principais, “não por terem o mesmo sujeito ou a mesma matéria, mas porque têm o mesmo modo formal de agir.”<sup>39</sup> Por isso, na relação entre virtudes anexas e virtudes principais, a eventual ruptura de uma dependência estritamente baseada no objeto material da virtude principal há de implicar uma ampliação relevante do alcance das virtudes anexas.

Uma dificuldade que surge quando estudamos em conjunto a análise da virtude da temperança em si mesma com as demais partes de todo o tratado diz respeito à afirmação de que a temperança tem por objeto os prazeres do tato (comida, bebida e sexo), *e somente esses prazeres!* Tomás de Aquino mantém essa afirmação e traça uma comparação com

---

<sup>38</sup> “Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiae.” *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 157, a.3, obj. 1.

<sup>39</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a. 4, ad 2.

a coragem: assim como a coragem não tem por objeto qualquer situação de perigo, mas apenas as mais extremas, que são as dos perigos mortais, também a temperança propriamente dita não se ocupa de qualquer prazer, mas apenas dos mais fortes, “dos prazeres máximos” (*circa concupiscentias maximarum delectationum*).<sup>40</sup> E esses prazeres máximos são aqueles conaturais ao homem e que estão ligados à conservação da natureza individual (comida e bebida) e da espécie (geração pelo sexo). Talvez em nenhum lugar da *IIaIIae* o homem esteja tão próximo dos demais animais. Aqui, ele é, sobretudo, um ser vivo, um animal. Mas o que a virtude que mais nos aproxima de Cristo, *a humildade*, e o vício que é a mãe de todos os vícios, *a soberba*, estão fazendo num tratado que, na essência, destina-se a examinar o aparato moral que se ocupa mais diretamente com nossa animalidade, que come, bebe e faz sexo?

Para Tomás de Aquino, há três conjuntos chamados partes da temperança. Há as *partes integrantes*, que são as condições necessárias sem as quais não pode haver a virtude da temperança, a saber, a vergonha e a honestidade. Há as *partes subjetivas*, que são as espécies de temperança propriamente ditas, dadas a partir das diferentes matérias sobre as quais os prazeres do tato incidem. E, finalmente, há as *partes potenciais* da temperança, que podem ser consideradas virtudes anexas, pois, embora não tenham o mesmo objeto que as virtudes arroladas como partes subjetivas, partilham o mesmo *modo de funcionamento* da temperança, a saber, refreando e moderando os movimentos da alma.

Depois da análise das partes subjetivas, Tomás de Aquino passa à análise das *partes potenciais* da temperança, que não partilham do mesmo objeto que as partes subjetivas, a saber, a moderação dos prazeres do tato (alimentação e sexo), mas que partilham do mesmo modo de funcionamento da virtude principal quanto àquilo pelo qual ela é louvada como virtude e do que ela extrai seu nome, e isto é, no caso, porque *refreiam e moderam o desejo por algo*.<sup>41</sup> Após examinar as virtudes anexas à temperança, a saber, a continência (q. 155), que refreia o movimento da vontade, a mansidão e a clemência (q. 157), que refreiam o movimento da ira, tendente à vingança, bem como os vícios opostos dessas virtudes, Tomás de Aquino enfrenta a virtude da modéstia (q. 160) e suas espécies, entre as quais, finalmente, encontramos a virtude anexa da *humildade* (q. 161), sucedida pela análise de seu vício oposto, a soberba (q. 162). Logo no primeiro artigo da q. 161, a terceira opinião veicula mais uma aparente incompatibilidade entre a ética de Aristóteles

---

<sup>40</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 141, a. 4.

<sup>41</sup> Q. 157, a. 3, ad 2: “Quanto ao 2º, deve-se dizer que a ligação das virtudes secundárias com as principais funda-se mais no modo de virtude, que é, por assim dizer, a sua forma, do que na sua matéria.”

e o ideal cristão. Enquanto o magnânimo aspira a grandes feitos, o humilde parece fugir deles. Se eles são antagônicos, não deveriam ser, ambos, tomados como virtuosos.

Ademais, nenhuma virtude se opõe a outra virtude. A humildade, porém, parece que se opõe à virtude da magnanimidade, que visa a grandes coisas, enquanto a humildade as evita. Portanto, parece que a humildade não é virtude.<sup>42</sup>

Sabemos que, para Aristóteles, o *magnânimo* é o homem que se considera digno de grandes feitos e os ambiciona, tendo razão para se conceber assim.<sup>43</sup> Não deve ser confundido com outras figuras, como: (i) a do *pusilânime*, que tem, de fato, aptidão para grandes feitos, mas se considera indigno deles ou censura, inadequadamente, as ambições do genuíno magnânimo; (ii) a do *tolo* (*insipiens*) ou *presunçoso* (*praesumptuosus*), que não tem aptidão para grandes feitos, mas acha que tem ou quer se fazer passar por magnânimo<sup>44</sup>; (iii) a daquele que não está apto para grandes coisas, sabe disso, e com isso se conforma – a quem Aristóteles chama de “temperante” (*temperatus*)<sup>45</sup>, mas aqui, tomado em sentido amplo, adverte Tomás, isto é, no sentido em que a temperança pode ser tomada como qualquer moderação.<sup>46</sup> Já o termo humildade (*humilitas*) sequer constava dos catálogos antigos não-cristãos de virtudes e significava algo bem distante da virtude.

A palavra grega *tapeinos*, que corresponde a *humilis* no latim, descreve não uma virtude moral, mas uma postura de subserviência e servilidade. Quer dizer, em sentido pejorativo, algo como: baixo, pequeno, insignificante, fraco, miserável.<sup>47</sup>

Em contraste com esse cenário, a humildade ocupa uma posição nobre dentro da tradição judaico-cristã. No Antigo Testamento, o Messias é anunciado como humilde<sup>48</sup>,

---

<sup>42</sup> “Praeterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quae tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.” *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a.1, obj.3.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* IV.3 1123b1.

<sup>44</sup> No *Comentário à Ética*, Tomás de Aquino usa o termo *fumosus* (“fumacento”) para descrever esse tipo. *Sententia Libri Ethicorum* (SLE) IV, Lectio 8, n. 739.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* IV.3 1123b5.

<sup>46</sup> SLE IV, Lectio 8, n. 738.

<sup>47</sup> „Das griechische Wort *tapeinos*, das dem lateinischen *humilis* entspricht, bezeichnet nicht eine sittliche Tugend, sondern eine Haltung der Unterwürfigkeit und Servilität. Es meint im pejorativen Sinne so viel wie: niedrig, klein, unbedeutend, schwach, elend.“ ERNST, S. *Die beiseidene Rolle der Demut – Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre*. In: Thomas von Aquin: *Die Summa theologiae – Werkinterpretationen*, herausgegeben von Andreas Speer, Berlin: de Gruyter, 2005, p. 344).

<sup>48</sup> “Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém; eis que o teu rei virá a ti, justo e Salvador, pobre, e montado sobre um jumento, e sobre um jumentinho, filho de jumenta.” (Zacarias 9,9) Vulgata:

e, no Novo Testamento, a humildade e o serviço ao próximo são ideais fundados na mensagem do amor que a vida mesma de Jesus Cristo realiza. Tomás de Aquino não reconhece um genuíno conflito entre magnanimidade e humildade. Ao contrário, ambas são tomadas como virtudes muito próximas, que atuam em conjunto, distinguindo-se apenas pela diversidade de dois movimentos ambos ligados à atração do apetite irascível a um bem difícil (*bonum arduum*). O bem árduo desencadeia dois movimentos distintos: por ser um bem, faz surgir o *movimento da esperança*, mas, por estar mesclado com dificuldades, faz surgir também o *movimento do desânimo*, da desesperança. Assim, duas virtudes distintas se tornam convenientes, uma para moderar o impulso às coisas elevadas, de modo que este não seja desenfreado, excessivo, impertinente, e outra, para resistir com firmeza ao movimento de recuo diante das dificuldades e para impulsionar o apetite para o que é melhor, mesmo sendo difícil. A primeira dessas virtudes é a humildade, que modera o movimento pela excelência. A segunda dessas virtudes é a magnanimidade, que fortalece o ânimo diante das dificuldades. A apresentação delas e de seus vícios opostos em conjunto talvez seja uma boa chave para evitar tanto uma leitura precipitada que associe a magnanimidade à soberba e à empáfia, como uma leitura igualmente precipitada que associe a humildade ao desânimo e à pusilanimidade.

A humildade, portanto, é uma virtude. Ela é a responsável por impedir que nosso desejo por coisas grandes, pela excelência, seja desmedido e nos prejudique. Ela não se opõe à magnanimidade, mas como que apresenta os seus limites, para evitar o que seria a desvirtuação da magnanimidade, a saber, a soberba. Ora, a soberba é o primeiro dos pecados no sentido cronológico,<sup>49</sup> é o pecado dos primeiros pais,<sup>50</sup> e também pode ser considerada o mais grave dos pecados, não na medida em que leva à conversão a um bem efêmero em detrimento de um bem maior, o que é comum a qualquer pecado (razão material), mas na medida em que de modo mais pleno encerra em si a razão formal de pecado, que é a aversão a um bem eterno.<sup>51</sup>

Mas se a humildade é tão fundamental no cenário cristão, o que ela está fazendo no fim do tratado da temperança, que é a última das virtudes cardeais? E ali sem lugar destacado, pois aparece só depois da abstinência, da castidade, da clemência, como uma mera espécie da modéstia, esta última, a última das virtudes anexas à temperança. Por que

---

“exulta satis filia Sion jubila filia Hierusalem ecce rex tuus veniet tibi justus et salvator ipse pauper et ascendens super asinum et super pullum filium asinae.”

<sup>49</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 162, a. 7.

<sup>50</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 163.

<sup>51</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 162, a. 6.

razão a humildade tem na *Suma de teologia* um lugar tão modesto, com o perdão do trocadilho?

A resposta pode ser encontrada no texto do próprio Tomás, quando conciliamos duas abordagens: (i) a que procura entender os critérios pelos quais Tomás de Aquino monta a ordem de apresentação do seu catálogo de virtudes, na *IaIIae*, e (ii) a que procura compreender, à luz do que é atribuído diretamente à humildade, qual é exatamente a função específica que essa virtude tem no pensamento de Tomás de Aquino tomado como um todo.

No início do tratado sobre a coragem encontramos uma exposição didática sobre a organização da tábua de virtudes por Tomás de Aquino, ao menos quanto às virtudes cardeais. A virtude torna bom o homem e boa sua ação, e isso consiste em se orientar pela razão, o que ocorre de três maneiras: 1º) quando a própria razão torna-se reta, e isso cabe às virtudes intelectuais, como a prudência; 2º) quando a retidão da razão é estabelecida nas relações humanas, e isso é papel da justiça, e 3º) quando são eliminados os obstáculos que atrapalham e dificultam a vontade humana de seguir a reta razão. Vou chamá-las, aqui, de “virtudes limpa-trilhos”. As virtudes limpa-trilhos, típicas desse 3º modo de o homem se orientar pela razão, estão ligadas às paixões do concupiscível e do irascível, já o vimos, e dividem-se em duas: quando modera uma inclinação demasiada para algum bem (chama-se temperança) ou quando fortalece a vontade para que não se afaste do bem diante de dificuldades com ele mescladas (chama-se coragem ou fortaleza, *fortitudo*).<sup>52</sup>

Também na *Suma de teologia*, *IaIIae*, q. 61, a.2, quando Tomás de Aquino justifica a existência de quatro virtudes cardeais, temos outra exposição clara do ponto. O princípio formal da virtude é o bem segundo o define a razão. Isso acontece de duas maneiras: quanto ao ato mesmo da razão (prudência) ou quando a razão estabelece sua ordem sobre outra coisa, seja em ações exteriores (justiça), seja em paixões/movimentos interiores da alma, caso em que isso ocorre de dois modos:

De um modo, quando as paixões impelem para algo contrário à razão – caso em que é necessário que a paixão seja refreada, e a isso denominamos temperança. De outro modo, quando as paixões nos levam para longe do que é ditado pela razão, como o medo de perigos ou de esforços, e aqui é necessário que o homem resista firmemente em nome do que é racional, para que não recue, e a isto chamamos coragem/fortaleza.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> *Suma de teologia*, *IaIIae*, q. 123, a. 1, co.

<sup>53</sup> “Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo.” *Suma de teologia*, *IaIIae*, q. 61, a.2.

A humildade aparece como uma parte da temperança, mas não como uma parte subjetiva da temperança, como a abstinência e a castidade, que têm como objetos o movimento aos prazeres da comida e do sexo. A humildade partilha, sim, com elas essa característica de dar medida às nossas aspirações; não ao sexo ou à alimentação, mas à grandeza, à perfeição máxima. Mas qual é nossa perfeição máxima? Isso não teria a ver diretamente com nossa aspiração natural ao conhecimento?

Quando Tomás de Aquino indaga se a humildade é a mais importante das virtudes (q. 161, a. 5), as opiniões iniciais fazem ecoar aquela perplexidade segundo a qual o lugar reservado à humildade no catálogo de Tomás de Aquino seria discreto demais. Afinal, como consta das opiniões listadas, é no próprio Evangelho que lemos “quem se humilha, será exaltado” (Lc 14,11) e “Sede discípulos meus, porque eu sou manso e humilde de coração” (Mt 11,29). A *determinatio magistralis* fornece mais dados para o nosso mapa da organização do catálogo das virtudes da *Secunda Secundae*. O bem da virtude humana consiste na ordem da razão. E esta ordem diz respeito ao fim. O fim último da existência do homem é, como vimos na primeira seção deste artigo, retornar ao criador para *conhecê-lo* e, assim, amá-lo. Mas isso parece ser objeto próprio das virtudes teologais. Por isso, fé, esperança e caridade são as primeiras virtudes do catálogo de Tomás. Em seguida, o mais importante é ordenar as coisas que são para o fim. E isso cabe à própria razão ordenante, de modo que a prudência é a primeira das virtudes cardeais.<sup>54</sup> Conhecidos os critérios, o quadro das sete grandes virtudes já pode, enfim, ser montado: fé – esperança – caridade – prudência – justiça – coragem – temperança.

A função específica da humildade é, segundo Tomás, impedir que aspirações desmedidas e desordenadas impeçam o homem de reverenciar Deus, de aceitar seu auxílio e acabem levando-o a desprezar seus preceitos. O ato interior da soberba, vício oposto à humildade, é desprezar os preceitos da lei divina, enquanto o efeito exterior desse desprezo é a transgressão dos mandamentos. Mas, Tomás de Aquino ressalva, nem todos que transgridem a lei divina são interiormente soberbos, porque podem pecar por ignorância ou por fraqueza.<sup>55</sup> Ora, a reverência a Deus e o respeito aos seus preceitos parece aproximar a humildade das virtudes teologais. Por que ela, então, não está mais no início do catálogo? Essa objeção é conhecida de Tomás:

Parece que a humildade não é parte da modéstia nem da temperança. Com efeito, ela visa, sobretudo, à reverência com que alguém se sujeita a Deus, como foi dito. Ora,

---

<sup>54</sup> Cf. *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a. 5.

<sup>55</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 162, a. 2. A raiz da soberba está em o homem, de alguma maneira, não se submeter a Deus e à sua regra. Cf. *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 162, a. 5.

compete à virtude teologal ter a Deus por objeto. Portanto, a humildade deve ser considerada muito mais uma virtude teologal do que parte da temperança ou da modéstia.<sup>56</sup>

A resposta a essa objeção não está apenas no modo como Tomás de Aquino a resolve neste mesmo artigo 4, mas também na resposta à objeção, havida no artigo seguinte, segundo a qual uma citação de Agostinho apontaria para a humildade como a mais importante de todas as virtudes.

As virtudes verdadeiras são infundidas por Deus. Assim, o que é primeiro na aquisição das virtudes pode ser entendido de dois modos. De um modo, à maneira da remoção de obstáculos, e, nesse sentido, a humildade ocupa o primeiro lugar, na medida em que elimina a soberba, a que Deus resiste, e torna o homem dócil e sempre aberto a receber o influxo da graça divina, na medida em que esvazia a petulância da soberba (...). E, assim, a humildade é dita o alicerce do edifício espiritual. De outro modo, algo é primeiro nas virtudes diretamente, por meio do que já se aproxima de Deus. O primeiro acesso a Deus é pela fé, segundo a Epístola aos Hebreus: *Quem se aproxima de Deus deve crer*. E, assim, a fé é posta como fundamento mais nobre que a humildade.<sup>57</sup>

Segundo Tomás de Aquino, a virtude perfeita é aquela que leva ao bem perfeito. Para o homem, este papel é desempenhado pelas virtudes teologais, necessariamente infusas. A fé é a primeira delas, que tem por objeto o conhecimento de Deus que nos é possível *in via*. E o que a humildade tem a ver com isso? A humildade é a virtude limpa-trilhos da fé. É ela que impede que nos desviemos das coisas realmente grandes a que estamos destinados, como quando, por exemplo, “nos enredamos em grandezas terrenas”<sup>58</sup> ou pensamos que somos, sozinhos, causadores de nosso bem e portadores dos princípios suficientes de nossa realização plena.

Há, portanto, um aspecto segundo o qual a humildade é, sim, a virtude mais importante de todas, a saber, como limpa-trilhos para as coisas verdadeiramente maiores,

---

<sup>56</sup> “Videtur quod humilitas non sit pars modestiae vel temperantiae. Humilitas enim praecipue respicit reverentiam qua quis subiicitur Deo, ut dictum est. Sed ad virtutem theologiam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiae seu modestiae.” *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a. 4, obj. 1.

<sup>57</sup> “Virtutes autem verae infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, in quantum evacuat inflationem superbiae; (...) Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primum autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc, fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.” *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a. 5, Ad 2.

<sup>58</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a. 5, Ad 4.



que nos movem diretamente para Deus, como a caridade e a fé.<sup>59</sup> Sem a humildade não chegamos a essa antecipação. Ela pode não estar no lugar mais nobre da *Secunda Secundae*, quanto à ordem de exposição, mas na ordem da realidade prática, ela certamente é urgentíssima.

Desejar coisas mais altas, confiando nas próprias forças é contra a humildade. Não o é, porém, confiando no auxílio divino, sobretudo porque tanto mais o homem se eleva diante de Deus, quanto mais se submete a ele na humildade.<sup>60</sup>

Como a ciência que Deus tem de si mesmo não pode ser acessada pelo nosso intelecto natural, ou bem ela se torna absolutamente insondável aos seres humanos ou bem ela é comunicada, em alguma medida e de acordo com o nosso modo de conhecer (discursivo), por infusão gratuita do Criador. A formulação concisa dessa comunicação são os *artigos de fé*. Aceitá-los como verdadeiros caracteriza a postura do crente, mesmo diante de dificuldades e resistências exteriores e interiores. Confiar e acreditar, afinal, são verbos que se conjugam com menos dificuldade quando se é humilde. E é por isso que a humildade apresenta-se como uma virtude imprescindível para o ser humano.

A humildade talvez seja importante, porém, não apenas para viabilizar o conhecimento possível *in via* que acontece pela fé, mas também para aperfeiçoar a prática corrente de *acreditar* para conhecer, que caracteriza de maneira geral o processo humano quando aplicamos intensamente nossa mente sobre um objeto qualquer com o fim de decifrá-lo, de entendê-lo. Tomás de Aquino chama esse esforço de *estudiosidade*, que é justamente a moderação do desejo natural que temos de conhecer.

Assim como o homem deseja naturalmente os prazeres da mesa e do sexo na medida em que tem natureza corporal, ele deseja naturalmente conhecer na medida em que tem natureza espiritual. Daí ter dito o Filósofo que *todos os homens desejam naturalmente conhecer*. Ora, a moderação desse desejo é a própria estudiosidade.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a. 5, Ad 4.

<sup>60</sup> “Ad secundum dicendum quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem, praesertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit.” *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 161, a. 2, Ad 2.

<sup>61</sup> “Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid, unde et philosophus dicit, in I Metaphys., quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis.” *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 166, a.2. Na mesma questão, Tomás enfrenta a objeção de que o conhecimento, por dizer respeito sobretudo à dimensão intelectual, escaparia de moderação por alguma virtude moral, mais ligadas estas ao apetite sensível: Podem-se distinguir dois bens no conhecimento: um, quanto ao próprio ato de conhecer, e esse bem, próprio das potências intelectuais, permite ao homem avaliar a verdade em cada caso. Outro, próprio da potência apetitiva, faz o homem ter a

A aspiração natural que temos ao conhecimento é abrangente. Queremos conhecer o todo, o princípio, a causa primeira, o propósito último. Queremos conhecer também cada detalhe de cada coisa, de cada fenômeno. São muitos os interesses e as motivações. O ser humano é, enfim, estudioso, no jargão tomista. Mas isso tem a ver menos com o conhecimento em si e mais com o empenho e a organização em obtê-lo, bem como com a moderação ao obtê-lo, a fim de se evitar que do conhecimento da verdade decorra uma postura orgulhosa.<sup>62</sup> Com a virtude da humildade, o ser humano reconhece as próprias imperfeições e carências sem abandonar o impulso interior que o move a conhecer. Também apoiado nessa virtude, ele aceita os riscos de *acreditar*, tanto nos domínios em que espera em breve substituir a crença por ciência, ao longo de sua vida, como nos domínios em que se resigna a aguardar a visão perfeita depois desta vida. Nos dois casos, e esse sabor de paradoxo certamente provoca certo desconcerto nos nossos espíritos ativos, aquilo que de mais racional há para fazer no início de toda marcha para o conhecimento é, humildemente, *acreditar*.

## Referências

AERTSEN, Jan A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

AERTSEN, Jan A. *Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen*. In: *Philosophen des Mittelalters*. Theo Kobusch (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 186-201.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8: Tratado da virtude moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim a partir da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril, 1984.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson. In: *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes. v. 2. Princeton University Press, 1995.

---

vontade de aplicar, retamente, a potência cognoscitiva, de um modo ou de outro, a este ou àquele objeto. “Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud.” *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 166, a.2, Ad2.

<sup>62</sup> *Suma de teologia*, IIaIIae, q. 167, a. 1.

ERNST, Stephan. *Die bescheidene Rolle der Demut – Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre*. In: Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae* – Werkinterpretationen, herausgegeben von Andreas Speer, Berlin: de Gruyter, 2005, p. 344.

GESSINGER, Rafael. Artigos de fé. In: RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A.; SAVIAN FILHO, J. (Orgs.). *Vocabulário teológico de Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulinas, 2022. No prelo.

GESSINGER, Rafael. *A Causação das Virtudes: virtude adquirida e virtude infusa em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=001005804&loc=2016&l=f1980fc210fe92d4>. Acessado em: abril de 2022.

GILSON, Étienne. *O espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2020.

PLATÃO. *O Simpósio ou Do Amor*. Tradução de Piranhanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1986.

PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo, Edições Loyola, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate*. Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma, 1970.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 26: Expositio super Iob ad litteram*. Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1965.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum*. Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 9 volumes. São Paulo: Loyola, 2003-2006.

ZIMMERMANN, Albert. *Glaube und Wissen*. In: Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae* – Werkinterpretationen. SPEER, A. (Org.). Berlin, De Gruyter, 2005, p. 284-285.