

A ordem perfeita da vida pessoal: virtude e educação

Martín F. Echavarría
Universitat Abat Oliba CEU

Tradução: Thiago Andrade Vieira
email: thiagoav.psi@gmail.com

I. Apologia da Perfeição

Foi-nos pedido, nesta breve apresentação, que desenvolvamos o tema da perfeição da pessoa. Nós o faremos sob a orientação do pensamento de santo Tomás de Aquino, por estarmos convencidos que sua concepção da pessoa humana é a mais adequada para a compreensão da mesma, conforme a sua profunda riqueza e dignidade.

Hoje em dia a palavra *perfeição* gera rejeição. Parece que aspirar à perfeição é algo próprio de pessoas orgulhosas, que permaneceram fixadas no período egocêntrico da onipotência infantil, em que a criança pensa que tudo pode fazer se assim desejar. A mentalidade adulta, pelo contrário, se caracteriza pela capacidade de juízo crítico que faz tomar consciência dos próprios limites e, por conseguinte, da impossibilidade da perfeição. O psicólogo suíço Carl G. Jung, por exemplo, rejeita o conceito de perfeição e prefere falar de um estado de “completude”, um estado em que o sujeito é posto para além da distinção entre bem e mal, integrando ambos aspectos como complementários na síntese de sua personalidade.¹ Quem quer ser demasiado virtuoso, sustenta também Freud, termina convertendo-se em um neurótico.² Outro psicólogo, Carl Rogers, considera que é necessário substituir a busca da perfeição pela aceitação da vida como um fluxo contínuo.³

No entanto, se se rejeita a Perfeição com letra maiúscula e a ordem espiritual e moral, se tende a cair, por um impulso psicológico difícil de evitar, dado que a tendência a perfeição é inerente a natureza humana, no “perfeccionismo”, que é uma das múltiplas variantes dos vícios da ambição, da presunção e da vaidade.⁴ O apetite do fim último é ilimitado, disse santo Tomás, enquanto que o dos meios é limitado, pois o fim é desejado absolutamente, enquanto que os meios só são desejados em vista do fim, não por si mesmos.⁵ Mas o homem é chamado à Perfeição como (pelo menos o aspecto subjetivo de) seu fim último. Por isso, quando se renuncia à perfeição verdadeira e intensiva, é inevitável a busca de substitutos, que se multiplicam para suprir a perfeição intensiva por perfeições inferiores, mas em grande quantidade.

Na educação atual podemos nomear alguns substitutos: inglês, novas tecnologias, liderança, autonomia, etc. Embora o fenômeno seja estranho, porque normalmente há mais exigência nos níveis iniciais da educação escolar que nos mais avançados, particularmente nos que começam com a puberdade. Este tipo de perfeccionismo é separado do verdadeiro bem integral da pessoa, é o que conduz às neuroses, como prova a repetida experiência psicoterapêutica em nossos dias.⁶

Ao procurar a perfeição nas coisas meramente temporais, são deixados a mercê da angústia da atualização contínua, própria da educação para “um mundo em constante mudança”, como geralmente se diz. Sobre o desatino desta intenção, já advertia Pio XI em sua luminosa e profética encíclica Encíclica *Divini Illius Magistri* (1929, p. 3 e 4):

Na verdade, nunca como nos tempos presentes, se discutiu tanto acerca da educação; por isso se multiplicam os mestres de novas teorias pedagógicas, se excogitam, se propõem e discutem métodos e meios, não só para facilitar, mas também para criar uma nova educação de infalível eficácia que possa preparar as novas gerações para a suspirada felicidade terrena.

É que os homens criados por Deus à sua imagem e semelhança, e destinados para Ele, perfeição infinita, assim como notam a insuficiência dos bens terrestres para a verdadeira felicidade dos indivíduos e dos povos, encontrando-se hoje, mais que nunca, na abundância do progresso material hodierno, assim também sentem em si mais vivo o estímulo infundido pelo Criador na mesma natureza racional, para uma perfeição mais alta, e querem consegui-la principalmente com a educação.

Todavia, muitos deles, quase insistindo excessivamente no sentido etimológico da palavra, pretendem derivá-la da própria natureza humana e atuá-la só com as suas forças. Daqui o errarem facilmente nisto, pois que se concentram e imobilizam em si mesmos, atacando-se exclusivamente às coisas terrenas e temporais, em vez de dirigirem o alvo para Deus, primeiro principio e ultimo fim de todo o universo; desta maneira será a sua agitação contínua e incessante, enquanto não voltarem os olhos e os esforços para a única meta da perfeição, Deus, segundo a profunda sentença de S. Agostinho: « Criaste-nos Senhor, para Vós, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousa em Vós ».

Outro efeito do abandono da verdadeira perfeição é o *desespero*. Se não é possível a perfeição e a felicidade à qual o nosso coração se inclina, para que nos esforçarmos para alcançar um vão ideal, uma quimera? Melhor não perder tempo e desfrutar do instante, dos prazeres sensuais, da bebida, das drogas, do sexo, das experiências sensíveis... se se tem a oportunidade. A renúncia à perfeição é a renúncia a uma vida com sentido. Essa é uma das bases da despersonalização na educação, estudo o qual se dedica este Congresso.

Se bem que só Deus é perfeito (absolutamente), também é verdade que Nosso Senhor nos ensinou, ainda mais, nos mandou: “Sedes perfeitos como vosso Pai Celestial é Perfeito” (Mt 5,48). Redescobrir o significado deste chamado é essencial para reconstruir a educação, muito em particular a educação católica.

II. A Perfeição

Perfeito é aquele plenamente realizado, terminado, completo enquanto sua actualidade: quer dizer, aquele que está em acto, e não em potência. Só Deus não está em potência para nada, nem meramente *está* em acto senão que *é* acto puro: “alguns são perfeitos na medida em que estão em acto; imperfeitos, de acordo com o que é apenas potencialmente, isto é, com privação de actualizar-se. Portanto, aquilo que de nenhum modo está em potência senão que é acto puro, é necessário que seja o mais perfeito. Tal é Deus”⁷. Só Deus é perfeito absolutamente e por essência. As criaturas são perfeitas por participação, enquanto são potências, ou têm potência, para receber alguns actos que as tornam perfeitas; actos que têm como sua primeira origem o Acto Puro, que é Deus.

Primeiro, a perfeição do acto do Ser substancial, está de acordo com a medida de sua própria essência, e graças a qual se diz que uma coisa *é* absolutamente.⁸ Nas criaturas, que não são acto puro, sua essência se distingue realmente de seu ser, e se comporta para este último como poder de ação.⁹ Os distintos graus de perfeição das coisas dependem justamente da medida em que estas participam do ser, desde a ordem das coisas inanimadas, até a dos entes pessoais.

Em segundo lugar, temos a perfeição do ser accidental, que tem como sujeito e potência aquele que aperfeiçoa a substância¹¹. Não se diz propriamente que o acidente tem ser, se não que por meio da substância tem o ser de tal ou qual modo, em tal ou qual quantidade, em relação a algo, etc.¹² Em Deus, Acto Puro, não só não se distingue o ser da essência, senão tampouco a substância dos acidentes, porque tudo está n’O Acto

subsistente. E nas criaturas, em movimento, além da primeira composição de potência e acto, se dá esta segunda, porque participam da perfeição de Deus não apenas limitadamente, senão também de modo menos unido. Por isso, por sua perfeição substancial, uma coisa é perfeita *secundum quid*, quer dizer, enquanto tem a primeira perfeição, sem a qual não pode ter nenhuma outra; mas não *simpliciter*, porque, todavia, deve adquirir outras perfeições que a terminem de completar.¹³ O máximo de actualidade que alguém pode alcançar se chama *virtude*: “A virtude, segundo o Filósofo, é a última potência de uma coisa. Diz no 7^a livro da *Física* que a virtude é uma certa perfeição, e que algo é perfeito quando alcança sua virtude”¹⁴.

Cada coisa tem sua própria virtude, quer dizer, um máximo de excelência ou perfeição ao qual se pode chegar. A medida básica de tal perfeição é sua essência. Nada pode desenvolver-se além do que sua essência o permite. Cada ordem corresponde portanto sua virtude. Quanto mais alta é a ordem do ente considerado, maior será sua virtude.¹⁵

Quando algo tem alcançado sua virtude plenamente, se torna capaz de produzir a virtude nos outros, a semelhança de sua própria, porque nada passa da potência ao acto, senão por algo que está em acto, ou, dito de outra perspectiva, nada opera senão na medida em que está em acto: “algo é perfeito quando pode produzir algo semelhante a si na natureza”¹⁶. Este é o caso da paternidade, que se dá quando se chega à maturidade, e também é o caso da educação, que ou é parte da paternidade, porque ser pai inclui em seu conceito o ser educador¹⁷, uma forma espiritual de dar a luz.

III. A vida pessoal

O termo vida têm muitos significados. Dois deles são destacados especialmente por santo Tomás, e são os que nos interessam aqui:

[...] o nome vida é derivado de uma certa aparência externa das coisas, consistente em se moverem a si mesmas; porém este nome não se aplicou para significar tal fenômeno, mas, sim, a substância à qual convém, por natureza, mover-se a si mesma, ou determinar-se, de qualquer modo, à operação. E, deste modo, viver não é senão o ser da natureza viva; o que a vida significa em abstrato, do mesmo modo que o nome curso significa correr, em abstrato. Por onde, vivo não é um predicado accidental, mas substancial. Outras vezes, porém, e menos propriamente, a vida é tomada para exprimir as operações vitais das quais esse nome vida deriva; e assim diz o Filósofo, que viver é principalmente sentir ou inteligir.¹⁸

Por um lado, “vida é o ser dos viventes”¹⁹, quer dizer, viver é possuir o ser (subsistir) segundo o modo de uma determinada natureza. Este primeiro sentido, “vida pessoal” não é outra coisa que o ser mesmo da pessoa, quer dizer, o acto de ser possuído com o modo de natureza intelectual.

Por outro lado, se entende por vida os signos exteriores de que algo vive, que são suas operações: nutrir-se, sentir, entender, apetecer, mover-se, etc. Este segundo sentido, a partir do ponto de vista da gênese do conhecimento é anterior a outro, porém, desde o ponto de vista ontológico é posterior: nos nutrimos, sentimos e pensamos porque somos. Estas operações são expressão e desenvolvimento da perfeição primeira, a substancial. As operações próprias da vida pessoal são as que emanam da inteligência e da vontade, isto é, a intelecção e volição da vontade.

A vida pessoal, em todo caso, é a perfeição de uma natureza intelectual, seja esta a perfeição primeira do acto de ser (*actus essendi*), segundo o modo da essência, seja a perfeição das operações intelectuais e volitivas, que nas pessoas criadas são de ordem

acidental, porém não menos importante, porque nelas consiste, justamente, a perfeição *simpliciter* da pessoa. Porque embora o ser seja o acto primeiro da substancia, e, portanto, o mais importante, não basta con-ser para ser perfeito. É necessário também operar, mesmo que a perfeição de operar seja, no fundo, outro modo de ser, porque o ser é “a actualização de todos os actos e a perfeição de todas as perfeições”²⁰.

IV. O pessoal

Para compreender a vida pessoal não é suficiente falar apenas da natureza intelectual, nem tão pouco das operações que lhe são próprias (em comum). A pessoa é uma “substância individual de natureza racional” (Boécio), ou melhor, o “subsistente diferentemente na natureza intelectual”²¹. Além da natureza, há que ter em conta que esta – assim como suas operações²² – é algo de um indivíduo substancial. Neste sentido, em geral, se dizem “pessoais” todas as perfeições enquanto realizadas por este sujeito particular, que, por sua vez, não é realizável por nenhum outro sujeito (é subsistente e incomunicável). A posse individual das próprias perfeições (ainda que sejam da mesma espécie que se dão em outros sujeitos) não é algo próprio só da mesma pessoa, senão que é comum a qualquer indivíduo, isto é, não pessoal; porém, nas pessoas esta posse das perfeições pessoais é mais íntima e perfeita.

Primeiro, ao nível da perfeição primeira, a do ser substancial. Os entes corpóreos possuem seu ser de um modo imperfeito, exterior, opaco, porque a potencialidade da matéria é um limite considerável para a plenitude do acto. Os entes pessoais, por outro lado, possuem seu ser em uma natureza imaterial, espiritual, e em modo íntimo e transparente. Inclusive a pessoa humana (“substância diferente na natureza humana”²³), cujo o ser é dividido entre o espírito e a matéria, mesmo que sua transparência seja menor; pois, ainda deve passar da potência ao acto para conhecer-se, de algum modo seu espírito está presente a si mesmo em modo habitual.²⁴ Este é o fundamento da transparência e intimidade a nível operativo, que é o segundo ponto.

Segundo, então, a nível operativo. A pessoa não só é capaz de conhecer o outro, mas também a si mesma. O acto de conhecimento intelectual é consciente, justamente pela própria presença que é co-natural ao espírito. Mesmo o conhecimento do outro, em grau máximo, o do juízo verdadeiro, implica tal consciência, pois, na verdade, é a adequação do intelecto à coisa²⁵, e tal adequação não se conhece senão graças ao carácter reflexivo do conhecimento intelectual.²⁶

Também o acto volitivo é reflexivo. Por isso as pessoas, e só as pessoas, são livres, com liberdade interior (do exercício e da especificação), podem dirigir-se a si mesmas, e atuar plenamente desde si, e não apenas por impulsos despertados por excitações exteriores. Isto faz das pessoas os entes mais individuais. Como disse santo Tomás:

Mas ainda, de modo mais especial e perfeito manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa.²⁷

A pessoa não só é individualíssima pelo modo especialmente íntimo em que possui o ser (mesmo quando sua natureza seja comum a outros, como é o caso da pessoa

humana), senão que também é em seu nível operativo, que nasce desse coração interior, porque é dona e senhora de seus atos. Isto faz, então, da perfeição desta ordem de vida algo sumamente particular. Por isso só as pessoas têm “personalidade”, e o estudo e formação desta é algo tão peculiar, que só exteriormente é que parece à aprendizagem e adestramento dos demais animais. Os esforços da psicologia da personalidade, por entender seu objeto de estudo só a partir da confluência das causalidades biológicas e ambientais, fracassam necessariamente se não se tem em conta esta característica própria da personalidade humana.

Disto se seguem conseqüências pedagógicas muito importantes: uma verdadeira educação não pode ignorar o caráter interior, racional e livre do ser humano; e tampouco deve esquecer que cada pessoa é individualíssima, peculiaríssima, e que só pode aperfeiçoar-se se for compreendida pessoalmente, e respeitando sua intimidade. Aqui está o caráter insubstituível da educação mais pessoal que existe naturalmente, que é a da família. Ninguém olha tão pessoalmente uma pessoa como quem a ama, e é o amor da mãe e do pai que gera o filho, não só biologicamente, senão também, e sobretudo, psíquica e moralmente.

Ademais, no caso das pessoas humanas, cuja constituição substancial está inclusa a matéria, a perfeição segunda, a que dão os acidentes e a virtude, se vai ganhando ao longo do tempo. O homem não nasce perfeito, senão que só tem a perfeição substancial e algumas perfeições acidentais que são disposições para a perfeição plena através da virtude. A educação se dirige a lograr a perfeição do homem. Só nas criaturas pessoais se dá estritamente a educação, porque sua potencialidade para a perfeição se actualiza ao longo do tempo e em circunstâncias diversas. Por isso a educação é como um movimento, como um “dar a luz” um acto que ainda não tem alcançado sua plenitude.

V. As virtudes na ordem da vida pessoal

A vida pessoal criada é aperfeiçoada através de actos, de certo ponto de vista, acidentais, que completam o acto primeiro do ser substancial. A última habilitação para o acto perfeito, em que se alcança “o último de uma potência”, são os hábitos operativos bons, conhecidos como *virtudes*. É necessário distinguir aqui dois sentidos de virtude: por um lado, o habito que completa uma potência preparadora para sua operação perfeita, e o sentido já mencionado antes de *ultimum potentiae*, que já não é habito, mas sua operação perfeita.²⁶

As virtudes enquanto hábitos são a *organização operativa estável* da pessoa ou, em termos contemporâneos, sua “personalidade”. Pelas virtudes, as potências de uma pessoa são configuradas para que esta possa alcançar sua máxima realização, que se dá na operação perfeita. Entre as virtudes há também uma ordem de perfeição, que depende da ordem de perfeição de seus objetos e operações. Cada virtude é um habito distinto, no entanto, entre elas há uma relação, cuja sua perfeição última depende da ordem do ser pessoal.²⁹ Aquelas virtudes que têm objeto mais direccionado ao fim último, são mais importantes arquetonicamente na estrutura geral da personalidade que aquelas que se dirigem para fins subordinados ou a simples meios. Por este motivo, as virtudes cardiais, cujo objeto é Deus mesmo, têm primazia sobre o resto das virtudes, e, em particular, a caridade, *forma virtutum*, sem a qual nenhuma virtude pode ser considerada como tal. Porém, vamos por partes.

Desde de Aristóteles, geralmente se distingue dois tipos de virtudes: as intelectuais ou *dianoéticas*³⁰, cujo sujeito é o intelecto, e as morais ou éticas, cujo sujeito é o apetite (vontade). As primeiras actualizam as potencialidades do intelecto, habilitando-o para seu perfeito exercício; as segundas, ordenam o apetite. Santo Tomás une a estas virtudes, essencialmente cristãs, as virtudes morais infusas, e, sobretudo, as virtudes teológicas: fé, esperança e caridade, e seus correspondentes.

A perfeição própria dos entes pessoais, cuja natureza é intelectual, se encontra na contemplação e no disfrute da verdade. O intelecto descansa na verdade, quer dizer, nela encontra seu acto último, e sem a verdade não há perfeição da ordem pessoal, nem verdadeiro gozo. A educação se ordena a perfeição da pessoa, e não há verdadeira educação sem orientação para a verdade. Neste sentido, as concepções funcionalistas e construtivistas da inteligência, que a privam desta direção para a verdade, são fatores importantíssimos da despersonalização na educação, apesar de ter inspirado grande parte da tecnologia moderna da educação (ou melhor, justamente por isso). Pelo contrário, educar nesta ordem é contribuir para a formação das virtudes intelectuais: sabedoria, inteligência, ciência, técnica e prudência. Se tratam de hábitos que possibilitam a potência intelectual para exercer perfeitamente seu próprio acto, a intelecção da verdade em níveis distintos. A principal delas é a sabedoria, que é o conhecimento das primeiras causas e dos primeiros princípios, que é a aspiração mais alta do intelecto, e, portanto, sua própria perfeição. Por isso, é sumamente despersonalizante uma educação que não responda ao desejo natural de conhecer as causas últimas da realidade, uma educação meramente funcional ou pragmática, que impede a mente de encontrar o descanso desejado no fundamento último de todas as coisas.

Sim, as virtudes intelectuais são mais nobres que as morais, por causa de seu objeto (a inteligência) e algumas delas por sua matéria (em particular a sabedoria), elas tornam o homem bom ou perfeito *secundum quid* e não *simpliciter*, porque o tornam capaz da operação perfeita enquanto conhecimento (por exemplo, saber medicina, ou matemática, no caso dos hábitos de técnica e ciência), porém, não lhe conferem o bom uso de tais hábitos, quer dizer, um uso ordenado segundo o bem pessoal e comum.³¹ As virtudes morais (tanto as adquiridas quanto as infusas), e as teológicas, fornecem a habilidade e o bom uso. Por exemplo, uma pessoa pode conhecer muito de medicina, mas fazer mal uso de tal conhecimento (p.ex. usar para praticar crimes); por outro lado, quem possui a virtude da temperança não pode fazer mal uso de tal conhecimento; poderá, em algum caso, agir de modo contrário a virtude que possui (é um homem livre afinal), mas não pode fazer um ato de temperança resultar o mal, um mal uso dessa virtude. Por isso se diz que as virtudes morais e teológicas fazem bem *simpliciter*, absolutamente. E neste sentido são virtudes em um sentido mais próprio que as virtudes intelectuais, porque aperfeiçoam num sentido mais completo, tornando a pessoa perfeita em sua totalidade e não só relativamente.

Isto é sumamente importante para compreender o sentido das virtudes na formação da pessoa. Não basta só os conhecimentos abstratos, como também não bastam as habilidades e competências, para formar uma pessoa razoável. Junto com o desenvolvimento destas capacidades, e dirigindo seu uso, deve estar a virtude em seu sentido pleno, a que faz o bem *simpliciter*, por organizar corretamente o apetite para sua boa utilização, que depende do reto apetite do fim. Por exemplo, não basta apenas desenvolver a habilidade de entender as próprias necessidades e emoções e as dos outros, a chamada inteligência *emocional e social*, se esta não é usada para o bem, não

em sentido pragmático, mas no sentido da ordem perfeita da vida pessoal. Se é assim, essa inteligência emocional e social não é outra coisa que a virtude cardinal da *prudência*.³²

Há que destacar também, que a pessoa humana, além de ser um ente intelectual, dotado das capacidades racionais e volitivas, possui também uma parte sensitiva, onde residem as tendências e paixões, que são comuns a todos os animais. No entanto, no homem o apetite sensitivo está presente para ser ordenado pela razão, que é um princípio dirigente. Por isso, se pode formar o apetite sensitivo, sob o direcionamento da razão e da vontade, disposições estáveis positivas, quer dizer, virtudes, cuja função é ordenar a sensualidade para seu lugar na estrutura da personalidade, contribuindo para o bem comum, que reside especialmente no exercício pleno das faculdades superiores. Deste modo, todo o dinamismo operativo do ser humano se personaliza, quer dizer, passa a formar parte da vida pessoal, uma vida que brota da sua intimidade. As virtudes desta parte sensitiva, que são muitas, se sintetizam nas de *fortaleza*³³, que sustentam a pessoa agir bem mesmo na presença de um mal; e a da *temperança*³⁴, que controla a tendência ao excesso e a devassidão, próprio dos impulsos que podem gerar bens altamente atrativos e conaturais. Não se trata de eliminar tais tendências, mas de moderá-las e canalizá-las para o bem total da pessoa. Pelo contrário, abandonar-se às tendências ou à retirada frente ao mal, não faz outra coisa que privar a pessoa dos bens superiores. A saúde mental e a possibilidade de uma vida realmente pessoal dependem em grande medida da educação das virtudes referentes à sensualidade. O contrário é um fator demasiado poderoso de despersonalização, pois conduz a uma vida exterior, superficial, meramente reativa aos estímulos do ambiente.

O homem é, também, um ser familiar e social por natureza: porque compartilha a espécie com outros indivíduos, porque a recebe de um dos pais, pela sua indigência e pela abertura de sua mente ao universal. Por isso, a virtude humana não é um fato meramente individual, senão que é uma realidade familiar e política: necessitamos de outros homens para desenvolver a virtude, pais e educadores, e a virtude não se dá plenamente nos outros sem referência ao bem comum, o que determina a ordem das virtudes morais e a necessidade da autoridade. E na estrutura da personalidade, a virtude da *justiça*, e em particular da justiça legal, tem um papel capital, pois ordena todo o resto das virtudes morais, e o uso das intelectuais para o bem comum.³⁵ Havia muito o que dizer, porque é um tema que se é desenvolvido pouco, sobre o caráter essencial das virtudes morais, e sobre o modo que se desenvolvem as relações das pessoas a partir delas. Pensemos, em particular, na relação da *prudência doméstica*³⁶, próprias dos pais de família, e o desenvolvimento das virtudes nos filhos, assim como na *prudência política*³⁷ dos governantes e das virtudes dos cidadãos, como também, pelo contrário, os efeitos da imprudência e da falta de virtude doméstica ou política sobre os filhos e os cidadãos.

VI. A graça e a ordem perfeita da vida pessoal

Primeiramente, para encerrar esta breve apresentação, há que recordar que o homem está chamado a um fim que excede a capacidade activa de sua natureza, individual e socialmente considerada: a amizade com Deus e a fruição plena de sua presença sem véus.³⁸ Por isso, e pelo estado de natureza decaída do homem, a perfeição última da pessoa humana não se logra senão pela graça, que sana e eleva a natureza, e através das virtudes sobrenaturais que divinizam as potências e as habilitam para operações que têm a Deus mesmo como objeto.

Assim mesmo, a educação não pode se prender na instrução intelectual (ainda quando entendida retamente, coisa pouco frequente), nem na preparação ética para a vida social. Muito menos para viver em “um mundo em constante movimento”. A educação deve ter seu centro em seu fim: na preparação para o conhecimento pleno da Verdade em Deus, para a participação em seu Reino, e na sociedade dos santos, e para viver em um mundo que não muda, para a vida eterna, que é a vida maximamente pessoal. Tal como mostramos ao começar essa apresentação, merece, para concluir, recordar as palavras da Igreja, na voz de Pio XI (*Divini Illus Magistri*, 5):

É portanto da máxima importância não errar na educação, como não errar na direção para o fim último com o qual está conexas íntima e necessariamente toda a obra da educação. Na verdade, consistindo a educação essencialmente na formação do homem como ele deve ser e portar-se, nesta vida terrena, em ordem a alcançar o fim sublime para que foi criado, é claro que, assim como não se pode dar verdadeira educação sem que esta seja ordenada para o fim último, assim na ordem actual da Providencia, isto é, depois que Deus se nos revelou no Seu Filho Unigênito que é o único « caminho, verdade e vida », não pode dar-se educação adequada e perfeita senão a cristã.

Por designo de Deus, a ordem perfeita da vida pessoal tem sua culminação e sua raiz na vida divina que nos é dada pela graça. Por isso mesmo, a educação, ordenada por sua mesma natureza ao aperfeiçoamento da pessoa, só pode alcançar a sua meta se se move para o verdadeiro fim último do homem sob o impulso da graça de Deus.

PARA CITAR:

Martín Federico Echavarría, “A ordem perfeita da vida pessoal” 2017, trad. br. por Thiago Andrade Vieira, Presidente Epitácio, Rio de Janeiro, Brasil, dezembro 2017.

NOTAS:

¹ Cf. E. PAVESI (1994). Psicoanalisi e religione. En E. PAVESI (curatore), *Salute e salvezza. Prospective interdisciplinar*, Milano: Di Giovanni Editore, 50-51: “La ricerca della perfezione, come tentativo di realizzare un ideale particolare, sarebbe necessariamente unilaterale in quanto comportebbe la repressione di altri contenuti archetipici; più ci si avvicina alla “perfezione” maggiore sarebbe la tensione, più intenso sarebbe il contrasto fra la coscienza e “l’ombra” e quindi il interiore. Per Carl Gustav Jung, invece, l’uomo dovrebbe ricercare la completezza, cioè cercare di assimilare alla coscienza tutti i contenuti dell’inconscio”.

² Cf. S. FREUD. La moral sexual “cultural” y la nervosidad moderna. En ID. (1996). *Obras completas*, vol. IX, Buenos Aires: Amorrortu, 171-172: “La experiencia enseña que para la mayoría de los seres humanos existe un límite allá más del cual su constitución no puedo obedecer a los reclamos de la cultura. Todos los que pretenden ser más nobles de lo que su constitución les permite caen víctimas de la neurosis; se habrían sentido mejor de haberles posible ser peores”.

³ Cf. C. R. Rogers (2002). *El proceso de convertirse en persona*, Barcelona: Paidós, 167: “[...] la vida plena [...] no es um estado de inmovilidad. / Según creo, tampoco es un estado de virtud, ni de resignación, éxtasis o felicidad, ni una condición en la que el individuo se encuentra adaptado, logrado o realizado. [...] La vida plena es um proceso, no uma situación estática”.

⁴ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, qq. 130-131.

⁵ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q., a. 4, co: “Postet et alia ratio assignari, secundum Philosophum in I *Polit.*, quare quaedam concupiscentia sit finita, et quedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita, finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum, qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae, ut philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia, quarumcumque aliarum rerum”.

⁶ Cf. A. ADLER (1994). *El carácter neurótico*. Barcelona: Planeta-Agostini, 302: “La psiconeurosis es un resultado de la vanidad y su objetivo final es preservar al individuo de la colisión entre su objeto en la vida y la realidad”. Cf. R. ALLERS (1999). *La psicología ente la Gracia*, Buenos Aires: EDUCA, 297: “El Dr. Adler veía más justo de lo que él lo sabía, enseñaba que los rasgos característicos del neurótico son la expresión y la consecuencia de esta ambición inaudita, ambición sin embargo velada a los ojos del ‘enfermo’”.

⁷ *Summa Contra Gentiles*, L. 1, c. 28, n. 6: “Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem deus est”.

⁸ Cf. *De principiis naturae*, c. 1: “Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero Est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia; illud quod iam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essentialis rei, sive substantialis ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter”.

⁹ *Summa Contra Gentile*, I. IV, c. 11, n. 12: “Ostensum est autem in primo libro ea quae in creaturis divisa sunt, in deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed deus est sua essentia et suum esse”.

¹⁰ *Summa Contra Gentile*, I. 1, c. 28, nn. 3-4: “Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliquo modo non Est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus. Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum”.

¹¹ Cf. *De principiis naturae*, c. 1: “Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid. Ad utrumque esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguinis menstruus; aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo abedinis. Sed in hoc differt: quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia”.

¹² Cf. *De ente et essentia*, c. 1: “ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quae secundum quid de accidentibus”. *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 6, co: “forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, et tantum, a quo aliquo modo se habens; subiectum enim eius est ens in actu”.

¹³ Cf. *Summa Theologiae*, I, q.1, a. 1, ad 1: “licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei iniuscuiusque superadditis, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praesistenti in actu. Sed bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habet aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter”.

¹⁴ In *I Sent.*, dist. 19, q. 3, a.1. co: “Virtus autem, secundum philosophum est ultimum in re de potentia. Unde etiam dicitur in 7 *Physic.*, quod virtus est perfectio quaedam, et tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem”.

¹⁵ Sobre la metafísica de la virtud, cf. M. F. ECHAVARRÍA (2009). *Virtud y ser según Tomás de Aquino. Espiritu*, 58, 9-36.

¹⁶ In *I Sent.*, dist. 2, q. 1, a.1, ag 2: “perfectum unumquodque est, quando potest producere sibi simili in natura”. Cf. Q. *De anima*, q. 12: “unumquodque agit secundum quod actu est illud scilicet quod agit. [...] Et exinde est quod omne agens agit sibi simile”.

¹⁷ Cf. In *IV Sent.*, dist. 26, q.1, a.1, co: “Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moviri sursum est naturale igni etc.; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit”. Sobre este tema, cf. E. MARTINEZ (2002). *Persona y educación según Santo Tomás*, Madrid: Fundación Universitaria Española; M. F. ECHAVARRÍA (2008). *El niño y su educación según Tomás de Aquino*. En *Dzieko. Studium Interdisciplinare* (El niño. Estudio Interdisciplinar). Lublin: Wydawnictwo KUL, 29-55; trad. Polaca (L. BRUSNIAK) “*Dzieko i jego wychowanie według sw. Tomasza z Akinu*, ibidem, 57-83.

¹⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I, q.18, a. 2 in c: “Nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum, non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, velle se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operatibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit Philosophum, IX *Ethic.*, quod vivere principaliter est sentire vel intelligere”.

¹⁹ *Summa Contra Gentile*, I, 1, c. 98, n. 2: “Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum, in *II De anima*”.

²⁰ Cf. *De potentia*, q.7, a. 2, ad 9: “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 exitens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc 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 formaliter, 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 nobilior quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse”.

²¹ Cf. *De Potentia*, q. 9, a. 4, co: “hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individua rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, -- id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam dei quam hominis quam etiam Angeli, -- oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae quam personae humanae”.

²² Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 2, co: “Actiones autem sunt suppositorum et totorum”.

²³ Cf. *De Potentia*, q. 9, a. 4, co.

²⁴ Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 8; M. F. ECHAVARRÍA, *Memoria e identidade según santo Tomás, Sapientia*, LVIII, 91-112.

²⁵ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1, co: “Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri

perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei”.

²⁶ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 9, co: “Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod Est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipisus actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur”. Sobre este tema, cf. CH. BOYER (1924). *Le sens d’un texte de Saint Thomas: De Veritate*, 1, 9. *Gregorianum*, 5, 424-443; C. SEGURA (1991). *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa.

²⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, co: “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis natuae. Et hoc nomen est persona”.

²⁸ *Q. De virtutibus*, q. 1, a. 1, co: “Virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in *I Caeli et mundi*, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in *I Caeli et mundi*, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius raddit bonum, ut dicitur in *VII Metaph.* Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius”.

²⁹ Francisco Canals explicaba la centralidade del fin para lá comprensión de la vida personal com estas vivas palabras: “La vida humana que consiste em las acciones no es ya pensable “biologicamente”; ni siquiera se pueda dar razón de ella, en su existencia concreta – sino sólo en cuanto a las estructuras que hacen posible como desarrollo de la plenitud del ente personal – desde una antropología universal. Resumiendo la terminología anteriormente aludida, diríamos que estamos ante aquello que, em su existencia concreta pertenecería en cada caso a la “biografía” de cada hombre como persona.

En esta perspectiva, el “principio” de la vida humana no há de ser buscado en la línea de la esencia específica, como “forma constitutiva” del hombre como tal, sino que tiene que ser caracterizado, como principio de la vida humana, como el fin y bien que pone en marcha dinámicamente su proceso. “El bien es aquello a que tiende la operación del vivente”. La reflexión sobre el sentido de la vida humana tendrá su punto de partida em la consideración de aquello a lo que ésta tiende como término deseado, como blanco al que apunta toda “elección y acción”, y porque “los principios de la acción son los fines em orden a los cuales se obra”, no podrá darse razón del movimiento dinámico característico del vivir humano sino desde la contemplación del orden de la vida al “bien humano” como tal” (F. CANALS (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU, 616-617).

³⁰ CF. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I.VI.

³¹ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, co.

³² Cf. *Summa Theologiae*, II-II, qq. 47-51.

³³ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 123.

³⁴ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 141.

³⁵ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 5 et 6.

³⁶ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 3.

³⁷ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 1 et 2.

³⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qq. 1-5.