

**A Felicidade em S. Tomás de Aquino à luz da Suma Teológica I-II,  
questões de 1 a 5**

**Adelino Kanjengenga Prata**

**Dissertação  
de Mestrado em Filosofia Geral**

**Maio, 2023**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia – Variante de Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica de Professora Doutora Marta Maria Anjos Galego de Mendonça.

## ***DEDICATÓRIA***

À memória de Pedro Prata, meu pai.

## *AGRADECIMENTOS*

«Yakula tupu, valwa vaembambamo»<sup>1</sup> .

A presente dissertação é resultado de numerosos esforços, sem os quais seria difícil ou mesmo impossível chegar-se a esta elaboração.

É precisamente às pessoas que me estenderam, direta ou indiretamente, a mão que quero dirigir estas palavras de profundo reconhecimento:

Ao Autor da vida, Senhor da História e do Universo, antes de tudo;

À Professora Doutora Marta Mendonça que, pacientemente, orientou esta dissertação;

Aos Senhores Professores do Curso de Mestrado em Filosofia Geral da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e aos meus colegas de curso;

Aos distintos funcionários da FCSH da Nova, desde a Direção aos Senhores da portaria;

À Dra. Teresa Neves e ao Colégio de S. Tomás; aos residentes e trabalhadores na Paróquia de S. Nicolau;

A todos os homens e mulheres de boa vontade que favoreceram a elaboração deste trabalho, ETERNA GRATIDÃO!

---

<sup>1</sup> É uma máxima na língua umbundu de Angola. A tradução literal é “cresceu porque muitos foram dando”. Para dizer que para a conclusão de uma obra conta-se sempre com o contributo de muitos.

## RESUMO

A questão da felicidade em S. Tomás de Aquino, tem sido objeto de diversas investigações, mormente, no âmbito da ética, desde a Segunda Escolástica. E ainda hoje essa questão continua viva.

De acordo com Tomás de Aquino, todo ser humano se esforça para alcançar a felicidade, a bem-aventurança. A felicidade, eudaimonia, é o conceito central, no qual a filosofia moral antiga encontra o seu fundamento. A importância deste não está apenas na sua natureza como conceito teórico. É um projeto de vida. Apesar da dificuldade para se saber, com exatidão, de que fontes os autores medievais se valeram, pois as formas de referenciar um pensamento e o respetivo autor eram diferentes das que seguimos hoje, é possível perceber por detrás do pensamento de S. Tomás sobre a felicidade, vista como o fim último do homem, as influências de Aristóteles, de quem comentou a *Ética*, que lhe terá “fornecido” as bases teóricas para definir a felicidade, e S. Agostinho, que sugere que todo o homem quer ser feliz. Mas não se alcança nesta vida a plenitude da felicidade, pois que, aqui na terra, não é possível atingir-se o grau supremo da beatitude, que é o de contemplar a divindade tal qual ela é.

Para S. Tomás, a felicidade pode ser experimentada, e o caminho para isso pode ser encontrado principalmente numa vida que se mostra virtuosa. Deste modo, S. Tomás consegue transformar a antiga abordagem aristotélica da *Ética a Nicómaco* em ética filosófico-teológica cristã. Nesta dissertação, procura-se discorrer sobre como S. Tomás faz esse percurso, para também percebermos as suas influências e mergulhar na investigação de um tema antigo e, ao mesmo tempo, actual.

**PALACRAS-CHAVE:** *S. Tomás, Aristóteles, S. Agostinho, Felicidade, Bem-aventurança.*

## SUMMARY

Since the Second Scholastic Period, the question of happiness, in St. Thomas Aquinas, has been the subject of much discussion and research. The issue has yet to be settled remaining relevant to this day.

According to Thomas Aquinas, every human being strives to achieve happiness, the Bliss. Happiness, eudaimonia, is the central concept on which ancient moral philosophy builds its foundation. The concept's importance goes beyond its theoretical dimension, it is a lifelong project. Pinpointing which sources medieval authors used, as the process of referencing a school of thought and its respective author were radically different from those we follow today, presents a challenge. It is nonetheless possible to perceive, underlining the thought of Aquinas' happiness, seen as the ultimate goal of man, the influences of Aristotle and St. Augustine. Aristotle, whose Ethics Aquinas commented on, would have supplied him with the theoretical bases to define happiness. St. Augustine provided the concept that every man desires to be happy, but also that the complete state of happiness can not be reached in this life, because here on earth, it is impossible to achieve the perfect degree of beatitude, which is to contemplate Divinity as it is.

According to St. Thomas, happiness can indeed be experienced, the way to it being a life of virtue. St. Thomas transforms the ancient Aristotelian approach from The Nicomachean Ethics into Christian philosophical-theological ethics. In this dissertation, we aim to address how St. Tomás follows this path so that we can also understand his

influences and delve into the investigation of an ancient and, at the same time, contemporary theme.

**KEYWORDS:** *St. Thomas, Aristotle, St. Augustine, Happiness, Beatitude.*

## ÍNDICE

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

RESUMO

INTRODUÇÃO GERAL ..... p. 10

PRIMEIRO CAPÍTULO: S. TOMÁS E OS ANTECEDENTES DA SUA REFLEXÃO  
SOBRE A FELICIDADE

Introdução ..... p. 15

1.1- Os caboucos da reflexão sobre a felicidade ..... p. 16

*1.1.1- Sobre as fontes* ..... p. 17

*1.1.2- O encontro de tradições* ..... p. 19

1.2- A metafísica do ser: uma chave de interpretação? ..... p. 21

1.3- A questão das duas felicidades ..... p. 23

SEGUNDO CAPÍTULO: APRESENTAÇÃO E COMENTÁRIO DE SUMA  
TEOLÓGICA I-II, QUESTÕES 1-5

Introdução ..... p. 27

2. 1- Da primeira questão: o último fim do Homem ..... p. 28

*2.1.1- Convém ao homem agir em vista do fim?* ..... p. 28

*2.1.2- Agir em vista do fim é próprio da natureza racional?* ..... p. 30

*2.1.3- O ato do homem recebe a espécie do fim?* ..... p. 31

*2.1.4- Há um último fim para a vida humana?* ..... p. 32

*2.1.5- Poderá haver muitos últimos fins para um só homem?* ..... p. 32

*2.1.6- Tudo aquilo que o homem quer é em vista do último fim?* ..... p. 33

*2.1.7- Há um só último fim para todos os homens?* ..... p. 33

*2.1.8- As outras criaturas têm como próprio esse último fim?* ..... p. 34

2.2- Da segunda questão: Em que consiste a felicidade do Homem? ..... p. 35

*2.2.1- A felicidade do homem consiste nas riquezas?* ..... p. 35

*2.2.2- A felicidade (bem-aventurança) do homem consiste nas honras?* ..... p. 36

*2.2.3- A felicidade do homem consiste na fama ou na glória?* ..... p. 37

*2.2.4- A felicidade do homem consiste no poder?* ..... p. 37

*2.2.5- A felicidade do homem consiste em algum bem do corpo?* ..... p. 38

*2.2.6- A felicidade do homem consiste do prazer?* ..... p. 39

*2.2.7- A felicidade consiste em algum bem da alma?* ..... p. 41

*2.2.8- A felicidade consiste em algum bem criado?* ..... p. 43

2.3- Da terceira questão: o que é a bem-aventurança? ..... p. 44

2.3.1- <i>A bem-aventurança é algo criado?</i> .....	p. 44
2.3.2- <i>A bem-aventurança é uma ação?</i> .....	p. 45
2.3.3- <i>A bem-aventurança é ação da parte sensitiva ou somente da intelectiva?</i> .....	p. 45
2.3.4- <i>A bem-aventurança da parte intelectiva é ação do intelecto ou da vontade?</i> .....	p. 46
2.3.5- <i>A bem-aventurança é ação do intelecto especulativo ou do intelecto prático?</i> .....	p. 48
2.3.6- <i>A bem-aventurança consiste na consideração das ciências especulativas?</i> ...	p. 49
2.3.7- <i>A bem-aventurança consiste no conhecimento das substâncias separadas, isto é, dos anjos?</i> .....	p. 51
2.3.8- <i>A bem-aventurança do homem está na visão da essência divina?</i> .....	p. 52
2.4- Da quarta questão: o que é a bem-aventurança .....	p. 53
2.4.1- <i>Requer-se o prazer para a bem-aventurança?</i> .....	p. 54
2.4.2- <i>Na bem-aventurança é mais importante a visão do que o prazer?</i> .....	p. 55
2.4.3- <i>Na bem-aventurança requer-se a compreensão?</i> .....	p. 56
2.4.4- <i>Requer-se para a bem-aventurança a rectidão da vontade?</i> .....	p. 57
2.4.5- <i>Requer-se para a bem-aventurança do homem o corpo?</i> .....	p. 58
2.4.6- <i>Requer-se para a bem-aventurança alguma perfeição do corpo?</i> .....	p. 60
2.4.7- <i>Requerem-se alguns bens exteriores para a bem-aventurança?</i> .....	p. 61
2.4.8- <i>Requer-se companhia dos amigos para a bem-aventurança?</i> .....	p. 62
2.5- Da quinta questão: aquisição da bem-aventurança .....	p. 63
2.5.1- <i>O homem pode conseguir a bem-aventurança</i> .....	p. 64
2.5.2- <i>Pode um homem ser mais bem-aventurado do que outro?</i> .....	p. 64
2.5.3- <i>Alguém pode nesta vida ser bem-aventurado?</i> .....	p. 65
2.5.4- <i>Pode-se perder a bem-aventurança adquirida?</i> .....	p. 65
2.5.5- <i>O homem pode pelos seus dons naturais adquirir a bem-aventurança?</i> .....	p. 67
2.5.6- <i>O homem consegue a bem-aventurança pela ação de uma criatura superior?</i> .....	p. 68
2.5.7- <i>Algumas boas obras são exigidas para que o homem consiga de Deus a bem-aventurança?</i> .....	p. 69
2.5.8- <i>Todo homem deseja a bem-aventurança?</i> .....	p. 70
<b>TERCEIRO CAPÍTULO: NOVIDADE DA FILOSOFIA MORAL DE S. TOMÁS E SUA RELAÇÃO COM A QUESTÃO DA FELICIDADE</b>	
Introdução .....	p. 72
3.1- Breve análise da ética filosófica tomista .....	p. 73
3.2- A novidade da ética tomista na Suma Teológica .....	p. 76

3.3- Contextualização da felicidade tomista .....	p. 80
3.4- O que é mesmo a felicidade na filosofia moral tomista? .....	p. 85
CONCLUSÃO GERAL .....	p. 90
BIBLIOGRAFIA .....	p. 93

## INTRODUÇÃO GERAL

O objeto de estudo que a presente dissertação persegue é uma questão da ordem da teologia especulativa e repousa inteiramente sobre a noção de fim. Este, por sua vez, pode ser compreendido de duas maneiras: tal como se apresenta inscrito na natureza humana, tendendo para a perfeição; tal como se manifestará efetivamente ao homem que chega ao fim do seu percurso, resultando das escolhas livres e voluntárias que este tiver feito ao longo da sua existência transitória<sup>2</sup>.

De facto, é no âmbito de uma teologia resolutamente especulativa que S. Tomás situa a questão central da existência humana, talvez a única, como diziam os antigos, que valha a pena ser colocada: o que é a felicidade para o homem?<sup>3</sup>

A originalidade filosófica de S. Tomás está sempre associada à adesão à fé como consequência da recta razão e, ao mesmo tempo, à suposta submissão da razão aos artigos da fé a que aquela veio a aderir. Neste contexto, a filosofia acontece enquanto a razão se interroga sobre o que sabe a respeito da matéria que crê; o que a distancia imenso, diga-se, dos parâmetros filosóficos gregos. Portanto, enquanto acontece uma autêntica Teologia, ocorre também uma verdadeira Filosofia<sup>4</sup>.

No entanto, apesar da questão da felicidade em S. Tomás de Aquino se localizar no contexto da teologia especulativa, o assunto tem sido objeto de diversas investigações, mormente no âmbito da Ética<sup>5</sup>.

A própria história da filosofia dá-nos a ver o modo como a Ética surge como consequência evidente do saber filosófico. Nas indagações sobre as questões concernentes ao ser, por exemplo, é possível reconhecer nos pré-socráticos sinais de alguma inclinação para uma abordagem em linha com a Ética<sup>6</sup>.

Neste sentido, importa ressaltar que o presente estudo sobre a felicidade segundo S. Tomás, poderá ver-se, sobretudo, como uma ética da felicidade que tem em conta também a relação desta com as questões ontológicas, visto que uma Ética autêntica aponta para a plena realização do ser humano. De facto, a filosofia de S. Tomás culmina numa

---

<sup>2</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica III*, (doravante *ST*) Edições Loyola, São Paulo: 2003, p. 27.

<sup>3</sup> Cf. *ST III*, p. 27.

<sup>4</sup> Cf. G. BARRETO, *Santo Tomás em face à crise do Mundo e da Igreja*, Presença, Rio de Janeiro: 1977, p. 26.

<sup>5</sup> Cf. L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, Editora UFPel, Pelotas: 2018, p. 17.

<sup>6</sup> Cf. L. LAUAND, *Tomás de Aquino, hoje*, GDR, São Paulo: 1993, 40.

doutrina moral. É mesmo o primeiro autor cristão a expor um sistema completo de doutrina moral. Fá-lo especialmente na segunda parte da *Suma Teológica*, distinguindo entre ética geral (I-II) e ética especial (II-II). Há mesmo quem considere ser esta parte do seu pensamento a mais elaborada e acabada, aquela onde o seu génio de síntese melhor se revela.

No entanto, a questão da felicidade aparece em diversas obras; cabe destacar o *Compêndio de Teologia*, Livro I, capítulos 149-171 (ver também 104-110; 148-150 e 255); a *Suma contra os Gentios*, onde dedica ao tema toda a primeira parte do Livro III (capítulos II-LXIII) e, por último, a *Suma Teológica* (I-II, q. 1-5)<sup>7</sup>.

Entrementes, não é muito fácil saber com exatidão de que fontes os autores medievais se valeram, dado que não era prática citar pessoas vivas ou falecidas há pouco tempo. Por exemplo, ao ser apresentado algum pensamento dessas pessoas, era comum, quando muito, dizer-se *quidam* (alguém, alguns), ou *aliqui* (alguns), sem mencionar o nome<sup>8</sup>. Os autores antigos nem sempre eram citados, principalmente, quando estivesse em causa um texto muito conhecido<sup>9</sup>. É neste contexto que podemos enquadrar a tarefa inglória de tentar identificar as fontes de que se valeu S. Tomás.

Apesar disso, sobre a questão da felicidade, vista como o fim último do homem, parece que a argumentação de S. Tomás remete, principalmente, para dois grandes pensadores: o primeiro é Aristóteles, de quem comentou a *Ética*, que lhe terá “fornecido” as bases teóricas para definir a felicidade<sup>10</sup>. Aristóteles, atendo-se estritamente à vida terrena e, partindo do pressuposto de que todos desejam a felicidade, sugere que, considerando alguns pressupostos, para a maioria dos homens, a felicidade consiste na prática das virtudes cívicas. Porém, admite também que, para os filósofos, há uma felicidade ainda maior, aliás, a maior que o homem pode alcançar neste mundo: a da *theoria*, a felicidade da vida contemplativa. O segundo autor em quem S. Tomás se terá apoiado é S. Agostinho. Este autor, tal como Aristóteles e também Séneca, sugere que todos queremos ser felizes. Mas aqui opera-se uma espécie de *ethical turn*, uma “viragem ética”. Para os pagãos, o “ser feliz” limitava-se à existência terrena (*in hac vita*); para S.

---

<sup>7</sup> Cf. C. NASCIMENTO, *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*, Paulus, São Paulo: 2011, p. 37.

<sup>8</sup> Cf. M-D CHÉNU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Publications de L'Institut d'Études Médiévales, Montréal: 1950, p. 235.

<sup>9</sup> Cf. L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, Editora UFPel, Pelotas: 2018, p. 18.

<sup>10</sup> Cf. R. MCINERNEY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, 2ª ed., Washington: 1997, pp. 12-34.

Agostinho a plenitude da felicidade não se alcança nesta vida, pois que, aqui na terra, não é possível atingir o grau supremo da beatitude, que consiste em contemplar a divindade tal qual ela é; só então o nosso desejo estará plenamente satisfeito<sup>11</sup>.

Não obstante haver um paralelismo entre a felicidade segundo S. Tomás da versão da *Suma Contra os Gentios*, Livro 3, Capítulos 2-63 e a da *Suma Teológica* I-II, questões 1-5, optámos por ter como objeto de trabalho esta segunda versão, por ser a mais utilizada, a mais clara e melhor ordenada, talvez por ser considerada a versão final da posição do autor sobre o tema. Por isso, a presente dissertação propõe-se estudar “*A felicidade em S. Tomás de Aquino, à luz da Suma Teológica I-II, Questões 1-5*”.

É um assunto que, à partida, como foi sugerido anteriormente, coloca um problema do âmbito da polivalência temática. No entanto, é do nosso interesse abordá-lo do ponto de vista filosófico, inserido na “filosofia moral”. Porque, de facto, S. Tomás inicia a Segunda Parte da *Suma Teológica* I-II, q.1-5, que se reporta ao agir humano, perguntando-se a respeito da felicidade e dedica ao tema cinco questões, concatenadas entre si dentro da lógica em uso na época.

A dissertação, além da introdução e conclusão gerais, apresenta a seguinte estrutura metodológica: no primeiro capítulo far-se-á uma espécie de “localização” de S. Tomás no tempo e uma breve apresentação dos antecedentes da sua noção de felicidade (quer dizer, o que terá estado por trás da reflexão de S. Tomás sobre a felicidade); o segundo capítulo tratará de fazer a apresentação e discussão/comentário das cinco (5) questões que constituem o gonzo da dissertação; no terceiro, pretende-se discorrer sobre a atualidade e novidade da reflexão de S. Tomás sobre a felicidade, de acordo com o disposto no capítulo segundo.

O objetivo principal é compreender a definição de felicidade de S. Tomás. Para isso, procurar-se-á responder às seguintes questões: a felicidade em S. Tomás de Aquino é uma realidade alcançável ou uma utopia? Os filósofos que serviram de “inspiração” a S. Tomás falaram da mesma felicidade de que ele fala? Quantos tipo de felicidade existem? Há requisitos *sine qua non* para se alcançar essa felicidade?

Mas o que é que o homem procura quando procura a felicidade? O que é que o homem encontra quando se diz feliz? Obviamente, trata-se de perguntas cujas respostas têm pouco de objetivo. Pelo que, o esboço de qualquer resposta objetiva a estas questões,

---

<sup>11</sup> Cf. L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, p. 32.

para além da ingenuidade de que daria provas, redundaria paradoxalmente num amontoado de sentenças, inevitavelmente subjetivas. Em contrapartida, o esforço de contextualização, os rodeios ou digressões teoréticas, o levantamento de paradigmas temáticos adjacentes, o desenvolvimento de perspectivas normativas, de modos de vida ou de formas de comportamento subordinados a princípios ético-morais, é o que acabará por abrir espaço para a objetividade.

A ideia de felicidade é colocada, pelo menos no pensamento ocidental, em termos que oscilam permanentemente entre, por um lado, a moral e a ética e, por outro, a metafísica e a religião. Isto acontece dentro de uma mesma época e, por vezes, dentro da obra de um mesmo autor.

Da leitura dos autores que poderão ter servido de base para a formulação do conceito de felicidade de S. Tomás, é possível vislumbrar uma argumentação cuja orientação termina numa bifurcação e, conseqüentemente, numa apresentação de duas visões diferentes do que deve ser a felicidade. Terá essa visão propiciado a questão do carácter relativo da felicidade?

Talvez venha a ser interessante perceber, por exemplo, que, partindo das noções aristotélicas, de S. Agostinho e da tradição cristã, S. Tomás sugere que a felicidade última do homem consiste na contemplação da verdade, não enquanto conhecimento de princípios abstratos ou da ciência das coisas inferiores, mas enquanto conhecimento da sabedoria personificada, Deus, ao qual não se chega nem pelo esforço intelectual, nem pela fé, mas pela contemplação dele na sua essência. Essa tomada de posição, porém, parece ter tido influência na rejeição por parte de S. Tomás da ideia da existência de duas felicidades perfeitas.

Neste mundo, de acordo com S. Tomás, se alcançamos alguma felicidade, é imperfeita e momentânea, porque, pelas nossas próprias forças, não conseguimos contemplar o Bem Supremo na sua essência, naquilo que ele é. O *homo viator* (o homem a caminho) alcança apenas uma felicidade imperfeita. A felicidade perfeita é aquela que, uma vez obtida, satisfaz plenamente a pessoa, a ponto de desaparecerem os desejos. Além disso, quem nela se encontra, tem a certeza de que jamais a perderá.

Os seres humanos, indistintamente, no âmago do coração, desejam e anseiam pela posse da felicidade. Cada um entende a forma de considerar a felicidade para si. Enquanto uns buscam a felicidade no usufruto dos prazeres da vida, dos apetites do cosmos, outros,

porém, acham que são felizes na austeridade, no despojamento, na abnegação. No entanto, todos procuram ser e viver felizes. Podem ser divergentes os caminhos, as formas de como se procura ser feliz, mas todos a desejam.

Em última instância, a posse, o gozo da felicidade tem algo que vem com o modo como se cuidam e se aperfeiçoam harmoniosamente os valores intrínsecos da vida humana. Não existe uma fórmula mágica para se ser feliz.

# PRIMEIRO CAPÍTULO: S. TOMÁS E OS ANTECEDENTES DA SUA REFLEXÃO SOBRE A FELICIDADE

## *Introdução*

Este primeiro capítulo pretende ser uma apresentação do que consideramos serem os antecedentes do estudo de S. Tomás relativamente ao tema da felicidade.

Uma ideia é sempre resultado do tempo em que vive o seu autor. No entanto, há pensadores que, embora circunscritos, naturalmente, aos limites temporais, parecem ultrapassar o tempo em que viveram, através do seu pensamento. É como que se o pensamento ganhasse vida, tocando ao de leve o para além da história. Por isso, uma boa forma de aceder, com alguma profundidade, ao pensamento dos autores é conhecer o contexto em que viveram e pensaram.

Como refere Marcos Martins, S. Tomás inscreve-se, certamente, nesta categoria de autores que estenderam a influência do seu pensamento para além do seu tempo. Na verdade, a obra de S. Tomás não é uma criação *ex nihilo*, ou seja, a sua vivência e o seu pensamento não são uma realidade desencarnada. Muito pelo contrário, o seu pensamento mergulha as suas raízes na história da filosofia, na história do cristianismo, em diferentes autores que o precederam, a partir dos quais pôde, de certa forma, levantar o tal vôo que coloca o seu pensamento para além da história<sup>12</sup>.

S. Tomás viveu num contexto caracterizado pelo desenvolvimento da Escolástica<sup>13</sup>. Neste período podem encontrar-se muitos elementos que ajudam não só a defini-lo como também a compreender o enquadramento e o contexto histórico da sua obra, abrindo portas de acesso ao nosso autor e ao seu pensamento.

Talvez valha a pena referir que o tema da felicidade desapareceu, de certa maneira, da reflexão filosófica desde Kant. Mesmo nos meios cristãos, empreenderam-se esforços para eliminar a palavra do seu vocabulário e a ideia do seu espírito, por temor do egoísmo, do individualismo, de um eudemonismo ascendente, incompatível com a cruz de Cristo e o valor redentor do sofrimento.

---

<sup>12</sup> Cf. M. MARTINS, *A noção de verdade em São Tomás de Aquino*, UCP, Lisboa: 2016, p. 7.

<sup>13</sup> O estudo da noção de escolástica implica uma compreensão de um conjunto de elementos precedentes e ínsitos à sua formação e desenvolvimento. Para ver mais sobre o assunto, cf. M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, Editorial Labor, Barcelona: 1928, pp. 7-22.

Um dicionário de Teologia Cristã, por exemplo, redigido por uma equipa internacional de teólogos e publicado em 1979, nem sequer menciona o termo. Seria preciso buscar outras referências próximas, mas não equivalentes, como “esperança”, “futuro”, “escatologia”<sup>14</sup>.

Neste capítulo são abordados alguns aspetos sobre a obra de S. Tomás e os antecedentes do texto sobre a felicidade. Este último tópico compreende a temática das fontes, do encontro de tradições, a metafísica do ser, a questão da prioridade do bem sobre o fim, o problema da natureza e razão e, finalmente, a questão das duas felicidades.

### ***1.1- Os caboucos da reflexão sobre a felicidade***

Quando se pensa na ideia de felicidade no plano existencial e concreto, pensa-se imediatamente nos próprios fundamentos da vida feliz. E isso é, normalmente, feito a dois níveis: por um lado, num plano prático ou mesmo estratégico, procuram-se descobrir as formas de comportamento que favorecem ou simplesmente viabilizam a condição feliz; por outro, num plano muito mais complexo e sujeito a debate, inquirem-se os fundamentos ontológicos desse estado.

Terá a felicidade inevitavelmente pressupostos religiosos e transcendentos? Terá a felicidade uma íntima conexão com o universo moral, entendido aqui numa perspectiva individual e subjetiva? Terá a felicidade uma relação de proximidade com o universo de valores éticos e cívicos, ou, se preferirmos, com o domínio amplo da virtude? Será a felicidade o resultado de um puro cálculo laico centrada nas ideias de utilidade e interesse?

Mais do que resolver estas questões, o que seria de enorme pretensão, interessa pelo menos inventariar algumas das suas linhas aporéticas mais relevantes. Pelo que, com o levantamento destas questões, não se pretende oferecer uma resposta, mas apresentar o esboço de um caminho, e sobretudo os instrumentos conceptuais com os quais se pode avançar no tratamento amplo, mas também metuculoso, do tema em discussão.

Pretende-se fazer esse caminho seguindo as pisadas de S. Tomás de Aquino, obviamente, cujo pensamento ético está fundamentado na filosofia grega e na filosofia patrística. Esta síntese da filosofia pagã com a filosofia cristã é fruto de um período marcado por longas discussões académicas na Idade Média (séculos XII e XIII), de que

---

<sup>14</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *ST III*, p. 28.

resultou uma reviravolta do pensamento filosófico e teológico. S. Tomás encontrou nestas duas vertentes a base para o seu pensamento<sup>15</sup>.

A pergunta sobre a felicidade em S. Tomás de Aquino mereceu atenção especial nos tratados sobre a ética tomista, desde a Segunda Escolástica. Vale a pena citar, entre outros, o Comentário do Cardeal Tomás de Vio Caetano<sup>16</sup>; e a questão permanece viva nos nossos dias.

Importa, por isso, apresentar alguns tópicos do pensamento tomista, para situar o tema da felicidade no contexto da obra de S. Tomás.

### **1.1. 1- Sobre as fontes**

Como foi dito anteriormente, S. Tomás de Aquino começa a Segunda Parte da *Suma Teológica* (S Th I-II, q. 1-5), que se reporta ao agir humano, perguntando-se a respeito da felicidade. Dedicou a este tema cinco questões, concatenadas entre si dentro da lógica da época. Não por acaso, cada uma das questões compõe-se de oito artigos, num total de quarenta artigos.

Como se indicou na Introdução, situar com exatidão as fontes de que se serviram os autores medievais não é tarefa fácil. Diferentemente das atuais regras de produção científica, naquela altura não era costume citar explicitamente as fontes. Chénu, um grande conhecedor de S. Tomás, apresenta um exemplo do procedimento habitual, ao mostrar que o seu confrade, ao redigir o próprio *Comentário às Sentenças*, tinha diante dos olhos um texto de S. Boaventura, sem, no entanto, fazer qualquer referência expressa

---

<sup>15</sup> Cf. E. GILSON, *A filosofia na Idade Média*, Martins Fontes, São Paulo: 1998, pp. 315-494; M. GRABMANN, *Filosofia Medieval*, pp. 32-59; A. LIBERA, *A filosofia medieval*, Edições Loyola, São Paulo: 1998; A. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Herder, Barcelona: 1956; M.-D. CHÉNU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris: 1954; A. LIBERA, *Scolastique*, in J. LACOSTE (Dir), "Dictionnaire Critique de Théologie", PUF, Paris: 1998, pp. 1077-1081.

<sup>16</sup> Caietano ou Tomás de Vio (1469-1534 que, por ser originário de Gaeta, passa a ser chamado Cardeal Gaetano), foi um teólogo dominicano, um dos melhores conhecedores da *Metafísica* de Aristóteles e de S. Tomás. Cf. B. LLORCA; R. VILLOSLADA; R. GARCIA; F. MONTALBAN, *Historia de la Iglesia Católica: em sus cuatro grandes edades: antigua, media, nueva, moderna*, BAC, Madrid: 1960, pp. 1018-1049. É considerado o mais autorizado comentarista de S. Tomás de Aquino. O seu *Comentário à Suma Teológica* (1507-1522) é um verdadeiro monumento e origem do renascimento tomista do século XVI. Dele nasce a "nova escolástica renascentista", que deu esplêndidos frutos em Espanha (Salamanca) e em Portugal (Coimbra). Foi também um homem de Igreja, um diplomata ao serviço da causa de Roma. Primeiro como geral da sua Ordem (1508-1518), como Cardeal (1517) e Bispo de Gaeta (1519), e depois, como legado do Papa, teve um papel importante na política religiosa do seu tempo. Apressou a reforma da Igreja no Concílio de Latrão em 1512. Procurou convencer Lutero em 1518 e, finalmente, opôs-se ao projetado divórcio de Henrique VIII (1530). Para uma breve exposição da vida e obra de Tomás de Vio Caetano, ver H. KLUETING, *Cajetan, Thomas de Vio*, in "Thomistenlexikon. Herausgeben von D. Berger und J. Vijen. Im Auftrag der Deutschen Thomas-Gesellschaft e.V. sowie der Nederlands Thomas Gezelschap. Bonn: Verlag nova et veteran, 2006, col. 71-78.

a esse pensador franciscano<sup>17</sup>. Também os autores clássicos nem sempre eram citados, principalmente quando se tratasse de um texto muito conhecido. Neste sentido, há quem defenda que o texto de S. Tomás sobre as cinco provas da existência de Deus, depende claramente de Maimónides<sup>18</sup>. Isto, porém, não significa que S. Tomás e os demais medievais fossem plagiadores; apenas seguiam as regras da sua época no que respeita ao tratamento das fontes.

Uma leitura quantitativa do texto que nos propusemos estudar, permite-nos tecer as seguintes considerações: se se deixarem de lado as 61 citações da Bíblia e outras 20 em que remete às próprias obras, constata-se que Aristóteles é citado 65 vezes, Agostinho 40, Boécio 9, Dionísio Areopagita 8, Gregório Magno 3 e João Damasceno, Ambrósio Sêneca, Orígenes e o *Liber de Causis* uma vez cada um.

Sem nos adentrarmos na pergunta pela maior ou menor importância dos textos de autores citados menos de três vezes, verificamos que, quanto aos demais, há nove citações do *De Consolatione Philosophiae* de Severino Boécio, importante no que se refere à definição de felicidade e à especificação do que não a constitui, e oito citações de obras de Dionísio Areopagita, relacionadas com o conhecimento, a iluminação divina e a difusão do bem.

Desta forma, restam os dois pensadores mais citados, que são também os mais importantes: Aristóteles e Agostinho. Do primeiro, a *Ética a Nicómaco* é citada 36 vezes, isto é, constitui mais de metade das citações desse autor. Mas S. Tomás não se ateve somente a ela. Interpretou a *Ética* dentro do conjunto da obra aristotélica e, por isso, valeu-se também da *Metafísica*, da *Física*, do *Sobre a alma* e dos outros livros. Parece-nos que estes números são mais que suficientes para aferir o peso da obra do Filósofo no pensamento de S. Tomás, ainda mais se levarmos em consideração que quase metade das citações encontram-se nos *sed et contra* (mas, em contrário) e nos *respondeo* (resposta).

No entanto, as citações não se distribuem regularmente pelas questões, e nisso há uma lógica: enquanto a primeira questão, que versa sobre o fim último do homem, apresenta nove citações de Aristóteles, das quais apenas duas no *respondeo*, a terceira questão, que pergunta em que consiste a felicidade, apenas 19, das quais oito se

---

<sup>17</sup> Cf. M.-D. CHÉNU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, PIEM, Montréal: 1950, p. 235.

<sup>18</sup> Cf. a propósito F. NETTO, *Moshê Ben Maimon e a formação do pensamento de Tomás de Aquino*, in: E. STEIN e L. BONI (org.) *Dialética e Liberdade – Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*, Vozes, Petrópolis: 1993, pp. 117-130.

encontram no *respondeo*. Ora, é evidente que, para um teólogo-filósofo como Tomás de Aquino, a resposta à questão do fim último do homem está muito mais próxima da revelação cristã do que da Filosofia pagã; já para responder à pergunta sobre o que vem a ser a felicidade, nada melhor do que fazer apelo à *Ética a Nicómaco*<sup>19</sup>.

Com S. Agostinho, porém, acontece algo de inesperado. Seria de supor que a obra mais citada desse autor fosse o *De beata vita*, diálogo no qual discute sobre o que vem a ser a felicidade. Mas essa obra não é mencionada uma única vez. Aliás, percorrendo o índice onomástico da *Suma Teológica*, onde S. Agostinho é citado cerca de 2500 vezes, constata-se que o *De beata vita* está ausente, tal como também está ausente na *Suma contra os gentios*. Esta ausência admite uma dupla leitura: ou que S. Tomás não teve conhecimento do *De beata vita*; ou que, não o tenha querido usar porque nesse diálogo, em lugar de seguir a argumentação aristotélica, o recém-convertido S. Agostinho desenvolve o tema recorrendo à argumentação do estoicismo<sup>20</sup>.

No entanto, S. Tomás faz nove citações do *De Trinitate*, sete citações do *De civitate Dei*; o *De Doctrina Christiana* e o *Super Genesim ad Litteram* aparecem, cada um, com quatro citações. Desses quatro livros procedem mais de metade das citações sobre S. Agostinho; e constituem o núcleo da argumentação de S. Tomás concernente à transcendência da felicidade.

### **1.1. 2- O encontro de tradições**

O chamado pensamento ético de S. Tomás, como pudemos indiciar no texto anterior, está fundamentado na filosofia grega e na filosofia patrística. S. Tomás busca nessas duas vertentes a base para o seu pensamento. As questões sobre a felicidade são um exemplo paradigmático da natureza do diálogo entre estes dois legados. Poucos tópicos, dentro da imensa obra de S. Tomás, deixam tão claro, de um lado, o legado da tradição antiga e, de outro, o contraste entre esta tradição e a leitura cristã da existência. Aliás, isso também não é algo original, pois a tradição religiosa monoteísta – seja ela judaica, cristã ou muçulmana – desde sempre se defrontou com este problema<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, p. 19.

<sup>20</sup> Cf. A. HUESCAR, *San Agustin: De la vida feliz*, tradução de A. Bienes, Aguilar, Buenos Aires: 1980, pp. 9-48.

<sup>21</sup> Cf. D. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew*; in: “*Studia Philonica Annual 7*”, 1995, pp. 143-160.

Os judeus alexandrinos foram os primeiros a colocá-lo e, entre eles, destaca Fílon, como o seu maior expoente.

“Ao se deparar com o pensamento grego de cariz peripatética, neoplatónica e estoica, Fílon percebeu-lhe a grandeza, mas também os limites. Dialogou com ele, dele se valeu para redigir as suas obras, mas, ante a palavra revelada da *Torah*, foi levado a transcendê-lo. Para tanto, entre outras coisas, na classificação das ciências, retirou o tratado sobre a divindade da área da Física, transportando-o para a Ética; introduziu a noção de criação *ex-nihilo* como atribuição do *Lógos*, modificando, com isso, a leitura do *Timeu*; desenvolveu a noção de eternidade, contrapondo-a à de temporalidade; considerou Deus como providência, onipotência, infabilidade e perfeição absoluta, e defendeu a leitura alegórica do texto bíblico. E se os gregos se valiam das outras ciências para fazer Filosofia, ele, da sua parte, valeu-se da Filosofia para fazer Teologia e, com isso, deu início à tradição que, por séculos, considerou a Filosofia como serva da Teologia”<sup>22</sup>.

Ecoam ideias filonianas no neoplatonismo, na patrística, nos pensamentos judaico, árabe e escolástico.

Confrontar as tradições filosóficas pagãs com a Revelação cristã, foi um problema com o qual também S. Tomás teve de se enfrentar. Porém, o diálogo levava já muitos séculos e a relação entre o saber filosófico e a sabedoria cristã encontrava-se numa situação nova e diferente.

A tradição cristã assume o pensamento neoplatónico através de S. Agostinho e da Patrística. posteriormente, através dos árabes e dos judeus, ou directamente do mundo grego, a Filosofia aristotélica foi aos poucos penetrando no Ocidente e, por fim, impondo-se como dominante nos meios académicos.

Neste contexto, surge então a necessidade de redefinir os parâmetros dessa relação entre saberes tão diversos. Não se tratava de negar o passado e recomeçar tudo de novo, mas era preciso incorporar a herança cristã, sem conciliações fáceis e superficiais à Filosofia peripatética, assim como à judaica e à árabe; e era preciso, além disso, repensar o neoplatonismo agostiniano. Os teólogos dos séculos XIII e XIV tiveram de se enfrentar a esse problema, e cada um procurou dar o seu contributo.

---

<sup>22</sup> L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, Editora UFPel, Pelotas: 2018, p. 21.

Um olhar atento a esses contributos, permite captar uma forma de “catalogar” os autores medievais, dividindo-os entre “aristotélicos” e “agostinianos”, pois todos eles são devedores das duas tradições. Por vezes até, verifica-se mesmo a surpresa de ver, por exemplo, S. Boaventura sendo mais aristotélico do que S. Tomás ou S. Tomás sendo mais agostiniano do que S. Boaventura, ao tratar de determinado assunto.

No entanto, coube a S. Tomás elaborar a síntese definitiva do que S. Agostinho, no seu tempo, já tinha proposto<sup>23</sup>. Tomando como exemplo a questão da felicidade, que é objeto do presente estudo, Lima Vaz considera que:

“O problema fundamental da liberdade e da beatitude, na conceção de S. Tomás, articulou-se entre dois polos: de um lado, a noção aristotélica de ‘natureza’, ou seja, de um princípio interno de movimento dos seres que lhes confere a sua consistência própria num universo ordenado; e a visão neoplatónica do movimento de processão e retorno dos seres com relação ao seu princípio. Do outro lado, a moral evangélica, cujo teocentrismo opera como que uma ‘descençação’ do homem do ponto de vista da ética antiga, arrancando-o ao círculo lógico da sua definição no sentido aristotélico e à necessidade como que dialética da ‘conversão’ no sentido neoplatónico”<sup>24</sup>.

### ***1.2- A metafísica do ser: uma chave de interpretação?***

S. Tomás começa o tratado sobre a felicidade com uma frase que, à primeira vista, pode parecer simplesmente introdutória, e que diz: “como diz Damasceno, o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, o livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações”<sup>25</sup>.

Se olharmos, porém, para o plano geral da *Suma Teológica* e da *Suma contra os Gentios*, pode-se constatar que o texto acima já tinha sido anunciado no início de cada uma delas. Aquando da reflexão sobre o modo de proceder, na *Suma contra os Gentios*,

---

<sup>23</sup> Cf. M. OLIVEIRA, *O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade*, in: H. FELTES – U. ZILLES (Orgs.), “Jayme Paviani. Filosofia: Diálogo de Horizontes”, Educus, Caxias do Sul: 2001, pp. 219-235.

<sup>24</sup> L. VAZ, *Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem*; in: “Escritos de Filosofia – Problemas de Fronteira, Loyola, São Paulo: 1986, p. 39; ver também M. AQUINO, *A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino*; in: “Filosofia Unisinos”, v. 2, nº 3, 2001, pp. 235-290.

<sup>25</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, Prólogo, p. 29.

S. Tomás refere que, valendo-se da razão para ajudar a elucidar a fé nas verdades referentes a Deus, passa a estudar, em primeiro lugar, as verdades que convêm ao próprio Deus; depois, a processão das criaturas, que provêm de Deus e, por fim, “a ordenação das criaturas para Deus, enquanto têm nele o seu fim”<sup>26</sup>. Já na *Suma Teológica*, depois de discorrer sobre o que é a ciência teológica, indica que o seu principal objetivo é

“transmitir o conhecimento de Deus, não somente enquanto existente em si, mas ainda como princípio e fim dos seres, e especialmente da criatura racional (...) Ora, pretendendo fazer a exposição desta doutrina trataremos em primeiro lugar de Deus, em segundo lugar do movimento da criatura racional para Deus e finalmente, de Cristo que, enquanto homem, é a via para tendermos a Deus”<sup>27</sup>.

O facto de S. Tomás começar o seu estudo abordando questões sobre Deus, não significa que pretenda afirmar que Deus seja o primeiro conhecido. Pelo contrário, o que primeiro é conhecido pelo homem, diz ele, é o ser; a primeira coisa que se constata é que algo existe em ato. Embora não tenha redigido um tratado específico sobre o tema, nem mesmo o *De ente et essentia* pode ser considerado como tal, contudo, a noção-chave da sua Filosofia e, concomitantemente, da sua Teologia parece ser a noção de ser.

Como o diz N. Pichler, “a filosofia do ser sustenta, une e harmoniza toda a estrutura do edifício da síntese tomista”<sup>28</sup>. Diz ainda o mesmo autor que “toda a metafísica de Tomás de Aquino possui uma estrutura de fundo, isto é, a afirmação do *actus essendi*. É o reconhecimento do ser como a expressão primeira do movimento de toda a realidade, seja das coisas materiais como do espírito”<sup>29</sup>. É através dessa filosofia do ser que se chega ao conhecimento de Deus como ser primeiro. De facto, como diz o próprio S. Tomás “a primeira coisa que o intelecto do homem apreende é o ser”<sup>30</sup>, que “é o que se encontra no mais íntimo de todas as coisas e o que de mais profundo existe nelas”<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios I*, c. 9, Tradução de Joaquim F. Pereira, Edições Loyola, São Paulo: 2015.

<sup>27</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 2, Introdução.

<sup>28</sup> Cf. N. PICHLER, *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino*, Méritos Editora, Passo Fundo: 2011, p. 27.

<sup>29</sup> N. PICHLER, *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino*, Méritos Editora, Passo Fundo: 2011, p. 32.

<sup>30</sup> “nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna” (*Metaph.* lib. 1, I.2, n. 11; lib. 10, I.4, n. 15).

<sup>31</sup> “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest” (*ST I*, q. 8, a.1, c).

O percurso da argumentação de S. Tomás tem muito de aristotélico. O homem constata que há seres em ato, seres que existem de facto. Neste sentido, valendo-nos também da argumentação da terceira via, das cinco vias da demonstração da existência de Deus, pode-se concluir que é forçoso admitir um ser necessário, ser esse que não tem uma causa fora de si, sendo antes a causa necessária dos demais<sup>32</sup>. Esse ser primeiro é o próprio *actus essendi*, o ato de existir e não um simples conceito. Desta feita, Deus é, pois, por sua essência, o próprio ato de existir e, como tal, é causa de todos os demais existentes<sup>33</sup>, que dele participam e a ele tendem como seu fim.

A partir da sua teoria sobre o ser, S. Tomás abre o caminho para uma nova Antropologia, dentro da qual o homem, à luz do saber racional, se compreende como aberto ao infinito e como apto a, para além da imperfeita felicidade terrena, alcançar a *perfecta beatitudo*, a felicidade perfeita, quando contemplar esse Ser primeiro, não no seu conceito, mas na sua concretude.

Dito isto, importa compreender a natureza do aristotelismo de S. Tomás. Bem analisado o seu pensamento, pode-se perceber a sua extraordinária capacidade de argumentação, que lhe permite, mesmo recorrendo às premissas aristotélicas, chegar a conclusões distantes das de Aristóteles. A este respeito, J. Owens refere que embora S. Tomás se valha do vocabulário aristotélico, há uma diferença radical entre o pensamento dos dois autores. E é precisamente a noção de ser, a noção-chave da metafísica, que separa claramente os dois pensadores, que ao fim ao cabo discordam em pontos fundamentais, como, por exemplo, no estudo das quatro causas, atribuindo funções diferentes às causas eficiente e final<sup>34</sup>.

### ***1.3- A questão das duas felicidades***

O pensamento filosófico no século XIII sofreu um grande impacto com a receção das obras de Aristóteles no ocidente europeu. Boécio traduziu a obra lógica de Aristóteles, obra essa que foi sobejamente conhecida no medievo. De acordo com Luís Alberto De Boni, tendo em conta o número de manuscritos existentes e a sua datação, além das citações feitas por leitores ocidentais, é possível dizer que, durante o século XII e no

---

<sup>32</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 2, a. 3 c.

<sup>33</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 8, a. 1, c.

<sup>34</sup> Cf. J. OWENS, *Aristotle and Aquinas*; in: N. KRETZMAN e E. STUMP (Orgs.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, CUP, Cambridge: 1993, pp. 38-59.

início do XIII, as traduções de Aristóteles foram feitas, primeiro lentamente, vindo a acelerar-se com o desenvolvimento das universidades<sup>35</sup>.

Como era lido Aristóteles nas principais universidades da época? As duas universidades mais importantes no século XIII eram Paris e Oxford. Enquanto nesta última Aristóteles foi lido sem maiores problemas, já em Paris, o grande centro cultural do tempo, por onde passavam as mais importantes discussões teológicas, a presença de Aristóteles provocou grande perturbação<sup>36</sup>.

S. Tomás de Aquino é um dos exemplos mais acabados de uma obra elaborada com base numa síntese fecunda de tradição e progresso, de tudo o que de válido encontrou nos autores do passado e de reflexão pessoal enriquecedora desse património adquirido.

Como escreveu Van Steenberghen,

“o tomismo nasce na confluência de todas as grandes correntes que atravessam a antiguidade, e depois a Idade Média: platonismo e aristotelismo, helenismo e arabismo, paganismo e cristianismo, sem falar em numerosas fontes secundárias. S. Tomás soube aproveitar o imenso trabalho de assimilação realizado pelos seus predecessores e aplicou-se a recolher as mais pequenas parcelas de verdade que qualquer filosofia pudesse oferecer-lhe”<sup>37</sup>.

Como foi dito anteriormente, nos seus estudos sobre a felicidade como fim último do homem, S. Tomás apoia-se, sobretudo, em dois grandes pensadores. De Aristóteles colheu as bases teóricas para definir a felicidade<sup>38</sup>. O pensador grego considera que a felicidade consiste na prática das virtudes cívicas, mas admite que há uma felicidade ainda maior, própria dos filósofos: a da *theoria*, a felicidade da vida contemplativa. Tal como Aristóteles, S. Agostinho reconhece que todos queremos ser felizes. Mas considera que a felicidade não se alcança plenamente nesta vida, uma vez que aqui na terra não atingimos o grau supremo da beatitude, consiste na contemplação de Deus.

S. Tomás foi antes de mais um teólogo. Mas, um bom teólogo precisa ser também um bom filósofo, e ele sabia que “é impossível produzir uma boa Teologia, sem ser um

---

<sup>35</sup> Cf. L. Boni, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Europeu*, Edições Ulysses, Porto Alegre: 2010, p. 58.

<sup>36</sup> Cf. M. VASCONCELLOS, *Filosofia Medieval: uma breve introdução*, Dissertatio incipiens, Pelotas: 2014, p. 68.

<sup>37</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1966, p. 331.

<sup>38</sup> Cf. R. MCINERNEY, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, CUA, 2ª ed., Washington: 1997, pp. 12-34; D. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good*, CUA, Washington: 1997, pp. 102-137; J. FINNIS, *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory*, OUP, Oxford: 1998; L. ELDERS, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt: 2005.

bom filósofo”<sup>39</sup>. Por isso, antes de redigir as questões iniciais da Primeira Parte da Segunda Parte da *Suma Teológica*, comentou, literalmente, a *Ética a Nicómaco*<sup>40</sup>. Trata-se de um comentário estritamente filosófico, que deixa de lado os dados da Revelação, podendo ser aceite por qualquer professor da então Faculdade de Artes<sup>41</sup>.

O que transparece do teólogo é a repetida menção, tomada de Aristóteles, de que trata da felicidade dos homens nesta vida (*in hac vita*)<sup>42</sup>. Partindo de noções aristotélicas, S. Tomás conclui, com S. Agostinho e com a tradição cristã, que a felicidade última do homem consiste na contemplação da verdade, entendida como conhecimento de Deus, o qual se alcança de forma contemplativa.

Esta tomada de posição, porém, impede S. Tomás de aceitar a existência de duas felicidades perfeitas. Neste mundo, diz ele, se alcançamos alguma felicidade, ela é imperfeita e momentânea porque, pelas nossas próprias forças, não conseguimos contemplar o Bem Supremo na sua essência, naquilo que Ele é. O homem viandante alcança apenas uma felicidade imperfeita.

A felicidade perfeita é aquela que, uma vez obtida, satisfaz plenamente a pessoa, a ponto de satisfazer todos os seus desejos. Além disso, quem a possui tem a certeza de que jamais a perderá. De facto, quem ainda é sujeito de desejos é porque não alcançou tudo aquilo que o tornaria plenamente feliz; e quem não tem certeza de permanecer para sempre na felicidade não é de todo feliz, pois vive no temor de perdê-la. Na vida presente, os desejos ainda não realizados e o temor de perda marcam a condição humana<sup>43</sup>.

Em síntese, a história da filosofia medieval, na sua evidente originalidade e especificidade, que a distingue de qualquer outro período da história do pensamento, não se compreende sem uma prévia compreensão do contexto histórico, civilizacional e cultural que nela se reflete<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> R. IMBACH – I. FOCHE, *Thomas d’Aquin e Boèce de Dacie – Sur Le Bonheur*, Vrin, Paris: 2005, p. 11.

<sup>40</sup> Cf. R. GAUTHIER – J. JOLIF, *Aristotle, l’Ethique a Nicomaque: Introduction, Traduction et Commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif*, 2 volumes, Publications Universitaires, Louvain: 1958/1959; 2ª ed., Public. Univers./Nauwelaerts, Louvain/Paris: 1970.

<sup>41</sup> Cf. L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, p. 33.

<sup>42</sup> De acordo com o *Index Thomisticus* (<http://www.corpusthomisticum.org/>), citado por L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, p. 33, S. Tomás faz uso desta expressão 486 vezes na sua obra, sendo 48 delas na *Suma contra os Gentios*, livro III; 29 vezes na *Suma Teológica* I-II, q. 1-5; e 14 vezes nas *Sententia Ethicorum*.

<sup>43</sup> Cf. L. BONI, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, p. 33.

<sup>44</sup> Cf. M. CARVALHO, *Para um outro modelo de investigação das relações entre a razão e a fé no século XIII*, “Itinerarium”, 41, 1995, pp. 19-44.

S. Tomás viveu num momento de grandes debates académicos e, por isso, é ainda mais chamativo o modo não polémico de abordar a questão da felicidade. Prefere insistir na distinção entre a vida terrena e a vida futura e, por isso mesmo, na distinção entre a felicidade imperfeita desta vida e a perfeita da outra, onde o homem contemplará Deus face a face.

O que foi dito permite também afirmar que a fonte principal é Aristóteles. Entre os pensadores do século XIII, como refere Van Steenberghe, “S. Tomás é o primeiro a romper com as hesitações e flutuações dos seus contemporâneos, para, depois de as restabelecer na sua pureza primitiva, adotar as intuições essenciais do aristotelismo”<sup>45</sup>.

Por isso mesmo, mais do que discordar de Aristóteles, S. Tomás assume-o e prossegue a reflexão. Na verdade, Aristóteles ocupou-se da felicidade nesta vida e fê-lo com acerto; mas os cristãos, graças à revelação – algo que Aristóteles não conheceu – sabem que há uma vida futura na qual os espera um outro tipo de felicidade, uma felicidade perfeita.

Isto significa que o fim último do homem e a sua felicidade derradeira não se encontram nesta vida. De facto, nem a posse dos bens do corpo, nem os da alma podem dissipar a sua vontade e saciar a sua sede de conhecimento. Neste cenário passageiro, o homem só logra uma felicidade imperfeita, passageira. Ainda assim, e sendo essencialmente sobrenatural, o fim último do homem não é contrário à natureza. Isso significa também que a felicidade não é uma espécie de utopia relegada para uma vida futura. Os seres humanos podem ser felizes já neste mundo, embora imperfeitamente, e ser felizes em plenitude na vida futura. Logo, querer a felicidade é querer viver em plenitude para sempre, inclusive no aqui e agora. Neste sentido, a ética tomista não apresenta um aristotelismo integral e exclusivo, mas um aristotelismo (neo) platonizante.

---

<sup>45</sup> Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *História da Filosofia: período cristão* (tradução portuguesa), Gradiva, Lisboa: s. d. [1984].

## SEGUNDO CAPÍTULO: APRESENTAÇÃO E COMENTÁRIO DE *SUMA TEOLÓGICA* I-II, QUESTÕES 1-5

### *Introdução*

O primeiro capítulo permitiu fazer um enquadramento geral da questão sobre a qual estamos a elaborar a presente dissertação. Entre outras coisas, pretendemos assinalar que a doutrina de S. Tomás sobre a felicidade (beatitude ou bem-aventurança) está exposta de uma forma mais completa e, por assim dizer, definitiva na *Suma Teológica*, I-II, questões 1 a 5. Como fontes principais dessa formulação, é possível identificar os livros I e X da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles e as obras *De Trinitate*, *De Doctrina Christiana*, *De Civitate Dei*, *Liber LXXXIII quaestionum* e *Confissões*, de S. Agostinho<sup>46</sup>.

Na verdade, o desenvolvimento do tema da felicidade em S. Tomás parte do princípio de que a vida humana é portadora de um fim último que, por sua vez, é identificado como a bem-aventurança. Esse fim último dá sentido a todos os acontecimentos da vida humana. No entanto, nem todos os acontecimentos se justificam em função desse fim, nem sempre o homem age em vista do mesmo. A questão da felicidade encontra-se, portanto, ligada directamente ao sentido da vida e está vinculada à essência do homem.

Contudo, antes mesmo de chegar a essas conclusões, S. Tomás dispôs-se a analisar algumas concepções de felicidade recorrentes na sua época, que identificavam a beatitude com a posse das riquezas, com a conquista da fama, do poder e dos bens do corpo. É claro que S. Tomás as considerou como meios e/ou critérios não adequados para conceber a vida feliz, pois esses meios decorreriam de uma falsa noção de felicidade.

No texto da *Suma* antes referido, o problema da felicidade é abordado em cinco questões, respondidas em oito artigos cada uma: na primeira questão, S. Tomás interroga-se sobre o último fim do homem; na segunda, aborda a questão do objeto da felicidade e pergunta: em que consiste mesmo a bem-aventurança do homem? A terceira e a quarta questões abordam a felicidade como uma operação, uma atividade. Especificamente, na terceira trata da atividade beatificante na sua essência e na quarta da atividade beatificante

---

<sup>46</sup> Cf. Thomae Aquinatis, Lyon, 1540-1541 (Reproduit dans beaucoup d'éditions de S. Thomas, notamment dans l'édition Léonine, Rome). Desta lista, há quem refira também como menos importantes o III livro *De Consolatione Philosophica de Boethius*, as numerosas citações da Sagrada Escritura e de outras obras de Aristóteles que, pelo seu entrelaçamento, constituem de certa forma o tecido do tratado. Ver, por exemplo, A. TOURON, *La Vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1737.

na sua integridade. O que é e o que se requer para a bem-aventurança é o que define as linhas orientadoras dessas duas secções. A quinta e última questão discorre sobre a situação humana perante esse fim a perseguir, colocando a questão sobre a aquisição da bem-aventurança: é realmente possível para o homem? Como pode ser alcançada?

Indicámos que cada uma das 5 questões é apresentada em 8 artigos; considerando a estrutura do texto tomista – que começa uma afirmação provável ou improvável (*videtur quod* – parece que ou *videtur quod non* – parece que não), a que se segue a apresentação de algumas opiniões, que não correspondem à sua posição ou exprimem apenas parte da verdade, e que por isso são geralmente chamadas “objeções” à sua opinião; essa apresentação é seguida de afirmações em sentido contrário, *sed contra* habitualmente de uma autoridade reconhecida, a que se segue ainda um raciocínio indicando a sua posição pessoal sobre o tema e sobre as objeções – uma análise que acompanhasse todos os momentos da argumentação ultrapassaria em muito a extensão prevista para esta dissertação. Por isso, decidimos focar a análise apenas sobre o *respondeo* – respondo<sup>47</sup>.

## **2. 1. Da primeira questão: o último fim do Homem**

Nesse desafio de refletir sobre a felicidade ou a bem-aventurança ou ainda a beatitude, o nosso autor entende que a primeira coisa a fazer é estudar o fim último da vida humana, e depois o que permite ao homem atingir este fim ou afastar-se dele, pois devemos retirar do fim as razões do que se ordena a ele. E porque admitimos que a bem-aventurança é o fim último da vida humana, devemos primeiro estudar o fim último em geral, e depois a bem-aventurança<sup>48</sup>.

Neste contexto, elenca oito problemas relativos ao primeiro artigo:

### **2.1.1- Convém ao homem agir em vista do fim?**

A moral nada mais é do que a ordem a ser estabelecida nas nossas ações. Ora, uma ação determina-se pelo objetivo a atingir, e toda a nossa atividade pela ideia que temos do nosso destino. É na incapacidade de fixar este último ponto ou na renúncia a tentar fazê-lo que reside a grande fraqueza da moralidade “moderna”.

---

<sup>47</sup> Nesses comentários vamos seguir fundamentalmente A-D. SERTILLANGES em SAINT THOMAS D'AQUIN SOMME THÉOLOGIQUE, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, traduction française, deuxième édition, Desclée & Cie – Paris, Tournai, Rome: 1951.

<sup>48</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica: a bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma*, (doravante *ST*) volume 3, I secção – II parte – questões 1-48, Edições Loyola, São Paulo: 2003, p. 31.

No primeiro artigo da primeira questão, Tomás de Aquino estabelece a primazia do fim em relação à atividade humana, uma primazia que só pode ser sustentada se a ação for primeiro a procura de um fim.

A partir daqui o nosso autor aponta para a faculdade que distingue o homem dos animais e essa distinção ajudará a responder à questão que norteia o argumento deste primeiro artigo. De facto, o homem difere dos animais sobretudo pela razão, que é nele a base de tudo o que o distingue; mas moralmente, difere deles propriamente pela autonomia de ação, que o torna um ser responsável.

S. Tomás usa o termo “razão”, não “inteligência”; pois se a inteligência permite a compreensão, é a faculdade do raciocínio discursivo que entra em jogo para discernir o que se deve fazer, julgando a situação e percorrendo a escala dos bens para deliberar. Menciona também a vontade e não o apetite ou faculdade do bem universal, já que é ela que funda esta flexibilidade das escolhas particulares chamada livre arbítrio<sup>49</sup>.

Uma potência não pode agir fora do seu objeto. S. Tomás refere que “todas as ações que procedem de uma potência, por ela são causadas de acordo com a razão de seu objeto. O objeto da vontade é o fim e o bem”<sup>50</sup>. No entanto, o fim e o bem distinguem-se aqui porque o bem, tomado em si mesmo, é o objeto comum de todas as potências apetitivas; mas só é alcançado como bem, isto é, como fim do apetite, por um poder capaz de comparar um meio a um fim, a saber, a vontade racional. Assim, a palavra “bem” designa aqui o que pertence à vontade como potência desiderativa, e a palavra “fim” o que pertence à vontade como resultado da deliberação racional.

Sertillanges acrescenta a essa formulação a seguinte observação: na expressão “o fim e o bem, a cópula tem um valor próprio, pois sublinha a indissociabilidade do fim e do bem como objeto da vontade. O bem não seria bom se não fosse um fim da vontade, que é um apetite do bem. Pela mesma razão, o fim não seria fim para a vontade, se não fosse bom”<sup>51</sup>.

Quando S. Tomás afirma que a causa final tem o carácter de causa por estar presente na intenção do agente, parece claro que não pretende negar o carácter objetivo

---

<sup>49</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, SAINT THOMAS D'AQUIN SOMME THÉOLOGIQUE, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>e, questions 1-5, traduction française, deuxième édition, Desclée & Cie – Paris, Tournai, Rome: 1951, col. 212.

<sup>50</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, 1-48, p. 32.

<sup>51</sup> A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>e, questions 1-5, col. 213.

da causa final, que de facto se confunde com o bem perseguido. O que quer assinalar é que essa causa exerce o seu papel apenas na medida em que está presente ao agente, que está representada na intenção do agente.

O primeiro desejável, isto é, o que se deseja por si mesmo, o que traz em si a justificação do desejo, não poderia, por sua vez, ser desejo. Há talvez algum desejo de desejar, e alguns até teorizaram essa tendência; mas são forçados, de facto, a admitir que o desejo é caracterizado, antes de mais, por algo diferente de si mesmo: é desejo de algo, e esse algo, portanto, condiciona tudo o resto<sup>52</sup>.

### ***2.1.2- Agir em vista do fim é próprio da natureza racional?***

Se no primeiro artigo a tese girava a volta da aparente inconveniência do homem agir em vista do fim, no segundo artigo, S. Tomás já coloca a questão em termos positivos, sugerindo que é próprio da natureza racional agir em vista do fim.

Nesta perspectiva, visa vincular o caso do agir humano aos restantes casos da natureza em geral e, portanto, vincular a moralidade à metafísica. O homem é um ser entre os seres; o seu dinamismo pode muito bem ser particular quanto ao seu modo, mas não poderia sê-lo quanto à orientação. Tudo na natureza funciona na mesma direção, porque tudo vem da mesma fonte e está sob o mesmo governo.

S. Tomás passa aqui da lei que rege as séries causais no mesmo tipo de causas para a lei que rege os mesmos tipos, na medida em que também formam uma série causal. Desta forma, generalizando maximamente, S. Tomás interpreta todo o movimento da natureza como uma passagem da matéria à forma, sob a ação do agente, com vista ao fim; isto é assim quer falemos em particular de tal ou tal fenómeno quer consideremos o conjunto de todos eles.

A determinação do agente como tal e a determinação do fim coincidem. A finalidade está, portanto, no próprio ser que age, na forma das suas propriedades naturais ou daquelas que ele se dá. Na verdade, qualquer direção de uma ação para um efeito supõe a conceção de uma relação dessa ação com esse efeito, ou seja, o conhecimento do efeito como tal e do meio como tal; é o que S. Tomás chama ideia ou noção de fim, razão finita. Também os animais sabem bem o que é o fim, mas não têm o conceito de fim que é a ideia abstracta de uma relação, uma ideia universal.

---

<sup>52</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 213.

No dizer de Sertillanges, o que comumente chamamos instrumento é bastante passivo, embora confira o resultado por sua própria natureza. Trata-se aqui de instrumentos ativos, agentes naturais da própria liberdade humana<sup>53</sup>. Desta feita, se o animal é um ser privado de conhecimento reflexivo, carece de livre-arbítrio, porque a sua forma de ação é-lhe dada ao mesmo tempo que a sua natureza.

### **2.1.3- O ato do homem recebe a espécie do fim?**

No terceiro artigo, S. Tomás debruça-se sobre a questão de os atos do homem não parecerem receber a espécie do fim. Em seu entender, “cada coisa recebe a espécie do ato, e não da potência. Daí as coisas compostas de matéria e forma serem constituídas nas suas espécies pelas suas formas”<sup>54</sup>. Quer dizer que uma coisa toma a sua espécie do seu ato, isto é, do seu ser desenvolvido e adquirido. Por exemplo, as sementes são classificadas como plantas, e não as plantas como sementes. Metafisicamente, a razão é que o estado real e completo de uma coisa expressa a sua parte do ser, ou seja, a sua essência.

Neste ponto, o fio lógico de interpretação é sobretudo a consideração do movimento da natureza física como uma ascensão da matéria à forma. Mas é na medida em que essa ascensão se realiza em seres verdadeiramente formados e não embrionários que a natureza apresenta as espécies. E em cada indivíduo, vivo ou inerte, a espécie é dada pela forma<sup>55</sup>.

De acordo com Sertillanges, S. Tomás exprime-se aqui com cautela, porque, de facto, ação e paixão só se distinguem “de certo modo”, ou seja, em termos relacionais<sup>56</sup>.

Todo o ser age conforme está em ato, isto é, em posse mais ou menos perfeita do seu ser, o princípio de toda ação definida é um certo ato, um ato definido por si mesmo. E como a ação tem como único objetivo comunicar ao paciente algo do agente que o paciente receberá à sua maneira, a ação que, deste lado, é paixão, será definida pela nova atualidade, o novo estado da existência que dela resulta. Pode notar-se que em muitas passagens S. Tomás designa precisamente como fim a forma da faculdade de ação, porque é, tal como a forma específica das substâncias, um verdadeiro princípio de ação.

---

<sup>53</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 215.

<sup>54</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, 1-48, p. 36.

<sup>55</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 217.

<sup>56</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 217.

A ação moral é qualificada primeiro pelo que se propõe fazer, depois pelo que se faz, e estas duas considerações coincidem, porque, a menos que haja um impedimento com o qual a moralidade não se importa, o que se propõe fazer é o que se faz. Assim, seja como for que a consideremos, a ação moral caracteriza-se pelo seu fim; dela recebe o seu tipo.

Daí S. Tomás dizer que “os fins morais são acidentais às coisas naturais; por sua vez, a razão de fim natural é acidental à moralidade. Portanto, nada impede que atos que são idênticos segundo a espécie natural, sejam diversos segundo a espécie moral e vice-versa”<sup>57</sup>.

#### **2.1.4- Há um último fim para a vida humana?**

No quarto artigo da primeira questão, S. Tomás reflete sobre a seguinte questão: parece que não há um último fim para a vida humana, e que, com respeito aos fins, se pode ir ao infinito<sup>58</sup>.

Neste ponto, o nosso autor parece começar a introduzir o raciocínio que explicitará no artigo 3 da segunda questão. Em todo o processo causal há essencialmente três elementos: uma origem do movimento, elementos intermediários, um termo; uma fonte, um canal, um fluxo. Retire-se a origem ou fonte, qualquer que seja o intermediário, o canal, e assumindo que é infinito, não haverá fluxo.

No dizer de Sertillanges, há uma forma de apresentar o fim como força motriz, já que ele não atua como sujeito, não sendo sujeito ainda, mas como forma intelectual, como conceito. É o sujeito moral que será, graças ao fim assim concebido, o motor de si mesmo; mas sê-lo-á por ele; daí a legitimidade da expressão.

A série de conclusões apresentadas no desenvolvimento da ideia-mestra deste artigo, resulta rigorosamente da análise precedente; pois se o fim último é o primeiro motor do desejo, devemos concluir, do que foi dito, que sem ele não há desejo possível<sup>59</sup>.

#### **2.1.5- Poderá haver muitos últimos fins para um só homem?**

No quinto artigo, parte-se da premissa de que parece ser possível que a vontade de um só homem se volte ao mesmo tempo para muitos fins, como se fossem últimos.

---

<sup>57</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, 1-48, p. 37.

<sup>58</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, 1-48, p. 37.

<sup>59</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 219.

Aqui temos que todo o ser tende para o seu próprio cumprimento, porque esse cumprimento é apenas a conclusão do seu ser, delineado no seu germe e em cada fase da sua evolução. A natureza, que nele começou o seu trabalho, quer aperfeiçoá-lo. Se não a quisesse aperfeiçoar, não a teria iniciado, pois este início é o efeito de uma tendência definida, e esta definição é tomada, como já foi dito, de estar em ato, não de estar em potência ou em processo de realização. Este é o significado de desejo natural, a que S. Tomás se refere constantemente.

Em cada ser existe uma ideia orientadora da sua evolução, que é a sua forma, de modo que toda a sua atividade tende apenas a dar satisfação a uma coisa: a regra da sua forma. Cada ser tende a ser, a ser o que é, e isso é um só. O ser e o um coincidem.

### ***2.1.6- Tudo aquilo que o homem quer é em vista do último fim?***

O sexto artigo sugere que nem tudo o que o homem quer, o quer em vista do ‘último fim’<sup>60</sup>. S. Tomás afirma que é necessário que todas as coisas que o homem deseja, as deseje em vista do último fim. Em defesa deste seu pensamento, apresenta duas razões. Na primeira, temos que tudo aquilo que o homem deseja, o deseja sob a razão de bem. E se este não é desejado como bem perfeito, que é o último fim, é necessário que seja desejado enquanto tende para o bem perfeito, porque sempre o início de alguma coisa se ordena à sua consumação, como se vê tanto nas coisas feitas pela natureza, como também nas feitas pela arte. Por isso, o início de uma perfeição ordena-se sempre à perfeição terminada que se tem pelo último fim.

Na segunda razão, S. Tomás refere que o último fim se comporta, quando move o apetite, como o primeiro motor quanto aos outros movimentos. É evidente, pois, que as causas segundas motoras não movem a não ser quando são movidas pelo primeiro motor. Consequentemente, as coisas desejadas em segundo lugar não movem o apetite, senão em ordem ao primeiro desejado, que é o último fim.

### ***2.1.7- Há um só último fim para todos os homens?***

O sétimo artigo discute a questão de haver ou não um só fim último de todos os homens e começa por sugerir uma resposta negativa: parece que não há um fim último para todos os homens.

---

<sup>60</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, 1-48, p. 42.

No entanto, depois de colocadas as premissas e a respetiva objeção, S. Tomás conclui que o “fim último pode ser considerado a partir de dois aspectos: a sua essência e o seu conteúdo”. De facto, por um lado, como já foi dito anteriormente, todos os homens desejam alcançar a sua própria perfeição, que é a essência do fim último; por outro, no que respeita ao conteúdo, nem todos os homens estão de acordo com o último fim. Alguns desejam a riqueza, como o bem perfeito; outros, o prazer; outros, finalmente, outras coisas. Como a doçura é agradável a todos os gostos, para este a doçura do vinho é muito agradável, para aquele a doçura do mel ou alguma outra. Mas necessariamente a mais doce deve ser aquela doçura em que aquele que tem o gosto perfeito mais se deleita. E da mesma forma, o bem que é desejado como o último fim deve ser muito completo<sup>61</sup>.

Como observa Sertillanges, S. Tomás usava o exemplo do gosto para iluminar o seu pensamento; mas certamente não atribui o mesmo grau de objetividade aos juízos sobre os sabores que aos juízos sobre o fim último. Onde intervém a matéria, introduz-se uma grande relatividade, e este é o caso de todas as nossas disposições individuais em relação às coisas. O que é, em termos absolutos, a substância doce ou amarga, e onde está, em termos absolutos, o paladar “bem disposto”? A resposta é incerta. Mas daqui não se segue que nada seja normal e nada seja patológico, aqui como em qualquer outro assunto. É a este elemento de objetividade que S. Tomás quer referir-se para estabelecer a ideia de bem-aventurança, apesar de sentimentos divergentes<sup>62</sup>.

### **2.1.8. As outras criaturas têm como próprio esse último fim?**

O artigo oitavo discute a questão sobre se todos os outros seres têm o mesmo fim último que o homem.

Na proposta de solução, recorrendo ao livro II da *Física* e ao livro V da *Metafísica* de Aristóteles, S. Tomás refere que a palavra “fim” é usada num duplo sentido, a saber: como aquilo que é querido, e aquilo pelo qual é querido; isto é, como a própria causa, cuja natureza é boa, e como o uso ou aquisição daquela coisa. Assim sendo, se considerarmos o último fim do homem, em relação à própria coisa que é o fim, todos os outros seres têm o mesmo fim que o homem. Mas se considerarmos o último fim do homem em relação à sua realização, então as criaturas irracionais não têm o mesmo fim que o homem. Pois o homem e as outras criaturas racionais atingem o último fim

---

<sup>61</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, qq. 1-48, p. 44.

<sup>62</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 223.

conhecendo e amando a Deus; mas este não é o caso das outras criaturas, que atingem o último fim participando numa certa semelhança com Deus, na medida em que são, ou vivem, ou também conhecem<sup>63</sup>.

De acordo com uma observação de Sertillanges, esta divisão dos seres inferiores em três grupos – os que são, os que vivem, e os que sabem – provém de pseudo-Dionísio, do capítulo XV da obra intitulada *Hierarquia celeste*<sup>64</sup>.

## **2.2- Da segunda questão: Em que consiste a felicidade do Homem?**

A segunda questão do texto que estamos a analisar, reflete sobre a felicidade do homem em três painéis: no primeiro, propõe-se definir em que consiste a felicidade ou bem-aventurança; no segundo, esclarecer o que é e, no terceiro, como pode ser alcançada.

Neste contexto, a felicidade ou “bem-aventurança” remete para a maneira como as criaturas racionais tendem para o seu fim último e o atingem: mediante uma operação pessoal de conhecimento e de amor<sup>65</sup>.

De acordo com um comentário de Sertillanges, o raciocínio de S. Tomás exposto nesta questão situa-o nos antípodas do argumento de Kant e de tantos modernos contra a moralidade da felicidade e, nesta ocasião, contra a moral cristã. Kant considera que o homem virtuoso não deve ter como objetivo ser feliz; mas o que visaria então o homem, se chamamos felicidade à perfeição da humanidade, precisamente esse fim em si mesmo de que Kant se fez apóstolo?<sup>66</sup>.

### **2.2.1- A felicidade do homem consiste nas riquezas?**

De acordo com S. Tomás, é impossível que a felicidade (bem-aventurança) do homem consista na riqueza. Seguindo Aristóteles no livro I da *Política*, S. Tomás distingue dois tipos de riqueza: a natural e a artificial. Por meio da primeira o homem procura satisfazer as suas necessidades naturais, tais como comida e bebida, vestuário, transporte, abrigo e afins. Já a segunda por si mesma não auxilia a natureza, mas foi inventada pela arte humana para facilitar as trocas: está nesse caso o dinheiro, por exemplo.

---

<sup>63</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, 1-48, p. 46.

<sup>64</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 224.

<sup>65</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, 1-48, nota a. p. 46.

<sup>66</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 225.

Ora, é evidente que a felicidade do homem não pode consistir em riquezas naturais. Na verdade, uma vez que as procura para outro fim, nomeadamente o apoio da sua vida, elas não podem ser o seu fim último, mas são-lhe ordenadas como um fim. Portanto, na ordem da natureza, todas estas coisas são inferiores ao homem e são feitas para ele<sup>67</sup>. Quanto às riquezas artificiais, elas são procuradas apenas por causa das riquezas naturais; pois não seriam tão procuradas se as coisas necessárias para o uso da vida não fossem compradas com elas. Não podem, portanto, *a fortiori*, desempenhar o papel de um fim último. É, portanto, impossível que a felicidade (bem-aventurança), o fim último do homem, consista nas riquezas.

S. Tomás sustenta que o homem está feito para a felicidade (bem-aventurança). Para ele, a felicidade não consiste num gozo, pelo menos no essencial. No entanto, a beatitude é um estado do homem que se diz feliz.

No seu comentário a este artigo, Sertillanges refere o exemplo do avarento que acumula apenas pelo desejo de ter e não para desfrutar. Neste sentido, o dinheiro perderia todo o significado, e conseqüentemente todo o interesse, se nada fosse obtido com ele<sup>68</sup>.

### ***2.2.2- A felicidade (bem-aventurança) do homem consiste nas honras?***

S. Tomás considera esta possibilidade no segundo artigo da segunda questão, recorrendo, sobretudo, ao pensamento de Aristóteles plasmado nos livros I e IV da *Ética*, segundo o qual “a bem-aventurança ou felicidade é o prémio da virtude”.

No entanto, a solução que o nosso autor apresenta defende a impossibilidade da felicidade consistir na honra. Pois honramos alguém por possuir uma certa excelência; a honra é, portanto, o sinal e o testemunho dessa excelência no que é homenageado. Ora, a excelência do homem baseia-se sobretudo na bem-aventurança, que é o seu bem perfeito, e segundo as suas partes, ou seja, segundo aqueles bens que participam de algo da bem-aventurança. Por isso, a honra pode acompanhar a bem-aventurança, mas a bem-aventurança não pode consistir principalmente nela<sup>69</sup>.

É fácil observar que o raciocínio aqui esgrimido é paralelo ao que foi feito sobre o tema da riqueza.

---

<sup>67</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 2, artigo 1, p. 48.

<sup>68</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 225.

<sup>69</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 2, artigo 2, p. 49.

### **2.2.3- A felicidade do homem consiste na fama ou na glória?**

S. Tomás argumenta ainda a impossibilidade de a felicidade do homem consistir na fama ou na glória humana. Pois a glória nada mais é que “o claro conhecimento com louvor”, como diz Ambrósio. As coisas conhecidas diferentemente se referem à inteligência humana e à inteligência divina: pois o conhecimento humano é causado pelas coisas conhecidas, mas o conhecimento divino é a causa das coisas conhecidas. Por isso, a perfeição do bem humano, que se chama bem-aventurança, não pode ser causada pelo conhecimento humano, porém, o conhecimento humano da bem-aventurança de alguém procede, e é, de certo modo, causado pela própria bem-aventurança humana seja iniciada ou perfeita. Daí que a bem-aventurança do homem não pode consistir na fama ou na glória. O bem do homem, todavia, depende do conhecimento de Deus, como da causa. Por isso, da glória que está em Deus depende a bem-aventurança humana como da causa.

É também de se considerar que o conhecimento humano falha muitas vezes, sobretudo nos fatos contingentes singulares, como são os atos humanos. Por isso, a glória humana é também frequentemente enganadora. Como, porém, Deus não pode enganar-se, a sua glória é sempre verdadeira. Donde dizer a segunda Carta aos Coríntios: “É aprovado o homem que Deus recomenda”<sup>70</sup>.

Depois de lidar com a honra, S. Tomás trata da fama e a glória porque elas colocam uma questão nova e mais ampla. A honra pode ser dada secretamente, individualmente; mas a fama e glória pressupõem difusão e ruído.

Na verdade, de acordo com Sertillanges, S. Tomás não diz que a nossa felicidade consiste na glória que temos com Deus, mas apenas que depende dela. Pois, a nossa bem-aventurança não consiste essencialmente em sermos conhecidos, mesmo por Deus, mas em conhecê-lo e amá-lo<sup>71</sup>.

### **2.2.4- A felicidade do homem consiste no poder?**

Neste artigo, S. Tomás advoga que a bem-aventurança não pode consistir no poder, por dois motivos. Primeiro, porque o poder tem a razão de princípio, como esclarece o livro V da *Metafísica*. Mas a bem-aventurança tem a razão de fim último. Segundo, porque o poder refere-se ao bem e ao mal. A bem-aventurança, porém, é o

---

<sup>70</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 2, artigo 3, p. 51.

<sup>71</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 226.

próprio e o perfeito bem do homem. Por isso, poderia a bem-aventurança consistir mais em algum bom uso do poder, o que é efeito da virtude, do que no próprio poder.

Podem, ainda, ser apresentadas quatro razões gerais para mostrar que a bem-aventurança não consiste em nenhum dos bens exteriores citados. A primeira, por ser a bem-aventurança o sumo bem do homem, ela não está acompanhada de mal algum. Ora, os bens dos quais tratamos podem ser encontrados nos bons e nos maus. A segunda razão, uma vez que da razão da bem-aventurança é que seja *suficiente por si mesma*, como se vê no livro I da *Ética*, é necessário que, possuída a bem-aventurança, não falta ao homem nenhum bem necessário. Ora, possuídos cada um dos citados, podem ainda faltar muitos bens necessários ao homem, por exemplo, a sabedoria, a saúde do corpo e coisas semelhantes. A terceira, por ser a bem-aventurança o bem perfeito, dela não é possível vir a alguém algum mal. Mas isso não é próprio dos bens citados, porque diz o livro do Eclesiastes que as riquezas muitas vezes são conservadas “para o mal de seu senhor”. Isto vale para os três outros. A quarta razão, porque o homem ordena-se para a bem-aventurança por princípios interiores, uma vez que se ordena para ela naturalmente. Ora, os quatro bens mencionados originam-se mais de causas exteriores e, na maioria das vezes, da sorte, e, por isso, são chamados de bens da sorte. Fica claro, portanto, que nos citados de nenhuma maneira consiste a bem-aventurança<sup>72</sup>.

Tal como a fama e a honra, também o poder é aqui identificado como inadequado para o significado de felicidade. De acordo com o exposto em todo o quarto artigo da segunda questão, na *Suma Teológica*, o poder, ao contrário da felicidade, aparece como algo defeituoso e imperfeito. Além do mais, o poder humano não pode evitar o tormento da preocupação, nem a picada do medo<sup>73</sup>.

### ***2.2.5- A felicidade do homem consiste em algum bem do corpo?***

Segundo S. Tomás, é impossível que a felicidade do homem consista nos bens do corpo, por duas razões: primeiro, porque é impossível que o último fim daquilo que se ordena a outra coisa como ao seu fim, seja a sua conservação no existir. Por isso, o comandante não visa como último fim a conservação do barco que lhe foi entregue, porque o barco está ordenado para outra coisa como para seu fim, a saber, navegar. Assim como o barco é entregue ao comandante para que ele o dirija, assim o homem é entregue

---

<sup>72</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 2, artigo 4, p. 53.

<sup>73</sup> E. HUGON, *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais* (Trad. de Odilão Moura), EDIPUCRS, Porto Alegre: 1998, p. 318.

à sua vontade e razão, conforme o que diz o livro do Eclesiástico: “Deus criou o homem desde o início, e o deixou entregue ao seu conselho”. Isso evidencia que o homem se ordena para alguma coisa como fim, pois o homem não é o sumo bem. Donde ser impossível que o último fim da razão e da vontade humana seja a conservação do existir humano.

Segundo, porque concedido que o fim da razão e da vontade humana fosse a conservação do existir humano, não se poderia dizer que o fim do homem fosse algum bem do corpo. Ora, o ser do homem consiste na alma e no corpo, e, embora o ser do corpo dependa da alma, o ser da alma humana não depende do corpo, como acima foi dito: O corpo existe para a alma, como a matéria para a forma, como o instrumento para o motor, para que por ela exerça suas ações. Consequentemente, todos os bens do corpo se ordenam para os da alma, como para o fim. logo, é impossível que a bem-aventurança, que é o último fim do homem, consista nos bens do corpo<sup>74</sup>.

Poderia parecer que S. Tomás confunde as noções de bem e mal moral, por um lado, e de bem ou mal ontológico ou psicológico, por outro. Mas não é o caso. Para ele, o mal moral é infinitamente mais contrário à bem-aventurança do que aquilo a que chama o mal da dor.

A bem-aventurança é o fim de uma evolução natural, como a de uma planta ou de um animal que atinge o seu estado perfeito. É, portanto, por um trabalho interno, por forças que operam a partir de dentro, que esta evolução deve ocorrer e que a bem-aventurança deve ser obtida. Muito longe do moralismo posterior de Kant, S. Tomás insiste no carácter objetivo, ontológico e biológico da moralidade.

A bondade de que fala S. Tomás não é uma qualidade particular, do tipo da que nos leva a dizer de um homem que é bom. Trata-se da bondade ontológica plena, do homem perfeito.

Fica claro em todo artigo que S. Tomás não se refere à conservação do ser humano, à sua simples persistência no ser, mas a tudo o que constitui a sua felicidade<sup>75</sup>.

### ***2.2.6- A felicidade do homem consiste do prazer?***

Sobre este assunto, recorrendo ao pensamento de Aristóteles no livro VII da *Ética*, S. Tomás refere que, porque os prazeres do corpo são conhecidos de um grande número

---

<sup>74</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 2, artigo 5, p. 55.

<sup>75</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, cols. 227-228.

assumiram o nome de voluptuosidade, embora existam outros prazeres mais fortes. Mas a bem-aventurança não consiste principalmente neles, porque em cada coisa há o que pertence à sua essência e há o que é acidental e próprio. No homem, por exemplo, uma coisa é ser animal racional mortal, outra coisa é ser dotado de riso. Deve-se ainda considerar que todo o prazer é um acidente próprio que acompanha a bem-aventurança, ou uma parte da bem-aventurança, pois alguém se deleita porque tem algum bem que lhe é conveniente seja na realidade, na esperança ou na memória. O bem conveniente, se é perfeito, é a própria bem-aventurança do homem. Porém, se é imperfeito, é uma certa participação da bem-aventurança, ou próxima ou remota, ou ao menos aparente. É claro, portanto, que nem o mesmo prazer que acompanha o bem perfeito, é a própria essência da bem-aventurança, mas algo que a acompanha como um acidente próprio.

Contudo, a voluptuosidade corporal não pode, desse modo, seguir o bem perfeito, pois segue o bem o que é apreendido pelo sentido, que é potência da alma que usa o corpo. Mas, o bem que pertence ao corpo, apreendido pelo sentido, não pode ser o bem perfeito do homem. Como a alma racional supera a proporção da matéria corporal, a parte da alma que é independente do órgão corpóreo possui uma certa infinidade relativamente ao corpo e às partes da alma unida ao corpo. Assim, as coisas imateriais são de algum modo infinitas relativamente às materiais, porque a forma é de certo modo contraída pela matéria e por ela limitada. Por isso, a forma independente da matéria é de certo modo infinita. O sentido, pois, que é potência corporal, conhece o singular que é determinado pela matéria. O intelecto, porém, que é potência independente da matéria conhece o universal, que é abstraído da matéria e abarca sob si uma infinidade de singulares. Fica, pois, claro que o bem conveniente ao corpo, que apreendido pelo sentido causa o prazer, não será o perfeito bem do homem, mas é algo muito pequeno comparado com o bem da alma. Por isso se diz no livro da Sabedoria que “todo o ouro comparado com a sabedoria é um pequeno grão de areia”. Assim sendo, nem a voluptuosidade corporal é a própria bem-aventurança, nem é acidente próprio dela<sup>76</sup>.

Contudo, do prazer corpóreo não pode, mesmo do modo já referido, resultar o bem perfeito; pois resulta do bem apreendido pelo sentido, virtude da alma que se serve

---

<sup>76</sup> Uma nota da *Suma Teológica* que estamos a seguir, refere que depois de ter lamentado que a significação do prazer tenha sido empobrecida a ponto de só designar os prazeres do corpo na representação comum, S. Tomás se interroga sobre o estatuto de todo prazer na busca da bem-aventurança. O papel do prazer, como se vê, não é pequeno. Ele representa, com efeito, um “acidente próprio”, ou seja, uma propriedade inseparável e derivada. Deve-se, porém, observar que é apenas uma propriedade, isto é, uma emanção da essência, a qual, portanto, não coincide com ela.

do corpo. Mas, o bem pertencente ao corpo e apreendido pelo sentido não pode ser o bem perfeito do homem. Pois, excedendo a alma racional a capacidade da matéria corpórea, a parte da alma independente do órgão corpóreo tem uma certa infinitude em relação a esse mesmo corpo e às partes da alma a ele ligadas. Com efeito, o imaterial é de certo modo infinito em relação ao material, porque a forma contrai-se, por assim dizer, e é limitada pela matéria; por onde, a forma separada da matéria é de certo modo infinita. Por isso o sentido, potência corporal, conhece o singular, determinado pela matéria; o intelecto, porém, potência independente da matéria, conhece o universal abstrato desta e contém em si infinitos singulares. Daqui resulta claramente que o bem conveniente ao corpo que causa, por apreensão do sentido, o prazer corpóreo não é o bem perfeito do homem; pelo contrário, é mínimo em comparação com o bem da alma. Assim, pois, nem o prazer corpóreo é a beatitude em si, nem é por si um acidente dela<sup>77</sup>.

Para melhor acompanhar o pensamento que S. Tomás apresenta neste artigo, A-D Sertillanges recorda, primeiramente, que o fim foi chamado o motor do desejo. É por isso que o objeto supremo do desejo tem as características de um primeiro motor, que aqui seria o prazer, considerado primeiro porque move o desejo mais do que qualquer outra coisa. É um facto que um homem imerso num estado de intensa voluptuosidade esquece tudo.

O deleite não é a causa formal do desejo, pois o movimento da faculdade de desejar é caracterizado por um fim objetivo e o deleite só resulta da obtenção desse fim.

Vemos que, seguindo Aristóteles, S. Tomás é a favor da especificidade dos prazeres: a determinada função, corresponde um prazer determinado que lhe é próprio, e que não é da mesma natureza que o prazer de outra função. Sabemos que Kant optou pela unidade específica do prazer, como se a fruição de uma boa refeição ou a de uma música sublime tivessem as mesmas características. Para esse efeito, Kant liga o prazer a um certo significado vital que ele tem grande dificuldade em definir<sup>78</sup>.

### ***2.2.7- A felicidade consiste em algum bem da alma?***

A esta questão S. Tomás responde da seguinte forma, o fim se entende de dois modos: a coisa que desejamos conseguir, e o uso, a obtenção ou a posse daquela coisa. Se nos referirmos ao último fim do homem quanto à coisa que desejamos como último

---

<sup>77</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 2, artigo 6, p. 57-58.

<sup>78</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, cols. 229-230.

fim, é impossível que o último fim do homem seja a alma, ou algo dela. Pois, a alma, considerada em si mesma, existe como em potência: passa de potência de saber a ato de saber, e da potência virtuosa a ato virtuoso. Todavia, como a potência está para o ato como para seu complemento, é impossível que aquilo que em si mesmo existe em potência tenha a razão de último fim. Logo, é impossível que a alma seja o último fim de si mesma.

Igualmente, nem alguma coisa da alma, seja potência, seja *habitus*, seja ato. Com efeito, o bem que é último fim é o bem perfeito que satisfaz o apetite. O apetite humano que é a vontade, tem como objeto o bem universal. Ora, qualquer bem inerente à alma é um bem participado e, por isso, um bem particularizado. Logo, é impossível que algum desses bens seja o último fim do homem.

No entanto, se referimos ao último fim do homem quanto à aquisição ou à posse, ou a qualquer uso da coisa que se desejada como fim, desse modo pertence ao último fim algo da alma. Isso, porque o homem alcança a bem-aventurança pela alma. Ora, a coisa desejada como fim é aquilo em que consiste a bem-aventurança e que faz bem-aventurado, mas a aquisição desta coisa chama-se bem-aventurança. Portanto, deve-se dizer que a bem-aventurança é algo da alma, mas aquilo em que consiste a bem-aventurança é algo fora da alma<sup>79</sup>.

Na segunda objeção a esta questão encontramos um raciocínio estranho que, no entanto, tem um grande interesse, como se vê pela resposta. Do ponto de vista lógico, a questão resume-se ao seguinte: amamo-nos mais do que tudo; mas também amamos a bem-aventurança mais do que tudo. Portanto, a bem-aventurança deve ser buscada em nós mesmos; dado que não está no corpo, está na alma.

O nosso autor ilustra a questão com o exemplo do avarento, dizendo que o seu fim é o dinheiro, a posse gananciosa do dinheiro. O dinheiro é uma coisa, e é o fim tomado na sua objetividade. A possessão gananciosa é um estado da alma, e é o aspecto subjectivo do fim.

No argumento apresentado na solução deste artigo, S. Tomás parece atacar todos aqueles que afirmam que o objetivo da vida é construir e completar o homem, dentro ou fora de si, sem referência a uma ordem objetiva à qual todos se querem adaptar para serem

---

<sup>79</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 2, artigo 7, p. 59-60.

enriquecidos por ela. Este “antropocentrismo”, este humanismo rigoroso, de aparência muito nobre, seduziu e continua a seduzir massas inteiras de pensadores.

Para ser feliz e cumprir o próprio destino, é suficiente chegar a um certo estado interior, que nos proporcionará a plenitude e a plenitude do nosso ser. Mas para alcançar este estado, não devemos ceder ao egoísmo. O homem social realiza-se tomando como ideal o bem comum no qual a sua parte está inscrita. O homem comum realiza-se a si próprio subordinando-se ao divino, do qual recebeu eternamente a sua parte. Em suma, o que aqui é rejeitado é que a bem-aventurança do homem possa consistir em divertir-se, seja a que nível for que esse divertimento seja colocado, e sejam quais forem os esforços nobres ou sacrifícios que se esteja disposto a pagar por ele.

Em suma, a felicidade é algo da alma, ou seja, é um objeto da alma, mas não é a própria alma que é um objeto<sup>80</sup>.

### ***2.2.8- A felicidade consiste em algum bem criado?***

No que respeita ao oitavo e último artigo da segunda questão, S. Tomás diz que é impossível que a bem-aventurança do homem resida num bem criado. Pois ela é um bem perfeito, que aquietta totalmente o desejo, pois não seria o último fim se ficasse algo para desejar. O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nada, a não ser o bem universal, pode aquietar a vontade do homem. Mas o bem universal não se encontra em bem criado algum. Portanto, a beatitude do homem não pode consistir nalgum bem criado<sup>81</sup>.

S. Tomás parece pensar nas teorias emanatistas que vieram dos alexandrinos ou dos árabes e pertencem à tradição platónica. Uma vez que para estas escolas a divindade só deveria comunicar com este mundo através de uma série de intermediários, era natural concluir que o regresso a Deus se fazia da mesma forma, tendo cada nível inferior como termo de ascensão beatificante o nível superior seguinte e ignorando mais ou menos tudo o resto.

S. Tomás sugere que devemos apreciar o universo sem olhar para além dele. Gozá-lo-íamos individualmente através da apropriação utilitária e da arte; apreciá-lo-íamos coletivamente através da civilização. Com estas duas noções associadas e

---

<sup>80</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, cols. 231-232.

<sup>81</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST, I-II*, questão 2, artigo 8. p. 61-62.

complementares, a cultura do homem e a conquista do universo, poderíamos passar sem Deus.

Poderia parecer que o raciocínio de S. Tomás assenta num equívoco; pois, se é verdade que o objeto da vontade é o bem universal, será apenas de um bem em geral, universal, isto é, um bem abstrato. Mas não é assim. Sugere-se que o objetor fez uma confusão entre a ordem das naturezas e a ordem dos fins. As naturezas são diversas, mas os fins são os mesmos. Só existe um fim para todas as mentes, porque todos, cada um a seu modo, têm acesso ao universal<sup>82</sup>.

### **2.3- Da terceira questão: o que é a bem-aventurança?<sup>83</sup>**

Uma vez que a beatitude é uma exigência do homem como agente, é em relação à ação que ela deve ser determinada. O homem age como homem graças ao livre-arbítrio. S. Agostinho pergunta-se se a beatitude deve ser determinada em relação ao livre-arbítrio dos seres individualmente considerados ou em relação ao livre-arbítrio na sua natureza específica.

S. Tomás procura responder a esta questão nos oito artigos em que está estruturada esta questão.

#### **2.3.1- A bem-aventurança é algo criado?**

Na solução ao primeiro artigo, S. Tomás volta a lembrar as duas maneiras de entender o fim. De um modo, ele é a coisa que desejamos conseguir, por exemplo, o fim do avaro é o dinheiro. De outro modo, ele é a aquisição ou posse, ou o uso, ou o gozo da coisa desejada; por exemplo, poderíamos dizer que a posse do dinheiro é o fim do avaro, e gozar da coisa que traz prazer é o fim do intemperante. Logo, conforme ao primeiro modo, o último fim do homem é o bem incriado, isto é, Deus, pois só Deus pela sua infinita bondade pode perfeitamente satisfazer a vontade do homem. Pelo segundo modo, o último fim do homem é algo criado, existente nele mesmo, e outra coisa não é que a posse ou o gozo do último fim. Pois bem, o último fim do homem chama-se bem-aventurança. Se for considerada segundo a causa ou segundo o objeto, será algo incriado;

---

<sup>82</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, cols. 233-234.

<sup>83</sup> As questões 3 e 4 formam um conjunto. Depois do objeto beatificante, S. Tomás estuda o sujeito que possui a bem-aventurança. Ela surgirá como a saciedade total e definitiva do homem. A questão 3 examina a essência da bem-aventurança.

mas se for considerada segundo a própria essência da bem-aventurança, então será algo criado<sup>84</sup>.

O raciocínio esgrimido em todo o artigo, considerando as objeções e as respectivas respostas ou soluções, pode ser resumido no seguinte: a bem-aventurança por essência é incriada; é Deus. A felicidade na participação que é nossa é criada, sendo apenas o estado de perfeição do nosso ser, que é um ser criado<sup>85</sup>.

### **2.3.2- A bem-aventurança é uma ação?**

Sendo a bem-aventurança do homem algo criado existente nele, é necessário afirmar que ela é ação. É, além disso, a última perfeição do homem. Cada coisa é perfeita, enquanto é ato, pois a potência é imperfeita, sem ato. É necessário, pois, que a bem-aventurança consista no último ato do homem. É claro que a ação é o último ato do agente; daí que Aristóteles a denomine “acto segundo”, no livro II *Da Alma*, pois o que tem a forma pode estar em potência para agir, como o que sabe está em potência para considerar. Daí que, nas outras coisas, cada uma diz-se existir “devido à sua ação”, como se diz no livro II *Do Céu*. É, pois, necessário que a bem-aventurança seja ação<sup>86</sup>.

A virtude perfeita de que fala Aristóteles consiste na perfeição última dos nossos poderes de ação, como a arte do perfeito no virtuoso, ou como a rectidão perfeita da vontade e a sua plena posse de si mesma no homem moral. Como se disséssemos que um ovo é um ser vivo imperfeito<sup>87</sup>.

### **2.3.3- A bem-aventurança é ação da parte sensitiva ou somente da intelectiva?**

De três maneiras pode uma coisa pertencer à bem-aventurança: essencialmente, antecedentemente ou conseqüentemente. Essencialmente, a ação dos sentidos não pode pertencer à bem-aventurança. Com efeito, a bem-aventurança do homem consiste essencialmente na sua união como o bem incriado, que é o último fim, como se argumentou acima. A este bem o homem não se pode unir pela operação sensitiva. Além disso, como acima foi dito, a bem-aventurança não consiste nos bens corporais, que só atingimos pela ação dos sentidos.

---

<sup>84</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 3, artigo 1. p. 63-64.

<sup>85</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 234.

<sup>86</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 3, artigo 2. p. 65.

<sup>87</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 235.

Antecedente e consequentemente as ações dos sentidos podem pertencer à bem-aventurança. Antecedentemente, enquanto bem-aventurança imperfeita, a qual se pode ter na presente vida, porque a operação intelectual pressupõe a sensitiva. Consequentemente, naquela perfeita bem-aventurança que se espera ter no céu, porque, depois da ressurreição, como diz S. Agostinho: “Haverá algum refluxo nos corpos e nos sentidos corpóreos, de modo que se aperfeiçoem nas suas ações”. Então a ação pela qual a mente humana se unirá com Deus não dependerá dos sentidos<sup>88</sup>.

De acordo com Sertillanges, os argumentos do “adversário” a quem S. Tomás procura responder, não tendem a confundir a bem-aventurança com uma obra dos sentidos, reivindicam antes um lugar para ela e caberá ao nosso autor encontrar ele mesmo esse lugar. Mas o que ele concede aos sentidos será totalmente estranho à própria essência da bem-aventurança, e é isso que o objeto negligenciou e não chegou a distinguir<sup>89</sup>.

Encontraremos, a esse respeito, algumas indicações nos artigos 5 e 6 da questão 4. Em todo o caso, S. Tomás tinha prometido voltar ao assunto quando tratasse da ressurreição. Mas, infelizmente, não chegou a fazê-lo.

#### ***2.3.4- A bem-aventurança da parte intelectual é ação do intelecto ou da vontade?***<sup>90</sup>

Como já foi dito anteriormente, a bem-aventurança pressupõe duas coisas: uma, que é a sua essência, outra, que é de alguma maneira seu acidente próprio, a saber, o prazer a ela acrescido.

S. Tomás afirma que, quanto ao que é essencialmente a bem-aventurança, é impossível que ela consista no ato da vontade. Ela é a consecução do último fim. Ora, a consecução do fim não consiste no próprio ato da vontade. A vontade move-se para um fim que é ausente quando o deseja, e que é presente quando nele se deleita descansada. É claro que o desejo do fim não é a consecução do fim, mas é um movimento em direção ao fim. O prazer chega à vontade pelo facto de o fim estar presente. E não o contrário,

---

<sup>88</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 3, artigo 3. p. 68.

<sup>89</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 235.

<sup>90</sup> De acordo com uma nota da *Suma*, o artigo precedente explicou que a bem-aventurança é essencialmente suprassensível. As duas potências da alma intelectual, a inteligência e a vontade, estão, portanto, empenhadas na bem-aventurança. Mas, no interior da alma intelectual, qual é o elemento formal que fornece tão bem a essência da bem-aventurança que todo o resto dele decorre? A inteligência ou a vontade? Trata-se de uma questão célebre nas controvérsias teológicas. Para S. Tomás, e para os que falam em seu nome, a bem-aventurança é um ato da inteligência. A chamada escola franciscana, com São Boaventura, Duns Scot e Guilherme de Ockam, fundador do nominalismo, dela faz um ato da vontade, invocando, segundo ela, a autoridade de S. Agostinho.

que uma coisa se torne presente porque nela a vontade se deleita. É preciso, pois, que exista outra coisa além do ato de vontade, pelo qual o fim se faz presente àquele que quer. E isso claramente se manifesta quanto aos fins sensíveis. Se a aquisição do dinheiro se fizesse por um ato da vontade, aquele que o quer imediatamente o conseguiria, assim que o quisesse possuir. Mas não é o que ocorre: no princípio não o dinheiro possui, pois só o consegue quando a mão o apreende, ou de outra maneira. Então deleita-se com o dinheiro possuído. Assim também acontece com o fim inteligível. No princípio queremos o fim inteligível. Conseguimo-lo mediante o ato do intelecto que o faz presente. Em seguida, a vontade gozosa descansa no fim já possuído.

Mas é à vontade que pertence o prazer resultante da bem-aventurança, segundo a expressão de Agostinho quando diz que a bem-aventurança é a alegria na verdade, pois a própria alegria é a consumação da felicidade<sup>91</sup>.

Não é por acaso que S. Tomás emprega a expressão “fim inteligível”. Fá-lo para indicar que a faculdade por meio da qual chegaremos à posse do nosso fim só pode ser a inteligência.

S. Tomás, que usa a definição de S. Agostinho, poderia muito bem tê-lo criticado; pois, colocando assim a alegria em primeiro plano, o autor parece dizer que ela é a própria substância do estado bem-aventurado, do qual a posse da verdade seria então apenas a causa. Mas não é este o seu pensamento, nem tampouco o de S. Tomás, e este, em vez de demorar-se a retificar a expressão agostiniana, dizendo, por exemplo, que na verdade a bem-aventurança é uma posse alegre da verdade, explica em que sentido devemos tomar a definição de S. Agostinho. A bem-aventurança não é identificada com a alegria, o que acontece é que a alegria a coroa.

S. Tomás retoma um raciocínio já exposto na primeira questão e que aos seus olhos é capital. Reaparecerá na questão 4, artigo 2º, para resolver uma questão muito séria. Trata-se de afirmar que as nossas potências de ação não estão curvadas sobre si mesmas e destinadas a satisfazer-se com os seus próprios atos; o seu dinamismo é objetivo<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 3, artigo 4. p. 70.

<sup>92</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1ª-2ªe, questions 1-5, col. 238.

### ***2.3.5- A bem-aventurança é ação do intelecto especulativo ou do intelecto prático?***

A felicidade consiste mais na ação do intelecto especulativo do que na do prático. Isto é o resultado de uma tripla consideração.

Em primeiro lugar, é claro que se a bem-aventurança do homem é ação, ela deve ser a sua melhor ação. Ora, a melhor ação do homem é aquela que é de melhor potência a respeito do melhor objeto. Ora, a melhor é o intelecto, cujo melhor objeto é o bem divino, e este não é objeto do intelecto prático, mas do intelecto especulativo. Por isso, é nessa ação, isto é, na contemplação das coisas divinas, que consiste sobretudo a bem-aventurança. E uma vez que, como diz Aristóteles nos livros IX e X da *Ética*, “cada um parece ser o que nele há de melhor”, tal ação é a mais própria do homem e a mais delectável.

Em segundo lugar, porque a contemplação é procurada sobretudo em vista dela mesma. Ora, o ato do intelecto prático não é procurado por si mesmo em vista da ação. Com efeito, as ações ordenam-se para algum fim. Por isso, é claro que o último fim não pode consistir na vida ativa, que pertence ao intelecto prático.

Em terceiro lugar, na vida contemplativa o homem comunica com seres superiores, ou seja, com Deus e os anjos, aos quais é assimilado pela bem-aventurança. Em contrapartida, na vida ativa, os animais têm um certo grau de comunidade com o homem, ainda que imperfeitamente.

Assim sendo, a bem-aventurança última e perfeita, que se espera na vida futura, consiste totalmente na contemplação. Já a bem-aventurança imperfeita, que se pode ter na vida presente, consiste também primeira e principalmente na contemplação e secundariamente na ação do intelecto prático, que ordena as ações e as paixões humanas, como diz Aristóteles na *Ética*<sup>93</sup>.

O intelecto prático é a causa das coisas que conhece, pois essas coisas são obra do sujeito pensante que projetou a sua forma. A estátua é filha do pensamento do escultor, a casa, do pensamento do arquiteto. A este respeito, a semelhança com o Deus criador é certa.

---

<sup>93</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 3, artigo 5. p. 72-73.

Neste artigo S. Tomás qualifica o homem como bom pelas suas qualidades morais, isto é, pela sua virtude, cujo princípio orientador é a prudência, função do intelecto prático. Neste sentido, a contemplação também pode ser orientada para a ação, mas por intermédio do intelecto prático. Esta é a questão da ciência pura ou aplicada, e S. Tomás não hesita em preferir a primeira. É mais perfeito estudar para saber do que estudar para aprender a fazer alguma coisa. “Produzir” não é o ideal supremo do homem.

Na verdade, uma vez que o ato do intelecto prático tem inteiramente em vista a ação, ele deixa de ter razão de ser fora da ação e de suas exigências. Mas pode-se dizer que a vida ativa também tem a sua participação no estado de bem-aventurança. Com efeito, enquanto os animais se dirigem à ação movidos pelos instintos, o homem tem, além disso, a reflexão para fixar as suas tarefas e, para as realizar, a ferramenta universal e incomparável é a razão.

Em suma, tanto para S. Tomás como para Aristóteles, todo o movimento das ações humanas e a própria moralidade têm como fim último a contemplação da verdade. A diferença é que Aristóteles considera-a apenas neste mundo e S. Tomás a situa em ambos os mundos, sobretudo no mundo futuro<sup>94</sup>.

### ***2.3.6- A bem-aventurança consiste na consideração das ciências especulativas?***

S. Tomás volta a referir neste artigo que são duas as bem-aventuranças do homem: a perfeita e a imperfeita. É perfeita a que atinge a perfeita razão da bem-aventurança; é imperfeita a que não a atinge, mas participa de alguma semelhança particular da bem-aventurança perfeita<sup>95</sup>. Assim também a prudência perfeita se encontra no homem, no qual é a razão das coisas que devem ser feitas; mas a prudência imperfeita está nalguns animais selvagens, nos quais existem instintos particulares para algumas obras semelhantes às da prudência.

Em todo o caso, perfeita bem-aventurança não pode consistir essencialmente na consideração das ciências especulativas. Para evidenciar isto, deve-se ter em mente que a consideração da ciência especulativa não vai além dos princípios desta ciência, porque nos princípios da ciência está contida virtualmente toda a ciência. Ora, os primeiros princípios das ciências especulativas são recebidos pelos sentidos, como deixa claro o

---

<sup>94</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 238.

<sup>95</sup> Terá sido por fidelidade a Aristóteles que S. Tomás faz uso da expressão “bem-aventurança imperfeita”. Pode-se julgá-la chocante, pois falta o essencial a essa bem-aventurança a saber, ser uma realização total e definitiva, logo, perfeita.

início da *Metafísica* de Aristóteles e o fim dos *Analíticos Posteriores*. Por isso, a completa consideração das ciências especulativas, não pode ir além daquilo a que o conhecimento sensitivo possa conduzir. Mas, como já se viu, a última bem-aventurança, que é a última perfeição do homem, não pode consistir no conhecimento sensitivo. Além disso, uma coisa não é aperfeiçoada por algo inferior, a não ser que neste inferior haja alguma participação do superior. É claro que a forma da pedra, ou de alguma coisa sensível é inferior ao homem. Daí que o intelecto do homem não será aperfeiçoado pela forma da pedra, enquanto tal, mas enquanto nela há participação de alguma semelhança com algo que está acima do intelecto humano, ou seja, a luz inteligível, ou coisa semelhante. Pois, tudo aquilo que é por outro, reduz-se àquilo que é por si. Por isso é necessário que a última perfeição do homem se dê pelo conhecimento de algo que é superior ao intelecto humano. Foi acima demonstrado que pelas coisas sensíveis não se pode chegar ao conhecimento das substâncias separadas, que estão acima do intelecto humano. Resta, pois, que a última bem-aventurança do homem não pode estar na consideração das ciências especulativas, e que estas são uma certa participação da verdadeira e perfeita bem-aventurança<sup>96</sup>.

Escusado será dizer que os princípios aqui referidos, assim em geral, não são apenas princípios abstratos, como aqueles que regem as ciências igualmente abstratas. No que diz respeito às ciências de observação ou às ciências mistas, os princípios incluem também os factos que servem de ponto de partida, concomitantemente com as evidências da mente, para a busca de factos mais ocultos e para a descoberta de causas.

A luz inteligível de que fala o nosso autor é o intelecto agente, que de facto pertence ao homem (ao contrário das visões averroístas), mas que está acima de sua inteligência receptiva, e graças ao qual é possível dar à contribuição dos sentidos um significado universal, muito superior ao que as coisas têm em si mesmas.

Obviamente que não se trata de parar no intelecto agente, que é ele mesmo apenas uma derivação e que, portanto, exigiria uma nova aplicação do princípio que o originou.

Deve-se observar que, tanto neste artigo como nos dois seguintes, S. Tomás fala como teólogo, e que a exigência de perfeita bem-aventurança que ele procura extrair da nossa natureza é uma exigência real apenas em relação à nossa natureza elevada pela

---

<sup>96</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 3, artigo 6. p. 74-75.

graça e, portanto, na hipótese dessa elevação. Há, no entanto, algo mais a notar no seu argumento, como veremos mais adiante no artigo 8<sup>97</sup>.

### ***2.3.7- A bem-aventurança consiste no conhecimento das substâncias separadas, isto é, dos anjos?***

Neste artigo, S. Tomás começa por trazer à consideração um pensamento já apresentado anteriormente: a perfeita bem-aventurança do homem não consiste naquilo que é a perfeição do intelecto humano por participação em algo, mas naquilo que é essencialmente a sua perfeição. É claro que uma coisa é perfeição de uma potência na medida em que a ela pertence a razão do objeto próprio dessa potência. Ora, o objeto próprio do intelecto é a verdade. Logo, a contemplação de algo que possui a verdade participada, não aperfeiçoa o intelecto com a última perfeição. Como diz o livro II da *Metafísica*, a disposição das coisas para o ser é a mesma que para a verdade. Por isso, os que são entes por participação são também verdadeiros por participação. Resta, pois, que somente a contemplação de Deus, que é a verdade por essência, torna perfeito o bem-aventurado<sup>98</sup>.

O artigo tem em conta uma das doutrinas capitais do tomismo: do facto de que só em Deus o ser e a essência são idênticos decorre que só Deus existe por si e pela sua própria natureza, que só ele tem um ser independente, e que tudo o resto recebe o ser desta primeira fonte de ser.

Parece claro que S. Tomás visava as doutrinas emanatistas, segundo as quais a criação dos seres ocorre passo a passo e apenas no seu primeiro estágio é obra imediata de Deus.

Deus é o primeiro princípio da iluminação da alma em dois sentidos, porque, como inteligência criativa, é a causa do que no homem é luz e inteligência, e porque, como primeira verdade, é a fonte das verdades que extraímos das suas obras e pelas quais o nosso espírito é determinado.

Considerando que agora sabemos por abstração a partir do sensível, o nosso conhecimento, uma vez elevado, procederá intuitivamente e assim se unirá ao conhecimento angélico.

---

<sup>97</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 240.

<sup>98</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 3, artigo 7. p. 77.

O que segue depois deste raciocínio já não se refere ao modo de conhecimento, mas ao seu objeto, e este objeto, segundo a demonstração do artigo, é o mesmo para todos os espíritos, a saber, Deus, porque só nele se realiza plenamente a noção de objeto intelectual, um objeto comum a todas as mentes<sup>99</sup>.

### **2.3.8- A bem-aventurança do homem está na visão da essência divina?<sup>100</sup>**

A última e perfeita bem-aventurança não pode estar senão na visão da essência divina. Para esclarecer esta tese, são necessárias duas considerações. A primeira, que o homem não é perfeitamente bem-aventurado quando ainda lhe resta algo para desejar e querer<sup>101</sup>. A segunda, que a perfeição de uma potência se considera segundo a razão de seu objeto. Como diz o livro III de *Acerca da Alma*, o objeto do intelecto é *aquilo que é*, ou seja, a essência da coisa. Donde, a perfeição do intelecto mede-se pelo conhecimento da essência de uma coisa. Se, no entanto, o intelecto conhece a essência de um efeito, pela qual não pode ser conhecida a essência da causa, a saber *o que a causa é*, não se pode dizer que o intelecto conheceu absolutamente a causa, embora, pelo efeito, possa conhecer *que a causa existe*. Por isso, naturalmente permanece no homem, ao conhecer o efeito, o desejo de saber que este efeito tem uma causa e de saber *o que é a causa*. Esse desejo surge da admiração e causa a inquirição, como diz o início do livro I da *Metafísica*. Por exemplo, se alguém conhecendo o eclipse do sol considera que ele procede de alguma causa, admira-se, porque não sabe o que é, e admirando investiga. E esta investigação não repousará até que conheça a essência da causa.

Ora, se o intelecto humano, conhecendo a essência de algum efeito criado, não conhece de Deus senão *que ele existe*, a sua perfeição ainda não atingiu absolutamente a causa primeira. Permanece ainda nele o desejo natural de investigar a causa. Por isso, ainda não é perfeitamente bem-aventurado, pois, para a perfeita bem-aventurança requer-se que o intelecto atinja a essência mesma da primeira causa. Assim sendo, terá a sua perfeição na união com Deus como seu objeto, e só nisto consiste a bem-aventurança do homem, como se viu<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>, questions 1-5, col. 242.

<sup>100</sup> O presente artigo representa o ápice de todo o tratado. Põe o problema bastante debatido e complexo do “desejo natural de ver Deus” e da “gratuidade do sobrenatural”. Poder-se-á reportar às passagens paralelas nas quais S. Tomás o aborda: *III Contra os Gentios* 48-51; *De Veritate* q. 14, a. 2 e q. 22, a. 7; *De Malo* q. 5, a. 3; I q. 12, a. 1; I-II, q. 62, a. 1 e 3; III, q. 9, a. 2.

<sup>101</sup> Existe no homem um desejo de conhecer, que só será plenamente satisfeito pela visão da essência divina. Um desejo da natureza não pode ser vão.

<sup>102</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 3, artigo 8. p. 78-79.

Embora tenha sido exaustivamente explicada a questão de que somente Deus é o objeto da bem-aventurança humana, tal não resolve ainda a questão do modo de apreender e desfrutar desse objeto. Não se foi além de Aristóteles para quem a bem-aventurança humana tem também por objeto o divino. Mas Aristóteles dá-nos o divino apenas na forma de um objeto metafísico, a ser contemplado pela ciência.

O intelecto está, por sua natureza – logo, pelo seu apetite natural –, inclinado a um conhecimento que não pode ser adequadamente adquirido senão na visão, na sua essência, da causa suprema de todos os efeitos criados. Não é apenas como faculdade que o intelecto está naturalmente inclinado à sua completude. Na raiz de todos os desejos “produzidos” (desejos da criatura cognoscente) existe um apetite natural de conhecer, anterior ao conhecimento determinado deste ou daquele objeto, que nada apaziguará enquanto não se tiver atingido o conhecimento insuperável que o satisfaz e mesmo o ultrapassa infinitamente: contemplar a essência divina. Para S. Tomás, todo o espírito criado é por natureza mais amplo do que tudo o que a natureza em si mesma lhe pode dar.

De acordo com Sertillanges, cujo trabalho de interpretação do pensamento de S. Tomás tem estado a orientar-nos nesta dissertação, houve alguns mal-entendidos entre os comentadores sobre o significado e o alcance do raciocínio que o nosso autor apresenta neste artigo. Alguns viram nele um otimismo um tanto ingénuo quanto ao valor dos nossos conceitos e das nossas definições. A pretensão de atingir de imediato a quiddidade das coisas e encerrá-la numa definição conceptual seria, de facto, pueril. Mas não é isso que está em causa. Diz-se que o esforço da inteligência é descobrir o que é, e isso supõe que, diante de um objeto, se pergunte o que é (*quod quid est*). Este será também o objetivo de toda antropologia, e indo mais além, de toda a ciência<sup>103</sup>.

#### **2.4- Da quarta questão: o que é a bem-aventurança**

O homem, um ser voluntário e livre, age sempre, dizemos nós, em vista de um fim, fim esse a partir do qual os seus atos recebem a sua especificação, o que significa que são classificados em várias espécies de acordo com os fins que constituem tanto o seu princípio como o seu termo. Não parece haver dúvida de que existe, para além da multiplicidade de fins particulares, um fim final da vida humana tomada como um todo. Os fins são de facto ordenados e desejados uns por causa dos outros, e se não houvesse um fim final, teríamos necessariamente um regresso ao infinito na série de fins. Do

---

<sup>103</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 242.

mesmo modo, se a série de motores e motivos fosse infinita, nada seria desejado e nenhuma ação chegaria ao seu fim. Toda a ação é desencadeada por um fim e repousa sobre ele<sup>104</sup>.

S. Tomás reflete nesta questão sobre o que se requer para a bem-aventurança, e fá-lo respondendo a oito perguntas.

#### ***2.4.1- Requer-se o prazer para a bem-aventurança?***

S. Tomás começa por indicar que de quatro modos uma coisa se requer para outra. Primeiro, enquanto preâmbulo ou preparação, como se requer a disciplina para a ciência. Segundo, enquanto aperfeiçoamento de algo, como se requer a alma para a vida do corpo. Terceiro, enquanto auxílio extrínseco, como os amigos podem ser requeridos para alguma ação. Quarto, enquanto concomitante, como o calor para o fogo. Desse modo, se requer o prazer para a bem-aventurança. O prazer é causado quando o apetite se aquieta no bem conseguido. Por isso, como a bem-aventurança nada mais é do que a posse do sumo bem, não pode haver bem-aventurança sem a concomitância do prazer<sup>105</sup>.

O que S. Tomás tem em mente quando aqui fala de repouso não é o repouso em si, mas a chegada ao repouso após procurar, por outras palavras, a conquista do bem soberano, que é a causa da procura. Mais simplesmente, poderíamos dizer que se refere a uma causa formal e não a uma causa eficiente.

Há que reconhecer que chamar deleite ao repouso da vontade pura num objeto puro de contemplação pode parecer um paradoxo, pois não temos nenhuma experiência de deleite totalmente desligada da condição orgânica.

Se a razão, que pertence à essência do homem, não o conduz, será por algum desvio da consciência, motivado provavelmente por prazeres inapropriados. Ainda que a nossa estimativa racional não se engane, o nosso último juízo é falso e é ele que nos conduz: acabamos por acreditar que devemos fazer aquilo que sabemos muito bem, em abstrato, que não devemos fazer. É a isto que o nosso autor se refere aqui<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Cf. E. GILSON, *Le Thomisme: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris: 1922, p. 220.

<sup>105</sup> Se o prazer não é o princípio formal da bem-aventurança, conforme foi explicado ao longo de toda a questão 3, nem por isso ele é acidental. Pelo contrário, constitui uma propriedade essencial da mesma. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST, I -II*, questão 4, artigo 1. p. 81.

<sup>106</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, col. 243.

#### ***2.4.2- Na bem-aventurança é mais importante a visão do que o prazer?***

A questão abordada neste artigo foi tratada pelo Filósofo no livro X da *Ética*, que a deixou sem solução. Mas se se considerar atentamente, verifica-se que é necessário que a ação do intelecto, que é a visão, seja superior ao prazer, pois o prazer consiste em certo repouso da vontade. Ora, a vontade não repousa em algo, senão por causa da bondade da coisa em que descansa. Portanto, se a vontade repousa nalguma ação, só o faz por causa da bondade dessa ação. Além disso, nem a vontade quer o bem por causa do descanso, pois nesse caso o ato da vontade seria o fim, o que vai contra o que se disse acima. Por isso, procura o que a descansa na ação, porque a ação é o seu bem. Logo, é evidente que o bem mais importante é a mesma ação na qual a vontade descansa, mais do que o descanso da vontade nesse bem<sup>107</sup>.

Sobre o exposto em todo este artigo, oferece-se dizer que, de facto, a causa é superior ao efeito porque praticamente contém e, portanto, excede o que dele emana; tem mais ato, mais objetividade, mais ser. Se, portanto, a razão que julga os valores quer ser objetiva, e este é o seu papel, pois é o juiz do que é, o seu veredicto não pode deixar de ser a favor, não do deleite, mas da sua causa, não do gozo que resulta da visão, mas da própria visão.

Antes de mais nada, importa o objeto. Este é o princípio que dita muitas das soluções morais de S. Tomás. Mas, em qualquer caso, a subordinação do epifenómeno ao fim objetivo é mantida, e há desordem, ligeira ou grave, sempre que o prazer é procurado por si mesmo, independentemente da função útil que o justifica e determina o seu valor.

A natureza objetiva da doutrina de S. Tomás é ainda mais realçada aqui. Aperfeiçoar uma função pode significar completá-la com uma contribuição quase-extrínseca que, de qualquer modo, é estranha ao que define a função em si; é assim que o prazer aperfeiçoa, como um epifenómeno, todas as nossas ações. Mas aperfeiçoar uma função em si mesma é outra questão, é fornecer-lhe aquilo que lhe permite cumprir a sua definição, para dar satisfação à sua espécie. A noção de espécie, eminentemente objetiva, lança uma grande luz sobre o pensamento do nosso autor.

É obviamente pressuposto aqui que o intelecto funcione com rectidão, de acordo com a sua lei, que o torna juiz das coisas e da ordem normal das coisas. É por isso que o

---

<sup>107</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 4, artigo 2. p. 82.

nosso autor diz muitas vezes que é bom para o homem obedecer à razão: “bonum hominis est secundum rationem esse”<sup>108</sup>.

#### ***2.4.3- Na bem-aventurança requer-se a compreensão?***

Consistindo a bem-aventurança na consecução do último fim, o que se requer para a bem-aventurança deve ser considerado segundo a ordenação do homem ao fim. O homem está ordenado ao fim inteligível, em parte pelo intelecto, em parte pela vontade. Pelo intelecto, enquanto neste preexiste algum conhecimento imperfeito do fim. Pela vontade, em primeiro lugar pelo amor, que é o primeiro movimento da vontade que quer algo; em segundo lugar, pela relação real do amante ao amado, que pode ser tríplice: às vezes, o amado está presente ao amante, e então deixa-se de buscar; às vezes não está presente, e é impossível alcançá-lo; então busca-se; às vezes, é possível alcançá-lo: mas está acima da faculdade do que o quer alcançar, de modo que não pode imediatamente ser alcançado. Esta é a relação do que espera ao esperado e somente esta relação causa a investigação do fim. A essas três relações corresponde algo na bem-aventurança. A presença do fim corresponde à relação da esperança; mas o prazer no fim já presente segue-se ao amor, como acima foi dito. Donde ser necessário para a bem-aventurança o concurso das três coisas: a visão, que é o conhecimento inteligível perfeito do fim; a compreensão, que implica a presença do fim, e o prazer, ou fruição, que implica o repouso do amante no amado<sup>109</sup>.

Neste artigo, S. Tomás não pretende investigar se a bem-aventurança requer para quem vê Deus um conhecimento exaustivo, habitual quando se fala de compreensão. Limita-se, ao explicar um texto de S. Paulo, a organizar na sua verdadeira ordem as condições da bem-aventurança, que respondem ao desejo humano e à sua busca.

Trata-se de uma relação no terreno da realidade. S. Tomás diz mais especificamente uma relação real; mas, como observaram alguns autores, por exemplo Caetano, a expressão assim contraída pode levar a equívocos. Dir-se-á que esta relação pode estar à distância, apenas por causa da esperança ou mesmo do desespero: não é, portanto, uma relação real por oposição a uma relação estabelecida apenas no pensamento; é uma relação visada, por oposição à relação já adquirida dentro da alma por causa do amor.

---

<sup>108</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, col. 246.

<sup>109</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST, I -II*, questão 4, artigo 3. p. 84.

É por esta razão que a busca de Deus na ordem sobrenatural, o desejo da visão de Deus em si mesmo, um desejo que é eficaz e provoca eficazmente a busca desta felicidade tomada como um fim, pressupõe a virtude sobrenatural da esperança e, conseqüentemente, a virtude sobrenatural da fé e a revelação.

É o facto da visão que estabelece a relação entre a vontade que antes procurava o Deus que agora possui; mas a relação em si não é, por esta razão, uma relação intelectual; é justamente atribuída à vontade do homem. Assim, a relação de que se fala tem como extremos, por um lado, a vontade de quem vê, e por outro a visão, que é a ligação entre quem vê e o objeto que é visto<sup>110</sup>.

#### ***2.4.4- Requer-se para a bem-aventurança a rectidão da vontade?***

A rectidão da vontade é requerida para a bem-aventurança antecedente ou concomitantemente. Antecedentemente, porque a rectidão da vontade existe pela ordenação relativa ao fim último. O fim refere-se àquilo que se ordena a ele, como a forma à matéria. E como a matéria não pode unir-se à forma se não estiver devidamente disposta para ela, também não pode alcançar um fim o que não estiver devidamente ordenado para ele. Logo, ninguém poderá chegar à bem-aventurança, se não tiver rectidão da vontade. Concomitantemente, porque, como foi dito, a última bem-aventurança consiste na visão da essência divina, que é a própria essência da bondade. Assim, a vontade de quem vê a essência de Deus necessariamente ama tudo o que ama, enquanto ordenado para Deus. Também a vontade de quem não vê a essência de Deus, necessariamente ama tudo o que ama, sob a razão comum do bem que conhece. E isso é o que faz a vontade recta. É claro, portanto, que a bem-aventurança não pode existir sem a vontade recta<sup>111</sup>.

Avançar em direção a um fim significa, para um ser, procurar a sua conclusão, ou a sua plenitude, e isso é conquistar a sua própria forma. É um axioma tomístico que “o fim e a forma coincidem”.

Esta assimilação de dois casos tão diferentes lança uma luz admirável sobre a questão. Deus visto intuitivamente e na sua essência, que é a própria essência do bem, como observa o nosso autor; Deus, diz Sertillanges, visto desta forma, representa em termos concretos o que a ideia do bem que dirige todos os nossos atos nos oferece em termos abstratos. Nada de bom pode ser encontrado fora da própria essência do bem.

---

<sup>110</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 247.

<sup>111</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 4, artigo 4. p. 86.

Portanto, uma vez que esta essência está psicologicamente presente para nós, nada pode ser querido fora dela ou contra ela, sem referência a ela, e assim é descartado qualquer desvio da vontade.

S. Tomás não diz que o que faz a vontade reta é seguir o bem abstrato, o bem em geral, uma vez que isso é necessariamente feito mesmo que se peque. O que afirma é que a vontade reta é aquela que decide segundo Deus, com risco na terra, onde não se vê Deus, necessariamente no céu, onde se vê. Em ambos os casos, além disso, a liberdade permanece; pois de acordo com as explicações acima, é o próprio jogo da liberdade que permite o pecado aqui em baixo e o impede no céu. Ora, o jogo da liberdade não pode ser oposto à liberdade<sup>112</sup>.

#### ***2.4.5- Requer-se para a bem-aventurança do homem o corpo?***

Como vimos, S. Tomás distingue duas bem-aventuranças: a imperfeita, que se tem nesta vida, e a perfeita, que consiste na visão de Deus. É claro que a bem-aventurança desta vida requer o corpo. Com efeito, a bem-aventurança desta vida é ação do intelecto especulativo ou do prático; ora, a ação do intelecto desta vida depende das representações imaginárias, que não existem a não ser num órgão corpóreo. Assim sendo, a bem-aventurança que se pode ter nesta vida depende do corpo.

A respeito da bem-aventurança perfeita, que consiste na visão de Deus, a argumentação é estritamente teológica. Alguns afirmaram que ela não pode existir na alma sem o corpo, dizendo que as almas dos santos separadas dos corpos não chegam à bem-aventurança perfeita até ao dia do Juízo, quando reassumirão os seus corpos. Ora, isso parece ser falso, por argumentos tanto de autoridade como de razão. O argumento de autoridade remete para a segunda Carta aos Coríntios: “Enquanto estamos no corpo, estamos a caminho, longe do Senhor”. A seguir mostra a razão desta caminhada: “Caminhamos pela fé, e não pela visão”. Disto se conclui que enquanto alguém caminha pela fé e não pela visão, faltando-lhe a visão da essência divina, ainda não está presente a Deus. Mas as almas dos santos, separadas dos corpos, estão presentes a Deus, e por isso acrescenta: “Mas confiamos e temos o bom desejo de deixar os corpos e estar juntos do Senhor”. Fica, pois, claro que as almas dos santos separadas dos corpos, caminham pela visão, vendo a essência de Deus, no que reside a verdadeira bem-aventurança.

---

<sup>112</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>e, questions 1-5*, col. 247-248.

O argumento da razão reforça esta ideia. O intelecto não necessita do corpo a não ser por causa das representações imaginárias, nas quais a verdade inteligível é vista. É claro que a essência divina não pode ser vista pelas representações imaginárias. Logo, como a bem-aventurança do homem consiste na perfeita visão da essência divina, ela não depende do corpo e a alma sem o corpo pode ser bem-aventurada.

Importa ainda salientar que uma coisa pertence à perfeição de outra de dois modos. Primeiro, para constituir a essência da coisa, como a alma é requerida para a perfeição do homem. Segundo, requer-se para a perfeição da coisa o que pertence ao seu bom ser, como a beleza do corpo e a rapidez do engenho pertencem à perfeição do homem. Embora o corpo não pertença à perfeição da bem-aventurança pelo primeiro modo, pertence pelo segundo modo. Como a ação depende da natureza da coisa, quanto mais a alma for perfeita na sua natureza, tanto mais perfeita será a sua ação, na qual consiste a felicidade<sup>113</sup>.

Vemos que S. Tomás não abandona a concepção aristotélica de bem-aventurança. Esta é de ordem intelectual. Mas a nossa intelectualidade é simultaneamente recetiva e criativa, teórica e prática. O seu desenvolvimento nestes dois sentidos dá origem à cultura no sentido intelectual do termo, e por outro lado à cultura novamente no sentido da formação moral de si próprio; mas também à civilização, na medida em que consiste num esforço para dar ao que nos rodeia a forma do nosso pensamento.

S. Tomás não pretende demonstrar apenas pela razão a bem-aventurança da alma separada, mas demonstrá-la pela aplicação da razão aos dados gerais da fé, que era também a reivindicação dos seus opositores.

Os Escolásticos, seguindo Aristóteles, definem a natureza como “o princípio do movimento e do repouso no ser em que se encontra”. Obviamente, um efeito depende do seu princípio, e qualquer defeito neste último reflete-se no primeiro. O próprio funcionamento de um ser, quando considerado na sua perfeição, é de facto a sua perfeita bem-aventurança, pois é a plena realização de si mesmo.

S. Tomás, obviamente, não quer dizer que a matéria do animal perece com o animal; mas os elementos materiais que a vida utiliza para as suas criações não têm o carácter de partes em relação ao vivente, pois ainda não possuem uma organização.

---

<sup>113</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 4, artigo 5. p. 87-89.

Quando o animal perece, os seus elementos não se aniquilam; mas tudo fica desorganizado, e assim as partes vivas deixam de existir<sup>114</sup>.

#### ***2.4.6- Requer-se para a bem-aventurança alguma perfeição do corpo?***

Se falamos da bem-aventurança do homem possível nesta vida, é claro que para ela é necessariamente exigida a boa disposição do corpo. Segundo o Filósofo, tal bem-aventurança consiste “na ação da virtude perfeita”. É, pois, claro que o corpo não bem disposto pode impedir o homem em qualquer ação da virtude. Mas, se falamos da bem-aventurança perfeita, opinaram alguns que não se exige nenhuma disposição do corpo para a bem-aventurança, e se exige ainda que ela deve estar totalmente separada do corpo. Essa é a opinião de Porfírio, citada por S. Agostinho: “Para que a alma seja bem-aventurada, deve todo corpo ser afastado”. Mas S. Tomás considera isto descabido. Sendo natural que a alma se una ao corpo, não é possível que a perfeição da alma exclua a sua perfeição natural.

Deve-se afirmar, portanto, que para bem-aventurança perfeita é exigida a perfeita disposição do corpo, quer antecedente, quer consequente. Antecedente, porque, como diz Agostinho: “Se tal é o corpo, cujo governo é difícil e penoso, como a carne, que se corrompe e perturba a alma, a mente afasta-se da visão do último céu”, e conclui: “Como este corpo não será animal, mas espiritual, então se identificará com os anjos, e lhe será de glória o que antes lhe foi de pesada carga”. – Consequente, porque pela bem-aventurança da alma haverá redundância no corpo, de modo que este também consiga a sua perfeição. Donde Agostinho diz: “Deus fez a alma com tão forte natureza, que de sua pleníssima bem-aventurança redundará para a natureza inferior o vigor da incorrupção”<sup>115</sup>.

Neste artigo, S. Tomás sugere que as nossas faculdades vitais devem ser cultivadas até ao estado perfeito. Quando operam neste estado e sobretudo em relação ao poder superior do homem, que é a inteligência, a bem-aventurança é anunciada; tudo o que resta é determinar o seu objeto.

Reconhecemos aqui as influências platónicas, ainda muito ativas no tempo de S. Tomás e às quais ele sempre se opôs vigorosamente. Pode-se negar que não é natural que a alma humana se una a um corpo, e que este corpo lhe seja dado para seu bem? Isso só

---

<sup>114</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, col. 248-252.

<sup>115</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST, I -II*, questão 4, artigo 6. p. 91-92.

pode ser negado arbitrariamente e contra toda a experiência. Como então podemos entender que para atingir a perfeição da natureza humana é necessário fugir do corpo? Um estado imperfeito do corpo, sim, e é isso que será concebido na proposta ao argumento 3; mas o próprio corpo, não.

Sabemos o que significam essas expressões tomadas de S. Paulo: corpo animal, corpo espiritual. Chamamos corpo animal aquele que funciona segundo as leis do metabolismo vital, essencialmente instável e feito tanto de morte quanto de vida. Esta condição é partilhada pelo homem e pelos animais. Por corpo espiritual ou espiritualizado entendemos um corpo alheio ao metabolismo vital, não comportando mais perdas nem trocas, e conseqüentemente num estado muito misterioso e na verdade indefinível para nós, mas que se aproxima do funcionamento da mente<sup>116</sup>.

#### ***2.4.7- Requerem-se alguns bens exteriores para a bem-aventurança?***

Para a bem-aventurança imperfeita, como a que pode haver nesta terra, os bens exteriores são exigidos, não como se fossem a essência da existência da bem-aventurança, mas como servindo instrumentalmente à bem-aventurança, que consiste na ação da virtude, como diz o livro I da *Ética*: o homem nesta vida precisa das coisas necessárias para o corpo, tanto para a ação das potências contemplativas, como para a ação das potências ativas, para as quais muitas outras coisas são exigidas, pelas quais se exercem as obras da potência ativa.

Para a bem-aventurança perfeita, porém, que consiste na visão de Deus, esses bens de nenhum modo são exigidos. A razão disto está em que todos esses bens exteriores ou são exigidos para o sustento do corpo animal, ou para algumas ações que exercemos pelo corpo animal e que são necessárias à vida humana. Mas, aquela bem-aventurança perfeita que consiste na visão de Deus, ou estará na alma separada do corpo, ou estará na alma unida ao corpo, não animal, mas espiritual. Por isso, de nenhum modo tais bens exteriores são exigidos para aquela bem-aventurança, pois ordenam-se à vida animal. Além disso, porque nesta vida a felicidade da vida contemplativa aproxima-se mais da semelhança daquela perfeita bem-aventurança, do que a da vida ativa, até porque é mais semelhante a Deus, como se infere do que foi dito; por isso, necessita menos de tais bens do corpo, como se diz no livro X da *Ética*.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, col. 252-253.

<sup>117</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST, I -II*, questão 4, artigo 7. p. 93-94.

Na interpretação deste artigo, Sertillanges chama a atenção para o seguinte: Deus não é menos causa das características individuais das suas obras do que das suas características comuns ou específicas, e é universalmente verdade que o que ele comunica não o afasta. Por conseguinte, está nele, e o escolhido pode encontrá-lo ali, prová-lo. A “visão” dos eleitos não deve ser considerada tomando como modelo as nossas visões abstratas. A visão dos eleitos é uma apreensão, uma vida, uma posse real, infinitamente mais real e objetiva do que aquela que se realiza através do trabalho dos sentidos. Ver com os olhos, ouvir, tocar, provar, abraçar tão intimamente como se quer, nada disto se aproxima da possessão que um espírito pode adquirir ao mergulhar na própria fonte do mundo do espírito e do mundo dos corpos.

Enquanto afirmarmos a ressurreição dos corpos, não podemos recusar atribuir-lhes um ambiente mais ou menos homogêneo à sua nova natureza, uma vez que o nosso ambiente atual é homogêneo ao nosso corpo mortal. O “céu empírico” dos antigos correspondeu a esta concepção. Estava naturalmente situado para além do mundo da nossa experiência, e uma vez que a Terra deveria estar no centro do cosmos, este além foi concebido como um espaço esférico que envolvia a esfera dos céus estrelados. Tudo isto, claro, está longe de nós; mas o ponto de vista fundamental permanece, por muito difícil que seja hoje em dia imaginar concretamente um lugar dos eleitos<sup>118</sup>.

#### ***2.4.8- Requer-se companhia dos amigos para a bem-aventurança?***

Se falamos da felicidade da vida presente, como diz o Filósofo no livro IX da *Ética*, o homem feliz necessita de amigos, não para sua utilidade, pois basta-se a si próprio; nem para o prazer, porque possui em si o prazer perfeito na ação da virtude; mas, para bem agir, a saber, para lhes fazer o bem e para alegrar-se, ao vê-los fazer o bem, e também para ser por eles auxiliado na prática do bem. Necessita ainda dos amigos para praticar o bem tanto nas obras da vida ativa, como nas da vida contemplativa.

Se falamos, porém, da bem-aventurança perfeita, a sociedade dos amigos não será necessária para a bem-aventurança, porque o homem possui toda a plenitude de sua perfeição em Deus<sup>119</sup>. Mas, a companhia dos amigos contribui para o bem-estar da bem-

---

<sup>118</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, col. 253-254.

<sup>119</sup> Ao longo de todos esses artigos, S. Tomás retoma e desenvolve uma afirmação de capital importância: a bem-aventurança é a posse espiritual de Deus. Tal posse é absolutamente suficiente. Tudo o que poderia acrescentar, seja por isso seja por aquilo, será tal que a sua ausência não afetará em nada a perfeição da bem-aventurança em si mesma, pois, caso contrário, haveria algo ao qual Deus não bastaria. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST, I -II*, questão 4, artigo 8, nota n. p. 95.

aventurança. Por isso, escreve Agostinho: “A criatura espiritual para ser bem-aventurada, é ajudada intrinsecamente somente pela eternidade, pela verdade e pela caridade do Criador. Extrinsecamente, se se pode dizer que é ajudada, talvez seja ajudada pelo facto de que se veem uns aos outros e de que se alegram da sua companhia em Deus”<sup>120</sup>.

Os “amigos” de que fala este artigo não são apenas os poucos escolhidos a quem cada um de nós dá este nome, mas sim – sem esquecer a sua hierarquia de valor ou proximidade – todos os chamados conosco à familiaridade divina. Tais são os membros da “comunhão dos Santos”, nossos amigos eternos.

A expressão de S. Agostinho é hesitante, porque não se trata propriamente de uma ajuda, nem da admiração comum de uma obra-prima. Sabemos que a caridade tem apenas um motivo, embora tenha um duplo objetivo. Amamos o nosso próximo, por amor de Deus. Do mesmo modo, no céu, desfrutamos do nosso próximo em Deus como o amamos em Deus, e por isso esta não é uma nova fonte de beatitude. Como fonte, Deus contém tudo, mesmo aquilo que todos os outros seres nos podem trazer que lhes é mais especial e próprio<sup>121</sup>.

## **2.5- Da quinta questão: aquisição da bem-aventurança**

Na busca da verdadeira felicidade, damo-nos conta de que ela é o fim desejado em todas as atividades humanas, pois haveria um desejo do verdadeiro bem naturalmente posto nas mentes humanas, de maneira que, embora por diferentes vias, todos caminham à procura de alcançar a felicidade. Além disso, a felicidade implica completude de bens, no sentido de reunir em si todos os bens desejáveis, a ponto de, uma vez obtida, não deixar mais nenhuma possibilidade para se desejar algum outro bem, visto que, se houvesse tal possibilidade, a felicidade não seria o sumo bem desejado por todos, mas haveria, para além dela, algo que ainda se poderia desejar. Por fim, pode-se dizer que, sendo última e completa, a felicidade há de ser perfeita, pois não carece de nada, mas se mostra como um estado perfeito em que se recolhem todos os bens. Estas são as chamadas condições formais boecianas para definir a felicidade: finalidade, completude e perfeição<sup>122</sup>.

S. Tomás aborda a questão da aquisição da bem-aventurança em oito artigos.

---

<sup>120</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 4, artigo 8, p. 95.

<sup>121</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5, col. 254.

<sup>122</sup> Cf. J. SAVIAN, *Boécio e a Ética eudemonista*, in *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, pp. 109-127.

### **2.5.1- O homem pode conseguir a bem-aventurança**

Segundo S. Tomás, chama-se bem-aventurança a aquisição do perfeito bem. Por isso, quem seja capaz do sumo bem pode chegar à bem-aventurança. Vê-se que o homem é capaz do sumo bem, porque o seu intelecto pode apreender o bem perfeito e universal, e a sua vontade desejá-lo. Por isso, o homem pode conseguir a bem-aventurança. Vê-se isso, ainda, porque o homem é capaz da visão da essência divina, e nesta visão, consiste a bem-aventurança perfeita do homem<sup>123</sup>.

O argumento exposto neste artigo, parece basear-se no facto de que existe uma diferença essencial na natureza entre uma criatura puramente racional, ou seja, aquela que adquire o seu conhecimento através da abstração e a criatura propriamente intelectual, ou seja, aquela que tem acesso direto, por intuição imediata, à verdade, sem ter de passar pelos sentidos e pelos desvios perigosos do raciocínio.

Pode-se achar muito breve o argumento apresentado na resposta; mas a razão é que S. Tomás já tratou da questão duas vezes: na questão 3, artigo 8, e na Primeira Parte da *Suma Teológica*, questão 12, artigo 1, 4 e 6. Se ele volta a ela, é por uma simples razão de método; pois se é a mesma coisa ver Deus face a face, como foi estudado acima, e obter a perfeita bem-aventurança, o ponto de vista não é, contudo, o mesmo, e não seria apropriado deixar aqui uma lacuna<sup>124</sup>.

### **2.5.2- Pode um homem ser mais bem-aventurado do que outro?**

Como acima foi dito, na razão de bem-aventurança incluem-se duas coisas: o próprio fim último, que é o sumo bem, e a posse ou gozo desse bem. Quanto ao bem que é objeto e a causa da bem-aventurança, não pode haver uma bem-aventurança maior do que a outra. Isto porque não há senão um sumo bem, que é Deus, pelo gozo do qual os homens são bem-aventurados. Mas quanto à posse ou ao gozo deste bem, pode alguém ser mais bem-aventurado do que outro, porque quanto mais se goza deste bem, tanto mais se é bem-aventurado. Acontece um gozar mais perfeitamente de Deus do que o outro, porque está melhor disposto ou mais ordenado para esse gozo. Assim, um poderá ser mais bem-aventurado do que outro<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 5, artigo 1, p. 97.

<sup>124</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>e, questions 1-5, col. 255.

<sup>125</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 5, artigo 2, p. 99.

A adição de outros bens à bem-aventurança essencial, aumenta a bem-aventurança em extensão, como já foi explicado anteriormente. *Augmentum*, na filosofia de S. Tomás, entende-se como um crescimento interior, como o crescimento de uma criança<sup>126</sup>.

### **2.5.3- Alguém pode nesta vida ser bem-aventurado?**

S. Tomás responde a esta questão da seguinte maneira: alguma participação na bem-aventurança é possível nesta vida, mas a perfeita e verdadeira bem-aventurança é impossível nesta vida. De dois modos isso pode ser considerado. Em primeiro lugar, pela mesma razão comum de bem-aventurança. A bem-aventurança sendo, *o bem perfeito e suficiente*, exclui todo o mal e satisfaz todo o desejo. No entanto, esta vida está submetida a muitos males, que não podem ser evitados, como a ignorância por parte do intelecto, as afeições desordenadas por parte do apetite, muitos tormentos por parte do corpo. Igualmente nesta vida o desejo do bem não pode ser saciado. Com efeito, o homem deseja naturalmente que permaneçam os bens que possui. Não obstante, os bens desta vida são transitórios, e ela própria é passageira, embora naturalmente a desejemos e queiramos nela permanecer para sempre, até porque, por sua natureza, o homem foge da morte. Portanto, é impossível ter nesta vida a bem-aventurança perfeita.

Em segundo lugar, considerando-se aquilo em que a bem-aventurança especialmente consiste, ou seja, a visão da essência divina, que o homem não pode atingir nesta vida. Do exposto fica patente que alguém não pode nesta vida conseguir a verdadeira e perfeita bem-aventurança<sup>127</sup>.

A partir daqui começa a ser muito mais clara a abordagem metafísica da questão da verdadeira felicidade: essa felicidade não é, de todo, possível nesta vida. A razão deste argumento está bem patente nos passos que S. Tomás foi dando nas páginas anteriores.

### **2.5.4- Pode-se perder a bem-aventurança adquirida?**

Sobre esta questão, S. Tomás apresenta a seguinte solução: se falamos da bem-aventurança imperfeita desta vida, ela pode deixar de existir. E isso fica claro acerca da felicidade contemplativa, que se perde ou pelo esquecimento, por exemplo, quando a ciência é destruída por alguma doença, ou também por algum trabalho que faz alguém deixar totalmente a contemplação. Isso também fica claro na felicidade ativa, pois a vontade humana pode mudar, passando da virtude ao vício, sendo que a felicidade

---

<sup>126</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, col. 255.

<sup>127</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST, I -II*, questão 5, artigo 3, p. 100-103.

consiste principalmente nos atos de virtude. Todavia, se a virtude permanece íntegra, as mudanças exteriores poderão apenas perturbar a bem-aventurança, ao impedirem muitas operações das virtudes, mas não podem anulá-la totalmente, porque continua a haver ações virtuosas enquanto a pessoa enfrenta louvavelmente as adversidades. É precisamente porque a bem-aventurança desta vida pode ser perdida, embora isto pareça contra a razão de bem-aventurança, que Aristóteles afirma, no livro I da *Ética*, que alguns são bem-aventurados nesta vida não de modo absoluto, mas *enquanto homens* cuja natureza está sujeita a mudanças.

Se, pelo contrário, falamos da perfeita bem-aventurança que se espera após esta vida, S. Tomás sustenta que a tese de Orígenes, segundo a qual o homem pode perder a bem-aventurança é duplamente falsa. Primeiro, pela noção comum de bem-aventurança. Sendo a bem-aventurança o *bem perfeito e suficiente*, é necessário que ela aquiete todo o desejo humano, e exclua todo o mal. Ora, naturalmente o homem deseja conservar o bem que possui, e adquirir a segurança de retê-lo. Em caso contrário, será afligido pelo temor de o perder ou pela dor da certeza da sua perda. Por isso, para a verdadeira bem-aventurança é exigido que o homem tenha a certeza de que jamais perderá o bem que possui. Se essa opinião for verdadeira, jamais perderá a bem-aventurança. Se for falsa, ter uma opinião falsa será um mal. Logo, o homem não será verdadeiramente bem-aventurado se algum mal nele existir.

A segunda razão para sustentar a falsidade da posição de Orígenes encontra-se considerando a razão de bem-aventurança em especial. Foi acima demonstrado que a perfeita bem-aventurança do homem consiste na visão da essência divina. É impossível que alguém que veja a essência divina não a queira ver. Isso porque todo o bem possuído que alguém queira perder, ou não lhe basta e quer substituí-lo por um bem suficiente, ou lhe traz algum incômodo anexo, que lhe causa enfado. Ora, a visão da essência divina preenche a alma de todos os bens, ao uni-la à fonte de toda bondade. Assim sendo, é evidente que o bem-aventurado não pode abandonar a bem-aventurança por vontade própria. Também não a pode perder por Deus lha ter tirado. Porque, sendo a perda da bem-aventurança uma certa pena, ela não pode ser retirada por Deus, justo juiz, a não ser por alguma culpa. Ora, não poderá cair em culpa quem vê Deus na sua essência, porque desta visão decorre necessariamente a rectidão da vontade. Tão-pouco um outro agente a poderá privar dela. Porque a mente unida a Deus eleva-se acima de todas as coisas, e já ninguém a pode excluir desta união. Por isso, é inconveniente que pelas alterações desta

vida, o homem passe da bem-aventurança para a miséria, e da miséria para a bem-aventurança: tais alterações temporais só podem existir nas coisas sujeitas ao tempo e ao movimento<sup>128</sup>.

A questão colocada neste artigo não é precisamente a da perpetuidade da beatitude, mas a da sua inamissibilidade. A primeira destas qualidades diz respeito à duração, a segunda marca o carácter daquilo que é em si imutável. Além disso, sendo a imutabilidade a causa própria da perpetuidade, quando uma foi estabelecida, a outra é adquirida com ela, e é por isso que S. Tomás não lhe dedica um novo artigo. No entanto, sublinha que a eternidade divina tem características tão particulares, tão diferentes daquilo a que chamamos uma duração na mudança das coisas, que vê razões para a estudar cuidadosamente por separado.

Note-se que, no pensamento de S. Tomás, a perda da perfeita bem-aventurança é uma impossibilidade absoluta, de ordem metafísica, e não apenas moral ou relativa, sem que, por disso, ocorra a menor violação da liberdade; pois não é para deixar de ser livre que se tem apenas um caminho aberto, o caminho certo, para o exercício da própria liberdade. Onde a lei da liberdade é plenamente satisfeita – como acontece na presença do bem soberano – a liberdade está por si mesma, por assim dizer, e sem sofrer a mínima diminuição<sup>129</sup>.

#### ***2.5.5- O homem pode pelos seus dons naturais adquirir a bem-aventurança?***

A esta pergunta, S. Tomás dá a seguinte resposta: o homem pode adquirir pelos seus dons naturais a bem-aventurança imperfeita, que é possível ter nesta vida, tal como pode adquirir a virtude, em cuja ação ela consiste. Mas a bem-aventurança perfeita do homem, como já foi dito, consiste na visão da divina essência. Com efeito, ver a Deus na sua essência está acima não só da natureza humana, mas de todas as criaturas. O conhecimento natural de qualquer criatura acontece segundo o modo de sua substância. É dito sobre a inteligência, no livro *Sobre as Causas*: “Que ela conhece o que está acima de si e o que está abaixo de si, segundo o modo de sua substância”. Ora, todo conhecimento segundo o modo da substância criada é deficiente quanto à visão da essência divina, que ultrapassa infinitamente toda a substância criada. Donde nem o

---

<sup>128</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 5, artigo 4, p. 102-104.

<sup>129</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>e, questions 1-5, col. 256-258.

homem, nem qualquer criatura poderão conseguir a última bem-aventurança pelos seus dons naturais<sup>130</sup>.

O presente artigo parece uma continuação direta do artigo oitavo da terceira questão. No entanto, apesar de reconhecer o papel da vontade na busca da felicidade, S. Tomás acrescenta aqui outro dado: a “gratuidade do sobrenatural”. Quer dizer que a bem-aventurança perfeita é extrinsecamente sobrenatural; a sua posse exige meios igualmente sobrenaturais, dos quais nenhuma criatura dispõe. Que ela seja apesar disso acessível ao homem resulta de uma pura graça, manifestação da liberalidade divina.

#### ***2.5.6- O homem consegue a bem-aventurança pela ação de uma criatura superior?***

Uma vez que todas as criaturas estão sujeita às leis naturais, porque têm potência e ação limitadas, o que excede a natureza criada não pode ser feito pelo poder da criatura. Por isso, se convém que algo que esteja acima da natureza seja feito, será feito imediatamente por Deus; por exemplo, ressuscitar um morto, dar visão a um cego etc. Ficou já estabelecido que a bem-aventurança é um bem que excede a natureza criada. Logo, é impossível que ela seja concedida por alguma ação da criatura. Daí que, se falamos da bem-aventurança perfeita, o homem só se torna bem-aventurado pela ação de Deus. Se, porém, falamos da bem-aventurança imperfeita, a razão é a mesma para ela e para a potência, em cujo ato ela consiste<sup>131</sup>.

Pode-se não compreender imediatamente a ligação entre estas duas proposições: ter virtude e ação finitas, e encontrar-se sujeito às leis da natureza; mas, na verdade, isto é muito profundo. Trata-se da primazia do todo sobre as partes, num universo ordenado onde a solidariedade dos elementos é total. Na medida em que um ser é finito, não pode ser transcendente ao complexo de seres finitos; está sujeito à lei comum.

S. Tomás considera a restauração da visão como difícil e da mesma ordem que a ressurreição de uma pessoa morta; para ele, a faculdade visual é para o órgão o que a alma é para o corpo, e o regresso à vida de um órgão morto ou o regresso à vida de um corpo morto têm ambos o carácter de uma criação<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 5, artigo 5, p. 105.

<sup>131</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 5, artigo 6, p. 107-108.

<sup>132</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>e, questions 1-5, col. 260.

De resto, sabemos que o conceito aristotélico de alma, do qual parte S. Tomás, a apresenta como o princípio da vida: dizem-se animados os seres vivos e inanimados os não vivos. Todos temos consciência desse princípio de vida em nós, pelo qual existimos, pensamos e queremos. Sem ele não seríamos mais do que um corpo inerte. É importante lembrar que a alma é primeiro princípio vital e não princípio das nossas operações<sup>133</sup>.

### ***2.5.7- Algumas boas obras são exigidas para que o homem consiga de Deus a bem-aventurança?***

S. Tomás começa por recordar que a bem-aventurança exige a rectidão da vontade, pois mais não é do que a devida ordenação da vontade para o último fim, ordenação que é exigida para a sua consecução, como a disposição devida da matéria se requer para receber a forma. Mas disto não se conclui que alguma ação do homem deva preceder a sua bem-aventurança. Com efeito, Deus poderia fazer que a vontade tenda rectamente para o fim e o consiga, tal como às vezes dispõe simultaneamente a matéria e induz a forma. Mas a ordem da sabedoria divina exige que isto não se faça, conforme diz o livro *Do Céu*: “Dos que são destinados a receber o bem perfeito, algum o tem sem movimento, outro, com um e outro com muitos”. Ter o perfeito dom sem movimento cabe àquele que o tem naturalmente. Ter a bem-aventurança por natureza pertence só a Deus. Portanto, é próprio somente de Deus não ser movido para a bem-aventurança por alguma ação precedente. Ora, uma vez que a bem-aventurança excede toda natureza criada, nenhuma criatura consegue convenientemente a bem-aventurança sem o movimento da ação, pela qual tende para ela. O anjo, que pela ordem natural é superior ao homem, consegue-a, por ordenação da sabedoria divina, mediante um movimento de ação meritória. Já os homens conseguem-na por muitos movimentos de ações, que são os méritos. Donde também afirmar o Filósofo que a bem-aventurança é o prémio das ações virtuosas<sup>134</sup>.

Considerando que a bem-aventurança é adequada ao homem e este, por sua vez, tem a capacidade de a possuir, como S. Tomás vem defendendo, são exigidas algumas obras para que o homem possa obtê-la. Compreende-se que existam ações que o farão atingir esse objetivo, porque, se o fim último é adequado ao homem, logicamente o caminho para alcançá-lo também o será, e por isso, vale a pena percorrê-lo.

---

<sup>133</sup> Cf. P. FAITANIN, *El individuo em Tomás de Aquino*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona: 2001, p. 15.

<sup>134</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 5, artigo 7, p. 109-110.

Junto à certeza da existência da felicidade e da possibilidade de a alcançar, está sempre o desejo de ser feliz, e este serve de estímulo para trilhar o caminho necessário e realizar as ações exigidas para tomar posse da bem-aventurança. De facto, sabendo que só poderemos ser plenamente satisfeitos realizando determinada ação, empenhar-nos-emos diligentemente para cumprir o que for necessário.

### ***2.5.8- Todo homem deseja a bem-aventurança?***

A bem-aventurança pode ser considerada de dois modos. Primeiro, quanto à razão comum de bem-aventurança, segundo a qual é necessário que todos os homens a queiram. Como já foi dito, a razão comum de bem-aventurança está em que haja o bem perfeito. Ora, sendo o bem objeto da vontade, o perfeito bem de alguém é o que satisfaz totalmente a sua vontade. Daí que desejar a bem-aventurança mais não é do que desejar que a vontade seja satisfeita, e isso todos desejam.

Segundo, podemos falar da bem-aventurança segundo uma razão especial, quanto àquilo em que consiste a bem-aventurança, mas desse modo nem todos a conhecem, porque não sabem a que atribuir a razão comum de bem-aventurança. Neste sentido, nem todos a querem<sup>135</sup>.

S. Tomás, citando S. Agostinho, faz referência a um mímico grego que veio ao teatro e disse: Venham em grande número da próxima vez; vou dizer-vos a todos o que quiserem! No dia marcado, o teatro estava cheio de gente e o mímico disse: Todos vocês querem comprar barato e vender caro. Ao que todos aplaudiram com entusiasmo, pois cada um acabava de rever-se nessa afirmação. Deste modo, S. Agostinho transforma o desejo dos mercadores num desejo de todos os homens.

S. Tomás volta a afirmar claramente que o homem só pode ver o seu desejo natural satisfeito pelo bem supremo possuído em si mesmo, sob a forma de uma visão clara, uma vez que isto é o que ele chama perfeita bem-aventurança, e inclui-o na fórmula agostiniana: o homem é feliz quando tem tudo o que quer<sup>136</sup>.

Uma das melhores formas de determinar o significado e o alcance das teses de S. Tomás é meditar sobre a ordem em que as apresenta. Desta perspectiva, o plano da *Suma*, é o melhor comentário sobre a *Suma* e basta para vê-la como uma obra-prima.

---

<sup>135</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, questão 5, artigo 8, p. 111-112.

<sup>136</sup> Cf. A-D. SERTILLANGES, *La Béatitude ou la fin dernière*, 1<sup>a</sup>-2<sup>e</sup>e, questions 1-5, col. 261-262.

No que respeita à moralidade, há uma espécie de escalonamento tripartido: em primeiro lugar, aparece a bem-aventurança; em segundo lugar, S. Tomás fala dos atos pelos quais se alcança a bem-aventurança; e, no terceiro estágio, disserta sobre os princípios destes atos, ou seja, sobre o que nos permite realizá-los, e realizá-los como devem ser realizados, a fim de alcançar a bem-aventurança. Estes princípios são: dentro de nós, as nossas faculdades e as nossas disposições habituais, ou virtudes, e, fora de nós, embora atuando dentro, a lei e a graça.

De facto, conforme um comentário de E. Gilson, o homem, como todos os demais seres, foi feito para um determinado fim, mas ele é o único que é capaz de o conhecer. Todo o homem tem uma tendência natural para o seu fim, tal como toda a forma traz em si uma tendência final, por exemplo, o fogo tende para o alto naturalmente<sup>137</sup>.

É visível o caráter teleológico da ética tomista, na medida em que vincula a finalidade do obrar ético à noção do bem comum, com base na escolha do que é bom e do que é melhor. Este fim ou propósito último da ação humana, que está ligado ao livre-arbítrio do indivíduo, é a felicidade, e é-nos impossível pensar em vários fins desta ação humana, porque os outros fins são imperfeitos e não satisfazem a prática dos atos.<sup>138</sup>

Assim, a felicidade não se encontra em plenitude nos seres criados por Deus, mas no próprio criador. Através do conhecimento do amor de Deus e da prática do bem, o homem é capaz de conhecer a felicidade de uma forma parcial, mesmo neste mundo. Mas a felicidade perfeita só se encontra na vida eterna com Deus.

Ao possuir conhecimento espiritual e tendência racional, o ser humano entra no reino da moralidade. A ação voluntária é aquela que procede de um princípio intrínseco que tem conhecimento formal do fim.

A atividade ética consiste precisamente em discernir o mal do bem através da razão prática, e em realizar o escolhido através da vontade, dirigindo os atos e comportamentos para um determinado fim, que é o bem.

---

<sup>137</sup> Cf. E. GILSON - P. BOEHNER, *História da Filosofia Cristã*, 2ª ed., Trad. Raimundo Vier, Vozes, Petrópolis: 1982, p. 476.

<sup>138</sup> Cf. E. BITTAR, *Curso de ética jurídica: ética geral e profissional*, 5ª ed. revista, Saraiva, São Paulo: 2007, p. 269.

## **TERCEIRO CAPÍTULO: NOVIDADE DA FILOSOFIA MORAL DE S. TOMÁS E SUA RELAÇÃO COM A QUESTÃO DA FELICIDADE**

### *Introdução*

Como já foi referido na introdução à presente dissertação, a crise dos paradigmas da Modernidade traduziu-se nalgum ceticismo que se estendeu também às discussões acerca da felicidade do homem contemporâneo. Por isso, a felicidade, se não desapareceu dos debates filosóficos, vai estando cada vez mais ausente deles.

Desde o princípio, pretendemos recuperar a questão da felicidade, partindo da filosofia de S. Tomás, tendo no horizonte a sua importância no contexto actual. Procuramos ver como S. Tomás incorpora, critica e dá continuidade à tradição das éticas eudemonistas, admitindo que o fim da vida humana seja a felicidade. Desta feita, a felicidade é apresentada como a possessão do fim último, qual movimento de regresso ao Sumo Bem, e para tal a inteligência e a vontade desempenham um papel fundamental. Portanto, o homem não pode não querer a sua felicidade, pois o ordenamento ontológico para ela é co-extensivo à sua própria natureza.

Como se viu no segundo capítulo, S. Tomás inicia a Segunda Parte da *Suma Teológica*, dedicada ao estudo sobre o agir humano, questionando-se a respeito da felicidade. Dedicou ao tema cinco questões, concatenadas entre si, dentro da lógica que acompanha todo o seu trabalho.

A reflexão sobre a bem-aventurança na filosofia moral de S. Tomás é fruto de uma longa jornada de pesquisa, durante a qual, sem olvidar o que dissemos no primeiro capítulo sobre a dificuldade de identificar com precisão todas as fontes que estão na base do texto do nosso autor, tivemos em conta uma vasta bibliografia, que serviu de suporte à abordagem de um tema que vai muito para além da pura curiosidade histórica ou intelectual, pois, tal como no tempo de Aristóteles, de S. Agostinho e de S. Tomás, todos desejamos ser felizes, e por isso, angustiados por vezes, perguntamo-nos o que é realmente a felicidade e onde a podemos encontrar.

Considerando que, de acordo com S. Tomás, se alcançamos alguma felicidade neste mundo, ela é imperfeita e momentânea, porque, pelas nossas próprias forças, não conseguimos contemplar o Bem Supremo na sua essência, naquilo que ele é; e que a felicidade perfeita é aquela que, uma vez obtida, satisfaz plenamente a pessoa, a ponto de

desaparecerem os desejos, pretendemos, neste terceiro capítulo, refletir sobre a atualidade e a novidade da reflexão de S. Tomás acerca dessa felicidade.

### **3. 1- Breve análise da ética filosófica tomista**

A análise da ética filosófica de S. Tomás de Aquino abre caminho para a compreensão do pensamento filosófico do Ocidente. Pelo que a pesquisa sobre a ética nesse autor exprime uma necessidade própria de entender o *ethos* do mundo ocidental e as suas transformações ao longo dos séculos, como também, e principalmente, analisar a natureza moral do homem.

O pensamento ético de S. Tomás está fundamentado na filosofia grega e na filosofia patrística. Esta síntese da filosofia pagã com a cristã é fruto de um período de longas discussões acadêmicas na Idade Média (séculos XII e XIII), de que resulta a evolução do pensamento filosófico e teológico.

O pensamento ético aristotélico, até esse momento bastante desconhecido, difundiu-se somente no século XIII, com a *Ética a Nicómaco*, e a sua influência fez-se sentir nos institutos teológicos e filosóficos, como uma pedrada no charco. Por esta via, os problemas éticos passaram a ser introduzidos nas reflexões teológicas e atingiram um grau elevado de sistematização<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> A primeira fase da ética medieval é caracterizada pelo pensamento de S. Agostinho, principalmente nas suas reflexões sobre a graça e o livre-arbítrio. A ética nesse período histórico obteve grande desenvolvimento com Boécio e São Gregório Magno. Boécio, que foi o último herdeiro da tradição romana e representante da cultura grega no ocidente, estudou Platão e Aristóteles e construiu uma ética fundada na felicidade e no bem. Gregório Magno, também insigne representante do pensamento antigo e patrono do monaquismo, direcionou as suas reflexões para a espiritualidade e para a moral. As ideias éticas desses pensadores originaram a chamada *teologia monástica* (oriunda da tradição ascética monástica do fim da Antiguidade), que plantou a cultura intelectual na primeira Idade Média, estendida até o século XII. Dessa forma, o paradigma ético irá se construindo a partir das categorias da vontade e do livre-arbítrio, com ênfase na reflexão sobre o voluntarismo moral. Mas já no século XI, com S. Anselmo, o pensamento ético tinha ganho profundidade nas categorias filosófico-teológicas. Na tentativa de uma elaboração ética, Anselmo defende que: o livre-arbítrio, como prerrogativa essencial da liberdade, não encontra a sua perfeição na capacidade de fazer o bem e o mal e sim no poder que lhe é inerente de conservar a rectidão da vontade (*rectitudo voluntatis*) em razão da própria retidão. Para S. Anselmo, a liberdade é perfeição divina e rectidão da vontade. Assim, o pecado é a contradição do querer. E a vontade se direciona para a justiça (moral) e para a felicidade. A justiça significa o querer da vontade por si mesma, sem precedentes externos. Já a retidão da vontade parte da concepção do bem, para tornar-se moralmente boa. Nessa perspectiva, S. Anselmo cria uma moral do bem. A segunda fase é caracterizada pelo pensamento pré-aristotélico, notavelmente iniciado por Abelardo no século XII. Abelardo traz para a filosofia medieval a tradição da filosofia pagã, instaurada no homem e na moral. E introduz a categoria de intenção para a filosofia moral. A qualificação da moral está fundada na intenção, que é o ato do intelecto, e no consentimento, que é o ato da vontade. Contudo, é necessário observar que a intenção, em Abelardo, está precedida do discernimento do bem e do mal, contrária a uma atitude moral subjetiva (na concepção ética de Abelardo, não há clareza quanto à natureza dos atos, de serem bons ou maus. Dessa forma, é possível predizer certo subjetivismo). Abelardo inaugura, dessa forma, uma nova fase da Ética Medieval, que direcionará a noção de consciência moral. Ver H. VAZ, *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica 1, Loyola, São Paulo: 1999.

Com a difusão do pensamento físico e metafísico de Aristóteles, instala-se uma novidade nas discussões entre os pensadores medievais: explicar a constituição do mundo e do homem, por meio de uma abordagem racional independente das verdades cristãs. A filosofia tornava-se autônoma no seu conteúdo e distinguia-se ainda mais do discurso teológico. Pelo que a descoberta de Aristóteles representou um alargamento inimaginável no horizonte de conhecimento dos intelectuais europeus, especialmente no campo das ciências naturais, da medicina, da antropologia e da metafísica<sup>140</sup>.

A ética desenvolvida por S. Tomás está fundamentada no pensamento metafísico. Para ele, como para toda a tradição clássica, a Ética tem como fundamento necessário uma metafísica, e a estrutura inteligível do agir humano repousa sobre a continuidade entre o especulativo e o prático. Por isso, na segunda parte da *Suma Teológica*, S. Tomás procura integrar a totalidade da ética pessoal e social na construção teológica, assegurando a consistência e a autonomia humana dessa ética numa sabedoria de inspiração evangélica<sup>141</sup>.

Desta forma, o pensamento ético de S. Tomás contém duas vertentes: a teológica, que traz o pensamento cristão dos primeiros defensores da fé, principalmente S. Agostinho, e a filosófica, que orienta a sua ética especulativa fundamentada em Aristóteles e em toda a tradição filosófica do pensamento ontológico<sup>142</sup>.

Globalmente, os núcleos temáticos da ética tomista deixam-se agrupar em torno destes três: 1) *a estrutura do agir ético*, integrada pelas seguintes componentes: horizonte teleológico (bem, fim, beatitude), as componentes antropológicas (conhecimento, liberdade, consciência, paixões, hábitos), a norma objetiva (a razão, princípio intrínseco, e a lei, princípio extrínseco), a especificação ética do agir (as virtudes); 2) *a estrutura da vida ética*, cujas componentes são o fundamento estrutural da vida ética (as virtudes cardeais) e a sua unidade orgânica (a ordem das virtudes); 3) *a realização histórica da vida ética* (ação e contemplação, natureza e graça)<sup>143</sup>.

Como sublinhou F. Marty, a filosofia moral de S. Tomás é uma ética da perfeição e da ordem, em que esta última se configura como sendo a disposição correta dos seres

---

<sup>140</sup> Cf. H. KÜNG, Hans. *Os grandes pensadores do Cristianismo*, Presença, Lisboa: 1999, p. 102.

<sup>141</sup> Cf. P. SCIADINI, *Santas e Santos que influenciaram o II Milénio*, LTR, São Paulo: 2000, p. 118.

<sup>142</sup> Cf. U. PADOVANI – L. CASTAGNOLA, *História da Filosofia*, 13ª edição, Melhoramentos, São Paulo: 1981, p. 239.

<sup>143</sup> Cf. J. TEIXEIRA, *A Filosofia Moral de São Tomás de Aquino*. *Didaskalia* 37 (1), 345-361. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2007.1750>.

segundo o grau de perfeição que a cada um compete. Tal concepção de ordem, herdada de S. Agostinho, mas de origem neoplatônica, é conjugada em S. Tomás com a noção aristotélica de perfeição como ato, encontrando desta forma uma realização privilegiada na ação humana, que recebe o selo da sua perfeição (ou da sua plena realização como ato) ao inserir-se livremente na ordem do universo (ou da natureza), que é a norma objetiva da razão. A perfeição como ato é então, por excelência, a ação ética, identificada com a noção de bem. Por sua vez, a noção de ordem implica, necessariamente, a noção de fim<sup>144</sup>.

Assim sendo, o ser humano é perfeito na sua ordem, ou seja, está orientado para o seu fim, e tem este fim como objetivo na sua atuação. Compreende-se assim que a ação ética, como ato humano, baseada na deliberação e na vontade, deva visar a perfeição do homem como um ser racional e livre. Em suma, os conceitos de bem e fim, ou de perfeição e ordem, são as categorias metafísicas que fundamentam a ética tomista como ética filosófica.

Contudo, a utilização dos conceitos de ordem e perfeição manifestam em S. Tomás a mesma tensão que existia anteriormente na ética agostiniana, que consiste na presença, dentro da estrutura humana, interpretada à luz da revelação cristã, da dualidade de natureza e graça. Porque têm origem na revelação, estes conceitos suprarracionais pertencem ao reino da inteligibilidade da graça e transcendem o reino da natureza, no qual a razão prática está inserida na constituição da ética filosófica. Assim, o maior desafio da ética de S. Tomás de Aquino reside precisamente na reconciliação da ordem histórica (ou eventos salvíficos) da graça com a ordem estática ou estrutural (a ordem das perfeições hierárquicas) da natureza.

A ética tomista, inspirada na tradição aristotélica, mas também marcada pela tradição cristã, consiste assim numa análise filosófico-teológica da práxis humana racional e livre. Para o nosso autor, sendo o ser humano imagem de Deus, uma imagem caracterizada pela inteligência e pelo livre-arbítrio, a ação do ser humano racional e livre tem sempre um fim em vista, o bem. Por outras palavras, cabe ao agente racional e livre dirigir a sua ação, ou seja, ordená-la de forma que o bem seja o fim. A noção de bem como um fim corresponde à noção de perfeição. Assim, do fim último, uma vez alcançado, resulta a perfeição do agente, ou seja, a sua realização pessoal. Por sua vez, a

---

<sup>144</sup> Cf. F. MARTY, *La perfection de l'homme chez Saint Thomas d'Aquin*, Univ. Gregoriana, Roma: 1962.

realização do agente consiste na noção de bem-aventurança ou felicidade, uma noção fundamental em toda a ética tomista.

De facto, como assinalámos repetidamente, S. Tomás distingue entre a *beatitudo imperfecta* e a *perfecta*. Enquanto a primeira corresponde à noção aristotélica de ‘*finis quo*’ (fim pelo qual), a segunda corresponde a ‘*finis cuius*’ (fim em si mesmo). O *finis ultimus obiectivus* é Deus, enquanto o *finis ultimus subiectivus* é a beatitude. Por outras palavras, é a distinção entre bem-aventurança subjetiva, como ato do agente (mesmo no estado da visão beatífica), e bem-aventurança objetiva, como a perfeição do objeto. Nesta questão fundamental para toda a ética, tornam-se claros os pontos de contacto e de distância com Aristóteles.

As condições para uma vida ética não são apenas as oferecidas pela natureza ao indivíduo para a realização da vida filosófica como vida eticamente perfeita, na sequência do ensino da ética antiga. Com S. Tomás de Aquino, estas condições são profundamente transformadas. Este caminho inteiramente novo consiste na elevação da natureza ao plano sobrenatural da graça. Por outras palavras, S. Tomás de Aquino parte do pressuposto de que na vida humana há um apelo a acolher o dom de uma nova vida, uma vida que consiste na livre participação no plano salvífico de Deus, identificado com o significado último da história humana.

### **3. 2- A novidade da ética tomista na *Suma Teológica***

A primeira ética de S. Tomás, ou seja, a que emerge dos seus escritos antes da redação da Segunda Parte da *Suma Teológica*, segue o modelo que prevalece em toda a ética clássica e está adaptada ao mundo cristão, em continuidade com a linha traçada por S. Agostinho. De facto, mesmo tendo em conta todo o trabalho moral de S. Tomás, a maioria dos intérpretes coloca-o na linha tradicional agostiniana, dando pouca importância à ousadia de ter trazido a ética aristotélica para o seio da teologia. Na verdade, tanto apoiantes como opositores apresentam a ética de S. Tomás como uma ética em que o conceito de lei (lei eterna, lei natural e leis humanas) domina, como se a lei fosse a regra moral obrigatória a que o sujeito livre deve conformar-se nos seus atos voluntários. Por sua vez, as virtudes ou hábitos virtuosos só serviriam para tornar o exercício destes atos livres em conformidade com a lei. Estas duas notas da filosofia moral – o primado da lei a observar e o carácter puramente adjetivo das virtudes – caracterizam as éticas do século

XIV e da modernidade, em grande parte justamente caracterizadas como “éticas da terceira pessoa”<sup>145</sup>.

De acordo com o intelecto prático, a ordem produzida pelos atos humanos voluntários e racionais é também chamada *philosophia moralis*. Assim, os atos humanos constituem a ordem moral<sup>146</sup>. Esta ordem diz respeito tanto às relações dos homens entre si como à ordenação para o fim último do homem, a bem-aventurança, que é Deus. Assim, a filosofia moral é dividida por S. Tomás em três partes: a primeira, a monástica, que considera as atividades humanas ou as ações de um determinado homem enquanto ordenadas a um fim; a segunda, a doméstica, reflete sobre as ações da sociedade familiar e a terceira, a política, considera as atividades da sociedade civil<sup>147</sup>.

Consequentemente, a filosofia moral de S. Tomás de Aquino não está estruturada em normas de carácter coercivo para inibir o desenvolvimento dos atos humanos, oriundas da autoridade divina, mas desenvolve-se em torno de um conjunto de princípios oriundos da vontade do homem guiado pela ordem da razão na busca da felicidade<sup>148</sup>. Ao contrário da tradição platónica e agostiniana, o nosso autor transforma os desejos humanos num fim moral<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Cf. J. TEIXEIRA, “A racionalidade moral”, *Didaskalia* 23 (2003) 447-465.

<sup>146</sup> Cf. R. McINERNEY, “Ethics”. In: N. KRETZEMANN – E. STUMP (Edited by), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge: 1997, p. 196: “Human acts constitute the moral order”.

<sup>147</sup> *Ética a Nicómaco* I, 1: “Et inde est, quod moralis philosophia in tres pars dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica”.

<sup>148</sup> Para McINERNEY, S. Tomás, seguindo o raciocínio de Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, referindo-se à função própria do homem, através de atos humanos, afirma que estes são desenvolvidos pela razão, a sua atividade mais específica. Assim, é a razão ou o intelecto que controla a vontade, as emoções, os desejos, em suma, todas as ações humanas susceptíveis de deliberação e escolha, como ilustrado abaixo: “Aristotle is right to say that, if man has a function, he will be good insofar as he performs that function well; but there is no such function. The human act is one that only the human agent performs. But, as we have seen, we can begin a seemingly endless list of such exclusively human actions. Aquinas’s response to this is the same as Aristotle’s. What characterizes the human agent is rational activity — having dominion over his acts thanks to reason and will — and the virtue of that activity makes the human agent good. But “rational activity” is a phrase common to many acts, and it is common not univocally, but analogously. In a primary sense, rational activity is the activity of the faculty of reason itself. This in turn is subdivided into the theoretical (or speculative) and the practical uses of reason. Second, an activity is called rational not because it is the act of reason as such, but because it comes under the sway of reason even though it is an act of another human faculty. Thus our emotions can become humanized, rationalized, insofar as they are brought under the sway of reason”. Cf. R. MCINERNEY, “Ethics”. In: N. KRETZEMANN – E. STUMP (Edited by), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge: 1997, p. 202-203.

<sup>149</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, (Traducción de Roberto Walton), Paidós, Barcelona: 1998, p. 119.

O homem, uma criatura racional, capaz de organizar a sua vida com base nos princípios da razão e do livre-arbítrio, é o agente das suas escolhas e deliberações, e deve orientar-se na busca da perfeição e da bem-aventurança. Esta é a “teleologia” de cada criatura racional.

No que diz respeito à especificidade da filosofia moral, no prólogo da Segunda Parte da *Suma Teológica*, S. Tomás sintetiza e clarifica a tese de que o homem é constituído à imagem de Deus. Segue a indicação de S. João Damasceno, segundo o qual imagem significa inteligência, livre-arbítrio e poder sobre si próprio. Por isso, o homem é capaz de ser o agente das suas ações e de as dominar<sup>150</sup>.

Neste sentido, não é suficiente ter recebido a gratuidade da *gratia*. É necessário, através de atos virtuosos, guiados pelas atividades do intelecto, perceber a tendência da natureza humana – a concretização da sua teleologia, que é a busca do bem supremo, porque cada agente opera com vista a um fim<sup>151</sup> ou a um bem, sendo o homem senhor do seu destino, da sua bem-aventurança. E o bem é o melhor, aquilo que todos os seres desejam<sup>152</sup>, especialmente a criatura intelectual. E este fim ou bem é dirigir-se ao ser supremo.

A pessoa humana recebe uma espécie de perfeição do seu criador. Ela já participa na bondade do primeiro ser. É isto que S. Tomás expressa com a afirmação *homo imago Dei*. Por outro lado, através da ação humana, deve conquistar a sua autonomia moral<sup>153</sup>.

É por isso que o homem pode ser considerado como o cume, o ponto culminante de todos os seres, porque ele é capaz de lhes dar sentido, sempre em relação ao ser subsistente<sup>154</sup>. Assim, os atos humanos propriamente ditos são aqueles que procedem da razão e da vontade. A isto chama-se livre-arbítrio, ou seja, a função da *facultas voluntatis et rationis*<sup>155</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, *Prólogo*.

<sup>151</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra os Gentios (SCG)*, III, c. 2, 1: “Quod omne agens in agendo intendit aliquem finem”.

<sup>152</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *SCG* III, c. 3, 10: “Hinc est quod Philosophi definientes bonum dixerunt: Bonum est quod omnia appetunt. Et Dionysius, IV cap., de Divinis Nominibus, dicit quod omnia bonum et optimum concupiscunt”. Grifos do autor.

<sup>153</sup> Cf. E. JAULENT, “O “esse” na ética de Raimundo Lúlio”. In: L. DE BONI (Org.). *Idade Média: ética e política*, 2ª edição, EdPUCRS, Porto Alegre: 1996, p. 405; ver também A. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona: 1998, p. 34.

<sup>154</sup> Cf. A. CURA, “La esencia del hombre en la antropología”. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, Vol. 23, Mayo-Diciembre, 1974, p. 421.

<sup>155</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I -II, questão 1, artigo 1, c.

Por livre-arbítrio, S. Tomás concebe aquilo que é “a causa do seu movimento, pois o homem, pelo seu livre-arbítrio, é levado a agir”<sup>156</sup>. Apenas o homem, devido à sua racionalidade – por não ser movido por impulsos, como os animais – é capaz de se inclinar a agir livremente<sup>157</sup>.

Esta vontade humana é uma propriedade inseparável do agente racional e livre. Graças às duas faculdades superiores da vontade e da razão, o homem é capaz de instituir e reconstituir o seu próprio projeto de vida, orientando-o para um bem universal. É por causa do seu livre-arbítrio que o homem se torna o agente dos seus atos, pois o que caracteriza o humano é a atividade racional, capaz de praticar atos baseados na deliberação e na escolha, tendo controlo sobre os seus atos, segundo as afirmações de Aristóteles<sup>158</sup>. É através da ação que o homem procura realizar o bem mais elevado de uma forma particular. É por isso que a atividade moral coincide exatamente com a atividade racional<sup>159</sup>.

Além disso, com referência específica à faculdade da vontade, S. Tomás declara que “os atos que procedem da vontade deliberada são chamados humanos. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por conseguinte, é manifesto que o princípio dos atos humanos, como tais, é o fim; e da mesma forma, é também o termo desses atos<sup>160</sup>. Assim, no sentido ontológico, a vontade, que procede da alma intelectual, procura necessariamente o bem e o fim, que é a bem-aventurança<sup>161</sup>.

O ponto de partida da ética tomista, recebida da tradição aristotélica, mas desde o início profundamente remodelada pelos dados da tradição bíblico-cristã, é assim a análise filosófico-teológica da práxis humana racional e livre na sua especificidade ética, ou seja, ao receber do *ethos* (neste caso, o *ethos* natural e o *ethos* cristão), a forma histórica dos bens e fins da vida humana, o princípio objetivo segundo o qual esta mesma práxis pode operar a autorrealização do sujeito, ou seja, a sua bem-aventurança<sup>162</sup>.

---

<sup>156</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 83, 1, ad 3: “Causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum”.

<sup>157</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, I, c. 88, 2: “Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta”.

<sup>158</sup> Cf. McINERNY, “Ethics”, p. 202.

<sup>159</sup> Cf. A. SERTILLANGES, *As grandes teses da filosofia tomista* (Traduzido por I. G. Ferreira da Silva), Crus, Braga: 1951, 307.

<sup>160</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 1, 3, c.

<sup>161</sup> J. MARITAIN, *Problemas fundamentais da filosofia moral* (Tradução, prefácio e notas de Geraldo Barreto), Agir, Rio de Janeiro: 1977, p. 96.

<sup>162</sup> L. DE BONI, *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade*, Veritas, Porto Alegre, n° 159, Vol. 40, pp. 517-531, Setembro de 1995.

Deste modo, a práxis humana guiada pela razão e animada pela vontade, em função do bem supremo, tem origem na alma intelectual. Esta alma adapta-se, sintetiza e assume a forma de todos os seres, devido à sua potencialidade espiritual e capacidade de abstração, aderindo formalmente à tese de Aristóteles no *De Anima*, III, 431 b, 21, traduzida por S. Tomás como “anima quodammodo est omnia”, ou seja, que num determinado aspecto a alma é tudo<sup>163</sup>.

Por isso também se diz que S. Tomás se apropria do termo *eudaimonia*<sup>164</sup> (o bem supremo, a felicidade) de Aristóteles e o interpreta como o mais alto grau de contemplação que o intelecto humano pode alcançar. A felicidade perfeita, segundo o pensamento aristotélico, consiste na atividade especulativa, a sabedoria, de acordo com o exercício da virtude, pois se a felicidade é a atividade segundo a virtude, será razoável que se conforme também à virtude mais elevada.

### 3. 3- Contextualização da felicidade tomista

Como já fizemos notar anteriormente, S. Tomás de Aquino, para constituir a sua síntese filosófico-teológica, desenvolve, critica, ultrapassa e elabora as suas próprias teses ou princípios a partir da tradição filosófica e teológica antiga e medieval.

A sua genialidade tem raízes filosóficas e teológicas no passado. S. Tomás não desenvolveu a sua síntese sozinho. Não é apenas o fruto das suas extraordinárias capacidades intelectuais e da sua mente crítica. Ele conseguiu reunir e fundir a herança destas raízes em sólidos princípios metafísicos<sup>165</sup>. Procurou constantemente assimilar, adaptar, purificar, corrigir e unir a multiplicidade de tendências e correntes de pensamento numa síntese substancial<sup>166</sup>. Foi capaz de mergulhar nas vicissitudes intelectuais do seu tempo, tentando adivinhar as suas necessidades.

Através da sua memória hermenêutica, visitou um passado distante. Gradualmente, S. Tomás de Aquino integrou várias influências. Assim, a sua síntese integrativa é o resultado de um esforço exegético, interpretativo e crítico do *corpus*

---

<sup>163</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*: Texto latino dell' Edizione Leonina e traduzione italiana. Volume primo: La verità, questioni 1-9. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1992, q. 1, 1, c: “Hoc, autem est anima, quae “quodam modo est omnia”.

<sup>164</sup> S. Tomás constrói o seu tratado ético, como já foi referido, a partir das categorias aristotélicas da *eudaimonia* (o bem supremo, felicidade), do fim (*télos*), da operação própria do homem, da contemplação e da virtude.

<sup>165</sup> Cf. É. HUGON, *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*, (tradução e Introdução de D. Odílio Moura), EDIPUCRS, Porto Alegre: 1998, p. 17.

<sup>166</sup> J. MARITAIN, *Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa*, 3. Ed, (Traduzido por Nicolás N. Campanário), Ed. Loyola, São Paulo: 2005, p. 11.

filosófico. É a memória de um passado substancialmente inteligível, de carácter especulativo e prático. Ela mergulha no conhecimento dos grandes sistemas filosóficos e matrizes conceptuais assimiláveis do mundo grego, árabe, judeu e medieval, de acordo com os instrumentos de investigação e análise do século XIII<sup>167</sup>.

No seu estilo literário e investigativo, sob a forma de discussão, S. Tomás procura estabelecer uma simetria entre o ser e o pensamento, entre a realidade e a sua expressão lógica, uma função eminentemente impessoal e objetiva. Com efeito, infere da própria estrutura das coisas o ser subjacente, a sua natureza e finalidade.

Neste sentido, as suas *quaestiones disputatae* são exaustivas, de acordo com o método dialógico da investigação escolástica e a exposição pública dos resultados da época. Nas suas obras, no início de cada artigo e pergunta, começa por delinear as objeções ao tema apresentado, passando depois aos argumentos contra ele, o que hoje chamamos tese e antítese. Neste contexto, seguindo os gregos, visita a tradição filosófica e teológica, examinando criticamente as teses divergentes. Na sua resposta, utiliza geralmente os termos “necessário”, “impossível”, “parece”, porque a realidade, as criaturas, são a expressão do ser. A sua principal preocupação é a busca da verdade divina que se manifesta na verdade ontológica, nos seres. Intrinsecamente nas criaturas, e especialmente no homem, existe um conselho silencioso da natureza, ou seja, tudo está em equilíbrio, ordem e harmonia, um legado do modelo cosmocêntrico grego. Tudo reflete a grandeza, a medida, o silêncio e a sabedoria do ser<sup>168</sup>.

Por conseguinte, a filosofia do ser apoia, une e harmoniza toda a estrutura do edifício da síntese tomística. É necessário contextualizá-la e procurar compreendê-la para caracterizar especificamente a teleologia e a essência da bem-aventurança na filosofia moral de S. Tomás.

Sendo o ser, na metafísica de Tomás de Aquino, o pressuposto de todo o pensamento e o objeto do conhecimento humano, é o primeiro a ser conhecido, porque abraça a totalidade da realidade. É por isso que Aquino tem uma tese fundamental: “O ser é o mais íntimo que existe numa coisa e o mais profundo que existe em todas as coisas”<sup>169</sup>. Esta evidência absoluta e transcendente, que o ser é o primeiro conhecido e

---

<sup>167</sup> H. VAZ, *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, Ed. Loyola, São Paulo: 1997, p. 288.

<sup>168</sup> Cf. A. SERTILLANGES, *As grandes teses da filosofia tomista*, p. 12-17.

<sup>169</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 8, 1, c.: “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest”.

evidente por si só, mostra que a verdade não pode ser negada. Torna-se óbvia e objetiva para a inteligência humana<sup>170</sup>. Afinal de contas, o ser é a fonte da verdade<sup>171</sup>.

Embora acolhendo a herança filosófica grego sobre a concepção do ser, nomeadamente aristotélica e neoplatónica (com algumas restrições para esta última), S. Tomás amplia esta visão, adaptando-a ao pensamento judaico-cristão.

Deste modo, se, por um lado, o teólogo identifica e inicia a sua reflexão, de acordo com a Escritura, dizendo que no início era a Palavra, por outro, o filósofo, partindo da luz natural, afirma que o ser, antes do bem, é o primeiro que toca a inteligência humana (*primo in intellectu cadit ens*). O ser é, portanto, logicamente anterior ao que a alma intelectual identifica e concebe primeiro. Agora, “trata-se de ser, pois uma coisa é conhecida na medida em que é real, como diz Aristóteles. O ser é, portanto, o primeiro inteligível, tal como o som é o primeiro audível”<sup>172</sup>.

É neste sentido que toda a síntese filosófica, antropológica e teológica está ancorada e estruturada na busca dos atributos da unidade do ser, ou seja, na busca teleológica do primeiro e último ser, criador e portador de significado para todos os seres criados. Assim, Tomás de Aquino identifica e aplica esta noção de ser ao ser subsistente, Deus. Afinal, Deus é o princípio do ser, o princípio de tudo o que existe, porque Deus é<sup>173</sup>. Todos os seres refletem, através da doutrina da participação e da analogia, o puro ato de ser, especialmente o homem, através da sua capacidade volitiva e cognitiva.

No entanto, mesmo que o ser se manifeste primeiro nas criaturas, continua a ser um princípio supremo e imutável, totalmente diferente delas, porque é puro ato. Por outro lado, o ser, ou seja, todo o ser criado, exerce o ser, porque é uma criatura do primeiro ser. Portanto, o ser ou coisa carrega o significado de ser, porque transporta o ser intrínseco à sua natureza.

---

<sup>170</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 2, 1, ad 3: “Dicendum quod veritatem esse, in communi, est per se notum”.

<sup>171</sup> Cf. R. ARNOU, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, (Traduzione di Alessandro Trotta con la collaborazione di Carlo Ghilmetti), Ed. Vita e Pensiero, Milano: 1997, p. 24.

<sup>172</sup> *Suma Teológica* I, q. 5, 2, c.: “Illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. (lect. X). Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile”. Numa outra obra, no mesmo sentido, S. Tomás expressa: “Ens autem et essentia sunt qua primo intellectu concipiuntur, ut dicit Auicenna in principio sua Methaphisica” (S. TOMÁS DE AQUINO, *O ente e a essência*: Edição bilingue. Traduzido por Carlos Arthur do Nascimento, Ed. Vozes, Petrópolis: 1995, Prólogo, 1).

<sup>173</sup> É. GILSON, *A existência na filosofia de S. Tomás* (Traduzido por Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Mellilo e Yolanda Balcão), Ed. Duas Cidades, São Paulo: 1962, p. 23.

No entanto, é através da existência que alcançamos a essência de todas as coisas e os diferentes modos de existência, pois a existência, o ato de existir, é mais perfeita do que a essência. E o ser é inseparável da existência real, pois o que é real não é nem essência nem existência, mas sim ser. Assim, essência e existência não são duas coisas justapostas, mas dois princípios do mesmo ser. No entanto, “há uma prioridade ontológica da existência sobre a essência”. Neste sentido, na terminologia de Tomás de Aquino, “o substantivo existência corresponde sempre ao infinitivo *esse*”<sup>174</sup>.

Contudo, só Deus é o seu próprio ser, pois é o primeiro ser. Além disso, tudo o que tem um ser, tem uma existência real. Em Deus, é claro, não há uma existência real composta, mas apenas existência real pura.

Além disso, é difícil encontrar, especificamente nas obras filosóficas e teológicas de S. Tomás, uma justificação analítica e sistemática da noção de ser. Face a isto, e seguindo Aristóteles, parece que o nosso autor tem uma posição firme: como o ser é o primeiro conhecido, sendo a “noção absolutamente primeira, goza da indemonstrabilidade própria dos princípios”<sup>175</sup>. E sempre que necessário, recorre à noção de ser para justificar metafisicamente os problemas fundamentais da sua síntese.

Se em Aristóteles o primeiro motor imóvel é o puro ato de pensar, em S. Tomás Deus é o puro ato de ser. É sobre esta noção primária e fundacional de ser que todo o pensamento do nosso autor se articula. De facto, se Deus é um ser subsistente, ele existe. E a sua existência é uma condição necessária para a construção de toda a sua síntese. Consequentemente, se Deus existe, ele é o propiciador da bem-aventurança. E a bem-aventurança é o fim último do homem.

Porém, mesmo que a influência das teses de Aristóteles seja mais acentuada e explícita na formulação e conteúdo do pensamento de S. Tomás, especialmente na noção de bem-aventurança, a influência do neoplatonismo e do pensamento de S. Agostinho também deve ser sublinhada.

A incorporação do neoplatonismo reside sobretudo no argumento de que se tudo convergir para um fim último, deve concluir-se que tudo procede de um princípio. Assim, a cosmovisão neoplatónica manifesta-se sobretudo na conceção grandiosa da processão e

---

<sup>174</sup> J. RASSAN, *Tomás de Aquino* (Tradução de Isabel Braga), Edições 70, Lisboa: 1980, p. 35.

<sup>175</sup> É. GILSON, *A existência na filosofia de S. Tomás* (Traduzido por Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Mellilo e Yolanda Balcão), Ed. Duas Cidades, São Paulo: 1962, p. 24.

do regresso dos seres ao seu princípio<sup>176</sup>. Deste modo, a presença das concepções neoplatónicas permeia todo o itinerário da sua vasta obra, principalmente na *Suma Contra os Gentios* e também na *Suma Teológica*.

A integração do pensamento de S. Agostinho é mais evidente na distinção entre a ordem natural e a sobrenatural e na concepção da natureza da alma. No entanto, S. Tomás continua muito cauteloso acerca destas influências. Para ele, existe uma relação harmoniosa entre estas duas ordens, diferente da relação dicotómica da tradição platónica<sup>177</sup>.

Ao recordar as categorias fundamentais da ética clássica, e principalmente o desejo teleológico do homem de procurar a bem-aventurança, S. Tomás de Aquino retoma duas tradições: uma de matriz filosófica, proveniente principalmente do aristotelismo e neoplatonismo, e outra teológica, proveniente do agostinismo<sup>178</sup>. Todo o desenvolvimento intelectual de S. Tomás foi moldado pela confluência destas tradições: “A sua experiência e reflexão experimentou e repensou um passado histórico constituído por duas grandes tradições culturais: a metafísica grega e a experiência bíblica-cristã”<sup>179</sup>.

No que diz respeito ao tema específico deste trabalho, é de notar que a compreensão da bem-aventurança na filosofia moral de Tomás de Aquino é fundamentalmente articulada em torno de dois eixos principais.

Por um lado, a influência teleológica da causalidade final aristotélica, que identifica em todos os seres um princípio intrínseco de movimento para um tólos (fim), especialmente no homem. Por outro lado, por influência da moralidade cristã, cujo centro é a visão teocêntrica de um ser criador, de bondade e providência divina, há a presença de um Deus portador de um amor pessoal infinito, acolhedor e capaz de oferecer uma liberdade nunca postulada no mundo pagão. Assim, a contingência e a precariedade da existência humana são superadas pela contemplação da essência divina, propiciadora da bem-aventurança e da liberdade infinita. Torna-se possível alcançar esta forma de bem-aventurança, mesmo de forma fugaz, nesta vida.

Através da articulação e congruência destes dois polos, Tomás de Aquino procura conciliar a tensão entre o antigo ideal da vida contemplativa, a teoria, que é totalmente

---

<sup>176</sup> Cf. H. VAZ, *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*, Ed. Loyola, São Paulo: 1986, pp. 44-45.

<sup>177</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Ed. Paidós, Barcelona: 1998, p. 118.

<sup>178</sup> Cf. S. RAMIREZ, *Introducción a Tomas de Aquino*, BAC, Madrid: 1975, p. 117.

<sup>179</sup> Cf. M. BARROS, *Filosofia tomista*, 2ª ed., Livraria Figueirinhas, Porto: 1966, p. 36.

imane, e o ideal da bem-aventurança e liberdade evangélica cristã, que é imane e, acima de tudo, transcendente<sup>180</sup>.

### ***3. 4- O que é mesmo a felicidade na filosofia moral tomista?***

A questão do fim último ou bem-aventurança do homem é central em toda a ética teleológica antiga e medieval. Para Aristóteles, o primeiro a levantar formalmente estas e outras questões, afirmando que o bem mais elevado é *eudaimonia*, parece uma tarefa fácil. O que realmente suscitou um debate filosófico foi especificar a sua natureza e qual o modo de vida (prazer, riqueza, vida ativa e vida contemplativa) que a expressaria plenamente<sup>181</sup>.

A filosofia moral de S. Tomás insere-se neste contexto histórico, como já dissemos, mas esse contexto é atualizado em consonância com o cristianismo. Os seus fundamentos sobre a beatitude encontram-se principalmente nos tratados da *Suma Teológica* e na *Suma Contra os Gentios*<sup>182</sup>.

A principal fonte para a *Suma Contra os Gentios* é *De Consolatione* de Severino Boécio<sup>183</sup>. Desta feita, enquanto o esquema é boeciano, a argumentação é aristotélica. Além disso, é importante notar que S. Tomás converte a linguagem neoplatónica de Boécio, Agostinho e Dionísio em linguagem peripatética, “de modo que só uma leitura comparativa completa permite perceber, na maioria dos casos, que um determinado capítulo da *Contra os Gentios* encontra um paralelo num assunto do pensador romano”<sup>184</sup>.

Desta forma, se o homem possui uma tendência natural que converge para um fim nobre, este fim é a beatitude, “o bem próprio da natureza intelectual”<sup>185</sup>, alcançado através da sua função específica, que é a atividade intelectual. Esta operação é também o seu fim.

---

<sup>180</sup> Cf. L. DE BONI, “A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval”. In: *Dissertatio*, Pelotas, RS, nº 19-20, 2004, p. 171-172.

<sup>181</sup> Cf. N. PICHLER, *A beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino*, Porto Alegre: 2009, p. 51.

<sup>182</sup> Cf. L. DE BONI, *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade*, Ed. Veritas, Porto Alegre: 1995, p. 524.

<sup>183</sup> S. BOÉCIO, *A consolação da Filosofia* (traduzido por William Li), Ed. Martins Fontes, São Paulo: 1998.

<sup>184</sup> L. DE BONI, *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade*, Ed. Veritas, Porto Alegre: 1995, p. 525.

<sup>185</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, c. 26, 6. Segundo MARITAIN, o bem supremo do homem está estruturado em dois elementos distintos. O primeiro é totalmente indeterminado; o segundo é determinado, sujeito a deliberação, um facto fundamental da psicologia humana: “Por um lado, o desejo de um bem total (ou felicidade), e isto é necessariamente predeterminado pela natureza; por outro lado, o desejo de um bem tal como o temos como bem total e felicidade, e isto depende da nossa vontade”. Grifos do autor, cf. J. MARITAIN, *Problemas fundamentais da filosofia moral* (tradução de Geraldo Barreto), Ed. Agir, Rio de Janeiro: 1977, p. 96.

E quanto mais perfeito é o objeto da alma intelectual, mais nobre é o seu fim. Com efeito, saber é agir, mas agir segundo a verdade, para um bem maior, Deus<sup>186</sup>. E quanto mais alto for o fim, neste caso Deus, mais feliz é a criatura humana<sup>187</sup>. Existe uma escala hierárquica na noção de ser de Aristóteles. A hierarquia da realidade tem uma intencionalidade teleológica, não acidental, mas inerente ao ser, pois sem esta predisposição, o mundo seria um caos absoluto.

S. Tomás, apropriando-se desta teleologia aristotélica, elevou-a a uma esfera que transcende o natural, centrada na busca e posse da bem-aventurança divina nesta vida<sup>188</sup>, mas ainda de uma forma imperfeita. É por isso que o tema da bem-aventurança percorre todo o extenso trabalho de Tomás de Aquino, tanto conceptual como existencialmente, quer como um problema explícito quer como uma referência implícita em relação a questões morais<sup>189</sup>.

Se, para Aristóteles, a realização suprema e final da *eudaimonia* se limita, no homem, à imanência, para Tomás de Aquino, ela ascende à transcendência. Deus é o fim último e único da substância intelectual. A vida do homem não consiste apenas em desfrutar das coisas efêmeras do mundo, mas é orientada para uma vida bem estruturada pela realização da bem-aventurança. Assim, o desejo natural de bem-aventurança, dirigido a Deus, origem e fim último de todas as criaturas, regula e funda, naturalmente e de forma ordenada, para S. Tomás, toda a ordem moral.

Nesta perspectiva, o frade dominicano questiona se a beatitude está ou não alicerçada sobre a preponderância da vontade. “Consequentemente, a bem-aventurança [...] consiste antes de mais num [acto do] intelecto do que num [acto da] vontade”. E

---

<sup>186</sup> Cf. R. ARNOU, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino* (Traduzione di Alessandro Trota), Ed. Vita e Pensiero, Milano: 1997, pp. 74-75.

<sup>187</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, c. 25, 2: “Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis eius”.

<sup>188</sup> Cf. P. SIGMUND, “Law and politics”. In: N. KRETZMAN – E. STUMP (Edited), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge: 1997, p. 218: “O centro desse esforço foi a sua confiança na concepção de Aristóteles da teleologia ou causas finais, que no pensamento de Aquino se tornou o funcionamento dos propósitos de Deus na natureza do universo e da humanidade que ele tinha criado”.

<sup>189</sup> Cf. G. GARFAGNINI, “Tommaso tra felicità e beatitudine”. In: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales: Textes et Études du Moyen Age, 31. *Le felicità nel medioevo*, Louvain-La-Neuve, 2005, p. 313.

conclui, contrariamente à tradição agostiniana<sup>190</sup>, que o primeiro desejado é o fim último do homem, a bem-aventurança, e não o ato da vontade<sup>191</sup>.

S. Tomás fundamenta, assim, em consonância com um dos pilares da ética de Aristóteles, a primazia da atividade intelectual do homem sobre a vontade, ao mesmo tempo que as vincula. Em síntese, a beatitude humana consiste na atividade do intelecto, “pois é por causa dela que desejamos tudo o que desejamos”<sup>192</sup>.

Segue-se, como já vimos, que a suprema bem-aventurança do homem consiste na contemplação das coisas divinas<sup>193</sup>. É isto que toda a substância intelectual deseja como seu fim último e apenas para si própria.

Portanto, a derradeira beatitude de cada substância intelectual é conhecer Deus<sup>194</sup>. Neste sentido, todas as atividades do mundo – da natureza em geral, e especialmente as atividades humanas tais como as artes práticas – são ordenadas ao especulativo. Do mesmo modo, o apetite intelectual, que é a vontade, procura mover os apetites, formados pelo irascível e pelo concupiscível.

Além disso, o apetite, uma atividade exercida e consentida pela faculdade da vontade, move o corpo. Assim, o *télos* da potencialidade do intelecto é o fim de todos os atos humanos e o fim e o bem da alma intelectual é a investigação da primeira verdade<sup>195</sup>, o ser subsistente.

Se tudo age em vista de um fim, de acordo com os princípios da teleologia, o fim é uma meta alcançável. Agora, está na natureza do bem ser o fim do apetite; o que nos permite concluir que o bem e o fim se identificam<sup>196</sup>. Consequentemente, o bem, na medida em que é bom, identifica-se com o fim. E o bem mais elevado é o fim mais elevado de todas as coisas<sup>197</sup>, uma vez que não é possível ir ao infinito. O bem mais

---

<sup>190</sup> Cf. H. VAZ, *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*, Ed. Loyola, São Paulo: 1999, pp. 199-200.

<sup>191</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 26, 7: “Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis”.

<sup>192</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 26, 8: “Nam propter hanc volumus quaecunque volumus”

<sup>193</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 37, 2.

<sup>194</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 25, 13.

<sup>195</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 25, 8: “Appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum: et per consequens ultimus finis primum verum”.

<sup>196</sup> Cf. L. DE BONI, *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade*, Ed. Veritas, Porto Alegre: 1995, p. 525.

<sup>197</sup> TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, III, c. 17, 1; III, c. 16, 1-4.

elevado é o fim último do homem, como um fim em si mesmo e não como uma função de algo mais<sup>198</sup>. O bem supremo implica uma relação de causa final.

Relativamente à tese clássica original da relação estreita entre bem e fim, Maritain explica: para Sócrates e toda a tradição grega, o fim último consistia na felicidade, que por sua vez se referia à essência do homem. Para o próprio Sócrates, a felicidade identifica-se com a virtude. Com Platão, a felicidade torna-se transcendente e situa-se para além da vida temporal. Com Aristóteles, ela desce à vida terrena e humana. Em qualquer caso, para os gregos, o fim supremo é concebido como o bem que aperfeiçoa e completa a vida humana, como o meu maior bem [o bem do Outro na perspectiva cristã]<sup>199</sup>.

Através de um argumento metafísico e de um exemplo aristotélico, S. Tomás afirma que o bem particular se orienta simultaneamente para o bem comum e para um fim, porque o ser da parte tem uma consistência devido ao ser do todo.

Na busca constante da bem-aventurança do homem, segundo os *télos* intrínsecos à sua natureza, uma questão se põe: entre os *télos* de uma contemplação intelectual, em que a eternidade anula o tempo, e o *éscaton* de um itinerário histórico, em que a eternidade transfigura o tempo, para que direcção se inclinará a busca humana da bem-aventurança? Ou seja, segundo este *télos* e o contexto do antigo cosmocentrismo, a bem-aventurança era compreendida no horizonte que traçava os limites da sua natureza e imanência, culminando na ascensão em busca do princípio supremo – o Ser, o Inteligível, o Uno. Através da atividade teórica, o homem sábio atinge a forma suprema da sua liberdade, da sua autossuficiência. A beatitude, neste sentido, é uma conquista do sábio. Assim, supera a precariedade da contingência da própria existência individual, contemplando as essências inteligíveis, “na calma eternidade da sua ordem objetiva”<sup>200</sup>.

Na sua síntese S. Tomás de Aquino retoma esta visão de bem-aventurança na esfera da natureza, mas introduz uma diferença substancial. O homem não está sozinho neste cosmos eterno e ordenado, onde a eternidade cancela o tempo.

---

<sup>198</sup> No mesmo sentido, “o bem, sendo de natureza desejável, implica a relação de causa final, cuja causalidade é a primeira de todas; pois o fim é considerado a causa das causas porque faz agir o agente, que por sua vez faz a matéria passar à forma” (*Suma Teológica* I, q. 5, 2, ad 1).

<sup>199</sup> J. MARITAIN, *Problemas fundamentais da filosofia moral* (tradução, Prefácio e Notas de Geraldo Barreto), Ed. Agir, Rio de Janeiro: 1977, p. 36.

<sup>200</sup> Cf. H. VAZ, *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*, Ed. Loyola, São Paulo: 1986, p. 39.

Através da gratuidade da graça divina, pelo mistério da doutrina da revelação de um Deus ágape, através da virtude da esperança e da crença na imortalidade da alma, entre outros, o homem tende para a bem-aventurança perfeita. No entanto, embora S. Tomás assinale em várias passagens da *Suma Teológica* a realização histórica da perfeita bem-aventurança nesta vida, defende a tese de que a verdadeira bem-aventurança em plenitude só é possível na outra vida. Eis uma das passagens essenciais que fundam esta visão:

“Há dois tipos de bem-aventurança ou felicidade: a perfeita, que esperamos na vida futura, e a imperfeita, pela qual somos felizes nesta vida. Agora a felicidade da vida presente é de dois tipos: uma, a da vida ativa; a outra, a da vida contemplativa, como mostra claramente o Filósofo”<sup>201</sup>.

Desta forma, a conquista da bem-aventurança é conseguida pela vida ativa e principalmente pela vida contemplativa<sup>202</sup>. Através da ação do homem na contingência da vida, através da contemplação da primeira e última causa, Deus, o homem já começa a realizar o seu bem supremo.

Portanto, bem-aventurança imperfeita e perfeita, ideal cosmocêntrico e ideal teocêntrico: estes são os polos em torno dos quais o problema da bem-aventurança parece constituir-se teológica e filosoficamente na ética de S. Tomás.

---

<sup>201</sup> TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II-II, q. 186, 3, ad 4: “Dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas: una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Praesentis autem felicitas est duplex: una quidem, secundum vitam activam: alia vero, secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum, in X Ethic. (lect. x)”.

<sup>202</sup> Cf. F. AGUILÓ, *Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta*, Estudios Filosóficos, nº 27, 1978, p. 111.

## CONCLUSÃO GERAL

Dissemos na introdução geral desta dissertação que o nosso objetivo era estudar a questão da felicidade, beatitude ou bem-aventurança em S. Tomás de Aquino, baseando-nos nos desenvolvimentos apresentados na *Suma Teológica* I-II, questões 1-5 e nos respectivos artigos.

Quisemos identificar de que base parte S. Tomás para apresentar a felicidade, vista como o fim último do homem. Onde, foi possível ver que a argumentação de S. Tomás encontra as suas bases teóricas principalmente na ética aristotélica e em S. Agostinho. Esta dupla inspiração conduziu à distinção entre felicidade imperfeita e perfeita: a imperfeita, que se alcança neste mundo, e a perfeita, que consiste na visão da essência divina.

Importa salientar que toda a argumentação de S. Tomás é atravessada, explícita ou implicitamente, pela filosofia do ser, ou seja, pelo conceito ontológico fundamental de que Deus é o primeiro e último princípio de todas as coisas e o bem supremo do homem. O mundo, o homem e toda a natureza procedem d'Ele, e tudo é teleologicamente orientado para Deus, especialmente a criatura humana.

Tal como Aristóteles, S. Tomás separa a questão do bem soberano da questão do bem em si, que ele estuda. A ideia de bem-aventurança está ligada, desde a primeira pergunta, à doutrina da causa final, pensada em relação ao agente humano, mestre dos seus atos através do livre-arbítrio, graças a uma faculdade voluntária e racional. O homem age necessariamente em vista de um fim, e este fim tem boas razões. O que caracteriza este movimento do homem em direcção ao bem é que ele é autónomo e não passivo como nos animais. O homem dirige-se para o seu fim. Na medida em que conhece e deseja o fim – e, portanto, a causa do seu agir – ele determina a sua ação, que é basicamente especificada pela razão do fim.

O ato assim realizado é o ato moral. Não só o homem age sempre em vista de um fim, como atua sempre em vista de um fim último. E este fim último é único para cada ser humano: é o bem que o aperfeiçoa e completa. É para este bem que todas as ações humanas tendem sem exceção. E é o mesmo para todos os homens, ainda que cada um o possa situar num bem concreto diferente.

Uma vez que a bem-aventurança é determinada como o último bem perfectivo da natureza humana, S. Tomás procura saber se esta noção é adequada para qualquer dos

bens concretos que o homem propõe a si próprio. Na linha de Boécio, ele exclui sucessivamente honras, glória, poder, os bens do corpo em geral, a voluptuosidade. Com S. Agostinho, procurou a causa deste fenómeno humano de não realização nos bens criados e encontrou-o na amplitude universal do apetite humano, que é comandado pela visão do universal, que é a característica do conhecimento. Uma vez que nenhum bem criado se apresenta “sub specie universalitatis”, não pode dar conta do fim último que o apetite humano requer como o fulcro final da sua atividade voluntária. Daqui decorre que o ser concreto adaptado às exigências do apetite humano só pode ser o Ser universal realizado, nomeadamente Deus, sendo o próprio universo apenas um conjunto de seres e bens particulares, confiados a este Todo Supremo.

A beatitude subjetiva é o ato humano finito pelo qual o homem entra na posse da sua beatitude objetiva ou Deus. Pois é no seu agir, um segundo ato em relação ao primeiro ato que é a essência, que o homem atinge a perfeição subjetiva última. E é à operação humana, portanto, que o objetivo último da perfeição deve corresponder. É, portanto, como objeto da operação que o bem perfeito do homem se deve comunicar a ele. Mas o que pode ser esta operação de beatificação? Não pode ser, pelo menos em primeiro lugar, um ato da vontade, do amor, porque a vontade segue a apreensão do intelecto, e portanto, quando intervém, o objeto a que tem gosto já foi apreendido, com uma apreensão verdadeiramente humana, própria do homem, pelo intelecto. Por sua vez, o intelecto prático, cujo fim é regular as ações humanas, elas próprias reguladas por fins, não se destina a apreender em e para si os fins superiores: esta é, portanto, a função do intelecto especulativo. Mas nem o conhecimento abstrato das ciências especulativas, nem sequer o conhecimento intuitivo de substâncias separadas, de anjos, que não são o ser absoluto, por si só adequado ao bem universal, podem fazer o homem perfeitamente feliz.

Deste inventário decorre que só Deus pode ser o objeto procurado, cujo conhecimento faz o homem perfeitamente feliz. Será ele, de facto? S. Tomás responde afirmativamente, apoiando-se no texto de S. João: “Videbimus eum sicuti est”. Para apoiar este argumento de autoridade, o único decisivo nesta matéria, recorda no corpo do artigo os recursos da inteligência humana em termos de visão intuitiva da essência divina.

Daqui decorrem duas considerações: a) que o homem não tem uma bem-aventurança perfeita enquanto tiver algo a desejar e a procurar; b) por outro lado, dado que a inteligência humana visa o conhecimento das essências, incluindo as essências de

causas cuja existência conhece, o desejo natural de ver a Deus permanece, e não tem uma bem-aventurança perfeita.

Se a essência do ato de beatificação consiste num ato intelectual, este ato não está isento de certos elementos secundários, mais ou menos necessários para a integridade da sua perfeição. O primeiro destes elementos é o deleite, a consequência imediata da apreensão do objeto divino. Não é, contudo, comparável a ele em termos de bondade, sendo apenas o complemento do ato de beatificação, e de modo algum esse ato em si mesmo.

A posse, na medida em que denota a apreensão de uma coisa normalmente presente, é também um elemento integral de perfeita bem-aventurança. A rectidão da vontade, neste sentido, permanece necessariamente combinada com a bem-aventurança, uma vez consumada. O próprio corpo não pode deixar de sentir os efeitos do ato beatificante, na medida em que está unido à alma na vida futura; mas o corpo não é, indispensável para o referido ato, uma vez que o intelecto tem o seu próprio funcionamento, independente do corpo, que é exercido precisamente na visão de Deus.

Resta que para a bem-aventurança imperfeita deste mundo o corpo é necessário, mas não para a bem-aventurança perfeita. O mesmo é válido para a sociedade dos nossos amigos. Por estas distinções, entre o essencial para a bem-aventurança perfeita e o que se segue, entre bem-aventurança perfeita e imperfeita, S. Tomás reconcilia a doutrina aristotélica da necessidade de bens externos, prazeres e virtude para a bem-aventurança, com a doutrina cristã da suficiência absoluta da posse exclusiva de Deus. Uma vez obtida, a perfeita bem-aventurança, esta não pode ser perdida. Pois sem a consciência da sua perpetuidade, não há bem-aventurança perfeita. Em suma, cada homem, enquanto tal, apesar da sua ignorância do verdadeiro objeto da bem-aventurança, aspira a ela.

## BIBLIOGRAFIA

### *Fontes*

S. TOMÁS DE AQUINO, *O ente e a essência*: Edição bilingue. Traduzido por Carlos Arthur do Nascimento, Ed. Vozes, Petrópolis: 1995.

S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios*, Tradução de Joaquim F. Pereira, Edições Loyola, São Paulo: 2015.

S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica III*, Edições Loyola, São Paulo: 2003.

S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica: a bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma*, volume 3, I secção – II parte – questões 1-48, Edições Loyola, São Paulo: 2003.

S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*: Texto latino dell' Edizione Leonina e traduzione italiana. Volume primo: La verità, questioni 1-9. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1992.

### *Estudos*

AGUILÓ, F., *Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta*, Estudios Filosóficos, nº 27, 1978.

AQUINO, M., *A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino*; in: "Filosofia Unisinos", v. 2, nº 3, 2001, pp. 235-290.

ARNOU, R., *Il desiderio di Dio nella filosofia de Plotino*, (Traduzione di Alessandro Trotta con la collaborazione di Carlo Ghielmetti), Ed. Vita e Pensiero, Milano: 1997.

BARRETO, G., *Santo Tomás em face à crise do Mundo e da Igreja*, Presença, Rio de Janeiro: 1977.

BARROS, M., *Filosofia tomista*, 2ª ed., Livraria Figueirinhas, Porto: 1966.

BITTAR, E., *Curso de ética jurídica: ética geral e profissional*, 5ª ed. revista, Saraiva, São Paulo: 2007.

BOÉCIO, S., *A consolação da Filosofia* (traduzido por William Li), Ed. Martins Fontes, São Paulo: 1998.

BONI, L., *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Europeu*, Edições Ulysses, Porto Alegre: 2010.

\_\_\_\_\_, *Estudos sobre Tomás de Aquino*, Editora UFPel, Pelotas: 2018.

BRADLEY, D., *Aquinas on the Twofold Human Good*, CUA, Washington: 1997.

CARVALHO, M., *Para um outro modelo de investigação das relações entre a razão e a fé no século XIII*, "Itinerarium", 41, 1995, pp. 19-44.

CHÉNU, M-D, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Publications de L'Inst. D'Ét Méd., Montréal: 1950.

\_\_\_\_\_, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris: 1954.

CURA, A., "La essencia del hombre en la antropología". *Estudios Filosóficos*, Valladolid, Vol. 23, Mayo-Diciembre, 1974.

DE BONI L., *Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade*, Veritas, Porto Alegre: 1995.

\_\_\_\_\_, “A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval”. In: *Dissertatio*, Pelotas, RS, nº 19-20, 2004.

ELDERS, L., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt: 2005.

FAITANIN, P., *El individuo em Tomás de Aquino*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona: 2001.

FINNIS, J., *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory*, OUP, Oxford: 1998.

GARFAGNINI, G., “Tommaso tra felicità e beatitudine”. In: *Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales: Textes et Études du Moyen Age, 31. Le felicità nel medioevo*, Louvain-La-Neuve, 2005.

GAUTHIER, R. – JOLIF, J., *Aristotle, l’Ethique a Nicomaque: Introduction, Traduction et Commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif*, 2 volumes, Publications Universitaires, Louvain: 1958/1959; 2ª ed., Public. Univers./Nauwelaerts, Louvain/Paris: 1970.

GILSON, E. – BOEHNER, P., *História da Filosofia Cristã*, 2ª ed., Trad. Raimundo Vier, Vozes, Petrópolis: 1982.

GILSON, É., *A existência na filosofia de S. Tomás* (Traduzido por Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Mellilo e Yolanda Balcão), Ed. Duas Cidades, São Paulo: 1962.

\_\_\_\_\_, *A filosofia na Idade Média*, Martins Fontes, São Paulo: 1998.

\_\_\_\_\_, *Le Thomisme: introduction au système de Saint Thomas d’Aquin*, Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris: 1922.

GONZÁLEZ, A., *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona: 1998.

GRABMANN, M., *Filosofia Medieval*, Editorial Labor, Barcelona: 1928.

HUESCAR, A., *San Agustin: De la vida feliz*, tradução de A. Bienes, Aguilar, Buenos Aires: 1980.

HUGON, E., *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais* (Trad. de Odilão Moura), EDIPUCRS, Porto Alegre: 1998.

IMBACH, R. – FOUICHE, I., *Thomas d’Aquin e Boèce de Dacie – Sur Le Bonheur*, Vrin, Paris: 2005.

JAULENT, E., “O “esse” na ética de Raimundo Lúlio”. In: L. DE BONI (Org.). *Idade Média: ética e política*, 2ª edição, EdiPUCRS, Porto Alegre: 1996.

KLUETING, H., *Cajetan, Thomas de Vio*, in “Thomistenlexikon. Herausgeben von D. Berger und J. Vijen. Im Auftrag der Deutschen Thomas-Gesellschaft e.V. sowie der Nederlands Thomas Gezelschap. Bonn: Verlag nova et veteran, 2006.

KÜNG, H., Hans. *Os grandes pensadores do Cristianismo*, Presença, Lisboa: 1999.

LANDGRAF, A., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Herder, Barcelona: 1956.

LAUAND, L., *Tomás de Aquino, hoje*, GDR, São Paulo: 1993.

- LIBERA, A., *A filosofia medieval*, Edições Loyola, São Paulo: 1998.
- LIBERA, A., *Scholastique*, in J. LACOSTE (Dir), “Dictionnaire Critique de Théologie”, PUF, Paris: 1998.
- LLORCA, B.; VILLOSLADA, R.; GARCIA, R.; MONTALBAN, F., *Historia de la Iglesia Católica: em sus cuatro grandes edades: antigua, media, nueva, moderna*, BAC, Madrid: 1960.
- MACINTYRE, A., *Historia dela ética*, (Traducción de Roberto Walton), Paidós, Barcelona: 1998.
- MARITAIN, J., *Problemas fundamentais da filosofia moral* (Tradução, prefácio e notas de Geraldo Barreto), Agir, Rio de Janeiro: 1977.
- \_\_\_\_\_, *Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa*, 3. Ed, (Traduzido por Nicolás N. Campanário), Ed. Loyola, São Paulo: 2005.
- MARTINS, M., *A noção de verdade em São Tomás de Aquino*, UCP, Lisboa: 2016.
- MARTY, F., *La perfection de l’homme chez Saint Thomas d’Aquin*, Univ. Gregoriana, Roma: 1962.
- McINERNEY, R., “Ethics”. In: N. KRETZEMANN – E. STUMP (Edited by), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge: 1997.
- \_\_\_\_\_, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, CUA, 2ª ed., Washington: 1997.
- NASCIMENTO, C., *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*, Paulus, São Paulo: 2011.
- NETTO, F., *Moshê Ben Maimon e a formação do pensamento de Tomás de Aquino*, in: E. STEIN e L. BONI (org.) *Dialética e Liberdade – Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*, Vozes, Petrópolis: 1993.
- OLIVEIRA, M., *O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade*, in: H. FELTES – U. ZILLES (Orgs.), “Jayme Paviani. Filosofia: Diálogo de Horizontes”, Educs, Caxias do Sul: 2001, pp. 219-235.
- OWENS, J., *Aristotle and Aquinas*; in: N. KRETZMAN e E. STUMP (Orgs.), “The Cambridge Companion to Aquinas, CUP, Cambridge: 1993, pp. 38-59.
- PADOVANI, U. – CASTAGNOLA, L., *História da Filosofia*, 13ª edição, Melhoramentos, São Paulo: 1981.
- PICHLER, N., *A beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino*, Porto Alegre: 2009.
- \_\_\_\_\_, *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino*, Méritos Editora, Passo Fundo: 2011.
- RAMIREZ, S., *Introducción a Tomas de Aquino*, BAC, Madrid: 1975.
- RASSAN, J., *Tomás de Aquino* (Tradução de Isabel Braga), Edições 70, Lisboa: 1980.
- RUNIA, D., *Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew*; in: “Studia Philonica Annual 7”, 1995.

SAVIAN, J., *Boécio e a Ética eudemonista*, in *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, pp. 109-127.

SCIADINI, P., *Santas e Santos que influenciaram o II Milênio*, LTR, São Paulo: 2000.

SERTILLANGES, A-D., *La Béatitude ou la fin dernière, 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>e, questions 1-5*, traduction française, deuxième édition, Desclée & Cie – Paris, Tournai, Rome: 1951.

SERTILLANGES, A., *As grandes teses da filosofia tomista* (Traduzido por I. G. Ferreira da Silva), Crus, Braga: 1951.

SIGMUND, P., “Law and politics”. In: N. KRETZMAN – E. STUMP (Edited), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge: 1997.

TEIXEIRA, J., “A racionalidade moral”, *Didaskalia* 23 (2003) 447-465.

\_\_\_\_\_, *A Filosofia Moral de São Tomás de Aquino*. *Didaskalia* 37 (1), 345-361. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2007.1750>.

TOURON, A., *La Vie de S. Thomas d’Aquin avec un exposé de ses doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1737.

VAN STEENBERGHEN, F., *História da Filosofia: período cristão* (tradução portuguesa), Gradiva, Lisboa: s. d. [1984].

\_\_\_\_\_, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1966.

VASCONCELLOS, M., *Filosofia Medieval: uma breve introdução*, Dissertatio incipiens, Pelotas: 2014.

VAZ, H., *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*, Ed. Loyola, São Paulo: 1986.

\_\_\_\_\_, *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, Ed. Loyola, São Paulo: 1997.

\_\_\_\_\_, *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*, Ed. Loyola, São Paulo: 1999.

\_\_\_\_\_, *Escritos de Filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica 1*, Loyola, São Paulo: 1999.

VAZ, L., *Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem*; in: “Escritos de Filosofia – Problemas de Fronteira, Loyola, São Paulo: 1986.