

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO**

A BEATITUDE NA FILOSOFIA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO

Nadir Antonio Pichler

Porto Alegre, set. de
2009

Nadir Antonio Pichler

A BEATITUDE NA FILOSOFIA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), sob orientação do Prof. Dr. Luis Alberto De Boni e do Prof. Dr. Urbano Zilles, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Porto Alegre, set. de
2009

À Neiva Pichler de Freitas, Rudicir
Fernandes de Freitas e Matheus
Fernandes de Freitas, pela acolhida,
hospedagem e convívio fraterno.

À Neusa Pramio Pichler, esposa, pelo
acompanhamento, paciência e
compreensão.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, pelo convite de estudar Filosofia Medieval, pela amizade, tolerância, reconhecimento, sabedoria, exigência e sábia orientação para a consecução desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Urbano Zilles, pela disposição, acolhida e orientação na fase final da tese e pelas sugestões na qualificação.

Ao Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr., pelas sugestões e críticas na qualificação.

À Coordenação, à Secretaria do PPG em Filosofia e aos funcionários da Instituição.

Aos demais docentes do PPG em Filosofia, pela tolerância e compreensão, devido às condições financeiras e de deslocamento para a realização do estudo.

Aos colegas do PPG em Filosofia, pela amizade e oportunidade do diálogo e discussão filosófica.

Ao Thiago Soares Leite, pelo auxílio na compilação da bibliografia sobre Tomás de Aquino

“Aqueles que chegam a descobrir as verdades divinas não as conseguem senão após diuturna investigação. Tal acontece devido às profundezas das mesmas, pois somente um longo trabalho torna o intelecto apto a compreendê-las por via da razão natural” (SCGI, c. 4, 4, p. 24).

RESUMO

O propósito desta pesquisa, de caráter analítico e sintético, é investigarmos a natureza da beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino. Fundamentado principalmente nos tratados da *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae*, *Super Boetium de Trinitate* e *Compendium theologiae*, analisaremos a busca da beatitude humana pela contemplação do objeto supremo, Deus, origem, razão e fim último das criaturas. De acordo com esse itinerário, defenderemos a tese de que é impossível nesta vida alcançar a beatitude perfeita pela contemplação da essência divina. Só é possível conhecer, seja por meio da razão natural seja pela revelação, os efeitos de Deus, almejando somente uma beatitude imperfeita, ficando a perfeita para a outra vida. Diante disso, estruturamos o texto em três capítulos. No primeiro, abordaremos a síntese filosófico-teológica, inserindo a busca pela beatitude no contexto da filosofia do ser, porque o ser, Deus, sustenta toda a estrutura do edifício tomista. Depois, sobre os pressupostos da filosofia moral e a natureza da alma intelectiva. No segundo, sobre os fundamentos da beatitude imperfeita, seguindo a divisão da vida humana em ativa e contemplativa. Por meio desta, pela virtude da sabedoria, o Aquinate procura elevar a alma intelectiva do sábio à verdade mais inteligível, transcendente e eterna, Deus. No terceiro, analisaremos as possibilidades e os limites contemplativos de Deus nesta vida, iniciando a reflexão sobre os atributos de Deus oriundos pelo conhecimento dos efeitos sensíveis, ou seja, *a posteriori*. Após isso, adentraremos nas propriedades específicas da contemplação da essência divina, apresentando os argumentos decisivos de Tomás de Aquino para justificar a impossibilidade da beatitude perfeita neste mundo.

Palavras-chave: Ser, alma intelectiva, beatitude imperfeita, contemplação, Deus, efeitos divinos.

ABSTRACT

The purpose of this research, of analytic and synthetic character, is to investigate the nature of the beatitude in the moral philosophy of Thomas Aquinas. Mainly supported by the treaties of *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae*, *Super Boetium de Trinitate* e *Compendium theologiae*, we will analyze the search for human beatitude by the contemplation of the supreme object, God, origin, reason, and final ending of creatures. According to this itinerary, we will defend the theses that it is impossible in this life to reach perfect beatitude by the contemplation of the divine essence. It is only possible to know, whether by means of natural reason or by revelation, the effects of God, aspiring the seed of an imperfect beatitude, leaving the perfect one for another life. Therefore, we have structured the text into three chapters. On the first one, we will talk about the philosophic-theological synthesis, including the search for beatitude in the context of philosophy of the being, because the being, God, supports all the structure of the Thomist building. Afterwards, about the assumptions of moral philosophy and the nature of the intellectual soul. On the second one, we will talk about the fundamentals of imperfect beatitude, along with the division of human life in active and contemplative. Hence, by the virtue of wisdom, Aquinas tries to elevate the intellectual soul of the wise to a more intelligible truth, transcendent and eternal, God. On the third one, we will analyze the possibilities and the contemplative limits of God in this life, starting the reflection about God's attributes proceeding by the knowledge of the sensitive effects, or, *a posteriori*. After that, we will enter the specific proprieties of contemplation of the divine essence, and present the decisive arguments from Thomas de Aquinas to justify the impossibility of perfect beatitude in this world.

Keywords: Being, intellectual soul, imperfect beatitude, contemplation, God, divine effects.

SUMÁRIO

RESUMO	05
INTRODUÇÃO	08
1 SOBRE A SÍNTESE TOMISTA, O OBJETO DA FILOSOFIA MORAL E A ALMA INTELECTIVA	15
1.1 Contextualizando a beatitude na síntese tomista	15
1.2 A filosofia moral	37
1.3 A natureza da alma intelectual	43
2 OS FUNDAMENTOS DA BEATITUDE IMPERFEITA	59
2.1 Definição de beatitude	59
2.2 A beatitude imperfeita	66
2.2.1 A vida ativa	70
2.2.2 A vida contemplativa	76
3 AS POSSIBILIDADES E OS LIMITES CONTEMPLATIVOS DA ESSÊNCIA DIVINA NESTA VIDA	91
3.1 Os atributos da essência divina	91
3.2 A contemplação da essência divina nesta vida	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127

INTRODUÇÃO

Nesse sentido, eram questões centrais nas éticas teleológicas antigas e medievais as perguntas sobre o bem supremo, a εἰδαιμονία ou a beatitude, sua natureza, quais as virtudes e os modos de vida que a expressam em plenitude; isto é, se é a ativa ou a contemplativa e quais os seus respectivos objetos, entre outras indagações.

Com o advento do cristianismo, os filósofos cristãos incorporaram essas questões clássicas, acrescentando outras, como a graça, a fé, a providência e a contemplação do Deus cristão, dando uma guinada no sentido último da felicidade. Ela não é mais apenas imanente, mas também transcendente, deslocando o fim último, a partir da ética de Santo Agostinho, à contemplação da sabedoria de Deus.

A filosofia moral de Tomás de Aquino insere-se nesse contexto histórico e clássico. Abre-se de suas questões centrais, principalmente do tema recorrente, a felicidade.

Assim, o Aquinate amplia, critica, ultrapassa, endossa, e até transfigura, desenvolvendo uma metodologia própria, inúmeras teses da tradição filosófica e teológica clássica antiga e medieval, assumindo e remodelando, dentre outras, especificamente duas tradições: uma de matriz filosófica, oriunda, sobretudo, do neoplatonismo e do aristotelismo, e outra teológica, proveniente do agostinismo¹. Todo o desenvolvimento intelectual de Tomás de Aquino estruturou-se e moldou-se na confluência destas tradições: “A sua experiência e a sua reflexão vivenciaram e repensaram um

¹ VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica* 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 215.

passado histórico constituído por duas grandes tradições culturais: a metafísica grega e a experiência bíblico-cristã”².

Nesse contexto, o pensamento do Aquinate compilou um dos itinerários intelectuais mais completos na tentativa de conciliar razão e fé, filosofia grega e teologia revelada, processo iniciado nos primórdios do cristianismo com os apologistas, passando pela patrística e culminado com a escolástica.

Dessa forma, a revalorização da síntese tomista no século XIX, a partir da promoção da encíclica *Aeterni Patris* (1789), pelo papa Leão XIII, faz ressurgir o interesse pela tradição filosófica e teológica vinculada a Tomás de Aquino. Diante disso, as obras de Tomás de Aquino recebem uma nova edição, sendo traduzidas para várias línguas. Centros de estudos e universidades são criados para assimilar, reconstruir e contextualizar sua vasta obra. Vale ressaltar, de modo especial, os Institutos Católicos de Lião, de Paris e de Tolosa; o Instituto de Estudos Medievais de Toronto; as Universidades Católicas de Milão, de Lovaina, de Nimega, do Quebec, de Washington, de Montreal, de Ottawa, de Manila; a Academia Romana de Santo Tomás, entre outros.

Sendo assim, a felicidade, desde a modernidade, parece centrar-se cada vez mais no mundo das coisas e voltar-se para a filosofia do mercado econômico globalizado, engendrado principalmente pela mídia, como essencialmente restrita ao ato de consumir. E quanto mais o homem consome, de modo especial os produtos supérfluos, nessa festa do consumo, mais angustiado ele se torna. Aliado a esse fator, o homem, na contemporaneidade, ainda está mergulhado no ativismo, na instabilidade e na mutabilidade da busca da qualificação profissional, na secularização, isto é, na ausência de valores sólidos que dêem sentido à vida, entre outros. Enfim, o homem atual, desorientado e inseguro, em todas as dimensões da vida humana, está diante do vazio existencial, com sua subjetividade fragmentada. As antigas certezas culturais e morais jazeram por terra. Os valores que sustentavam a civilização ocidental, e já inclusive a oriental,

² AQUINO, Marcelo Fernandes de. A remodelação da ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, 2001, p. 236.

estão se dissolvendo com o avanço da razão instrumental ou era da cibernética, segundo a análise de filósofos como Heidegger, Gadamer, Habermas, entre outros.

Diante disso, os fundamentos e ensinamentos éticos do Aquinate não se destinaram somente para seu tempo, mas ainda continuam válidos, em sua maior parte, em busca de uma vida bem-sucedida, como atestam as afirmações a seguir.

Quando submirjo na *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino me sinto arrebatado pela complexidade, pelo nível de diferenciação, pela seriedade e o rigor da argumentação elaborada de maneira dialógica. Sou um admirador de Tomás de Aquino. Ele representa uma forma de espírito que podia responder por si mesmo por sua autenticidade. Que hoje já não existe uma rocha de tal envergadura no baixio do mar das religiosidades desvanecentes é certamente um fato³.

Por isso, escrever sobre a beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino, diante de tão vasta bibliografia e repercussão de seu pensamento, de convergências e de divergências, não é uma tarefa fácil.

Sendo assim, concernente à busca e direção constante do homem pela beatitude, intrínseco à sua natureza, conforme criatura, imagem e semelhança de Deus, almejando realizá-la em plenitude, endossamos a interrogação de Vaz, problema central desta tese: “Entre o *télos* de uma contemplação intelectual, em que a eternidade anula o tempo, e o *éschaton* de um itinerário histórico, em que a eternidade transfigura o tempo, para qual direção se inclinará a busca humana da beatitude?”⁴.

Para concretizarmos essa problemática, estruturamos o texto em três capítulos.

No primeiro, descreveremos, inicialmente, sobre a síntese filosófico-teológica, inserindo a busca pela beatitude no contexto da filosofia do ser, porque o ser une, harmoniza e sustenta toda a estrutura do edifício tomista. Assim, o ser, o conceito mais universal e abstrato da metafísica grega,

³ ECO; MARTINI, 2001, p. 189.

⁴ VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Escritos de filosofia 1: Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 41. Grifos do autor.

assume as propriedades de ser supremo, Deus único, ser verdadeiro e bom. Depois, caracterizaremos alguns pressupostos da razão e da fé, distinguindo a função das diversas ciências. Sobre estas, na trilha de Aristóteles, Tomás estrutura a finalidade do intelecto especulativo, que é a busca da verdade, e o intelecto operativo, que é busca da efetivação da práxis humana.

Prosseguindo, o objeto específico da *philosophia moralis*, que são os atos humanos conscientes, guiados pelo intelecto em vista do bem supremo do homem, a beatitude, e motivados pela faculdade da vontade. Logo após, seguindo a esteira de Aristóteles – a natureza da alma intelectual, caracterizada como uma substância intelectual unida ao corpo como forma –, procuraremos apresentar os fundamentos da antropologia e da psicologia do Aquinate.

No segundo capítulo, investigaremos os fundamentos da beatitude imperfeita, caracterizando a teleologia da beatitude, porque o homem tende naturalmente ao fim supremo, e apresentando os bens necessários na contingência humana para a efetivação da beatitude, com base na divisão da vida humana em ativa e contemplativa. A ativa, por meio da prudência, é propiciadora da efetivação da práxis pelas virtudes morais na vida humana e na comunidade política em geral e preâmbulo à atividade contemplativa. Por meio dessa, pela virtude da sabedoria, o Aquinate procura elevar a alma intelectual do sábio à verdade mais inteligível, permanente, transcendente e eterna, Deus. Afinal, “a vida contemplativa é um começo da felicidade futura. [...]. E Gregório diz que *a contemplação começa nesta vida e se consuma na pátria celeste*”⁵.

Assim, Deus é o primeiro princípio de toda a realidade. Dele procede o mundo, o homem e todas as criaturas, e tudo tende a retornar à sua essência, de modo especial, o homem. Por isso, Deus é o alfa e o ômega, propiciador da mais profunda beatitude.

No terceiro capítulo, analisaremos as possibilidades e os limites contemplativos da essência divina nesta vida, iniciando a reflexão sobre os

⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Traduzido por Alexandre Corrêa. Reedição feita por Rovílio Costa e Luis A. De Boni. Porto Alegre: Sulina Editora, 1980, II-II, q. 182, 2, p. 3353: “Vita contemplativa est quaedam inchoatio futurae felicitates. [...]. Et Gregorius dicit, [...], quod contemplativa vita hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur”. Grifos do autor. As próximas referências desta obra serão feitas por meio da abreviatura *S.Th.*

atributos de Deus, sustentando a tese tomista de que somente é possível nesta vida conhecer o ser divino pelos efeitos sensíveis, ou seja, *a posteriori*. Afinal, por analogia, isto é, pela existência chega-se à essência, à causa suprema, ao primeiro motor imóvel, ao ato puro e eterno. O conhecimento demonstrativo de Deus é evidente apenas em si mesmo, mas não para o homem, porque devido a sua condição de criatura, sua capacidade de conhecer é limitada para conhecer o princípio supremo. Deus em si mesmo é absolutamente transcendente.

Posteriormente, adentraremos nas propriedades específicas da contemplação da essência divina, justificando a impossibilidade do sábio alcançar a beatitude perfeita nesta vida. Logo, somente é possível uma beatitude humana, imperfeita, porque o homem, nesta vida, estará sempre passando, seja no âmbito do conhecer, seja no âmbito do agir, da potência ao ato, sem jamais realizar-se de forma contínua, porque, na natureza humana, essência e existência não se identificam. Mesmo assim, o sábio procura unir-se ao ser primeiro pela atividade da vida contemplativa, por meio da virtude teórica da sabedoria, buscando conhecer, de forma *a posteriori*, a essência divina.

Portanto, diante disso, partilhamos da convicção de Vaz, segundo o qual

o modelo clássico, recebido, sobretudo, em sua versão platônico-aristotélica, a *Ética* de Tomás de Aquino é uma ética das virtudes, pensada, porém, num horizonte metafísico e sobre fundamentos antropológicos explicitados e sistematizados com amplitude e consistência até então não alcançadas na tradição filosófica⁶.

Subjacente às análises rigorosas de Tomás, vislumbra-se um estudo sistemático da experiência humana e cristã. Assim, segundo Pinckaers, “é também por nós que ele escreveu o caminho da verdadeira felicidade”⁷. Seu

⁶ VAZ, 1999, p. 238.

⁷ PINCKAERS, S., O. P. *Somme Théologique*. La béatitude. 1-2ae, Questions 1-5. Traduction française, notes et appendices de Saint Thomas d’Aquin. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, p. 8.

tratado sobre a beatitude é uma peça magistral na obra de Tomás, a verdadeira obra-prima.

1 SOBRE A SÍNTESE TOMISTA, O OBJETO DA FILOSOFIA MORAL E A ALMA INTELECTIVA

Para investigar a síntese tomista, faz-se necessário destacar pelo menos três pontos fundamentais. O primeiro é a filosofia do ser, isto é, o estudo dos conteúdos do ato primeiro, porque o ser, o *actus essendi*, pelo ato de existir, pela sua presença, é o primeiro objeto apreendido e conhecido pelo intelecto humano. O segundo é a filosofia da verdade, que procura elucidar a finalidade e a forma de argumentação, ou seja, a expressão do ser. E o terceiro é a filosofia do agir, responsável pela investigação dos atos humanos em vista do bem supremo, a beatitude.

Restringiremos nossa argumentação, especificamente neste capítulo, ao terceiro ponto, com ênfase nas características da filosofia moral e da alma intelectual. Mas, para situar nosso problema de pesquisa, analisaremos sucintamente os dois primeiros, como elementos constitutivos da síntese, com destaque à filosofia do ser, porque a conquista da beatitude insere-se como princípio e fim neste contexto.

1.1 Contextualizando a beatitude na síntese tomista

Tomás de Aquino, para constituir sua síntese filosófico-teológica, amplia, critica, ultrapassa e endossa várias teses ou princípios da tradição filosófica e teológica antiga e medieval.

Sua genialidade tem suas raízes filosóficas e teológicas no passado. Tomás não elaborou sozinho a sua síntese. Ela não é só um produto de sua fabulosa capacidade intelectual e de seu espírito crítico. Ele conseguiu reunir e fundir a herança destas raízes em sólidos princípios metafísicos⁸.

Procurou, de forma incessante, assimilar, adaptar, depurar, corrigir, unir a multiplicidade de tendências e correntes de pensamentos em uma síntese substancial, extensiva, ainda, devido ao seu caráter universal, à contemporaneidade⁹.

Foi capaz de mergulhar nas vicissitudes intelectuais do seu tempo, procurando adivinhar suas necessidades, captando as essências inteligíveis da temporalidade, elevando-as ao universal, devolvendo-as com profunda originalidade.

Por meio de sua hermenêutica rememorativa, visitou um passado longínquo. Procurou, de um lado, assimilar a unidade ontológica de fundo e, de outro, introduziu a discussão em voga de um mundo difuso, pagão, estranho, como o aristotelismo e o pensamento árabe. Aos poucos, Tomás de Aquino foi incorporando estas e outras influências. Dessa forma, sua síntese integradora é resultado de um esforço exegético, interpretativo e crítico do cabedal filosófico. É a rememoração de um passado substancialmente inteligível, de caráter especulativo e prático. Mergulha no conhecimento dos grandes sistemas filosóficos e nas matrizes conceituais assimiláveis do mundo grego, árabe, judaico e medieval, de acordo com os instrumentos de investigação e análise do século XIII¹⁰.

De acordo com o seu estilo literário e investigativo, em forma de discussão, procurou estabelecer uma simetria entre o ser e o pensar, entre a

⁸ HUGON, Padre Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução e Introdução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 17.

⁹ MARITAIN, Jacques. *Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa*. 3. ed. Traduzido por Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2005, p. 11.

¹⁰ VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 288.

realidade e a sua expressão lógica, função eminentemente impessoal, objetiva. Afinal, depreende da própria estrutura das coisas o ser subjacente, sua natureza e finalidade.

Expõe tudo à prova, nunca afirmando, declarando suas *quaestiones disputatae* como exaustivas, de acordo com o método dialógico de pesquisa da escolástica e de exposição pública dos resultados da época. Nas suas obras, no início de cada artigo e questão, Tomás começa enfatizando as objeções à temática apresentada, passando depois pelos argumentos contrários às mesmas, modernamente conhecidos como tese e antítese. Nesse contexto, seguindo os gregos, visita a tradição filosófica e teológica examinando criticamente as teses divergentes. Destas depreende uma solução, ou seja, fundado no passado, contudo, não atendo-se ao mesmo, à luz da razão e da fé em busca de verdades, busca no *respondeo* uma possível solução para as proposições disputadas, discutidas em voga, principalmente no embate entre os mestres da Faculdade de Artes e os da Faculdade de Teologia de Paris. Após isso, há ainda respostas às objeções iniciais.

Em sua *respondeo*, geralmente emprega os termos “necessário”, “impossível”, “parece”, porque a realidade, as criaturas, são a expressão do ser. Sua preocupação primeira é investigar a verdade divina que se manifesta na verdade ontológica, nos seres. Intrínseco às criaturas, em especial no homem, há um conselho mudo da natureza, isto é, tudo está em equilíbrio, ordem e harmonia, herança do modelo cosmocêntrico grego. Tudo reflete a grandeza, a medida, o silêncio e a sabedoria do ser¹¹.

Por isso, a filosofia do ser sustenta, une e harmoniza toda a estrutura do edifício da síntese tomista. Faz-se necessário contextualizá-la e procurar compreendê-la, para caracterizar especificamente a teleologia e a essência da beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino.

O ser, na metafísica de Tomás de Aquino, pressuposto de todo pensamento e objeto do conhecimento humano, é o primeiro a ser conhecido, porque abarca a totalidade do real. Por isso, o Aquinate tem como princípio uma tese fundamental: “O ser é o que de mais íntimo tem uma

¹¹ SERTILLANGES, Antonin Gilbert. *As grandes teses da filosofia tomista*. Traduzido por I. G. Ferreira da Silva. Braga, Portugal: Crus, 1951, p. 12-17.

coisa e o que de mais profundo existe em todas as coisas”¹². Essa evidência absoluta e transcendente, que o ser é o primeiro conhecido e evidente por si mesmo, demonstra que não é possível negar a verdade. Ela torna-se evidente e objetiva à inteligência humana¹³. Afinal, o ser é a fonte da verdade¹⁴.

Mesmo acolhendo a herança do código filosófico grego sobre a concepção do ser, especificamente a aristotélica e a neoplatônica (com algumas restrições a esta), Tomás amplia essa visão, adaptando-a ao código judaico-cristão.

Assim, se, de um lado, o teólogo identifica e começa sua reflexão, de acordo com a Escritura, dizendo que no início era o Verbo, de outro, o filósofo, partindo da luz natural, afirma que o ser, anterior ao bem, é o primeiro que toca a inteligência humana (*primo in intellectu cadit ens*). Por isso, o ser é logicamente anterior àquilo que a alma intelectiva identifica e concebe em primeiro lugar. Ora, “isto é o ser, porque uma coisa é cognoscível na medida em que é atual, como diz Aristóteles. [...]. [Por isso, o ser] é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível”¹⁵.

É nesse sentido que toda a síntese filosófica, antropológica e teológica está ancorada e estruturada na busca pelos atributos da unidade do ser, ou seja, na busca teleológica do ser primeiro e último, criador e portador de sentido para todos os seres criados. Assim, Tomás de Aquino identifica e aplica essa noção de ser ao ser subsistente, Deus. Afinal, Deus é o princípio

¹² S. Th I, q. 8, 1, c., p. 59: “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest”.

¹³ S.Th I, q. 2, 1, ad 3, p. 40: “Dicendum quod veritatem esse, in communi, est per se notum”.

¹⁴ ARNOU, René. *Il desiderio di Dio nella filosofia de Plotino*. Presentazione di Giovanni Reale. Traduzione di Alessandro Trotta con la collaborazione di Carlo Ghielmetti. Milano: Vita e Pensiero, 1997, p. 24.

¹⁵ S.Th I, q. 5, 2, c., p. 40: “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”. Em outra obra, no mesmo sentido, Tomás expressa: “Ens autem et essentia sunt qua primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio sua Methaphisica” (AQUINO, Tomás. *O ente e a essência*: Edição bilingüe. Traduzido por Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, *Prólogo*, 1, p. 13). Nas próximas citações desta obra, utilizaremos a sigla *EE*.

do ser, o princípio de tudo o que existe, porque Deus é¹⁶. Todos os seres refletem, pela doutrina da participação e da analogia, o ato puro do ser, principalmente o homem, pela sua capacidade volitiva e cognoscitiva. Todavia, mesmo que o ser primeiro se manifeste nas criaturas, ele permanece como princípio supremo e imutável, totalmente diferente das mesmas, porque ele é ato puro¹⁷.

Já o ente, ou seja, todo o ser criado exerce o ser, porque é criatura do ser primeiro. Consequentemente, o ente ou coisa é portador de sentido do ser, porque carrega o ser intrínseco à sua natureza.

No entanto, é pela existência que se chega à essência de todas as coisas e as diversas modalidades da existência, porque a existência, o ato de existir, é mais perfeito que a essência. E o ser é inseparável da existência atual, porque aquilo que é real não é nem a essência nem a existência, mas o ser. Assim, essência e existência não são duas coisas justapostas, mas dois princípios do mesmo ser. Contudo, “há uma prioridade ontológica da existência sobre a essência”. Nesse sentido, na terminologia dos termos em Tomás de Aquino, “o substantivo existência corresponde sempre ao infinitivo *esse*”¹⁸.

Porém, somente Deus é seu próprio ser, porque é o ser primeiro. Além disso, tudo o que tem ser, tem existência atual. Já em Deus, obviamente, não há uma existência atual composta, somente uma existência atual pura.

Além disso, é difícil localizar, especificamente nas obras filosóficas e teológicas de Tomás de Aquino, uma justificativa analítica e sistemática da noção de ser, mesmo considerando o opúsculo *EE*. Diante disso e seguindo Aristóteles, parece que o Aquinate tem um posicionamento firme: Como o ser é o primeiro conhecido, sendo a “noção absolutamente primeira, goza da indemonstrabilidade própria dos princípios”¹⁹. E sempre que necessário, recorre à noção de ser para justificar metafisicamente os problemas fundamentais de sua síntese.

¹⁶ SCG I, c. 10-13, p. 33-44 e GILSON, Étienne. *A existência na filosofia de S. Tomás*. Traduzido por Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Mellilo e Yolanda Balcão. São Paulo: Duas Cidades, 1962, p. 23.

¹⁷ É o que veremos no capítulo 3.

¹⁸ RASSAN, 1980, p. 35.

¹⁹ GILSON, 1962, p. 24.

Se em Aristóteles o primeiro motor imóvel é o ato puro do pensar, em Tomás Deus é o ato puro do ser. Sobre essa noção primeira e fundante do ser, se estrutura todo o pensamento tomista. Afinal, se Deus é o ser subsistente, ele existe. E a sua existência é condição necessária para edificar toda a sua síntese. Logo, se Deus é, existe, ele é propiciador de beatitude. E a beatitude é o fim último do homem.

No entanto, mesmo sendo mais acentuada e explícita a influência das teses de Aristóteles na formulação e no conteúdo do pensamento de Tomás de Aquino, principalmente na noção de beatitude, é necessário também ressaltar a influência do neoplatonismo e do pensamento de Agostinho.

A incorporação do neoplatonismo situa-se, sobretudo, no argumento que, se tudo converge para um fim último, há de se concluir que tudo procede de um início. Assim, a visão de mundo do neoplatonismo torna-se

visível sobretudo na grandiosa concepção da processão e do retorno do seres com relação ao seu Princípio. [...]. Para o cosmocentrismo antigo, o mundo da *processão* e do *retorno* é um mundo *divino* na medida mesma em que, procedendo do Princípio, a ele necessariamente retorna, qualquer que seja a distância que separa a transcendência do Princípio e o não-ser da matéria como limite inferior da processão. Se ao homem é dado alcançar a beatitude é porque nele, como parte privilegiada do cosmo divino, o retorno ao uno é, *propriamente, uma conversão*²⁰.

Dessa forma, a presença de concepções neoplatônicas perpassa todo o itinerário de sua vasta obra, principalmente nas *Summas*²¹.

Já a incorporação do pensamento de Agostinho destaca-se, sobretudo, na distinção entre a ordem natural e ordem sobrenatural e na natureza da alma. Contudo, Tomás mostrou-se muito cauteloso em relação a estas

²⁰ VAZ, 1986, p. 44-45. Grifos do autor.

²¹ Na *S.Th* e na *SCG*, respectivamente, os planos gerais destas obras são apresentadas da seguinte forma: “Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum” (I, q. 2, p. 15); “Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem” (I, c. 9, 5, c., p. 31).

influências. Para ele, há uma relação harmônica entre estas duas ordens, diferente da dicotômica da tradição platônica²². Além disso, é nítida a influência, principalmente na teologia, da doutrina da graça, do livre arbítrio, do pecado e da Trindade.

Enfim, “em sentido profundo e verdadeiro, foi santo Tomás o mais aristotélico e agostiniano de todos os aristotélicos e agostinianos de todos os tempos, e o maior discípulo e continuador de ambos que os séculos conheceram”²³.

Com relação à rememoração das categorias fundamentais da ética clássica e principalmente do desejo teleológico do homem em busca da beatitude, o Aquinate assume duas tradições: Uma de matriz filosófica, oriunda, sobretudo, do aristotelismo e do neoplatonismo, e outra teológica, proveniente do agostinismo²⁴. Todo o desenvolvimento intelectual de Tomás de Aquino moldou-se na confluência destas tradições: “A sua experiência e a sua reflexão vivenciaram e repensaram um passado histórico constituído por duas grandes tradições culturais: a metafísica grega e a experiência bíblico-cristã”²⁵. Estas duas correntes de pensamento alimentavam a vida intelectual do século XIII latino.

Em relação ao objeto específico da tese, convém destacar que a articulação da beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino se estruturou fundamentalmente em torno de dois eixos norteadores.

De um lado, sobre a influência teleológica da causalidade final aristotélica, que identifica um princípio de movimento intrínseco em todos os seres para um *télos* (fim), principalmente no homem. Por meio da atividade contemplativa, pela virtude suprema da sabedoria, o sábio procura inteligir esse fim, que é um mundo ordenado por círculos e perfeições ascendentes

²² “La dicotomía platónica de un mundo de la percepción sensible y un reino de las Formas es presentada por San Agustín con una forma cristiana como la dicotomía del mundo de los deseos naturales y el reino del orden divino. El mundo de los deseos naturales es el mundo de su amor por su amante antes de la conversión y el de la *Realpolitik* de la ciudad terrestre contrapuesta a la ciudad celeste” (MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Walton. Barcelona: Paidós, 1998, p. 118).

²³ RAMIREZ, Santiago. *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid: BAC, 1975, p. 117; BARROS, Manuel Correia de. *Filosofia tomista*. 2. ed. rev. Porto: Livraria Figueirinhas, 1966, p. 36.

²⁴ VAZ, 1999, p. 215.

²⁵ AQUINO, 2001, p. 236.

até chegar à contemplação do princípio supremo, o Inteligível, de acordo com o modelo cosmocêntrico grego. Assim, o sábio realiza a εἰς δαίμονα suprema, a sua autossuficiência, “que flui inteiramente da adesão intelectual à ordem dos inteligíveis coroada pelo Inteligível supremo”²⁶. Dessa forma, a teleologia é o fio condutor e interpretativo de toda a realidade. Subjacente a essa teleologia, encontra-se uma teologia filosófica, isto é, de acordo com a causa final no sistema aristotélico, todos os movimentos do cosmos estão orientados para o Primeiro Motor imóvel que move como o objeto de desejo²⁷. Portanto, há na antropologia de Aristóteles um princípio teleológico que orienta o homem a contemplar o princípio ordenador imóvel de todos os móveis.

Além desta teleologia, como assinalamos anteriormente, perpassa a concepção neoplatônica de mundo, caracterizada pelo movimento de processão e do retorno dos seres ao seu princípio supremo, ao uno.

De outro, sob a confluência da moral cristã, em cujo centro se encontra a visão teocêntrica de um ser criador, de bondade divina e de providência, existe a presença de um Deus portador de amor pessoal infinito, acolhedor e capaz de proporcionar uma liberdade jamais postulada no mundo pagão. Dessa forma, supera-se a contingência e a precariedade da existência humana pela contemplação da essência divina, propiciadora de beatitude e de liberdade infinita. Essa forma de beatitude torna-se passível de realização, mesmo efêmera, já nesta vida.

Por meio da articulação e da congruência destes dois pólos, Tomás de Aquino procurou conciliar a tensão entre o ideal antigo da vida contemplativa, da *theoría*, totalmente imanente, com o ideal de beatitude e a liberdade evangélica cristã, imanente e, sobretudo, transcendente. Nossa investigação e argumentação, estruturada em beatitude imperfeita e vida ativa, beatitude perfeita e vida contemplativa, culminando com a

²⁶ VAZ, 1986, p. 39.

²⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de G. Reale: texto grego com tradução ao lado. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2, Λ, 7, 1072 b, 4, p. 563. As próximas citações deste tratado serão abreviadas por *Metaph.*

contemplação intuitiva da visão beatífica da essência divina, gira em torno desse núcleo de pesquisa.

Assim, além das teses do neoplatonismo, de Pseudo Dionísio, de Severino Boécio, do agostinismo, dos judeus Avicbron e Maiomônides, dos árabes Avicena e Averróis²⁸, as de Aristóteles receberam uma polidez especial. Especificamente, em relação à beatitude perfeita, Tomás ultrapassa, levando-as, a princípio, a um nível jamais alcançado pelo estagirita, porque há uma substancial diferença entre o contexto grego e a época do frade dominicano²⁹. Por isso, Tomás lê Aristóteles na perspectiva de um cristão, cunhando e adaptando suas teses às especificidades da época medieval³⁰.

O Aquinate efetuou com propriedade, coragem e originalidade o confronto do seu pensamento com a tradição, especificamente com as teses aristotélicas. Dessa forma, em relação à importância da entrada de Aristóteles no Ocidente cristão, pode-se concluir que, após a sua chegada e de seus comentadores, o mundo cristão jamais permaneceu o mesmo³¹. Ele forneceu a doutrina cristã uma configuração compacta e filosoficamente sistemática.

Mas essa forma de pensar e conceber a beatitude não se resume simplesmente em metafísica grega, nem somente numa mistura de elementos filosóficos e teológicos gregos e oriundos da revelação. Ela se estrutura em um modo de pensar absolutamente novo³², fundada numa síntese com características próprias.

Portanto, devido à incorporação das principais estratificações filosóficas e teológicas no seu pensamento, sobretudo as de Aristóteles e de

²⁸ RAMIREZ, 1975, p. 116-117.

²⁹ CAMELLO, Maurílio. A felicidade como bem supremo: Santo Tomás lê Aristóteles. In: DE BONI, Luís Alberto (Org.). *Idade Média: Ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 282; CAYUELA CAYUELA, Aquilino. Felicidad y providencia: el horizonte de la fundamentación moral en el libro III de la *Suma contra los gentiles* de Tomás de Aquino. *Studium*, Madrid, España, 44, 2004, p. 223.

³⁰ SIGMUND, Paul E. Law and politics. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Edited by). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 218: "Aquinas, however, is first a Christian, and his Aristotelianism is a Christian Aristotelianism".

³¹ DE BONI, Luís Alberto. A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. In: *Dissertatio*, Pelotas, RS, n. 19-20, Inverno-Verão, 2004, p. 171-172.

³² METZ, Johann Baptist. O antropocentrismo cristão de Tomás de Aquino. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 31.

Averróis, estranhas à época, Tomás de Aquino conseguiu constituir uma síntese original, profunda e revolucionária. E se essa tese é contestada, pelo menos, é uma síntese estritamente racional, sem comprometer o conteúdo da tradição da teologia cristã.

Especificamente sobre a doutrina aristotélica do ato e da potência e sua recepção e ampliação na síntese de Tomás de Aquino, Odilão Moura esclarece: Aristóteles, observando minuciosamente a realidade,

descobriu e formulou a teoria do Ato e da Potência. Por meio dela, ele encontrou a explicação do problema, insolúvel para Parmênides e para Heráclito, que as tentativas de conciliação entre a unidade e a multiplicidade, entre o repouso e o movimento dos seres criados. Procurada para esclarecer as questões da ordem física (matéria e forma), Aristóteles estendeu-a, posteriormente, à ordem metafísica, chegando ao conceito de *Ato Puro*. S. Tomás aceita como verdadeira a teoria aristotélica do Ato e da Potência, e, após a ter aprofundado e completado, levá-la-á às últimas consequências, e utilizá-la-á nas questões fundamentais da sua Filosofia³³.

Realiza-se, dessa forma, por meio desta doutrina, o ponto de convergência e a estruturação da fisionomia própria do tomismo³⁴.

Estes princípios contribuíram para o empreendimento da síntese tomista engendrada no século XIII. Ela é um resultado de um longo itinerário intelectual, processo iniciado nos primórdios do desenvolvimento do cristianismo, na tentativa de unir razão e fê, ordem natural e ordem sobrenatural (infusão da graça divina)³⁵, beatitude imperfeita e perfeita. E a

³³ AQUINO, Tomás. *Compêndio de teologia*. Tradução, notas e prefácio de D. Odilão Moura. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 39. Para as próximas citações, *C. Th.*

³⁴ MOURA, 1996, p. 39: "(Manser, O. P. *La esencia del tomismo*. Tradução espanhola de Valentín G. Yebra, 2. ed. Madri: 1953, p. 119)", nota de rodapé letra b.

³⁵ Para Oliveira, a busca pela conciliação e unificação entre filosofia grega e pensamento cristão, gestou-se durante séculos, mas somente no século XIII dá-se uma configuração mais consistente com a entrada, por meio dos árabes, da herança aristotélica no Ocidente: "Tanto o cristianismo, quanto o espírito grego, em certo sentido, atravessaram mudanças radicais. Durante séculos, o encontro entre cristianismo e espírito grego havia sido feito, no plano especulativo, sobretudo através do contato com o platonismo e o neoplatonismo, filosofias que, para muitos Padres da Igreja, se haviam mostrado aptas a expressar o dado relevado por Deus. Acontece, porém, que, através das invasões árabes, a filosofia aristotélica começou a penetrar o mundo espiritual da Europa cristã e, o que é interessante, se apresenta a este mundo, marcado pelo platonismo, em primeiro lugar, como algo estranho, novo, perigoso, e até mesmo pagão, já que a consciência cristã não tinha sido capaz de perceber a unidade de horizonte, de compreensão do ser, que unia mais profundamente Aristóteles e Platão do que as diferenças inegáveis entre ambos os apartava" (OLIVEIRA,

grandeza de Tomás de Aquino é indiscutível e sua síntese é uma realização exemplar³⁶, somente possível por um pensador com característica epocal³⁷.

Uma destas teses anteriormente elencada, a concepção teleológica do mundo, foi utilizada por Tomás para fundamentar metafisicamente a ordem e a harmonia do universo, segundo suas diferentes modalidades, até chegar aos atos humanos, objeto parcial deste capítulo.

Para compreender efetivamente a ordem e a harmonia do mundo e o bem supremo do homem, na síntese tomista, é necessário esclarecer a divisão das ciências, especificamente o estatuto da metafísica como ciência divina.

No *Proemium do Comentário à Metafísica*, Tomás de Aquino expõe três concepções de metafísica, de acordo com a ordem de perfeição que cada uma busca, no molde arquétipo da classificação das ciências aristotélicas³⁸. Assim, a *scientia divina* ou *theologia philosophica*, estuda as substâncias separadas, isto é, aquelas mais imateriais e mais inteligíveis; a *metaphysica*, estuda o ser enquanto ser e seus atributos correlativos essenciais; e a *prima philosophia*, investiga as causas primeiras das coisas³⁹.

Ele classifica, pois, as ciências seguindo a tradição platônico-aristotélica, confrontando-as com a divisão estóica da filosofia em física, lógica e ética, subdivididas, assim, em *philosophia naturalis*, *philosophia*

Manfredo Araújo de. A releitura tomásica da metafísica grega. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 40).

³⁶ VAZ, 1997, p. 300.

³⁷ VAZ, 1986, p. 40: “Nele [com Tomás de Aquino] ressurge ainda, mais profundo do que todos os fenômenos de ‘descristianização’ que se agitam à superfície, o diálogo grandioso entre razão e cristianismo que, na obra de pensadores verdadeiramente ‘epocais’ como santo Tomás e Hegel, mostra-se como o sentido mesmo da história do Ocidente. Retornar a santo Tomás para interpretá-lo à luz desse problema significa, por conseguinte, avançar de fato no terreno das nossas interrogações mais dramáticas e mais atuais”.

³⁸ “Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium recriat, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare” (*S. Thomae de Aquino Opera Omnia*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcon automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em: 22 abr. 2009).

³⁹ “Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat” (www.corpusthomicum.org).

rationalis e *philosophia moralis*, acrescentando as *artes mechanicae*⁴⁰. Ou, quanto à *philosophia moralis*, também segue a divisão de Aristóteles, que a situa entre a filosofia primeira (*teorética*) e a filosofia produtiva (*poiética*)⁴¹.

Todavia, é no comentário ao *Super Boetium de Trinitate*, questões 5 e 6, e de acordo com o seu entendimento, que Tomás opera com mais propriedade o objeto específico das ciências.

Dessa forma, há uma distinção entre o intelecto teórico ou especulativo e o intelecto operativo ou prático. Tal distinção tem como fundamento as diferentes finalidades: o prático visa à operação; o teórico, à verdade⁴².

Essa divisão da filosofia tem como referência a busca pela beatitude, objetivo final de toda a vida humana, ou, no dizer de Agostinho, não há outra razão para o homem filosofar, a não ser, para ser feliz⁴³. Afinal, todas

⁴⁰ No mesmo sentido, Boaventura segue a tradição da divisão clássica da filosofia, mas adapta-a ao contexto do cristianismo: “Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus sancti.

Rursus, prima dividitur in metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima in primum principium, Patrem, secunda in eius imaginem, Filium, tertia ducit in Spiritus sancti donum.

Secunda dividitur in grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; in logicam, quae facit perspicaces ad arguendum; in rhetoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis.

Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Et ideo prima insinuat primi principii innascibilitatem, secunda Filii familiaritatem, tertia Spiritus sancti liberalitatem” (BONAVENTURE, Saint. *Works of St. Bonaventure: Itinerarium mentis in Deum*. New York, NY: Franciscan Institute, 2002, p. 70).

⁴¹ VAZ, 1999, p. 206. Além disso, Tomás confronta-as com a tradição das sete artes liberais, propedêuticas à filosofia, isto é, o *trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música).

⁴² AQUINO, Tomás. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução e introdução de Carlos A. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999, q. 5, 1, p. 101: “Dicendum quod theoreticus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem. Et ideo dicit philosophus in III de anima quod differunt ad invicem fine, et in II metaphysicae dicitur quod *finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio*” (www.corpusthomicum). Nas próximas citações, *Sup. Boet. Trin.*

⁴³ *Sup. Boet. Trin.*, q. 5, 1, ad 4, p. 106: “Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinus XX de civitate Dei ex verbis Varronis, *nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit*” (www.corpusthomicum).

as ciências e técnicas ordenam-se em vista de algo uno, ou seja, a busca pela perfeição do homem, que constitui sua beatitude⁴⁴.

As ciências especulativas, também chamadas de *philosophia naturalis*, se dividem em dois grupos, de acordo com o objeto de investigação do intelecto teórico ou da filosofia do ser. De um lado, existe o conhecimento científico teórico, dividido em duas partes: Já que o intelecto é imaterial, seu objeto também deve ser dessa natureza, resultando no conhecimento intelectual; por se tratar de um conhecimento científico, o objeto deve ser necessário, ou seja, sem movimento. E, por outro lado, existe o conhecimento da ciência especulativa, fundado no critério de afastamento da mutabilidade do mundo sensível.

Seguindo este último critério de conhecimento da imaterialidade das coisas, Tomás estabelece a distinção das ciências especuláveis dependentes da matéria e do movimento, daquelas que não dependem disto no que se refere ao ser. As dependentes da matéria são de duas classes, ou seja, as ciências que dependem da matéria sensível para se constituírem e serem consideradas inteligíveis – como a física ou a ciência natural, e daquelas que dependem do mundo sensível para se concretizarem, mas não para serem inteligíveis – como a matemática.

Já as ciências que se ocupam com os objetos especuláveis que não dependem da matéria, são também de duas classes. A primeira são os objetos que nunca dependem da matéria, como Deus, anjos, substâncias separadas e entes positivamente imateriais. A segunda, os objetos que às vezes dependem e em outras não da matéria, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno, o múltiplo, etc., entes negativamente imateriais⁴⁵.

⁴⁴ *Proemium* do *Comentário à Metafísica*: “Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo” (www.corpusthomicum).

⁴⁵ *Sup. Boet. Trin.*, q. 5, 1, c., p. 102-103: “Quaedam ergo speculabilia sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum definitio ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive

Cabe ressaltar, que o critério utilizado por Tomás de Aquino para justificar a divisão da filosofia especulativa em física, matemática e teologia ou metafísica, é do próprio modo de ser das coisas, isto é, segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento⁴⁶.

Portanto, para Tomás de Aquino, existem duas classes de ordens nas coisas, nos seres criados. E a função do sábio, por meio das ciências, da lógica, da filosofia e das Sagradas Escrituras é identificar e explicar a origem, a natureza, a ordem e a finalidade de todas as criaturas e a essência divina. Assim, uma é constituída das partes ao todo, articuladas entre si como as partes de uma casa, isto é, do acidente à substância, podendo ser denominada de ordem natural. E a outra, sendo mais importante que a primeira, denominada de ordem sobrenatural, é a ordem de todos os seres, principalmente o homem, criatura racional, para um fim, para o ser absoluto, criador de toda a realidade⁴⁷.

E a clareza da finalidade específica destas duas ordens, tantas vezes ressaltada por Tomás de Aquino, é a seguinte: “A perfeita contemplação de Deus”⁴⁸. Afinal, perscrutar a verdade divina – eis o fim último do homem e a possibilidade para concretizar a sua beatitude.

A doutrina sagrada trata da busca pelo conhecimento sobrenatural, do qual só o homem é partícipe, devido à sua condição existencial de ser racional, volitivo e livre, capaz de alcançá-lo e dirigir-se a ele. É o que investiga a ciência do divino ou a teologia cristã. Através do entendimento das questões da fé, dos dogmas, dos estudos das Sagradas Escrituras e da doutrina dos Santos Padres, o homem realiza seu fim último de modo especial. Essa sabedoria não tem sua origem radicada no homem, mas na gratuidade da revelação divina.

numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi” (www.corpusthomicum).

⁴⁶ *Sup. Boet. Trin.*, q. 5, 1, c., p. 102: “Et ideo secundum ordinem remotiois a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur” (www.corpusthomicum).

⁴⁷ *S.Th I*, q. 21, 1, ad 3, p. 217: “In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum”.

⁴⁸ GILSON, 1962, p. 15.

No contexto da síntese de Tomás de Aquino, faz-se necessário, pois, uma doutrina de natureza divina, oriunda da revelação, além das filosóficas, pesquisadas pela razão natural. Essa doutrina sagrada eleva o homem a perquirir e ordenar-se a um fim, designado por Deus, que lhe excede a compreensão racional⁴⁹. Essa forma de saber ou verdade, muitas vezes obscuro e nebuloso à razão natural, contudo, evidente à luz dos argumentos teológicos, pressupõe a intervenção divina através da revelação cristã, porque a graça não destrói a natureza, mas a ilumina, eleva e aperfeiçoa⁵⁰.

Já a ordem natural é compreendida pela razão humana, pela ordem filosófica. O resultado dessa investigação é o conhecimento natural de todas as coisas, de todos os seres, inclusive do homem, ou seja, o modo em que todos participam para alcançar suas respectivas perfeições, de acordo com a constituição teleológica de cada ente. O modo de ser do homem, segundo a filosofia do agir, é dirigir-se de modo especial ao ato puro, a Deus, nas perspectivas filosóficas e teológicas, respectivamente. Nossa argumentação restringe-se à ordem natural, aquilo que é sustentável filosoficamente.

Mas essa forma de conhecimento filosófico, de busca da verdade humana, portanto histórica, não é um saber acrítico. A função do filósofo é por natureza duvidar, para, gradativamente, em consonância com a tradição precedente, chegar ao universal, ou seja, aos princípios supremos. Portanto, ele não pode andar a esmo sem saber aonde chegar e quando parar em busca da verdade oriunda das potencialidades naturais da razão humana.

A esse respeito, Grabmann, no que se refere às duas ordens de conhecimentos desenvolvidos na SCG, afirma na *Introdução à S.Th*:

Ela escruta pormenorizadamente os fundamentos filosóficos da teologia e explora a fundo as relações harmoniosas da natureza e do sobrenatural, da razão e da fé. O que dá à *Suma contra os Gentios* um encanto todo particular e faz-lhe produzir a impressão de um pensamento poderosamente coerente e perfeito, é que as ideias e demonstrações são aí extraídas ou deduzidas de grandes verdades, de princípios ou de noções

⁴⁹ *S.Th* I, q. 1, 1, c., p. 02: “Dicendum quod necessarium fuit, ad humanam salutem, esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. – Primo, quidem, quia homo ordinatur a Deo ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit”.

⁵⁰ *S.Th* I, q. 1, 8, ad 2, p. 11.

fundamentais de ordem metafísica, às quais o leitor é sempre conduzido, e que ordenam e sustentam o conjunto, como a estrutura sustenta o edifício⁵¹.

Essa aproximação e busca de conciliação entre filosofia e teologia, garantiu, para Tomás de Aquino, uma compreensão mais racional, objetiva e científica da teologia, da doutrina sagrada. Assim, a teologia deixou de ser somente ancorada na lógica e na gramática, tradição seguida até então, que a deixava muito mística e subjetiva, mas começou a estruturar-se nos pilares da psicologia, da ética e da metafísica, tornando-a mais segura, sem perder suas especificidades⁵².

Por isso, é possível investigar Deus de acordo com estas duas ordens de conhecimentos. Elas não são incompatíveis entre si, apenas modos distintos de abordar o mesmo objeto, contudo, passíveis de conciliação e harmonia, porque possuem a mesma origem. Assim, falar de Deus uno e trino excede a capacidade natural da razão humana. Mas, é possível falar filosoficamente dos atributos do ser superior⁵³, abordando questões como o ser de Deus, a unidade divina, entre outras, por meio da demonstração.

Tomás sustenta uma hierarquia entre ambas as formas de saber, mas considera-as complementares. Assim como a tradição filosófica possui a filosofia primeira para sustentar os princípios de todas as outras ciências, a teologia cristã também é chamada de suprema sabedoria, porque procura compreender a causa superaltíssima, o ser criador⁵⁴.

Mesmo que o filósofo considere as criaturas de modo distinto do teólogo, porque deduz seus argumentos oriundos das causas das próprias

⁵¹ *S.Th*, p. XXVII.

⁵² COSTA, José Silveira da. *Tomás de Aquino: a razão a serviço da fé*. São Paulo: Moderna, 1993, p. 40.

⁵³ SCG I, c. 3, 2, p. 22: “Est autem in his quae de Deo confitemur *duplex veritatis modus*. a) Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. b) Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis”. Grifos do autor. Nas próximas citações desta obra, estaremos nos referindo à mesma por meio da sigla SCG.

⁵⁴ SCG II, c. 4, 4, p. 175-176: “Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote superaltissimam Causam considerans: secundum illud *Deut. 4, 6: Haec est sapientia vestra et intellectus coram populis*. Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae, sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos Prima Philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum”.

coisas, há mais simetria do que assimetria entre os respectivos objetos de investigação. É impossível produzir uma boa teologia sem ser um bom filósofo⁵⁵. Como teólogo renomado, Tomás precisava de um conjunto de princípios filosóficos para argumentar, tornando os trabalhos teológicos mais consistentes. Nesse sentido, o Aquinate incorporou e reinterpretou profundamente questões fundamentais da metafísica aristotélica, como o ser, a substância e a causa eficiente⁵⁶.

Por isso, se Tomás, de um lado, enquanto santo foi essencialmente um doutor da Igreja, de outro, enquanto homem foi um doutor em teologia e filosofia⁵⁷.

Depreende-se disso, que, para Tomás, não é possível haver contradição entre os princípios das duas ordens de verdade e de conhecimento. Embora os argumentos da teologia revelada excedam a capacidade da razão humana, as demonstrações filosóficas não podem ser contrárias à verdade divina. Afinal, o falso não pode ser contrário ao verdadeiro⁵⁸.

Ora, sendo o homem uma criatura oriunda do criador, a razão humana passa a ser o reflexo privilegiado da razão divina. Por isso, a investigação sobre a ordem sobrenatural de modo algum tem o propósito de destruir a ordem natural. A função específica das coisas divinas, da revelação, não é contradizer, mas enriquecer, completar e aperfeiçoar os argumentos alcançados pela razão filosófica⁵⁹.

⁵⁵ IMBACH, Reudi. Introducion. In: AQUIN, Thomas d'; DACIE, Boèce de. *Sur le bonheur: Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche*. Paris: VRIN, 2005, p. 11: “Est impossible de produire une bonne théologie sans être un bom philosophe”.

⁵⁶ GILSON, 1962, p. 11.

⁵⁷ GILSON, Etienne. *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, Espana: EUNSA, 1978, p. 13.

⁵⁸ SCG I, c. 7, 1-2, p. 28: “Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria essa non possunt. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse”. “Longe de imaginar que se deva encontrar alguma oposição entre a finalidade da indagação filosófica e a da indagação teológica, Tomás pensa que o objeto último delas é o mesmo, [...], o conhecimento de Deus” (GILSON, 1962, p. 16).

⁵⁹ SCG I, c. 9, p. 30-31.

Em síntese, a função específica da filosofia ou da ordem natural é elevar as criaturas ao criador. Já a da teologia revelada ou da ordem sobrenatural, é crer e explicar a manifestação de Deus⁶⁰, por meio da criação, da providência e da graça, sendo um ato absolutamente livre de Deus. Tudo o que procede do ser a ele tende retornar, principalmente o homem, de acordo com a tese do neoplatonismo. Dessa forma, há um movimento circular de processão e de retorno dos seres ao uno⁶¹.

Portanto, não há, na síntese tomista, duas verdades totalmente distintas, irreconciliáveis⁶², porque o objeto último de investigação é o mesmo – o conhecimento da essência divina⁶³.

E essa busca pelo conhecimento e contemplação do ser superior dá-se, principalmente, pela atividade contemplativa do sábio. De acordo com as palavras do Filósofo no início de sua *Metafísica*, Tomás acentua que a função própria do sábio é ordenar⁶⁴. Há, assim, acentua Tomás de Aquino, uma unidade ontológica instituída pelo criador no mundo. Cabe ao sábio identificar essa ordem interna nas coisas⁶⁵. E a sabedoria, corresponde, a mais alta perfeição da razão, tendo como característica principal conhecer a ordem nos seres ou coisas e suas relações entre si em vista ao ser subsistente⁶⁶.

Assim, dentre os modos de conhecimento humanos, a sabedoria é o mais perfeito, porque o homem possuidor desta virtude já participa da verdadeira beatitude. Por isso, “diz o sábio: *Feliz o homem que permanece na sabedoria* (Eclo. 14, 22)”⁶⁷; o mais sublime, porque se aproxima ao máximo da semelhança de Deus. (“E porque a semelhança é causa do amor, o estudo

⁶⁰ SCG II, c. 4, 5, p. 176: “Nam in doctrina philosophicae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum”.

⁶¹ OLIVEIRA, 2007, p. 42.

⁶² BARROS, 1966, p. 16.

⁶³ GILSON, 1962, p. 16.

⁶⁴ “*Metafísica 2*, 982 a; Cmt 2, 42-43” (SCG I, c. 1, 1, p. 20).

⁶⁵ *S.Th* I, q. 47, 4, c., p. 440.

⁶⁶ AQUINO, Tomás de. *Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. 2. ed. Traducción del Ana Mallea; Estudio preliminar y notas Celina Lértora Mendoza. Navarra, Espanha: Ediciones Universidad de Navarra S A, 2001, I, 1, p. 59. As próximas citações desta obra serão feitas pela abreviatura *In Ethic. Nic. Ar.*

⁶⁷ SCG I, c. 2, 1, p. 21. Grifos do autor.

da sabedoria nos une de modo precípua a Deus, pela amizade”)⁶⁸; o mais útil, porque eleva o homem ao âmbito da imortalidade; o mais amável, porque a companhia de Deus na contemplação é alegre⁶⁹.

Em suma, o fim último do homem consiste na *sapientia*, a contemplação das coisas divinas⁷⁰. E a função específica do sábio, do filósofo, por meio desta virtude intelectual suprema, produto da inteligência, é buscar o conhecimento da ordem, da unidade e do fim de todas as criaturas⁷¹. Afinal, há um télos intrínseco às criaturas, marca característica das éticas teleológicas antigas e medievais, porque o fim é o bem de cada coisa.

Por isso, na síntese tomista, de acordo com a tradição filosófica, é a metafísica, denominada de ciência divina como vimos, que fornece a medida, os critérios supremos para os atos humanos, para a filosofia do agir⁷². A finalidade desta é a operação, as atividades práticas, isto é, aquilo que está ao alcance do homem, oriundas da razão e da vontade. Mesmo sendo de ordem prática, a análise do agir enquadra-se também na atividade contemplativa, na busca pela atualização do bem supremo, a visão da beatífica essência divina, por meio da beatitude possível nesta vida.

1.2 A filosofia moral

⁶⁸ SCG I, c. 2, 1, p. 21: “Unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam conjungit”.

⁶⁹ SCG I, c. 2, 1, p. 21. Portanto, a excelência da virtude da sabedoria, em relação às outras virtudes intelectuais (subdivididas conforme o esquema de Aristóteles em especulativas (a ciência, a inteligência e a própria sabedoria) e práticas (a arte e a prudência)), é emitir juízo e ordenar, conforme explica Tomás: “Como já dissemos, a grandeza específica de uma virtude depende do seu objeto. Ora, o objeto da sabedoria tem precedência sobre os objetos de todas as virtudes intelectuais, pois, é Deus, causa altíssima, como já dissemos. E como pela causa julgamos do efeito, e pela causa superior, das inferiores, à sabedoria cabe julgar de todas as outras virtudes intelectuais e ordená-las a todas, e é quase arquetônica em relação a todas” (S.Th I-II, q. 66, 5, c., p. 1514).

⁷⁰ SCG III, c. 37, 2, p. 436.

⁷¹ “Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod *sapientis est ordinare*. Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque” (SCG I, c. 1, 1, p. 19).

⁷² MARITAIN, Jacques. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Tradução, Prefácio e Notas de Geraldo D. Barreto. Rio de Janeiro: Agir, 1977, p. 33.

De acordo com o intelecto prático, elencada anteriormente, a ordem produzida pelos atos humanos voluntários e racionais é também chamada de *philosophia moralis*. Assim, os atos humanos constituem a ordem moral⁷³. Esta trata tanto das relações humanas entre si quanto da ordenação ao fim último do homem, a beatitude, que é Deus. De acordo com o itinerário desta tese, nossa argumentação se restringirá a este bem supremo.

Desse modo, a filosofia moral é dividida pelo Aquinate em três partes: A primeira, a monástica, da qual nos apropriaremos, considera as atividades humanas ou ações de um homem em particular ordenadas a um fim. A segunda, a doméstica, pondera sobre as ações da sociedade familiar. A terceira, a política, as atividades da sociedade civil⁷⁴.

Portanto, a filosofia moral de Tomás de Aquino não é estruturada em normas de caráter coercitivo para inibir o desenvolvimento dos atos humanos, provenientes da autoridade divina, mas um conjunto de princípios procedentes da vontade do homem orientado pela ordem da razão em busca da felicidade⁷⁵. Diferente da tradição platônico-agostiniana, transforma os desejos humanos em fim moral⁷⁶.

⁷³ MCINERNEY, Ralph. Ethics. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Edited by). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 196: "Human acts constitute the moral order".

⁷⁴ *In Ethic. Nic. Ar. I, 1*, p. 61: "Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes 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" (www.corpusthomisticum).

⁷⁵ Para Mcinerney, Tomás de Aquino, seguindo o raciocínio de Aristóteles na *Ethic. Nic.*, referente à função própria do homem, por meio dos atos humanos, afirma que estes são desenvolvidos pela razão, sua atividade mais específica. Assim, é a razão ou o intelecto que comanda a vontade, as emoções, os desejos, enfim, todas as ações humanas passíveis de deliberação e escolha, conforme a ilustração a seguir: "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" (1997, p. 202-203).

⁷⁶ MACINTYRE, 1998, p. 119.

O homem, por ser uma criatura racional, capaz de organizar sua vida fundada em princípios da razão e da vontade livre, sendo o agente de suas escolhas e deliberações, deve orientar-se na busca da perfeição e da beatitude. Essa é a teleologia de todas as criaturas racionais.

Sobre a especificidade da filosofia moral, restrito ao *Prólogo* da segunda parte da *S.Th*, Tomás sintetiza e esclarece que o homem é constituído como imagem de Deus. De acordo com Damasceno, imagem significa a inteligência, o livre arbítrio e o poder sobre si mesmo. Por isso, o homem é capaz de ser o agente de suas ações e ter o domínio sobre elas⁷⁷.

Nesse sentido, não basta só ter recebido a gratuidade da *gratia*. É necessário, por meio de atos virtuosos, guiado pelas atividades do intelecto, realizar a tendência da natureza humana – a concretização de sua teleologia, que é a busca pelo bem supremo, porque todo agente opera em vista de um fim⁷⁸ ou bem, sendo o homem senhor de seu destino, de sua beatitude. E o bem é o melhor, aquilo que todos os seres desejam⁷⁹, principalmente a criatura intelectual. E esse fim ou bem é dirigir-se ao ser supremo.

A pessoa humana, intrínseca à natureza de criatura, de um lado, já recebe uma espécie de perfeição do criador. Já participa da bondade do ser primeiro. É o que Tomás expressa com a afirmação *homo imago Dei*. Do outro, através do agir humano, necessita conquistar sua autonomia moral⁸⁰.

⁷⁷ *S.Th* I-II, *Prólogo*, p. 1025: “Quia, sicut Damascenus dicit (lib. II *Orth. fid.*, cap. XII), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale*, et *arbitrio liberum*, et *per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate, secundum eius voluntatem: restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quae liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”. Grifos do autor.

⁷⁸ SCG, III, c. 2, 1, p. 381: “Quod omne agens in agendo intendit aliquem finem”.

⁷⁹ SCG, III, c. 3, 10, p. 385: “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.

⁸⁰ JAULENT, Esteve. O “*esse*” na ética de Raimundo Lúlio. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 405; GONZÁLEZ, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona, España: EUNSA, 1998, p. 34. Além disso, Tomás acentua, que a expressão *homo imaginem Dei*, designa algo próprio do homem, não distinto de sua natureza, mas enraizado na sua existência. Por isso, “no se pretende indicar que algo distinto de la naturaleza en *términos de esencia* sea la causa del ser *imago* propio del hombre. Más bien se trata de indicar que es el ser mismo – *esse* – de su naturaleza lo que constituye al hombre en *imago Dei*. [...] [Assim], la misma naturaleza humana tiene el carácter de *imago*, simplemente *por ser*, si se quiere, por existir individualizada. [...] Por decirlo más claramente: no es en el concepto de hombre,

Por isso, o homem pode ser considerado o vértice, o coroamento de todos os seres, porque é capaz de lhes dar sentido, sempre em conexão com o ser subsistente⁸¹, como vimos.

Assim, denominam-se atos humanos propriamente ditos, as ações procedentes da razão e da vontade. Isso é chamado de livre-arbítrio, ou seja, a função da *facultas voluntatis et rationis*⁸². Por livre-arbítrio Tomás concebe aquilo que é “causa de seu movimento, porque o homem, pelo livre-arbítrio, é levado a agir”⁸³. Só o homem, devido a sua racionalidade, não movido pelo impulso, como os animais, é capaz de inclinar-se para agir livremente⁸⁴. Essa vontade humana é uma propriedade inseparável de um agente racional e livre.

Devido às duas faculdades superiores, isto é, a vontade e a razão, o homem é capaz de instituir e reconstituir seu próprio projeto de vida, sua liberdade, em vista de um bem universal.

É por causa do seu livre-arbítrio que o homem se torna o agente de seus atos, porque o que caracteriza o humano é a atividade racional, capaz de praticar ações baseadas na deliberação e na escolha, tendo domínio sobre seus atos, de acordo com as afirmações de Aristóteles⁸⁵. É por meio do agir que o homem almeja atualizar o bem supremo de modo especial. Por isso a atividade moral coincide exatamente com a atividade racional⁸⁶.

sino en el hombre existente, donde cabe encontrar la imagen de Dios, [através] la actividad libre” (GONZÁLEZ, 1998, p. 34-35). Grifos da autora.

⁸¹ “El hombre es por eso mismo, igual que cualquier outro ser de ese cosmos, un *ser natural finito*. Un ser, sin embargo, que está como en el *vértice, coronando* y, en cierto modo, *dando sentido* a todos los demás seres de la naturaleza. Porque, precisamente en el hombre y desde el hombre, el mundo se abre a una nueva dimensión, que le conecta con el *Ser Supremo, Ser Sumo y Ser Subsistente*, del que todo ha traído su origen y ha recibido su ser” (CURA, Alejandro del. La esencia del hombre en la antropología. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, España, v. 23, Mayo-diciembre, 1974, p. 421). Grifos do autor.

⁸² *S.Th* I-II, q. 1, 1, c., p. 1026.

⁸³ *S.Th* I, q. 83, 1, ad 3, p. 733: “Causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum”.

⁸⁴ *SCG* I, c. 88, 2, p. 148: “Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta”.

⁸⁵ McINERNEY, 1997, p. 202: “The human act is one that only the human agent performs. [...]. 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”.

⁸⁶ SERTILLANGES, 1951, p. 307.

Além disso, especificamente sobre a faculdade da vontade ou da potência apetitiva, precisa Tomás: “Chamam-se humanos, os atos procedentes da vontade deliberada. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por onde é manifesto que o princípio dos actos humanos, como tais, é o fim; e semelhantemente, também é o termo deles”⁸⁷. Assim, no sentido ontológico, a vontade, que procede da alma intelectual, busca necessariamente o bem e o fim, que é a beatitude⁸⁸.

A extensão da relevância dada por Tomás de Aquino aos atos humanos pode ser assim resumida: “A importância concedida ao estudo do agir humano pode ser medida pelo fato de haver sido reservado a ele mais da metade de todo texto da *Suma de Teologia*”⁸⁹.

A respeito da constituição ética dos atos humanos, integrados e moldados na síntese ética do Aquinate, explica Vaz:

O ponto de partida da Ética tomásica, recebido da tradição aristotélica, mas desde o início profundamente remodelado pelos dados da tradição bíblico-cristã, é, por conseguinte, a análise filosófico-teológica da *práxis* humana racional e livre em sua especificidade *ética*, ou seja, enquanto recebe do *ethos* (no caso, do *ethos* natural e do *ethos* cristão), forma histórica dos bens e fins da vida humana, o princípio *objetivo* segundo o qual a mesma *práxis* pode operar a auto-realização do *sujeito*, isto é, sua *beatitude*⁹⁰.

Assim, a *práxis* humana orientada pela razão e impulsionada pela vontade, em função do bem supremo, realiza-se na alma intelectual. Esta adapta, resume e assume a forma de todos os seres, devido à potencialidade espiritual e a capacidade abstrativa, aderindo formalmente à tese de Aristóteles no *De Anima*, III, 431 b, 21, traduzida por Tomás como *anima quodammodo est omnia*, isto é, sob certo aspecto a alma é todas as coisas⁹¹.

⁸⁷ *S.Th* I-II, q. 1, 3, c., p. 1029: “Quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorumdem”.

⁸⁸ MARITAIN, 1977, p. 96.

⁸⁹ DE BONI, Luís Alberto. *De Abelardo a Lutero*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a, p. 115.

⁹⁰ 1999, p. 219. Grifos do autor.

⁹¹ AQUINO, S’ Tommaso d’. *Le questioni disputate*: Texto latino dell’ Edizione Leonina e traduzione italiana. Volume primo: La verità, questioni 1-9. Bologna: Edizione Studio

Além disso, a passagem a seguir ilustra e sintetiza a discussão medieval sobre a verdade divina (eterna), a verdade ontológica (nas coisas criadas, *res*) e a verdade lógica (na mente humana): A coisa existente fora da alma imita, na sua forma, a inteligência divina e é capaz de causar uma perfeita semelhança de si mesma na inteligência humana⁹².

Esta frase demonstra a estrutura hierárquica ontológica dos seres no pensamento de Tomás de Aquino, das quais são deduzidas as três verdades - Deus, mundo e homem. Isso se aplica também no âmbito moral.

1.3 A natureza da alma intelectual

Segundo Gardeil, Tomás de Aquino, para constituir sua psicologia ou tratado da alma, com finalidades próprias, apropria-se, como fonte primeira, dos conhecimentos estabelecidos por Aristóteles. Deste, comenta autenticamente o *De Anima*, o *De Sensu et Sensato* e o *De Memoria et Reminiscentia*, fazendo minuciosos aperfeiçoamentos e meditando-os⁹³.

Tendo bem presente a imperfeição intelectual da alma humana, Tomás afirma ser necessário recorrer aos dados sensíveis para, gradativamente, elevar-se aos inteligíveis. Assim, a psicologia de Tomás, apoiada em Aristóteles, estrutura-se no âmbito empírico e introspectivo⁹⁴.

Domenicano, 1992, q. 1, 1, c., p. 76: “Hoc, autem est anima, quae “quodam modo est omnia”. Nas próximas citações, *De Ver.*

⁹² *De Ver.*, q. 1, 8, c., p. 140: “Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano”. Na visão de Pegoraro, “para os medievais, a verdade é triangular. No vértice está a verdade divina, fonte de toda a verdade. Nos dois outros ângulos estão a verdade ontológica e a verdade lógica, ligadas entre si com a verdade divina. Isto é, os três ângulos se comunicam entre si, ou seja, há entre eles uma correspondência, uma conformidade ou adequação. Assim, a verdade das coisas criadas (verdade ontológica) corresponde ao conceito eterno que Deus tem delas (verdade divina); por sua vez, o ser humano é capaz de formar em sua mente a verdade lógica que corresponde à verdade ontológica das coisas; ao mesmo tempo, a verdade lógica corresponde à verdade divina que Deus pensou desde a eternidade. Ou seja, a verdade eterna das coisas torna-se verdade lógica graças à força que Deus deu à inteligência humana de abstrair a verdade ontológica que ele imprimiu em cada coisa que criou” (PEGORARO, Olinto. *A verticalização da metafísica e a triangularidade da verdade*. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 65).

⁹³ GARDEIL, H. D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino: III - Psicologia*. Traduzido por Augusto Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967, v. 3, p. 22.

⁹⁴ ALMEIDA, Luciano Pedro Mendes de. *A imperfeição intelectual do espírito humano*. São Paulo: Saeta Gráfica e Editora LMTD, 1977, p. 20.

O intelecto humano, diferente do divino, possui, em potência, uma relação de abertura aos inteligíveis. Inicialmente, ele se constitui como uma *tabula rasa* onde nada está escrito, de acordo com Aristóteles. Isso é demonstrado porque o homem, inicialmente, só possui capacidade intelectual em potência. Mas, posteriormente, torna-se inteligente em ato⁹⁵.

Entretanto, Tomás não recorre a Aristóteles e a nenhum outro pensador, simplesmente pelo critério de autoridade. Para solucionar os problemas complexos da natureza da alma intelectual e outras especificidades, o critério decisivo é a fidelidade aos fatos, isto é, a busca pela verdade em si. E se a filosofia de Aristóteles lhe convém, é porque ela está em consonância com a sua experiência e maturidade intelectual⁹⁶.

Além das obras de Aristóteles acima enumeradas, as dos grandes comentadores antigos, como Alexandre de Afrodísias, Avicena, Averróis (com ressalvas) e Maiomônides, são também frequentemente parafraseadas. Além destas, a abordagem da psicologia de Tomás não deixa de considerar, com as devidas restrições, os escritos de inspiração platônica. Dentre eles, sobre os problemas da alma humana, cita frequentemente Santo Agostinho⁹⁷.

Especificamente em seus escritos, Tomás de Aquino organizou três grandes conjuntos sistemáticos de psicologia: Na *SCG*, II, c. 56-101; na *S.Th* I, q. 75-89 e na “*Quaestio Disputata De Anima*. Inúmeros textos mais fragmentários acham-se dispersos no conjunto da obra, notadamente nas questões disputadas *De Veritate, De Potentia, De Malo*”⁹⁸.

É significativo ressaltar que a busca pela fundamentação sobre a alma intelectual é, de certa forma, essencialmente oriunda da psicologia de Aristóteles. Esta serve, na síntese de Tomás, como moderação, equilíbrio e unidade frente à tendência platônico-agostiniana, de caráter exageradamente espiritualista, com forte acento ao dualismo entre alma e

⁹⁵ *S.Th* I, q. 79, 2, c., p. 696: “Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit in III *De anima* (Lect. IX). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu”. Grifos do autor.

⁹⁶ ALMEIDA, 1977, p. 20.

⁹⁷ GARDEIL, 1967, v. 3, p. 22.

⁹⁸ GARDEIL, 1967, v. 3, p. 22.

corpo. Assim, referente à pergunta quem é o homem?, na antropologia platônica, a resposta poderia ser que Platão analisa o espírito e a matéria como entidades justapostas, disjuntas. A unidade seria apenas aparente e extrínseca, porque o homem é essencialmente espírito⁹⁹.

Concebendo a natureza da alma intelectualiva como forma do corpo, o Aquinate resume a discussão travada com os clássicos da tradição filosófica e emite, fundado em Aristóteles, sua definição de alma intelectualiva:

Com efeito, se a substância intelectual não se une ao corpo apenas como motor, como disse Platão, nem a ele se une se pelos fantasmas, como disse Averróis, mas, como forma; e se o intelecto, pelo qual o homem tem inteligência, não é uma disposição na natureza humana, como afirmou Alexandre; nem o temperamento, como quis Galeno; nem a harmonia, como pretendeu Empédocles; nem corpo, ou sentido, ou imaginação, como diziam os antigos – resta afirmar que a alma humana é uma substância intelectual unida ao corpo como forma¹⁰⁰.

Esta última afirmação, *quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma*, é justificada por Tomás de duas maneiras: pela forma ou alma, porque ela é substancialmente o princípio formal, e não eficiente, do ser daquilo que é forma, “segundo o qual uma coisa é e se denomina *ente*”¹⁰¹, ou seja, em outros termos, a alma intelectualiva é a forma substancial do corpo; e pela unidade substancial entre matéria (corpo) e forma (alma) no mesmo ser. Assim, não há nada de inconveniente de que seja o mesmo ser que subsista no mesmo composto e na mesma forma. O composto só existe por causa da forma. Separado, “nem um nem outro subsiste”¹⁰².

⁹⁹ LAUAND, Jean Luiz. Introdução. In: AQUINO, Tomás. *Sobre o ensino (De magistro)*, Os sete pecados capitais. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 8.

¹⁰⁰ SCG I, c. 68, 1, p. 286: “Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut Antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma”.

¹⁰¹ SCG I, c. 68, 1, p. 286. Grifos do autor.

¹⁰² SCG I, c. 68, 1, p. 286: “Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat”.

Nesse sentido, é no tratado do *De An.*, livro II, que Aristóteles discute várias formulações, procurando caracterizar a essência da alma intelectiva. Assim, é por meio da alma que o homem vive, sente e raciocina, primariamente e fundamentalmente¹⁰³. A alma é necessariamente uma entidade enquanto forma específica de um corpo natural que tem a vida em potência ou “o acto primeiro de um corpo natural organizado”¹⁰⁴.

E o que caracteriza a função racional da alma ou intelecto é o pensamento, a capacidade intelectiva. Por isso, Aristóteles argumenta que os platônicos têm razão em dizer que a alma é o lugar das formas ideais, presentes somente na função racional da alma, não em ato, mas só em potência. Essa forma de especulação, que eleva a substancial descoberta platônica da transcendência, da busca do ser ideal no mundo inteligível, não se perde na abordagem da alma em Aristóteles. Ele “não considera a alma como absolutamente imanente”¹⁰⁵. Para Aristóteles, a capacidade que o pensamento tem de especular e conhecer o mundo imaterial e eterno, que leva o homem, embora por breves momentos, a alcançar a tangência com o divino, só pode ser porque, pelo menos, uma parte da alma seja separável do corpo¹⁰⁶.

Com relação ao intelecto e à faculdade especulativa, continua Aristóteles, nada existe de tão evidente. Mas, “parece, antes, que se trata de um gênero de alma diferente e que este só pode ser separado do corpo como o eterno do corruptível”¹⁰⁷. Outra passagem que confirma essa propriedade da alma se encontra na *Metaph.*: “Se [...] existe algo além [da corrupção] é problema que resta a examinar. Para alguns seres nada impede: por

¹⁰³ ARISTÓTELES. *Tratado del alma*. Traduzido por Antonio Ennis. Buenos Aires: Epasa – Galpe Argentina, 1944, II, 1, 414 a, 12-13, p. 59. Nas próximas citações, estaremos nos referindo a esta obra através da abreviação *De An.*

¹⁰⁴ AQUINO, São Tomás de. *A unidade do intelecto contra os averroístas* (edição bilingue). Tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico e índice onomástico por Mário Santiago de Carvalho. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1999, I, 3, p. 47: “Actus primus corporis phisici organici”. Nas próximas citações, *UICA*.

¹⁰⁵ REALE, Giovanni. *História da filosofia Antiga*. Traduzido por Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, p. 387.

¹⁰⁶ *De An.* II 1, 413 a, 3-11, p. 97.

¹⁰⁷ REALE, 1994, p. 388.

exemplo, para a alma: não toda a alma, mas só a alma intelectual: pois seria impossível que fosse toda”¹⁰⁸.

Portanto, em relação à natureza da alma racional e humana propriamente dita, à sua corruptibilidade ou não, Aristóteles, mesmo esforçando-se para compreender sua imortalidade, deixa a especulação em aberto. Entretanto, Tomás de Aquino, no contexto da doutrina cristã, eleva a natureza da alma humana ao estatuto da incorruptibilidade, porque ela ocupa um lugar privilegiado e intermediário na hierarquia dos seres, como veremos a seguir.

O Aquinate, no que se refere ao princípio formal que caracteriza a vida, isto é, o que é vivente e não-vivente, seguindo a tese aristotélica, afirma: Somente os seres que conseguem se mover por si mesmos, porque possuem intrínseco o princípio da vida, não por ação exterior, são considerados viventes¹⁰⁹.

Assim, um animal é um ser vivente, porque possui intrínsecas à sua natureza as propriedades de mover-se, nutrir-se e reproduzir-se, enquanto um metal recebe o impulso para exercer movimento somente do mundo exterior. Além disso, um ser possui vida, quando o mover-se por si mesmo adquire um fim para si mesmo, ou seja, quando consegue ao mesmo tempo sustentar-se no seu ser e adquirir o seu pleno desenvolvimento, isto é, tender para o bem supremo, para a beatitude¹¹⁰. Essa é uma função especificamente humana.

Desse modo, na psicologia de Tomás de Aquino, parafraseando Aristóteles e de acordo com a tradição filosófica, há três graus de imanência vital nos seres criados, hierarquicamente constituídos, de acordo com os moldes do cosmocentrismo antigo e medieval. Parte do princípio de que, quanto mais um ente possui livre-arbítrio e autonomia, mais elevado será seu desenvolvimento intelectual, moral e espiritual, podendo assimilar-se à inteligência divina, razão e princípio de todos os seres, já nesta vida.

¹⁰⁸ *Metaph.* Λ (XII) 3, 1070 a, 24-26, v. II, p. 549.

¹⁰⁹ SCG I, c. 97, 2, p. 162: “Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri, [...] composita ex motore et moto, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente”.

¹¹⁰ GARDEIL, 1967, v. 3, p. 25.

Dessa forma, nas plantas, há uma alma vegetativa; nos animais, a sensitiva e no homem, a intelectual¹¹¹. Fundado no princípio metafísico da diversidade das naturezas, encontram-se nos seres diferentes formas de emanção. E quanto mais elevada é a natureza de uma criatura, mais íntimo e profundo é aquilo que dela emana¹¹², como vimos.

Em síntese, as criaturas inferiores ao homem são desprovidas de inteligência, vontade, livre-arbítrio e conhecimento intelectual. Por isso, elas não participam do fim último, à semelhança do homem. A inclinação do homem a esse fim ou bem, não é somente natural, mas de modo especial, porque o homem é uma criatura privilegiada do criador.

Assim como da vida inanimada à animada há diversos graus, também na vida intelectual existem diferentes graus. Acima da vida intelectual humana há a dos anjos, porque o intelecto deles não procede a partir do mundo exterior, mas se conhece por si mesmo. No entanto, a vida intelectual dessas criaturas ainda não atinge a perfeição suprema, mesmo que o processo de intelecção seja-lhes intrínseco, porque o ser e a intelecção não se identificam¹¹³.

E, finalmente, no ápice da escala dos seres, encontra-se o ser supremo, princípio e fim das criaturas, porque tudo provém e retorna ao ato puro, de acordo com a tese de fundo nas duas *Summas*. Por isso, “a última perfeição de vida pertence a Deus, e em Deus se identificam à intelecção e o ser, [...], e assim, necessariamente, em Deus a ideia concebida no intelecto é a própria essência divina”¹¹⁴.

¹¹¹ “Tomás manifestamente se compraz na consideração desta hierarquia dos graus de vida e diversas vezes a representou (cf. *Cont. Gent.*, IV, c. II; *Sh. I P*, q. 18, a. 3 - q. 78, a. 1; *Quaest. Disp. De Anima*, a. 13; *De Pot.* q. 3, a. 11; *De Verit.*, q. 22, a. 1; *De Spirit. Creat.*, a. 2)” (GARDEIL, 1967, v. 3, p. 25).

¹¹² SCG IV, c. 11, 1, p. 720: “Diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum”.

¹¹³ SCG IV, c. 11, 4, p. 721-722: “Sed per se cognoscit seipsum [...]. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, [...], non est idem in eis intelligere et esse”.

¹¹⁴ SCG IV, c. 11, 4, p. 722: “Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, [...] ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia”. Assim, Deus não pode ser concebido como um ente particular ou abstrato, porque Deus é puro ser. Para Gilson, “longe de significar uma noção abstrata e universal sem realidade extra mental, a noção de puro ‘esse’ indica um ser realmente subsistente, cuja perfeição não tem limites. Deus é absolutamente distinto de todos os outros entes, cada um dos quais tem uma essência distinta de sua existência. E isso porque

De fato, faz-se necessário admitir, além da alma, a existência de uma inteligência suprema. Dela, a alma intelectual obtém a potencialidade e a virtude de entender, de conhecer, pois toda a criatura, todo o ser participante, móvel e imperfeito, sempre requer algo de anterior à sua natureza, que por essência seja imóvel e perfeito¹¹⁵.

Assim, assemelhar-se à essência divina, mesmo havendo uma relação assimétrica entre o homem e Deus, é o máximo, o ápice e a plenitude da realização humana, através da operação intelectual da alma, pela prática da vida contemplativa, como veremos no capítulo 2.

Portanto, o homem é a criatura privilegiada e a mais desenvolvida de todos os seres corpóreos criados, sendo a mais perfeita porque está mais próxima da divindade¹¹⁶, da imagem e da semelhança do criador. Dessa relação ontológica entre criaturas e ser primeiro, provém a ordem, a beleza e a harmonia do mundo.

O homem não é, pois, um ser perdido na hierarquia dos seres, mas ocupa um lugar absolutamente privilegiado¹¹⁷. Ele contém todas as perfeições dos seres inferiores. Por isso, dirige-se privilegiadamente ao ser perfeito, por meio da práxis deliberada, em busca da concretização do seu bem maior, a beatitude.

Nesse sentido, de acordo com a natureza da alma humana ou intelectual, Tomás de Aquino segue a estrutura traçada por Dionísio, quando afirma que “se encontram nas substâncias espirituais, a saber, a *essência*, a *virtude* [as potências] e a *operação*”¹¹⁸.

é Ele mesmo o seu próprio ato de ser. A pureza existencial de Deus o individualiza, por assim dizer, e o coloca à parte de tudo o mais” (1962, p. 34).

¹¹⁵ *S.Th* I, q. 79, 4, c., p. 699-700: “Est quod supra animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile, et perfectum”.

¹¹⁶ *SCG* III, c. 78, p. 519-520.

¹¹⁷ “Cada ente de un grado superior contiene en sí mismo de alguna manera las perfecciones de los seres inferiores y así prepara su relación con el que le sigue hacia arriba. Y entre las cosas del universo visible, el hombre es el ser más importante, el más noble en la jerarquía de los seres. Por ello contiene en sí mismo la perfección de los seres inferiores, los cuales se ordenan a él como a su fin inmediato, mientras que él, y en él y por él todas las demás cosas, se ordena a Dios” (*CURA*, 1974, p. 421).

¹¹⁸ *S.Th* I, q. 75, *Prólogo*, p. 634: “Inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia*, *virtus* et *operatio*”. Grifos do autor.

Por essência, Tomás entende que a alma humana é uma substância intelectual unida ao corpo como forma. Além disso, é um composto de ato e potência, capaz de mover-se por si mesma, fazer escolhas e deliberações em vista de um télos, imanente à estrutura ontológica de seu ser. A alma intelectual é o princípio primeiro no homem, aquilo que há de mais profundo, constituindo-se na forma imaterial da vida¹¹⁹.

Ele concebe virtudes ou potências como um conjunto de princípios operativos distintos da essência da alma, sintetizados da seguinte maneira: 1 As potências da alma em especial, divididas em gênero (vegetativo, sensitivo, apetitivo, movimento local e intelectual)¹²⁰; em espécies da parte vegetativa (nutritiva, aumentativa e geratriz); os cinco sentidos; os sentidos internos, influência de Avicena (sentido comum, imaginação, estimativa e memória); 2 As potências intelectivas: a potência passiva, o intelecto agente, a memória, a inteligência, o intelecto especulativo e prático, a consciência; 3 As potências apetitivas: o apetite em comum, a sensualidade, a vontade e o livre-arbítrio¹²¹. Assim, os atos e os hábitos que decorrem da parte apetitiva da alma pertencem à consideração da filosofia moral¹²².

Portanto, a função específica do agir é atualizar estas potências imanentes à alma humana, sempre voltadas para o itinerário teleológico em busca do fim último. Por isso, a busca pela perfeição última a que o homem está impelido, ainda ausente, mas que a ciência moral procura prescrever e a práxis realizada deve atingir, corresponde à perfeição do seu próprio ser, e se alcança mediante os atos livres das potências operativas¹²³.

Enfim, por operação, no sentido estrito, Tomás define a atividade própria do homem, que é a capacidade de entender, qualidade ausente na natureza dos animais. É por causa dessa função operativa própria que o homem se eleva ao fim último e se constitui como portador de uma alma intelectual¹²⁴.

¹¹⁹ *S.Th* I, q. 75, 1, c., p. 634-635.

¹²⁰ *S.Th* I, q. 78, 1, c., p. 682-685.

¹²¹ *S.Th* I, q. 80, p. 715-737.

¹²² *S.Th* I, q. 84, *Prólogo*, p. 737: "Actus autem et habitus appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent".

¹²³ JAULENT, 1996, p. 405.

¹²⁴ *S.Th* I, q. 76, 1, c., p. 649: "Unde Aristoteles, in lib. X *Ethic.* (lect. X), in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. [...]. Sortitur autem unumquodque

O Aquinate desenvolve formalmente esta temática nas questões 75-84, da *S.Th* I, e nos capítulos 75-89, da *SCG*, II. Não é nosso intento adentrar na discussão específica sobre a natureza da alma intelectual, mas apenas procurar caracterizá-la, porque a beatitude, categoria central da tese, desenvolve-se nela.

Nesse sentido, o princípio da operação intelectual é um certo princípio incorpóreo e subsistente¹²⁵. Tomás usa a expressão “um certo”, porque, em parte, este é intrinsecamente independente. Porém, as ideias e os conhecimentos armazenados na memória têm suas origens nos sentidos, ou seja, do exterior ao interior, do efeito à causa, do ente à essência¹²⁶.

Por isso a alma intelectual tem potencial suficiente para subsistir por si mesma, mas não para agir sem a cooperação do corpo. É por meio dele que a alma apreende as sensações e percepções e responde às suas reações. Além disso, é através do corpo que conhece, inclusive, as substâncias separadas, como Deus, os anjos. Afinal, todas as ideias, até mesmo de Deus, radicam primitivamente nas coisas¹²⁷. *Omnis cognitio a sensu*, ou seja, é somente pelos sentidos que as coisas se tornam cognoscíveis¹²⁸.

Mas se alma humana possui uma certa natureza capaz de subsistir por si mesma, depreende-se que ela é uma substância, ou seja, um primeiro princípio. As potencialidades da alma em especial, as intelectivas, as apetitivas e as operações, conforme vimos acima, são movimentos derivados deste princípio. A partir dessa constatação, é possível deduzir a verdadeira espiritualidade da alma humana.

Nesse sentido, a alma intelectual é uma substância simples, incorpórea, independente da matéria, capaz de existir e de atuar sem ela e

speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma”.

¹²⁵ *S.Th* I, q. 75, 2, c., p. 636: “Dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens”.

¹²⁶ A respeito do processo do conhecimento, seguindo Aristóteles, Tomás, de um lado, sintetiza, e, de outro, sinaliza, apresentando os princípios em uma de suas primeiras obras: “Deve-se passar da significação do ente à essência, de tal modo que, começando pelo mais fácil, o aprendizado se dê de maneira mais adequada, pois devemos receber o conhecimento do simples a partir do composto e chegar ao anterior a partir do posterior” (*EE*, *Prólogo*, 2, p. 13).

¹²⁷ SERTILLANGES, 1951, p. 259.

¹²⁸ “É impossível ao nosso intelecto, no estado de vida presente, enquanto unido ao corpo, inteligir qualquer coisa, em ato, sem se valer dos fantasmas” (*S.Th* I, q. 84, 7, c., p. 753).

por isso de se separar dela¹²⁹. Ora, em algumas operações, como as da inteligência, que lhe permitem abstrair da matéria para conceber as ideias universais, a alma não depende de forma intrínseca dos órgãos sensoriais, mas só extrinsecamente. É de acordo com essa peculiaridade que a alma intelectual possui uma verdadeira e incontestável espiritualidade. É por causa deste atributo que é possível qualificá-la de incorruptível¹³⁰, de imaterial e de imortal¹³¹. Afinal, “o intelecto é absolutamente capaz de conhecer tudo”¹³².

Parece que Tomás, no que concerne à parte do intelecto imortal e divino de Aristóteles, está se reportando ao intelecto agente, capaz de assimilar e converter os dados sensíveis em inteligíveis em ato, ou seja, em princípios imateriais ou universais, isto é, em ideias. Essa operação do intelecto agente é justificada pela sua atividade nobre e superior, pois o *agens est honorabilius patienti*, isto é, o agente é mais nobre que o paciente¹³³.

¹²⁹ *S.Th* I, q. 75, 2, c., p. 636: “Est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturam omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum”.

¹³⁰ *S.Th* I, q. 75, 6, c., p. 642: “Dicendum quod necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem”.

¹³¹ AMEAL, João. *São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. Porto: Tavares Martins, 1961, p. 375.

¹³² *UICA*, I, 20, p. 63.

¹³³ *S.Th* I, q. 84, 6, c., p. 751: “Ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius, eo quod *agens est honorabilius patienti*, ut ipse dicit, lib. III *De anima* (lect. X), [...]. Sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, [...], facit phantasmata, a sensibus accepta, intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam”. Sobre a natureza e distinção entre o intelecto agente e o intelecto possível, potências da alma humana ou intelectual, além de serem inseparáveis da mesma, Tomás resume: “Em qualquer natureza em que há potência e ato, há algo que é matéria, e está em potência para tudo que pertence ao gênero, e algo que é como agente, que reduz a potência a ato, como nas coisas artificiais há arte e matéria. Ora, a alma intelectual é uma certa natureza na qual há potência e ato, porque, às vezes, está conhecendo em ato, e às vezes em potência para o conhecimento. Há, pois, na natureza da alma intelectual algo como matéria, que está em potência para todos os inteligíveis, e que se chama *intelecto possível*, e algo como causa eficiente, que reduz todos os inteligíveis a ato, e se chama *intelecto agente*. Por conseguinte, ambos os intelectos, segundo o argumento de Aristóteles, estão na natureza da alma e não são coisas separadas, quanto ao ser do corpo cujo ato é a alma” (*SCG* II, c. 78, 2, p. 316). Convém destacar ainda, que a designação “intelecto possível” (*nōus patetikós*), não aparece explicitamente na obra *De An.* de Aristóteles, mas são termos engendrados pela escola peripatética referindo-se à seguinte passagem do tratado da alma: “Intelecto capaz de se tornar todas as coisas” (III, 5, 430a, 14-15).

Outro argumento que prova a incorruptibilidade da alma intelectual estrutura-se na função específica e somente restrita ao ser cognoscível. Devido à natureza do seu intelecto, o homem efetua uma operação própria e restrita, que é o conhecimento intelectual, função ausente em outros seres. Ora, se o conhecimento intelectual tem por objeto os universais e os incorruptíveis como perfeições, deduz-se que a alma humana também seja incorruptível¹³⁴.

Portanto, se a alma intelectual, explica Tomás de Aquino, por meio da faculdade mais elevada, a inteligência, tem por objeto conhecer os universais, e principalmente as realidades mais inteligíveis, como o ser, o uno, o bem ou Deus, depreende-se que ela também seja imortal. Sendo assim, é impossível que o apetite natural de querer permanecer naturalmente para sempre seja em vão. Há no homem um desejo natural para existir perenemente¹³⁵. Isso se evidencia pelo fato do homem desejar intrinsecamente, por meio de seu intelecto, não apenas apreender o ser aparente das coisas, porém, acima de tudo, o ser absoluto. “Logo, o homem alcança a perpetuidade segundo a alma, pela qual apreende o ser absoluto e perpétuo”¹³⁶.

Afinal, a função específica da alma intelectual é desenvolver-se por meio da ciência, pela investigação das coisas imateriais e por meio da

¹³⁴ SCG II, c. 79, 4, p. 319: “Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria enim operatio hominis, in quantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium in quantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis”. No mesmo sentido, em outra passagem, Tomás afirma: “Além disso, *o que faz é superior ao que é feito*, como também diz Aristóteles (III *Sobre a alma* 5, 430 a; Cmt 10, 733). Ora, o intelecto agente faz os inteligíveis em ato, [...]. Sendo, pois, os inteligíveis em ato, enquanto tais, incorruptíveis, muito mais incorruptível será o intelecto agente. Logo, também o será a alma humana, cuja luz é o intelecto agente” (SCG II, c. 79, 8, p. 320). Grifos do autor.

¹³⁵ *S.Th* I, q. 75, 6, c., p. 643: “Unde omne habens intellectum naturaliter esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis”.

¹³⁶ SCG II, c. 79, 5, p. 319-320: “Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit”.

virtude, que consiste em “não seguir as paixões corpóreas, mas em refreá-las e temperá-las pela razão”¹³⁷.

Contudo, a alma humana não se realiza como um espírito puro, nem é uma substância completa, porque ela está unida ao corpo. Devido a sua busca constante de atualizar as potencialidades, a alma está sempre em movimento. Os argumentos acima podem até sinalizar para uma tendência essencialmente espiritualista da alma humana, ou seja, de desvalorizar o corpo. Mas Tomás está ciente da natureza do homem. Aceita integralmente que o corpo é parte essencial de sua natureza, porque foi criado por Deus. Afinal, Deus não criaria algo em vão.

Mesmo que a alma tenha alguma operação própria da qual o corpo não participa, como a atividade intelectual, como vimos, tem algumas operações conjuntas, como temer, irar-se, sentir, dentre outras.

Subjacente a estes e outros argumentos em prol da imortalidade da alma pessoal, encontra-se a tese averroísta que negava essa possibilidade:

Originado nos escritos de Averróis, consiste em defender que o intelecto que Aristóteles chama “possível”, e que Averróis designa impropriamente pelo nome “material”, é uma substância separada do corpo segundo o ser, que de modo nenhum se une ao corpo como forma. Mais ainda: Averróis defende que o intelecto possível é único para todos os homens¹³⁸.

Assim, para Averróis, existe somente um intelecto possível, comum a toda a humanidade. Ele acreditava na imortalidade deste intelecto, negando, por sua vez, a imortalidade da alma pessoal.

Ora, essa tese, para Tomás de Aquino, é contrária à verdade filosófica e ao cristianismo. Por isso, ele defende que em cada homem existe um intelecto possível, e, conseqüentemente, imaterial e imortal¹³⁹.

¹³⁷ SCG II, c. 79, 2, p. 319: “Corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refraenet”.

¹³⁸ UICA I, 1, p. 45: “Ex dictis Auerrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem uocat, ipse autem inconuenienti nomine materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut forma; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum”.

¹³⁹ BARROS, 1966, p. 36. Além de negar a imortalidade da alma pessoal, Averróis defendia o fatalismo absoluto, isto é, que os acontecimentos da vida contingente são oriundos de um princípio extrínseco, ou seja, dos “movimentos dos astros. Negava a providência, a criação, o

Em outra passagem, procurando refutar a tese platônica do corpo como uma espécie de cárcere da alma, Tomás assegura que há uma imbricação intrínseca entre a alma e o corpo. É por meio do corpo que a alma intelectual almeja seu fim, adquire a perfeição para o conhecimento e a virtude¹⁴⁰. E, apropriando-se da tese deixada em aberto por Aristóteles sobre uma possível subsistência da alma intelectual, Tomás conclui:

Tendo assim falado, continua Aristóteles: *Deve-se procurar a razão da permanência posterior de alguma coisa. Em algumas, isto não é difícil, como, por exemplo, se se trata de uma alma determinada, não de qualquer, mas da intelectual*¹⁴¹. Depreende-se daí que, como se refere às formas, refere-se ao intelecto que é a forma do homem, a qual ele afirma que permanece depois da matéria, ou seja, depois do corpo. Conclui-se que Aristóteles, embora coloque a alma como forma, não afirma que ela não seja subsistente e, conseqüentemente, corruptível¹⁴².

Para o Aquinate, se a alma humana é uma substância intelectual unida ao corpo como forma, fica evidente que a unidade substancial entre matéria e forma (alma) não é motivo de desagregação e imperfeição. Nesse

livre arbítrio. E tinha como ponto de fê que a inteligência de Aristóteles era a maior que a humanidade tinha produzido; do que resultava a impossibilidade de combater, ou corrigir, as suas ideias filosóficas” (BARROS, 1966, p. 36). Em torno destas e outras teses, desenvolveram-se, na Universidade de Paris, na Faculdade de Artes, várias discussões, ocasião da segunda estada de Tomás de Aquino em Paris. Nesta, combateu o averroísmo latino, isto é, um conjunto de proposições filosóficas e teológicas polêmicas advindas dos seguidores da filosofia de Averróis, conforme elencadas na citação anterior. Os principais representantes desse averroísmo foram Boécio de Dácia e Bernier de Nivelles, sob a orientação de Siger de Brabante. Não bastando isso, “os averroístas e augustinistas, que se combatiam em todos os pontos de doutrina, uniram-se contra ele. Para os primeiros, S. Tomás era um traidor a Aristóteles; para os segundos, era solidário dos erros de Averróis. E ainda se lhe juntaram, de longe, Guilherme de S. Amour e seus partidários exilados. De forma que S. Tomás, durante os anos de 1269 e 1270, teve de se defrontar com três grupos diferentes de adversários” (BARROS, 1966, p. 37).

¹⁴⁰ SCG III, c. 144, 1, p. 653: “Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute”.

¹⁴¹ Texto já citado neste item, extraído da *Metaph.* Λ (XII) 3, 1070 a, 24-26, v. II, p. 549, de Aristóteles.

¹⁴² SCG II, c. 79, 12, p. 321: “Et his dictis, postmodum subdit: *Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est. Nam in quibusdam nihil prohibet: ut si est anima tale; non omnis, sed intellectus. Ex quo patet, cum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex praemissis Aristotelis verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem*”. Grifos do autor.

sentido, a função da síntese tomista é recuperar a função do corpo como um componente inseparável da essência humana¹⁴³.

Toda a matéria criada pelo ser absoluto tem o propósito de participar do bem existente em todo o ser, porque é um produto da vontade divina. Nada foi criado por acaso ou por mérito¹⁴⁴. O corpo não é cárcere da alma, mas um instrumento a serviço da sabedoria de Deus para executar a beatitude. Não obstante, tudo o que provem do criador supremo é um reflexo luminoso da onisciência e da bondade inefável¹⁴⁵.

Assim, Tomás demonstra que o corpo humano é a substância verdadeira, imediata, no sentido de unidade, de forma única. É por meio dele que a alma intelectual realiza os degraus essenciais da busca pela perfeição. Esses degraus constituem uma escala metafísica descendente e ascendente. Ou seja, primeiramente o homem é ente, e este é substância, e esta é corpo, e este é vivente, e este é animado e sensível, para, enfim, ser animal cognoscente. Consequentemente, no sentido descendente, o homem é pela mesma e única forma substancial, a alma intelectual, ser animado e vivo, corpo, substância e ente¹⁴⁶.

Além disso, a alma intelectual, por meio da faculdade da inteligência e por meio da vida contemplativa, já nesta vida, é capaz de realizar em ato conhecimentos intelectivos de objetos inteiramente imateriais, como o universal, o infinito, o eterno, o absoluto. Afinal, para Tomás de Aquino, o desejo da alma intelectual é permanecer perpétua¹⁴⁷. Diante disso, conclui-se, que ela tem todos os atributos para ser imaterial, incorruptível e imortal.

Se a operação ou função própria do homem é a da alma intelectual ou racional, pela qual exerce a atividade do conhecimento, e se sua alma específica possui estes e outros atributos acima, efetivamente ele deve possuir um fim nobre. Assim, todas as operações humanas dirigem-se a esse

¹⁴³ DUBRA, Julio Castello. *Hombre y naturaleza en Tomas de Aquino*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 03, p. 622-623, Setembro de 1999.

¹⁴⁴ SCG II, c. 45, 8, p. 243: “Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis non a casu (cap. 39); non ex materiae diversitate (cap. 40); non propter interventum aliquarum causarum (capp. 41-43); vel meritorum (cap. 44); sed propria Dei intentione perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere”.

¹⁴⁵ AMEAL, 1961, p. 378.

¹⁴⁶ HUGON, 1998, p. 143.

¹⁴⁷ ARNOU, 1997, p. 66.

bem. Todavia, esse bem não é qualquer bem particular, finito, provisório. O bem ou a beatitude desejada, de acordo com o t́elos, é um bem universal, infinito e perene, Deus, capaz de satisfazer em plenitude a alma intelectual, pelo conhecimento do ato puro, caracterizado como beatitude.

Entretanto, assim como o conhecimento intelectual, que, para chegar ao universal, parte dos sentidos, dos efeitos à causa, ao ato intelectual, assim também o máximo que o homem consegue almejar nesta vida é uma beatitude imperfeita pela atividade contemplativa, mas que já corresponde, acidentalmente, à perfeita, restrita para a outra vida. É o que veremos nos próximos capítulos, iniciando pelos fundamentos da beatitude imperfeita.

2 OS FUNDAMENTOS DA BEATITUDE IMPERFEITA

2.1 Definição de beatitude

A pergunta sobre o fim último do homem, a εἰς δαίμονα ou a beatitude, era uma questão central nas éticas teleológicas antigas e medievais. Para Aristóteles, um dos principais pesquisadores, e o primeiro a interrogar-se formalmente a respeito destas e outras questões, afirmar que o bem supremo é a εἰς δαίμονα, parece uma tarefa fácil. O que suscitava realmente um debate filosófico era precisar a natureza dela e qual o modo de vida (prazer, riqueza, vida ativa e vida contemplativa) que a expressasse em plenitude.

A filosofia moral de Tomás de Aquino tem subjacente esse contexto histórico, conforme vimos, mas atualiza-o de acordo com os moldes do cristianismo. Seus fundamentos sobre a beatitude encontram-se, principalmente, nos tratados da *S. Th* e na *SCG*¹⁴⁸.

A fonte primeira da *SCG* é extraída da obra *De Consolatione*¹⁴⁹ de Severino Boécio. Assim, se o esquema é boeciano, a argumentação é aristotélica. Além disso, é significativo ressaltar que Tomás de Aquino converte a linguagem neoplatônica de Boécio, de Agostinho e de Dionísio em linguagem peripatética, “de tal forma que só uma leitura comparativa minuciosa permite perceber, na maioria dos casos, que determinado capítulo da *Contra Gentiles* encontra paralelo em tópico do pensador romano”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ DE BONI, Luis Alberto. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: Leitores dos clássicos a respeito da felicidade. *Veritas*, Porto Alegre, n. 159, v. 40, p. 517-531, set., 1995, p. 524.

¹⁴⁹ BOÉCIO, Severino. *A consolação da Filosofia*. Traduzido por William Li e revisado por Gilson Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

¹⁵⁰ DE BONI, 1995, p. 525.

Dessa maneira, se o homem possui uma tendência natural que converge para um fim nobre, esse fim é a beatitude, “o bem próprio da natureza intelectual”¹⁵¹, alcançado pela sua função específica, que é a atividade intelectual. Essa operação também é o seu fim. E quanto mais perfeito é o objeto da alma intelectual, mais nobre é o seu fim. Afinal, conhecer é agir, mas agir em função da verdade, de um bem maior, Deus¹⁵². E quanto mais elevado é o fim, no caso Deus, mais feliz é a criatura humana¹⁵³.

Portanto, há uma escala hierárquica na noção de ser de Aristóteles. Intrínseca à hierarquia da realidade há uma intencionalidade teleológica, não acidental, mas inerente ao ser, porque sem essa predisposição o mundo seria um caos absoluto. Da mesma maneira, há uma intencionalidade de estabelecer uma teleologia no agir moral do agente, para dar sentido à sua condição existencial.

Tomás de Aquino, ao apropriar-se desse teleologismo aristotélico, elevou-o para uma esfera além da natural, centrada na busca e na posse da beatitude divina nesta vida¹⁵⁴, mas sempre de forma imperfeita. Por isso, o tema da beatitude atravessa toda a vasta obra de Tomás de Aquino, em âmbito conceitual e existencial, seja como problema explícito seja como referência implícita em relação à matéria moral¹⁵⁵.

Se, pois, em Aristóteles a consecução suprema e final da εἰς δαίμονα restringe-se, no homem, à imanência, para Tomás de Aquino, ela se eleva à transcendência. Deus é o fim último e único da substância intelectual. A vida do homem não consiste somente no desfrute das coisas

¹⁵¹ SCG III, c. 26, 6, p. 423. Conforme Maritain, o bem supremo do homem estrutura-se em dois elementos distintos. O primeiro, totalmente indeterminado; o segundo, determinado, passível de deliberação, fato fundamental da psicologia humana: “De uma parte, o desejo do *bem total* (ou da *felicidade*), e isso é necessariamente predeterminado pela natureza; doutra parte, o desejo de *tal* bem que nós temos como sendo o nosso bem total e a nossa felicidade, e isso depende de nossa vontade” (1977, p. 96). Grifos do autor.

¹⁵² ARNOU, 1997, p. 74-75.

¹⁵³ SCG III, c. 25, 2, p. 419: “Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis eius”.

¹⁵⁴ SIGMUND, 1997, p. 218: “Central to that effort was his reliance on Aristotle's conception of teleology or final causes, which in Aquinas's thought became the working out of God's purposes in the nature of the universe and mankind that he had created”.

¹⁵⁵ GARFAGNINI, Gian Carlo. 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.

efêmeras do mundo, mas possui uma orientação para uma vida bem estruturada, por meio da conquista da beatitude.

Assim, o desejo natural em busca da beatitude, dirigido a Deus, origem e fim último de todas as criaturas, regula e fundamenta, naturalmente e ordenadamente, para Tomás, toda a ordem moral.

Sob esta luz, o frade dominicano analisa se a beatitude se estrutura ou não na preponderância da vontade. “Logo, a beatitude [...] consiste primeira e essencialmente em [um] ato do intelecto, mais do que em [um] ato da vontade”. E conclui, diferentemente da tradição agostiniana¹⁵⁶, que o primeiro desejado é o fim último do homem, a beatitude, e não o ato da vontade¹⁵⁷. Isso é justificado, porque à vontade, enquanto apetite natural, não é própria da natureza do intelecto, todavia, depende dele para a operacionalidade. Além disso, como em todas as potências movidas pelos seus respectivos objetos, estes são naturalmente anteriores aos atos dessas potências (como o motor é anterior ao movimento do movido), da mesma forma, argumenta Tomás, a vontade é uma potência dessa natureza, porque o objeto apetecível move o apetite. Portanto, o objeto da vontade delinea-se antes de seu ato, de sua execução¹⁵⁸.

Tomás fundamenta e vincula, assim, em consonância com um dos pilares da ética de Aristóteles, a primazia da atividade intelectual do homem sobre a vontade. Logo, a beatitude humana consiste na atividade do intelecto, “pois é por causa dela que desejamos tudo o que desejamos”¹⁵⁹.

Mas se a beatitude se restringe à dimensão da racionalidade, por meio de qual virtude intelectual ela seria alcançável? Com efeito,

Aristóteles prova (I Ética 13, 1102a; Cmt 19, 224) que a felicidade do homem consiste na sua operação segundo a virtude perfeita, [...], a sabedoria [...]. Ora, a sabedoria, segundo Aristóteles, é, entre as ciências especulativas, *a cabeça das*

¹⁵⁶ VAZ, 1999, p. 199-200.

¹⁵⁷ SCG III, c. 26, 7, p. 423: “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”.

¹⁵⁸ SCG III, c. 26, 7, p. 423: “In omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentialium: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius”.

¹⁵⁹ SCG III, c. 26, 8, p. 424: “Nam propter hanc volumus quaecumque volumus”.

outras (VI *Ética* 7, 1141a; Cmt 6, 1184). Além disso, no início da *Metafísica* (I *Metafísica* 1, 981 b; Cmt 1, 35), diz que a ciência de que pretende tratar se chama sabedoria¹⁶⁰.

Disso resulta, como já vimos, que a beatitude suprema do homem consiste na contemplação das coisas divinas¹⁶¹. “É isto que toda a substância intelectual deseja como fim último e unicamente por si mesmo. Logo, a beatitude [...] última de toda substância intelectual é conhecer a Deus”¹⁶².

Nesse sentido, todas as atividades do mundo, da natureza em geral e, principalmente as humanas, como as artes práticas, ordenam-se para as especulativas. Da mesma forma, o apetite intelectual, que é a vontade, procura mover os apetites sensíveis, formados pelo irascível e concupiscível. Além disso, o apetite sensitivo, atividade exercida e consentida pela faculdade da vontade, move o corpo. Por isso, o tólos da potencialidade do intelecto é a finalidade de todos os atos humanos. Assim, o fim e o bem da alma intelectual é a investigação sobre a primeira verdade¹⁶³, o ser subsistente.

Ora, acentua Tomás, se tudo age em vista de um fim, de acordo com os princípios do teleologismo, o fim é um estágio alcançável onde descansa o apetite do agente e do que é movido. Ora, é da natureza do bem que seja ele o término do apetite. Dessa forma, conclui-se que o bem e o fim se identificam¹⁶⁴. Por conseguinte, o bem enquanto bem identifica-se com o fim. E o sumo bem é o fim supremo de todas as coisas¹⁶⁵, não sendo possível proceder ao infinito. O sumo bem é o fim último do homem, como fim em si

¹⁶⁰ SCG III, c. 44, 4, p. 451-452: “Probat enim in I *Ethicorum* quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam, [...], sapientiam [...]. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, *caput aliarum*, ut dicit in VI *Ethicorum*: et in principio *Metaphysicae* scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat”. Grifos do autor.

¹⁶¹ SCG III, c. 37, 2, p. 436: “Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem”.

¹⁶² SCG III, c. 25, 13, p. 422: “Hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum”.

¹⁶³ SCG III, c. 25, 8, p. 421: “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”.

¹⁶⁴ DE BONI, 1995, p. 525.

¹⁶⁵ SCG III, c. 17, 1, p. 403; III, c. 16, 1-4, p. 402-403.

mesmo e não em função de algo a mais¹⁶⁶. O bem supremo implica numa relação de causa final.

A respeito da tese clássica originária da estreita relação entre bem e fim, explica Maritain:

Para Sócrates e para toda a tradição grega, o fim último consistia na felicidade, por sua vez referida à essência do homem. Para o próprio Sócrates, a felicidade se identificava com a virtude. Com Platão, a felicidade faz-se transcendente e situa-se para além da vida temporal. Com Aristóteles, ela torna a descer à vida terrestre e humana. Em todo caso, para os Gregos, o fim supremo é concebido como sendo o bem no qual se aperfeiçoa e se consuma a vida humana, como *meu* sumo bem [bem do Outro na perspectiva cristã]¹⁶⁷.

Por meio de um argumento metafísico, e com um exemplo aristotélico, o Aquinate afirma que o bem particular se dirige para o bem comum, bem como para um fim, porque o ser da parte possui consistência por causa do ser do todo.

A busca constante do homem pela beatitude, de acordo com o *télos* intrínseco à sua natureza, endossamos a interrogação de Vaz, problema central desta pesquisa, a qual estamos percorrendo e procurando caracterizar: “Entre o *télos* de uma contemplação intelectual, em que a eternidade anula o tempo, e o *éschaton* de um itinerário histórico, em que a eternidade transfigura o tempo, para qual direção se inclinará a busca humana da beatitude?”¹⁶⁸

Quer dizer, de acordo com esse *télos* e o contexto do cosmocentrismo antigo, a beatitude era entendida no horizonte que traçava as fronteiras de sua natureza e imanência, culminando na ascensão em busca do princípio supremo – o Ser, o Inteligível, o Uno. Por meio da atividade teórica, o sábio alcançava a forma suprema de sua liberdade, a sua autossuficiência. A beatitude, nesse sentido, era uma conquista do sábio. Superava-se, assim, a

¹⁶⁶ No mesmo sentido, “o bem, sendo de natureza desejável, implica relação de causa final, cuja causalidade é a primeira de todas; pois o fim é considerado causa das causas porque faz agir o agente, que, por sua vez, move a matéria para a forma” (S.Th I, q. 5, 2, ad 1, p. 40).

¹⁶⁷ MARITAIN, Jacques. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Tradução, Prefácio e Notas de Geraldo D. Barreto. Rio de Janeiro: Agir, 1977, p. 36.

¹⁶⁸ 1986, p. 41. Grifos do autor.

precariedade da contingência de sua existência individual, contemplando as essências inteligíveis, “na calma eternidade da sua ordem objetiva”¹⁶⁹.

Tomás de Aquino incorpora na sua síntese essa visão de beatitude no âmbito da natureza, mas introduz um diferencial substancial. O homem não está só nesse cosmo eterno e ordenado, onde a eternidade anula o tempo. Pela gratuidade da graça divina, pelo mistério da doutrina da revelação de um Deus ágape, pela virtude da esperança e da crença na imortalidade da alma intelectual, dentre outras, o homem tende à beatitude perfeita. Porém, mesmo que Tomás de Aquino sinalize em várias passagens nas *Summas* a efetivação histórica da beatitude perfeita nesta vida, ele defende a tese, diferente da dos mestres da Faculdade de Artes, que a verdadeira beatitude em plenitude só é possível na outra vida. E uma das passagens essenciais que fundamenta essa visão encontra-se na *S.Th.*:

Há uma dupla espécie de beatitude ou felicidade: a perfeita, que esperamos na vida futura, e a imperfeita, pela qual somos felizes nesta vida. Ora, a felicidade da vida presente é de duas sortes: uma, a da vida ativa; a outra, a da contemplativa, como está claro no Filósofo¹⁷⁰.

Dessa forma, a conquista da beatitude é alcançada pela vida ativa e principalmente pela contemplativa¹⁷¹. Pela ação do homem na contingência da vida, através da contemplação da causa primeira e última, Deus, o homem já começa a realizar o seu bem supremo.

Portanto, beatitude imperfeita e beatitude perfeita, ideal cosmocêntrico e ideal teocêntrico. Eis os pólos onde parece constituir-se teológica e filosoficamente o problema da beatitude na ética de Tomás de Aquino.

Por conseguinte, o problema central desta tese, que estamos palmilhando, consiste em investigarmos os fundamentos da beatitude

¹⁶⁹ VAZ, 1986, p. 39.

¹⁷⁰ 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)”.

¹⁷¹ AGUILÓ, F. Bonín. Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta. *Estudios Filosóficos*, n. 27, 1978, p. 111.

imperfeita pela vida ativa e contemplativa na filosofia moral de Tomás de Aquino, culminando no conhecimento contemplativo da visão beatífica da essência divina. É o que passaremos a precisar e analisar daqui para frente.

2.2 A beatitude imperfeita

A beatitude imperfeita na filosofia moral de Tomás de Aquino, alcançável e praticável na imanência, isto é, nesta vida, recebe essa denominação porque é realizável na contingência, passível de todas as formas de vicissitudes humanas, principalmente a ligada à vida ativa. Corresponde, no sentido filosófico, ou seja, de acordo com a vida contemplativa, à εἰς δαίμονα de Aristóteles¹⁷².

A efetivação desse bem supremo, para Aristóteles, atualiza-se mediante um conjunto de bens constitutivos e bens coadjuvantes. São coadjuvantes os bens do corpo, a saúde, o vigor físico, os bens exteriores, a riqueza e alguns amigos leais. São constitutivos os bens da alma, ou seja, a posse, pelo hábito, das virtudes morais (coragem, moderação, liberalidade, justiça etc.) e das virtudes intelectuais. Estas são subdivididas em virtudes da razão prática (arte e discernimento ou *phronesis*), porque, por meio delas, o homem virtuoso delibera sobre as coisas do mundo contingente; e em virtudes da razão teórica (ciência, inteligência e sabedoria), capazes de elevarem, através da compreensão e da contemplação, a intelectualidade humana ao conhecimento de um mundo necessário, imutável e eterno.

Por isso, para Aristóteles, a atividade contemplativa praticada pelo filósofo, mediante a virtude intelectual suprema, a sabedoria, alcança uma finalidade suprema e última, perene e autossuficiente, a felicidade em plenitude, mas sem vislumbres de transcendência, como na ética platônica¹⁷³.

A beatitude imperfeita corresponde, também, à beatitude terrena, na distinção agostiniana entre esta e a beatitude celeste, distinção na qual Tomás de Aquino também acolhe.

¹⁷² VAZ, 1999, p. 221.

¹⁷³ PICHLER, Nadir Antonio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo: UPF, 2004, capítulos 2 e 3.

A exposição e argumentação sobre a felicidade natural ou imperfeita é apresentada, por Tomás, sobretudo, nos capítulos 27 a 36 e 41 a 48, da *SCG* III, e também, numa perspectiva mais teológica, nas questões de 2 a 5 da *S.Th* I-II.

Com referência à dupla destinação humana, a título de definição, Tomás explica, distingue e compara:

Dupla é a beatitude do homem: uma, perfeita e outra, imperfeita. Há-de considerar-se como perfeita a que realiza a verdadeira essência da beatitude; e como imperfeita, a que não a realiza, mas só participa de uma semelhança particular da beatitude¹⁷⁴.

Martinez Barrera, parafraseando De Corte, entende que há três formas de beatitude estruturadas pelo Aquinate: Uma imperfeita, que é a da vida ativa; outra também imperfeita, mas superior à anterior, a da vida contemplativa intramundana; e a terceira, a felicidade perfeita ultramundana¹⁷⁵. Entretanto, para Vaz, com o qual concordamos, há duas ordens de beatitude na teologia e filosofia moral de Tomas de Aquino:

Duplex beatitudo: Numerosos textos de Santo Tomás, de resto longamente discutidos pelos comentadores [...], parecem sugerir esta solução. Uma beatitude realizando-se no plano da natureza, que a crítica kantiana transformará mais tarde em mundo fenomenal, de onde a finalidade terá desaparecido, e uma beatitude verdadeiramente última, que se situa na ordem numenal do Fim¹⁷⁶.

A natureza e a consecução específica da beatitude imperfeita, imanente ao agir humano, requer inúmeros bens contingentes. Dentre eles, na esteira de Aristóteles¹⁷⁷, Tomás elenca: os exteriores: instrumentos a

¹⁷⁴ *S.Th* I-II, q. 3, 6, c., p. 1054. “Duplex est hominis beatitudo: una, perfecta; et alia, imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem”.

¹⁷⁵ BARRERA apud LIMA, José Jivaldo. *Da política à ética: O itinerário de Santo Tomás de Aquino*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Porto Alegre, 2005, p. 68-69.

¹⁷⁶ 1986, p. 55.

¹⁷⁷ Aristóteles, no contexto grego, têm algumas afirmações pertinentes, talvez estranhas para a contemporaneidade, sobre os meios necessários para se concretizar a εὐδαιμονία. Vejamos: “A felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das

serviço das virtudes; os do corpo: necessários tanto para a atividade da vida ativa quanto da contemplativa¹⁷⁸; amigos: para ser feliz, requerem amigos não pela utilidade, mas idôneos, como fins em si mesmos¹⁷⁹, para deleitar-se vendo-os executarem ações justas e boas. “Portanto, para bem obrar, o homem precisa do auxílio dos amigos, tanto nas obras da vida ativa como nas da contemplativa”¹⁸⁰.

Sendo assim, é da natureza da beatitude imperfeita ser adquirida pelas potencialidades das faculdades naturais da razão humana, à semelhança das virtudes¹⁸¹. Mesmo que a ordem do perfeito e a do imperfeito sejam da mesma espécie, isto é, são realizadas pela faculdade da vontade e da razão do homem, sua operação e concretização diferenciam-se. A operação imperfeita é totalmente dependente do poder natural do homem, sendo ele senhor de seus atos. Já a operação perfeita¹⁸², por ser o fim último do homem, é sobrenatural, necessitando, além das forças naturais humanas, a infusão da graça de Deus.

Portanto, o homem, na antropologia de Tomás, está sempre imerso vivenciando “em si mesmo a passagem do vazio cognoscitivo ao ato”¹⁸³, ou seja, experienciando novas possibilidades de conhecimentos, desafios e projetos, aquilo que modernamente se denominou de vazio existencial.

hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou mal nascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido” (*Ethic. Nic.* I, 8, 1099 a - 1099 b, p. 27).

¹⁷⁸ *S.Th* I-II, q. 4, 7, c., p. 1066-1067: “Dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona: non quasi de essentia beatitudinis existentia; sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I *Ethic.* (lect. XIX). Indiget enim homo, in hac vita, necessariis corporis, tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae: ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis”.

¹⁷⁹ Livros VIII e XIX da *Ethic. Nic.*

¹⁸⁰ *S.Th* I-II, q. 4, 8, c., p. 1068: “Dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in IX *Ethic.* (lect. X), felix indiget amicis: non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet, in seipso, delectationem perfectam, in operatione virtutis; sed propter bonam operationem: ut scilicet eis beneficiat; et ut eos inspiciens benefacere delectetur; et ut ab eis in benefaciendo iuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae”.

¹⁸¹ *S.Th* I-II, q. 5, 5, c., p. 1075.

¹⁸² *S.Th* I-II, q. 5, 5, ad 3, p. 1075.

¹⁸³ ALMEIDA, 1977, p. p. 21.

Por isso que a beatitude desta vida, além de ser imperfeita, efêmera e transitória, pode ser perdida, porque os atos humanos podem degenerar para o vício. Por isso, diz o Filósofo, “que alguns, nesta vida, são felizes, não absolutamente, mas *como homens*, cuja natureza está sujeita à mudança”¹⁸⁴.

O poder mundano, a busca e domínio de bens exteriores e bens do corpo, dentre outros, decorrentes da vida ativa, pertencem à beatitude imperfeita, porque se baseiam “nas vontades e opiniões humanas, que são de máxima inconsistência”¹⁸⁵. Por conseguinte, numa belíssima passagem na SCG, Tomás de Aquino sintetiza muito bem em que não consiste o bem supremo do homem:

A felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores ditas bens de fortuna, nem nos bens corpóreos, nem nos bens da parte sensitiva da alma, nem na parte intelectual referente às virtudes morais, a saber, na prudência e na arte, [...] [mas] na contemplação da verdade. Aliás, essa é a única atividade própria do homem, e dela nenhum modo outro animal participa, [...] [porque] é procurada por si mesma¹⁸⁶.

Dessa forma, por mais que o sábio se esforce em busca da verdade inteligível, por meio da atividade contemplativa, o máximo de beatitude alcançável nesta vida é de natureza imperfeita¹⁸⁷.

2.2.1 A vida ativa

Os argumentos desenvolvidos por Tomás de Aquino para fundamentar a vida ativa e a vida contemplativa estão na *S.Th*, II-II, q. 179-182. São duas formas de atualizações históricas da beatitude imperfeita, porque a perfeita é prometida à vida futura.

¹⁸⁴ *S.Th* I-II, q. 5, 4, c., p. 1073: “Aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed *sicut homines*, quorum natura mutationi subiecta est”. Grifos do autor.

¹⁸⁵ SCG III, c. 31, 5, p. 431.

¹⁸⁶ SCG III, c. 37, 1, p. 435: “Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae; neque in bonis corporis; neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem; neque quantum ad intellectivam secundum actum moralium virtutum; neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, [...], in contemplatione veritatis. Haec enim sola operatio hominis est sibi propria; et in ea nullo modo aliquod aliorum animalium communicat. [...], propter seipsam quaeratur”.

¹⁸⁷ AGUILÓ, 1978, p. 113.

Já assinalamos que mais da metade do tratado da *S.Th* de Tomás de Aquino é dedicado ao estudo sistemático dos atos humanos. Os conceitos e fundamentos da filosofia moral são abordados na I-II, chamada de moral geral; a II-II, chamada de moral especial, é dedicada à explanação do tratado das virtudes.

Vale destacar que a conveniente divisão do Aquinate da vida humana em ativa e contemplativa é essencialmente aristotélica, mas ampliada e adaptada, especificamente à atividade da contemplação, ao contexto judaico-cristão. Além disso, a realização histórica do agir ético em vista do fim último do homem, tanto na ética aristotélica quanto na tomásica, se constitui por meio da atividade prática e contemplativa.

Os fundamentos da vida ativa, tanto aristotélica quanto tomásica, constituem-se por meio do intelecto ativo ou prático, mediado pela prudência, em função da realização da práxis humana. Isso se efetiva por meio das virtudes morais, isto é, pela ação externa, passível de todas as vicissitudes da vida humana e da comunidade política em geral.

Se o meio específico para a concretização da vida contemplativa são as virtudes intelectuais, para a ativa, são as morais:

Ora, é manifesto que as virtudes morais não buscam principalmente a contemplação da verdade, mas se ordenam à ação. Donde o dizer do Filósofo *que para a prática da virtude nada ou pouco adianta a ciência*. Por onde é manifesto que as virtudes morais pertencem à vida ativa. Por isso, o Filósofo ordena as virtudes morais à felicidade ativa [ou imperfeita]¹⁸⁸.

Se a prática das virtudes morais não pertence essencialmente à vida contemplativa, mas apenas dispositivamente, elas passam a ter a função de meio para a atividade da contemplação. Elas assumem uma função essencial na filosofia moral de Tomás, que é a racionalização das paixões e dos desejos: “Ora, as virtudes morais impedem a veemência das paixões e

¹⁸⁸ *S.Th* II-II, q. 181, 1, c., p. 3345: “Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis; sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit, in II *Ethic.* (lect. IV), quod ad *virtutem quidem scire parum aut nihil prodest*. Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus, in X *Ethic.* (lect. XII), virtutes morales ordinat ad felicitatem activam”. Grifos do autor.

acalmam a agitação produzida pela nossa preocupação com as coisas externas”¹⁸⁹.

O hábito (*habitus*) decorrente de ações equilibradas (atos justos) e de desejos contidos (comer, beber, relações sexuais), produz uma disposição firme e permanente no agir humano, capaz de deliberar pautado nos princípios da prudência, a virtude moral e intelectual necessária para agir bem, de maneira idônea.

Como afirma Isidoro, citado por Tomás, é por meio da vida ativa que o homem, inicialmente, pratica boas obras e elimina todos os seus vícios, para, posteriormente, dedicar-se à contemplação de Deus, na vida contemplativa, com o puro acume da alma. E conclui que os vícios só são contidos pela prática das virtudes morais¹⁹⁰.

A título de contextualização, apresentaremos a classificação tomásica das virtudes. Tomás divide-as, seguindo a tradição, em três grupos: morais, intelectuais e teologais. Para os dois primeiros, segue a trilha de Aristóteles; para o terceiro, a tradição agostiniana.

Pertencem às virtudes morais as clássicas cardeais, ou seja, a moderação, a coragem, a prudência e a justiça, além, dentre outras, a amizade, a magnificência, a liberalidade. A função destas virtudes é aperfeiçoar a vontade, “a parte apetitiva da alma”¹⁹¹, em busca do bem, procurando equilibrar o agir correspondente às paixões e ações humanas.

Essa discussão, sobre a conexão das virtudes, é realizada por Tomás de Aquino nas questões 58 e 65 da *S.Th*, I-II. Assim, se o homem que possui uma virtude, via de regra, possuirá todas as outras. O mesmo vale para o contrário, se a perda de uma implica a perda de todas¹⁹².

¹⁸⁹ *S.Th* II-II, q. 180, 2, c., p. 3331-32: “Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum; et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent”.

¹⁹⁰ *S.Th* II-II, q. 181, 1, c., p. 3345: “Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. III *De summo bono* (*Sent.*, c. XV): *In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum Deum quisque pertranseat. Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent*”.

¹⁹¹ *S.Th* I-II, q. 65, 1, 3, p. 1498.

¹⁹² LOTTIN, Odon. La connexion des vertus chez Thomas d’ Aquin et ses prédécesseurs. In: *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*. Louvain: Duculot, Éditeur, 1949, p. 197.

Cabe destacar que a virtude da prudência atua nas duas esferas, realizando a ponte entre as virtudes morais e as intelectuais, entre a vida ativa e a contemplativa:

A prudência é considerada como um meio termo entre as virtudes intelectuais e morais, por convir, pelo seu sujeito, com as virtudes intelectuais, e totalmente, pela sua matéria, com as morais. Ora, esse terceiro gênero de vida é uma mediedade entre a vida ativa e a contemplativa, quanto ao objeto com que se ocupa; pois, ora se entrega à contemplação da verdade, ora se ocupa com as coisas externas¹⁹³.

Portanto, as virtudes, na filosofia moral de Tomás de Aquino, são qualidades inerentes à alma humana. Elas são capazes de levar o homem a realizar o bem e evitar o mal, provenientes de hábitos bons, ou seja, de qualidades e atos estáveis, derivadas de ações justas e equilibradas e da racionalização, pela prudência, da parte irascível e concupiscível da alma¹⁹⁴. Especificamente, as virtudes aperfeiçoam as inclinações naturais do homem, uma espécie de atributos adicionais, capazes de conduzi-lo ao fim último inerente à sua natureza, à beatitude.

Entretanto, a vida ativa, conforme já foi mencionado, favorece a contemplativa, porque impede a veemência das paixões internas desordenadas. Por isso, para o papa Gregório, os homens que aspiram a dedicar-se à atividade contemplativa, que exerçam primeiro a ativa. Que examinem se já estão fazendo o bem ao próximo, se são capazes de suportar com equanimidade os males que lhes fazem. Se nas práticas meditativas espirituais já conseguem excluir “totalmente de si as sombras das coisas corporais”¹⁹⁵.

¹⁹³ S.Th II-II, q. 181, 2, ad 3, p. 3347: “Dicendum quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales, quantum ad hoc quod in subiecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantum ad ea circa quae occupatur: quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora”.

¹⁹⁴ AMEAL, 1961, p. 446.

¹⁹⁵ S.Th II-II, q. 182, 3, c., p. 3355: “Unde Gregorius dicit, in VI Moral. (loc. cit): *Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent: ut sollicite sciant, si nulla iam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis aequanimiter portant, [...]; quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt*”. Grifos do autor.

Assim, para Tomás de Aquino, há uma relação de distinção e de complementaridade entre a lei, a norma externa da moralidade, e a moral, a norma interna, resumida da seguinte forma. O homem, de acordo com a sua constituição ontológica, com o seu *télos*, guiado pelo intelecto, inclina-se naturalmente para um fim, que é a beatitude. Consequentemente, tende naturalmente para o bem e se afasta daquilo que o desvia, o mal. Essa tendência natural é identificada por Tomás como lei natural. Assim, tanto a lei natural quanto a lei humana, originam-se da *lex divina*¹⁹⁶.

E a lei natural, portanto, inclui o princípio supremo da moralidade – procurar fazer o bem e evitar o mal. Deste princípio decorrem os segundos, caracterizados de normas gerais do direito natural – não matar, não roubar, etc. Dos princípios segundos, originam-se as normas morais e as normas jurídicas, leis humanas, regras civis que fundamentam as diferentes constituições das nações¹⁹⁷.

Por sua vez, o objeto do direito, a forma extrínseca da lei, possui uma área de abrangência e atuação mais restrita que o das normas morais. As normas morais fundamentam as normas jurídicas. Porém, enquanto as normas morais abrangem a atividade de todas as virtudes, as jurídicas não excedem o objeto da virtude da justiça. E a função da justiça, objeto do direito, é tratar da busca da igualdade entre os homens, sendo essencialmente social¹⁹⁸. Por isso que a lei humana da justiça ordena-se à comunidade civil¹⁹⁹.

¹⁹⁶ *S.Th* I-II, q. 91, 4, c., p. 1741: “Dicendum quod, praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit, ad directionem humanae vitae, habere legem divinam”. E como o homem busca a beatitude perfeita ou eterna, faz-se necessário haver uma lei que exceda suas capacidades naturais e seja a garantia para conquistar esse estado de beatitude: “Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, [...], ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data”.

¹⁹⁷ *S.Th* I-II, q. 95, 4, c., p. 1773: “Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquod sibi accommodum determinat. [...]. Est de ratione legis humanae, ut instituat a gubernante communitatem civitatis [...]. Et, secundum hoc, distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum”.

¹⁹⁸ MOURA, D. Odilão. A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. In: DE BONI, Luiz Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 222. O tratado sobre a lei encontra-se exposto nas q. 90-108, I-II, da *S.Th*.

¹⁹⁹ *S.Th* I-II, q. 100, 2, c., p. 1811: “Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem; quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad

Nesse sentido, o homem, orientado pelo princípio supremo da moralidade, isto é, de fazer o bem e evitar o mal, possui um conjunto de deveres sintetizados e intitulados da seguinte forma: a) Deveres para com Deus, subdivididos em intelectuais, que são conhecê-lo e amá-lo; e em práticos, por meio da fé, prestar-lhe culto; b) Para consigo mesmo, subdivididos em bens da alma, por meio do aperfeiçoamento da inteligência e da vontade em vista da beatitude e em bens do corpo, ou seja, pela conservação da saúde e da vida em geral; e para com o próximo, que consiste em praticar a caridade e a justiça²⁰⁰, pela vida ativa. Nesta, o fim supremo, pelo amor da amizade, diferente da do mundo grego, é a própria caridade. Mas além da caridade para com o próximo, a teologia moral de Tomás é também orientada para a fonte transcendente do ser e do bem que é Deus, fonte inesgotável de amor²⁰¹.

Ligadas ainda à caridade e à justiça, o homem possui o direito à liberdade religiosa: pela prática dos ensinamentos da religião; à dignidade pessoal: ser respeitado como ser cognoscente, com fim em si mesmo, e não como simples meio usado por outros para seus fins tirânicos; à legítima defesa: defender-se, com o emprego de sua força, à agressão injusta; à propriedade: para adquirir livremente bens e ser senhor delas²⁰²; à associação: reunir-se com os outros para o exercício do bem comum, lícito e honesto²⁰³.

São inúmeras, pois, as atribuições da vida ativa. Talvez seja por essa razão que Tomás de Aquino dedicou somente alguns capítulos²⁰⁴ à sua descrição, reservando mais tempo à contemplativa, propiciadora da beatitude. “Por isso, a moral tomista é uma moral das virtudes, conquistadas pelo próprio homem, mas enriquecida pelas virtudes sobrenaturais e por outros dons concedidos por Deus”²⁰⁵.

rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta, nisi de actibus iustitiae”.

²⁰⁰ AMEAL, 1961, p. 447.

²⁰¹ MARITAIN, 1977, p. 36-37.

²⁰² *S.Th* I-II, q. 105, 2, c., p. 1907-08.

²⁰³ AMEAL, 1961, p. 447-448.

²⁰⁴ Q. 181, “Da vida ativa” e q. 182, “Da comparação entre a vida ativa e contemplativa”, da *S.Th* II-II, p. 3344-3357.

²⁰⁵ MOURA, 1996, p. 222.

2.2.2 A vida contemplativa

Tomás de Aquino, em consonância com a tradição das éticas teleológicas, principalmente com a concepção peripatética, afirma que o bem supremo do homem é um bem que se refere à alma intelectual, como vimos. Sendo assim, o fim último do homem, que é também o bem supremo, não se estrutura no mundo exterior, isto é, nos bens materiais, na fortuna, na convivência com os amigos, nos bens do corpo, nem nos prazeres do corpo e nos prazeres em geral, mas nos bens da alma. É nos bens da alma, de acordo com a tese de Aristóteles, que se deve buscar o valor mais nobre, específico e divino do homem, que é o seu intelecto, capaz de atingir um fim próprio:

A operação própria de qualquer coisa é o seu fim, que é sua perfeição segunda. Por isso, aquilo que perfeitamente corresponde a uma operação chama-se virtuoso e bom. Ora, a inteligência é a operação própria da substância intelectual, que é o seu fim. Por isso, o que é perfeitíssimo nesta operação é o fim, sobretudo, nas operações que não se ordenam a efeitos exteriores, como são os conhecimentos sensitivo e intelectivo²⁰⁶.

Ora, a operação sempre aspira a um fim, atualizando uma espécie de segunda natureza; e como o agir segue o ser, ele é especificado pelo objeto. Daí “conclui-se que o fim do homem é conhecer o que existe de mais perfeito na ordem do inteligível”²⁰⁷. Por isso, procurar compreender o inteligível perfeitíssimo, o ser primeiro, é alcançar o que existe de mais perfeito no gênero da operação do conhecimento intelectivo²⁰⁸.

Todas as criaturas, inclusive as destituídas de racionalidade, se ordenam a Deus enquanto fim e participam da semelhança divina. Mas o

²⁰⁶ SCG III, c. 25, 2, p. 419: “Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis eius. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc in ultimus finis: et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire”.

²⁰⁷ DE BONI, 1995, p. 525.

²⁰⁸ SCG III, c. 25, 2, p. 419: “Intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae”.

homem atinge de modo especial essa plenitude do seu ser, porque é uma criatura à imagem e semelhança de Deus, capaz de unir-se a ele também de modo especial.

Essa tese, segundo De Boni, força o texto aristotélico. Para Aristóteles, o homem no *vivere secundum virtutem*, por meio da sabedoria, a σοφία, virtude dianoética suprema, contemplando o Inteligível, o ato puro, alcança o grau máximo de εὐδαιμονία, mas somente em raros momentos e de maneira tangencial, como vimos. “Aristóteles pergunta-se sobre a felicidade que é possível ao homem nesta vida, e nada mais”²⁰⁹.

Tomás, de acordo com a perspectiva cristã, mesmo acolhendo essa herança, não estabelece os fundamentos da beatitude somente nesta vida. Projeta-a em plenitude para a outra. O argumento utilizado por Tomás de Aquino para justificar essa tese é que nenhum bem da presente vida satisfaz plenamente à natureza humana, criatura privilegiada de Deus. Por isso a alma intelectual está sempre em potência para adquirir novos conhecimentos. Jamais, devido a sua natureza, ela alcançará um total desenvolvimento intelectual em ato²¹⁰.

Assim, a função específica da alma intelectual é dirigir-se teleologicamente às coisas mais nobres, às essências puras.

Isso é justificado recorrendo à tese neoplatônica de ascensão dos seres ao princípio unitário. Por isso, cada criatura deseja em plenitude o seu fim último. E aquilo que a alma intelectual mais deseja é o conhecimento das coisas divinas, embora apreenda menos delas do que do perfeito conhecimento que tem das coisas ínfimas²¹¹.

Além disso, enquanto as ciências e artes práticas, como a náutica, são buscadas e desenvolvidas pelo homem para fins práticos, às ciências especulativas, como a filosofia primeira ou a ciência divina, possuem fim em si mesmo, sendo que aquelas ordenam-se a estas. Assim também, a filosofia

²⁰⁹ 1995, p. 526.

²¹⁰ No próximo capítulo, voltaremos a analisar esta questão.

²¹¹ SCG III, c. 25, 5, p. 420: “Unumquodque maxime desiderat suum finem ultimum. Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinarum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum”.

primeira ordena-se para o conhecimento de Deus, bem como para seu fim último. Por isso ela é chamada de ciência divina²¹².

Portanto, a filosofia primeira, que no pensamento de Aristóteles ocupava-se das coisas mais nobres, perenes e divinas, em Tomás de Aquino também recebe esse estatuto de ciência divina. Isso é possível porque seus objetos são os supremos inteligíveis, os mais imateriais intuitivamente imagináveis, como conhecer e contemplar a natureza e a magnitude de Deus. Deus é a primeira e a última verdade a ser buscada pela inteligência humana. Assim, o sábio, por meio da contemplação, orienta sua vida para uma dimensão superior.

Por isso as ciências especulativas são, de um lado, amáveis em si mesmas e, de outro, possuem um fim último voltado para o saber fundado em princípios diretivos e normativos de todas as ciências²¹³.

Esta última tese de Tomás encontra-se subjacente nos argumentos desenvolvidos nos livros I, II e III da *SCG*, que tratam do conhecimento da ordem natural, ou seja, partem de argumentos racionais, filosóficos, e terminam com testemunhos da Sagrada Escritura. Nestes livros, a razão é assegurada pela fé. Enquanto que no livro IV, que trata da ordem sobrenatural, Tomás inicia com explicações e análises da Sagrada Escritura e termina com proposições filosóficas. É a filosofia a serviço da revelação²¹⁴.

Nesse sentido, o livro I da *SCG* trata de Deus como ser absoluto em si mesmo pela razão natural; o II coloca Deus como primeiro princípio de todas as coisas e a prossecução das criaturas do mesmo; o III apresenta Deus

²¹² *SCG* III, c. 25, 7, p. 421: “Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et *scientia divina* nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis”.

²¹³ *SCG* III, c. 25, 7, p. 421. “Ora, vê-se que em todas as ciências e artes subordinadas, o fim último está naquela que é diretiva e normativa das demais. Por exemplo: a arte náutica, à qual pertence o fim da nave, que é o uso desta, é a arte diretiva e normativa da fabricação de naves”.

²¹⁴ AQUINO, Tomás. *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe en dos tomos, con el texto crítico de la leonina. Traducción de Jesus M. Castellano e Introducción de Jesus M. Martinez. Madrid: BAC, 1967, p. 4.

como fim último e reitor universal de todos os seres, principalmente a humana; e o IV é um complemento teológico dos três primeiros²¹⁵.

Especificamente, em relação ao livro III, Tomás de Aquino afirma que todo ente criado depende do ser primeiro em três sentidos: enquanto ser, Deus é o primeiro princípio; enquanto ordenação, Deus é o fim último; e enquanto operação, ou seja, prática de vida, Deus é o reitor, o guia e o caminho universal. É nesse contexto que a expressão “o agir segue o ser” toma forma²¹⁶. Ou seja, com relação às criaturas racionais, aos atos humanos, as ações têm um itinerário metafísico para perseguir, que é Deus, princípio, razão e fim de todas as criaturas, principalmente da substância intelectual.

Sendo a filosofia moral de Tomás de Aquino essencialmente cristã, Deus é naturalmente colocado como o objetivo final da vida humana²¹⁷.

Além disso, assim como todos os agentes e moventes ordenam-se para o primeiro agente e movente, de modo necessário, como fim último, a dimensão intelectual apresenta-se como o motor superior de todas as partes do homem. É ela que move o apetite propondo-lhe um objeto peculiar. Assim, o apetite intelectual, que é a vontade, move os apetites sensitivos,

²¹⁵ Em relação ao horizonte da fundamentação moral do livro III da SCG, concernente à beatitude humana, Cayuela Cayuela (2004, p. 221-222) resume: “La *Suma contra Gentiles* es el reflejo del ambiente cultural del occidente del siglo XIII, donde en la propia cristiandad confluían diversas tradiciones teístas con las que el Aquinate entabla diálogo, no exento indirectamente de impronta apologética; tal debate supone además una síntesis teológica (*doctrina fidei*) que integra el pensamiento filosófico de los filósofos no cristianos, concediendo un gran valor especialmente a la filosofía de Aristóteles e de Avicena. Tomás de Aquino [...] pretende mostrar con ello la inteligibilidad de la fe frente a otras tradiciones rivales y lo hace con una obra enteramente personal, de carácter filosófico, mas allá del ‘comentario’ o del sometimiento al interés didáctico. La intención última del Santo al escribir esta obra sigue siendo asunto de discusión entre eruditos aunque es claro el interés por manifestar la ‘doble verdad’ que profesa la fe en razón del modo como el entendimiento humano se sitúa”.

²¹⁶ AQUINO, 1967, p. 5: “Dios, bajo la razón de fin último, y las criaturas, en cuanto a El ordenadas, constituyen el objeto o materia propia de este libro [III]. Pero trátase de un fin a conseguir y de una ordenación ou tendencia al mismo, no de un fin ya conseguido. Ahora bien, todo lo ser se ordena y tiende a conseguir su fin por su operación, la cual, en realidad, no es más que la realización o actualización de dicha tendencia u ordenación. El obrar sigue al ser”.

²¹⁷ MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Traduzido por Alceu A. Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973, p. 100.

constituídos pelo irascível e concupiscível. Se o fim do intelecto é o fim de todas as operações humanas, o seu fim e bem é a verdade primeira²¹⁸.

É na busca da verdade que se estrutura a beatitude de toda substância intelectual. Essa afirmação está em concordância com a sentença de Aristóteles, “no qual é dito que a felicidade última do homem é *especulativa*, e se refere à visão do que há de contemplável (X *Ética* 7, 1177a; Cmt 10, 2080-2087)”²¹⁹.

Se o fim e o bem almejado pelo homem, que é a contemplação de Deus, se identificam, o *ultimus finis hominum*, trasladado agora no contexto da revelação cristã, assume uma postura genuína. Se o objeto da vontade visa o bem universal, assim como o intelecto a verdade universal, fica evidente que a vontade humana só se atualiza plenamente com um objeto universal. Ora, nenhum ser criado possui essa qualidade, mas somente Deus. Pela criação, o homem consegue participar dessa bondade²²⁰.

Por isso, encontra-se intrínseco no homem o desejo de conhecer a causa de tudo. Essa, segundo Tomás, provoca espanto e admiração, de acordo com o exemplo citado por Aristóteles:

Quem contempla um eclipse do sol, considera-lhe a causa e, não sabendo qual seja, admira-se e, admirando-se, perquire; e esta perquirição não repousa até que chegue a conhecer a essência da causa. [...]. Portanto, para a felicidade perfeita é necessário atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como o objeto em que só consiste a beatitude do homem²²¹.

²¹⁸ SCG III, c. 25, 8, p. 421: “Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis. [...]. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum”. Grifos do autor.

²¹⁹ SCG III, c. 25, 15, p. 422: “Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo *Ethicorum*, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse *speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis*”. Grifos do autor.

²²⁰ *S.Th* I-II, q. 2, 8, c., p. 1045-1046: “Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam”.

²²¹ *S.Th* I-II, q. 3, 8, c., p. 1057: “Si aliquis, cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit: de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirat, nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. [...]. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam

Porém, o homem ou, especificamente, a maior parte da humanidade, vive numa ambiguidade, ou seja, açambarcada pelos afazeres cotidianos e profissionais, resta-lhe pouco tempo para dedicar-se em busca da beatitude pela contemplação. Mas, Tomás de Aquino, diante disso, permanece firme na sua adesão aos princípios aristotélicos, mas os amplia e insere na crença da existência de outra vida, numa outra dimensão, na pátria celeste. Afinal, existe algo além desse mundo material. Por isso, não é possível descrever apropriadamente o que seria esse outro mundo, mas “o caminho está aberto às nossas esperanças e a presunçosa teoria do Estagirita pode tornar-se realidade”²²².

O contexto do teocentrismo da beatitude, implica, para Vaz, “da parte da criatura, uma relação de *indigência*, mas não de *exigência*. [...]. A beatitude do homem é um dom que mana da infinita gratuidade da fonte primeira do ser”²²³, que é Deus.

Por isso, de um lado, a beatitude perfeita ou a vida eterna, é um bem que excede a capacidade da natureza humana, que vai além do seu conhecimento e desejo²²⁴. De outro, o ser supremo é a fonte primeira da beatitude. Assim, por meio da contemplação intuitiva de Deus, o homem encontra e experiencia a fonte de todos os bens e busca satisfazer os desejos volitivos e racionais. Todas as satisfações oriundas e proporcionadas pelos desejos sensíveis, pela atividade intelectual, familiar, social e todos os

primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum in quo solo beatitudo hominis consistit”.

²²² SERTILLANGES, 1951, p. 306. Para Ferreira, referente a algumas exigências necessárias à beatitude, destaca: “É verdade, como nota o P. Sertillanges, que o homem, na sua condição de peregrino, não tem experiência alguma do que seja um prazer puramente espiritual. No entanto, raciocinando por analogia e confiando nas capacidades do espírito humano, afirmamos que o prazer ou deleitação da pura inteligência é incomparavelmente superior aos simples prazeres sensíveis ou aos que pode experimentar, pelo exercício das capacidades do entendimento, o próprio espírito humano unido ao corpo” (FERREIRA, José Manuel dos Santos. Algumas exigências da verdadeira felicidade: Actualidade da doutrina de S. Tomás de Aquino. (*Summa Theologiae* Ia IIae, q. 4, a.1-8). Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino (ed.). *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Roma, 1990, t. 4: Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, p. 39).

²²³ 1986, p. 54. Grifos do autor.

²²⁴ *S.Th* I-II, q. 114, 2, c., p. 2009: “Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius”.

demais prazeres da beatitude imperfeita, “tem necessariamente equivalente superior na Fonte primeira donde brota”²²⁵.

Portanto, mesmo que Tomás de Aquino enalteça a predisposição, no íntimo da natureza do homem, para o sobrenatural²²⁶, para o transcendente, como algo essencialmente presente nele, faz-se necessário destacar que, para alcançar a essência divina na outra vida, não bastam as forças humanas. Não basta somente o máximo de desenvolvimento das potencialidades da alma intelectual para o fim e o bem, mas é preciso o auxílio da graça sobrenatural de Deus, pois “nenhuma criatura é princípio suficiente do ato meritório da vida eterna, sem lhe acrescentar o bem sobrenatural, chamado graça”²²⁷.

O que de mais elevado o intelecto humano consegue alcançar, no decorrer de sua existência, é uma contemplação, em forma de vislumbres, da verdade mais inteligível, permanente e eterna, o ser subsistente. Aristóteles exaltou a vida contemplativa, ideia incorporada por Tomás de Aquino na sua filosofia e teologia moral, mas, para tanto, modificou-a.

Tomás inicia a exposição dessa temática afirmando que a alma é o princípio da vida, da ação e da contemplação, pois, o homem, de acordo com a sua operação própria, inclina-se para um determinado bem. O bem próprio do homem é pensar e agir de acordo com a razão em busca de um sentido existencial, isto é, a concretização da beatitude. Assim,

quanto aos homens, a vida de cada um consiste naquilo que mais lhe agrada e que sobretudo busca; pelo que, cada um quer principalmente a *convivência dos amigos*, como ensina Aristóteles. Ora, certos homens buscam sobretudo a contemplação da verdade e outros se entregam principalmente à ação externa, daí resulta o dividir-se convenientemente a vida humana em vida ativa e vida contemplativa²²⁸.

²²⁵ SERTILLANGES, 1951, p. 306.

²²⁶ DE BONI, 2003, p. 69.

²²⁷ *S.Th* I-II, q. 114, 2, c., p. 2009.

²²⁸ *S.Th* II-II, q. 179, 1, c., p. 3327: “Unde etiam in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in hoc praecipue vult quilibet *convivere amico*, ut dicitur in IX *Ethic.* (lect. XIV). Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis; quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus: inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam”. Grifos do autor.

Nesse sentido aristotélico, o fim do conhecimento intelectual teórico é a verdade, ou seja, os princípios primeiros do ser, a contemplação da divina essência, princípio e fim de todos os entes. Já o fim do conhecimento do intelecto prático é a atividade exterior, isto é, a prática das virtudes morais, na comunidade política, por meio da prudência, sujeita a todas as formas de vicissitudes humanas, como vimos.

No entanto, a interpretação elaborada por Tomás de Aquino para fundamentar a vida contemplativa na *S.Th* deve-se, em grande parte, à análise realizada por Aristóteles. Além disso, há uma certa convergência entre a *theoria* e a visão contemplativa cristã²²⁹, mas com as devidas distinções. Enquanto o cosmocentrismo antigo, de feição aristotélico-platônica, estrutura a busca pela beatitude no âmbito da imanência, talvez com alguns vislumbres de transcendência, o teocentrismo cristã transcende este mundo. Tomás articula as possibilidades e os limites de especular a transcendência absoluta de Deus²³⁰, mas somente na outra vida.

Um outro argumento despendido pelo Aquinate para fundamentar ontologicamente, de forma análoga, a vida contemplativa, baseia-se nos conhecimentos da Física antiga, elaborada por Aristóteles. Ora, assim como se chega ao inteligível pelo sensível, portanto pelo processo de movimento, assim também “as operações inteligíveis são discriminadas quase como movimentos, sendo as diferenças delas [operações sensíveis] assinaladas correlativamente às dos diversos movimentos”²³¹, isto é, o circular, o retilíneo e o oblíquo.

Sendo assim, o movimento circular, pelo qual um corpo se move uniformemente em torno do mesmo ponto, é o mais perfeito. “Por isso, é, sobretudo, por semelhança com ele, que se discriminam as operações

²²⁹ IMBACH, 2005, p. 17-18: “En tout cas, nous pouvons observer que l’interprétation de la vie contemplative proposée dans cette partie de la *Somme* est largement tributaire de l’analyse aristotélicienne. Il est également remarquable que Thomas perçoit manifestement une certaine convergence entre la conception philosophique de la *theoria* et la vision chrétienne de la contemplation”.

²³⁰ VAZ, 1986, p. 54-55.

²³¹ *S.Th* II-II, q. 180, 6, c., p. 3339: “Inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur”.

intelectuais”²³². Esta forma de movimento, objeto de estudo da Astronomia, refere-se às substâncias sensíveis incorruptíveis aristotélicas, constituídas pelos céus, planetas e estrelas. São incorruptíveis devido à matéria incorpórea, a quinta essência ou o éter do mundo supralunar, capazes de movimento local e contínuo, não passíveis de mudança, alteração, geração e corrupção.

Já o retilíneo, pelo qual um corpo se move de um ponto para outro, é análogo “à operação inteligível pelo qual procedemos de uma para outra coisa”²³³. Corresponde às substâncias sensíveis corruptíveis, herança da Cosmologia de Empédocles, formada pelos quatro elementos da natureza, a água, o ar, a terra e o fogo. Caracterizam o mundo sublunar, com movimentos descontínuos, passíveis de todos os tipos de mudanças, devido à natureza da matéria, com aumento, diminuição, alteração, geração e corrupção, objeto específico de estudo da física de Aristóteles.

E, em terceiro, o oblíquo, “quase composto de um e de outro”, correspondente à operação inteligível, que tem uma certa uniformidade simultânea com o movimento para pontos diversos²³⁴.

Seguindo Aristóteles, Tomás assevera que a contemplação destes três movimentos, mesmo sendo fracas as teorias humanas, é propiciadora de prazer.

*Por isso diz o Filósofo: As nossas teorias são fracas relativamente a essas nobres e divinas substâncias; mas, embora o que delas conhecemos seja pouco, contudo, a elevação mesma desse conhecimento nos causa um prazer maior que tudo o mais que ele possa abranger*²³⁵.

²³² *S.Th* II-II, q. 180, 6, c., p. 3339: “Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur”.

²³³ *S.Th* II-II, q. 180, 6, c., p. 3339: “Operatio autem intelligibilis secundum quam proceditur de uno in aliud”.

²³⁴ *S.Th* II-II, q. 180, 6, c., p. 3339: “Operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa”.

²³⁵ *S.Th* II-II, q. 180, 8, ad 3, p. 3343: “Unde Philosophus dicit, in I *De partibus animalium* (cap. V): *Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias. Sed, etsi secundum modicum attingamus eas: tamen, propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quam quae apud nos omnia*”. Grifos do autor.

E Boécio, especificamente quanto ao objeto mais nobre do ato contemplativo, assim se refere: “As *almas humanas* não de necessariamente ser mais livres, quando se mantêm na contemplação do pensamento divino; menos, quando recaem no mundo dos corpos”²³⁶.

Os argumentos para fundamentar filosoficamente que é possível alcançar a beatitude, mas sempre de caráter imperfeito, pela atividade da vida contemplativa, são desenvolvidos por Tomás de Aquino, no âmbito da filosofia moral, na *In Ethic. Nic. Ar.* Identifica, assim, na *Ethic. Nic.* de Aristóteles, no livro I, que há seis razões para justificá-la.

Com isso, se o esquema sobre a beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino é de Boécio, as premissas e a argumentação, para estabelecer-lhe os pressupostos, é aristotélica. Entretanto, os mesmos são trasladados para o contexto do cristianismo, inatingível à ética imanentista de Aristóteles. Vejamos, então, como Tomás assimila, sintetiza e aclara as seis razões.

Na primeira que a εἰδαιμονία ou a beatitude é a melhor operação do intelecto humano, porque investiga a verdade mais inteligível. E isso se evidencia, de um lado, pela capacidade teórica do intelecto ou entendimento, enquanto princípio, na alma intelectiva. E, de outro, pela apreensão do objeto, isto é, das realidades cognoscíveis. Assim, as realidades inteligíveis são as melhores e, dentre elas, principalmente as divinas, porque “a divindade aristotélica é inteligível por excelência, sendo o supremo cognoscível”²³⁷. Logo, é na consideração dessas realidades que gira a atividade da beatitude²³⁸.

A segunda²³⁹ que a felicidade, dentre todas as operações humanas, é a mais contínua e permanente, exemplificada pela busca e contemplação da verdade. A razão disso é que a operação do intelecto para essa atividade

²³⁶ *S.Th* II-II, q. 182, 1, ad 2, p. 3352: “*Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinae speculatione conservant; minus vero, cum dilabuntur ad corpora*”. Grifos do autor.

²³⁷ BARRERA, Jorge Martínez. *Ética y religión: Los modelos (contemporáneos) de Aristóteles y Santo Tomás*. Santa Fé: Universidad Católica, 2002, p. 30.

²³⁸ *In Ethic. Nic. Ar.* X, 10, 1479, p. 571.

²³⁹ I, 1100 b, 12-17.

necessita minimamente do corpo. Por isso, ele sente pouca fadiga e sentiria menos ainda, se não necessitasse das imagens dos sentidos.

A terceira que a felicidade vem acompanhada pelo prazer. Ora, de todas as virtudes, a que produz mais deleite é a sabedoria. Para justificar esta tese, o frade dominicano enumera a busca de duas qualidades e verdades admiráveis pela prática desta virtude suprema: uma, quanto à pureza, porque a sabedoria versa sobre as coisas mais imateriais; a outra, quanto à firmeza, porque almeja as coisas mais imutáveis.

Enquanto a maioria dos homens se deleitam em prazeres inferiores, materiais e passageiros, os prazeres dos sábios são insólitos. Portanto, a beatitude não consiste em qualquer especulação intelectual, mas naquela que é própria da sabedoria, ou seja, a contemplação das verdades já alcançadas pela potencialidade intelectual.

A quarta²⁴⁰ que a felicidade possui um estatuto de autossuficiência, isto é, do grego autarquia. Essa é encontrada, sobretudo, na operação intelectual, ou seja, na vida contemplativa. Assim tanto o filósofo quanto o homem idôneo, precisam de um conjunto de bens comuns necessários à vida. Porém, o sábio, em contrapartida, requer poucos bens, porque imerge em operações intelectivas, em atos interiores. Além disso, todavia, realça Tomás de Aquino, o filósofo, mesmo estando sozinho, pode exercer a atividade contemplativa. Entretanto, será melhor ainda caso tenha colaboradores, companheiros de atividade. Mas, ainda assim, ele é o mais autossuficiente dos homens, porque a vida contemplativa é fim em si mesma, diferente das ações de ordem prática, como o exercício da justiça numa comunidade política, que requer muitos colaboradores.

Cabe assinalar que, assim como Aristóteles, Tomás também, mesmo enaltecendo a ordem especulativa, principalmente a autarquia, não relega a ordem prática, da vida ativa, às dimensões estritamente efêmeras, conforme atesta o comentário à justiça.

A quinta se refere a felicidade como a realização humana em si mesma, sem necessidade de outra coisa, que é própria da sabedoria, amada

²⁴⁰ *Ethic. Nic.*, I 5, 1097 b, 7-10.

por si mesma. Sendo assim, a vida contemplativa é a realização do sábio pela consideração mesma da verdade.

E, por fim, na sexta, que a felicidade é uma certa forma de lazer ou descanso. Tomás de Aquino esclarece que, o homem não descansa por descansar, mas produz operações para alcançar o repouso no fim das mesmas. Por isso que se repousa em função da atividade, porque o repouso é uma interrupção antes do término da operação, já que é impossível trabalhar de maneira contínua. Isso difere da prática das virtudes morais, como as ações políticas e bélicas, porque se ordenam, respectivamente, ao bem comum da comunidade e ao bem comum contra os inimigos. Para estas atividades, por conseguinte, não há descanso. Não são realizadas como fins em si mesmas, mas em função de algo ulterior. O resultado disso é que não é possível a realização da beatitude pela prática das virtudes morais, mas apenas uma forma secundária de felicidade, como vimos. Logo, o lazer vincula-se ao bem supremo, a felicidade, porque ele é o fim último do homem e fim em si mesmo, sendo a beatitude identificada com a vida contemplativa.

Portanto, em se tratando de razões da vida contemplativa, Tomás de Aquino fixou-as na perscrutação da verdade e da essência divina, sendo a contemplação o fim de toda a vida humana. Mesmo com toda a contribuição dos estudos científicos, filosóficos e teológicos²⁴¹, apreender intuitivamente a essência beatífica de Deus, pelos seus efeitos, permanece sempre um desafio e um mistério para o homem.

Além destas seis razões, Tomás de Aquino, na *S.Th*, também apresenta, numa perspectiva ascendente, de cunho epistemológico, partindo da ordem dos seres ao ser imutável, seis espécies de contemplação, fundadas nas distinções feitas por Ricardo de São Victor.

A primeira refere-se ao grau de identificação, por meio da imaginação, dos entes sensíveis, ou seja, de todas as coisas existentes.

A segunda está fundada na imaginação racional, responsável pela identificação da disposição e da ordem das coisas, partindo das coisas sensíveis, para, gradativamente, alcançar as inteligíveis.

²⁴¹ GILSON, 1962, p. 14.

A terceira “se apoia na *razão imaginativa*, e ocorre quando pelo exame das coisas visíveis nos elevamos às invisíveis”²⁴², ou seja, discernirmos os sensíveis pelos inteligíveis.

Na quarta, fundada na razão, a alma considera as coisas invisíveis, desconhecidas da imaginação²⁴³, sempre partindo das visíveis. Aqui reaparece uma das teses da metafísica de Tomás, que consiste em chegar aos inteligíveis, aos objetos supremos do mundo, dentre eles, o ato puro, partindo do efeito à causa, do acidente à substância, do simples ao complexo, como veremos no próximo capítulo.

A quinta é superior à razão. Por meio dela, busca-se, pela divina revelação, conhecer aquilo que a razão humana não pode alcançar pela sua natureza. São os objetos inteligíveis não captados através dos sensíveis²⁴⁴.

A sexta e última, superior à razão e além de sua capacidade, procura conhecer aquilo que parece

repugnar à razão humana, como p. ex., a doutrina do mistério da Trindade. Ora, só [esta] última espécie é que tem como objeto a verdade divina. Logo, a contemplação da verdade não só recai sobre a verdade divina, mas também sobre o que as criaturas manifestam²⁴⁵.

A alma, mediante a razão, não consegue, pois, identificar nem apreender os inteligíveis desta espécie de contemplação. Mas esses objetos, como no caso a Trindade, “constituem a sublime contemplação da divina verdade, complemento final da contemplação”²⁴⁶, não alcançado plenamente nesta vida.

Cabe ainda ressaltar o acento dispensado por Tomás para esta última espécie de contemplação, porque a alma intelectual procura apreender a

²⁴² *S.Th* II-II, q. 180, 4, 3, p. 3334: “Tertia est *in ratione secundum imaginationem* quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur”. Grifos do autor.

²⁴³ *S.Th* II-II, q. 180, 4, 3, p. 3334: “Est *in ratione secundum rationem*, quando scilicet animus intendit invisibilis, quae imaginatio non novit”.

²⁴⁴ *S.Th* II-II, q. 180, 4, ad 3, p. 3336: “In quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt”.

²⁴⁵ *S.Th* II-II, q. 180, 4, 3, p. 3335: “Cognoscimus ea quae humanae rationi repugnare videntur, sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quae in creaturis consideratur”.

²⁴⁶ *S.Th* II-II, q. 180, 4, ad 3, p. 3336: “Quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur”.

essência da visão beatífica do ser subsistente. Por isso, a “vida contemplativa consiste [principalmente] na contemplação da verdade divina; pois, tal contemplação é o fim de toda a vida humana”²⁴⁷. Todas as outras formas ou potencialidades da alma intelectiva em busca da beatitude, por meio da vida contemplativa, são “verdades [que] aperfeiçoam o intelecto em ordem à verdade divina”²⁴⁸.

Entretanto, mesmo enaltecendo a vida contemplativa já nesta vida, como a atividade superior do homem, Tomás não deixa de tecer algumas comparações entre a vida ativa e a vida contemplativa. Assim, combinar a vida ativa com a contemplativa, não supõe efetuar uma subtração, mas uma adição²⁴⁹.

Por isso, a vida contemplativa, quanto à sua natureza, tem prioridade sobre a ativa, porque seu objeto é superior e melhor. Isso se justifica, esclarece Tomás, baseado em Aristóteles, por meio de oito razões.

A primeira razão está pautada no argumento de que a vida contemplativa enaltece aquilo que o homem tem de mais específico, que é seu intelecto. Os objetos deste são os mais inteligíveis. Como exemplo e símbolo de atividade contemplativa, Tomás cita Raquel, enquanto Lia representa a ativa.

Segunda, porque a vida contemplativa é a mais contínua. Terceira, porque o prazer proporcionado pela contemplativa é mais elevado que o da ativa. Quarta, porque a contemplativa é realizável por meio de poucas coisas, sendo mais autossuficiente. Quinta, a vida contemplativa, pela sua especificidade, é digna de um amor maior, enquanto a ativa se ordena para ela. Sexta, para praticar a vida contemplativa requer-se uma certa vocação e uma capacidade para o repouso. Sétima, porque a atividade da vida contemplativa é uma dedicação que tem como finalidade intuir as essências inteligíveis, as coisas superiores de Deus, enquanto a ativa restringe-se às coisas humanas.

²⁴⁷ *S.Th* II-II, q. 180, 4, c., p. 3335: “Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis: quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae”.

²⁴⁸ *S.Th* II-II, q. 180, 4, ad 4, p. 3336.

²⁴⁹ GILSON, 1978, p. 15.

Enfim, na oitava, a vida contemplativa convém ao homem por aquilo que lhe é mais próprio, isto é, o intelecto, enquanto a atividade da vida ativa debruça-se sobre os objetos das faculdades inferiores, comuns a todos os homens²⁵⁰.

Entretanto, numa situação de ausência das condições materiais essenciais à vida, é mais conveniente dedicar-se à vida ativa: “Assim, o Filósofo diz também: *Filosofar é melhor que ganhar dinheiro; mas ganhar dinheiro é melhor para quem sofre necessidade*”²⁵¹.

²⁵⁰ S.Th II-II, q. 182, 1, c., p. 3351: “Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod Philosophus, in X *Ethic.* (lect. X-XII), probat octo rationibus. — Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur *visum principium*; vita autem activa significatur per Liam, quae erat *lippis oculis*, ut Gregorius dicit, VI *Moral.* (cap. XXXVII). — Secundo, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra (q. 180, a. 8; q. 181, a. 4, ad 3) dictum est. Unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur *secus pedes Domini* assidue *sedens*. — Tertio, quia maior est delectatio vitae contemplativae quam activae. Unde Augustinus dicit, in libro *De verbis Dom.* (Serm. XXVI, cap. II, quod *Martha turbabatur, Maria epulabatur*. — Quarto, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc., X (41): *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima*. — Quinto, quia vita contemplativa magis propter se diligitur; vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in ps. XXVI (4), dicitur: *Unam petii a Domino, hanc requiram: ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluptatem Domini*. — Sexto, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete; secundum illud ps. XLV (2): *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*. — Septimo, quia vita contemplativa est secundum divina; vita autem activa est secundum humana. Unde Augustinus dicit, in libro *De verbis Dom.* (Serm. civ, cap. II): *In principio erat Verbum: Ecce quod Maria audiebat; Verbum caro factum est: Ecce cui Martha ministrabat*. — Octavo, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes”.

²⁵¹ S.Th II-II, q. 182, 1, c., p. 3352: “Sicut etiam Philosophus dicit, in III *Topic.* (Cap. II), quod philosophari est melius quam ditari; sed ditari melius est necessitatem patienti”.

3 AS POSSIBILIDADES E OS LIMITES CONTEMPLATIVOS DA ESSÊNCIA DIVINA NESTA VIDA

3.1 Os atributos da essência divina

É próprio da natureza humana estar sempre em potência para novas possibilidades, novos projetos, sem jamais cessar de buscar o conhecimento das coisas mais sublimes. É a necessidade permanente e contínua de agir para conhecer.

Diante disso, investigaremos como Tomás de Aquino sustenta a tese de que somente é possível nesta vida conhecer a divina essência pelos efeitos sensíveis²⁵². Pelos efeitos das criaturas, pelo seu existir, seja no âmbito do conhecimento natural, filosófico, seja no âmbito da revelação, no sentido analógico e participativo, só é possível identificar e conhecer os atributos ou propriedades da substância divina. Afinal, “o raio da revelação divina chega até nós de acordo com o nosso modo, como Dionísio diz”²⁵³, e a finalidade da vida contemplativa é “a consideração dos efeitos de Deus”²⁵⁴. É sobre isso que se estrutura toda síntese tomista, ou seja, que é possível demonstrar racionalmente a existência de Deus pelos efeitos de todas as coisas criadas²⁵⁵. Pelos efeitos Tomás procura chegar às causas e, dentre todas

²⁵² SCG I, c. 12, 8, p. 37: “Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt”.

²⁵³ *Sup. Boet. Trin.*, q. 6, 3, c., p. 161: “Quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit” (www.corpusthomicum).

²⁵⁴ GILSON, 1962, p. 15.

²⁵⁵ SCG II, c. 4, 5, p. 176: “Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis, in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo”.

elas, à causa suprema. Porém, devido à condição de criatura, que é parte do todo, o homem não consegue conhecer, pela atividade contemplativa, o todo, mas apenas compreender alguns aspectos desse todo.

Cabe ressaltar que a natureza divina na síntese tomista somente é conhecida pela alma intelectiva como distinção da razão, ou seja, pelas representações e conceitos engendrados de forma análoga, proporcional àquilo que é conhecido das coisas criadas. O conhecimento da essência de Deus só é evidente em si mesmo, mas não para o homem, nesta vida. Entretanto, os conhecimentos construídos pela tradição filosófica e teológica das substâncias imateriais, principalmente de Deus, produto da inteligência, por meio da ciência divina ou metafísica, não se caracterizam como meras ficções. Tudo isso é o resultado do esforço especulativo com o objetivo de conhecer o princípio primeiro, que subsiste por si, que é eterno, do qual tudo se origina e se estrutura teleologicamente.

Afinal, Deus em si é absolutamente transcendente. E é sobre isso que a razão filosófica consegue arguir, demonstrativamente, partindo dos efeitos à causa, do acidente à substância²⁵⁶. Isto é, a partir do conhecimento das coisas criadas é possível conhecer as essências puras, os inteligíveis supremos.

E procurar conhecê-lo é o máximo a que a razão humana consegue aspirar por meio da atividade contemplativa. É o produto por excelência que a inteligência finita consegue alcançar. Caracteriza-se pela possibilidade de tangenciar a inteligibilidade infinita da essência absoluta, ou seja, de captar, pela ciência do ser, a sua pureza original e eterna²⁵⁷.

Tudo isso é o grau mais elevado que a alma intelectiva consegue representar do ser, do ato puro e último, da essência beatífica, propiciadora de beatitude. Mas não é uma beatitude plena, total, mas apenas em forma nebulosa, alcançável pela filosofia primeira ou a ciência divina, por meio da virtude da sabedoria.

O Aquinate apropria-se das premissas das categorias noético-metafísicas desenvolvidas por Aristóteles, ampliando-as profundamente na

²⁵⁶ SCG III, c. 56, 4, p. 475: "Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia".

²⁵⁷ VAZ, 1997, p. 317.

perspectiva de um novo contexto teológico, antropológico e ético, que é a revelação cristã.

Para corroborar essa tese, recorreremos a algumas passagens da *S. Th*, da *SCG*, do *Sup. Boet. Trin* e a uma das obras sistemáticas da maturidade e uma das últimas de Tomás de Aquino, o *Compendium theologiae*. Nesta, de maneira sintética, Tomás reúne a herança aristotélica e agostiniano-platônica. “Coloca o pensamento filosófico nos seus princípios, e em base em seus métodos próprios, insere-o no quadro das verdades cristãs”²⁵⁸.

A verdadeira perfeição do homem, para Tomás, atualiza-se primeiramente na união com o ser supremo pelo “conhecimento e secundariamente pelo amor, divergindo, neste ponto, explicitamente de S. Agostinho”²⁵⁹.

Nesse sentido, o Bem de Platão, o Inteligível de Aristóteles e o Uno de Plotino são transfigurados e assimilados como Deus. Ou seja, os pensadores medievais verticalizaram a metafísica grega, quando identificaram o ser com a essência divina. “O ser, conceito mais universal e abstrato, tornou-se o nome do ente supremo, pessoal, Deus único, verdadeiro e bom”²⁶⁰.

Seguindo essa interpretação, para Tomás de Aquino, Deus é tomado como unidade da essência divina, evidente à luz da razão natural discursiva e demonstrativa. Mas essa evidência e consideração sobre a substância divina é sempre um argumento caracterizado pela remoção progressiva, isto é, pela diferença negativa. Assim, Deus se distingue de tudo aquilo que ele não é, ou seja, distinto de todas as coisas, não sendo possível, ao ser humano, jamais atingir sua natureza perfeita²⁶¹.

Para evidenciar esta forma de argumentação, Tomás apresenta as cinco vias da existência do ser primeiro. Por isso, a proposição Deus existe somente é verdadeira, porque os argumentos sempre partem dos efeitos divinos, que são as suas criaturas. Mesmo conhecendo os efeitos de Deus, esta proposição só é evidente para Deus, não para o conhecimento humano, porque foge de sua potencialidade intelectual. No entanto, se Deus existe, ele

²⁵⁸ ZILLES, Urbano. *Apresentação ao C.Th*, 1996, p. 17.

²⁵⁹ ZILLES, 1996, p. 17.

²⁶⁰ PEGORARO, 2007, p. 63.

²⁶¹ *SCG* I, c. 14, 3, p. 46: “Oportet eam accipere per differentias negativas. [...]. Et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur”.

é o criador, origem e o fim último de todas as criaturas, principalmente a humana.

E para demonstrar a existência do absoluto, por meio da filosofia primeira, o Aquinate reúne os legados das diversas tradições (aristotélica, neoplatônica, agostiniana), harmonizando-as com a teologia revelada²⁶². Seguindo estritamente o modelo platônico-aristotélico, a teologia filosófica assume o estatuto de ciência *a posteriori*²⁶³, porque Deus é especulado e conhecido não em si mesmo, na sua infinita transcendência²⁶⁴, “mas enquanto fonte dos *princípios* do ser (*tamquam principia subjecti*)”²⁶⁵.

A análise filosófica das cinco vias, isto é, o movimento, a causalidade eficiente, o necessário e o contingente, os graus de perfeição e a finalidade ou teleologia²⁶⁶, é uma demonstração dos efeitos, de sua manifestação e presença no mundo e nos seres²⁶⁷, trilhando os caminhos percorridos pela tradição metafísica ao ser absoluto.

Tomás afirma que Deus é o princípio de todo movimento. Por isso, convém que ele seja absolutamente imóvel. Se ele é princípio, ele existe. Assim, faz-se necessária a existência de um primeiro motor imóvel no mundo da natureza, supremo na sucessão dos movimentos das coisas que se movem umas às outras. “A este primeiro motor, chamamos Deus”²⁶⁸. Se ele é princípio de toda a realidade, necessariamente é imóvel, porque não pode haver algo superior. Sendo imóvel, “é eterno, carecendo de princípio e fim”²⁶⁹, sendo causa primeira, porque só podem ser medidas pelo tempo as coisas móveis, finitas, onde há antes e depois.

²⁶² *Sup. Boet. Trin.*, q. 5, 4, c., p. 133: “Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur” (www.corpusthomisticum).

²⁶³ *S.Th I*, q. 2, 2, c., p. 17.

²⁶⁴ É a função da teologia revelada.

²⁶⁵ VAZ, 1997, p. 327. Grifos do autor.

²⁶⁶ *S.Th I*, q. 2, 3, c., p. 18-20 e *SCG I*, c. 13, p. 37-44.

²⁶⁷ “Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro e a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse *aliquem cuius providentia mundus gubernetur*. Et hunc dicimus Deum” (*SCG I*, c. 13, 27, p. 44). Grifos do autor.

²⁶⁸ *C.Th I*, c. 3, 2, p. 35.

²⁶⁹ *SCG I*, c. 15, 1, p. 46.

E essa eternidade é uma propriedade de sua natureza. Dessa forma, é eterno por propriedade da natureza aquilo que sempre existiu e cuja existência está toda simultaneamente realizada, estando toda em ato. Por isso, Boécio definiu a eternidade como “sendo ‘total possessão, simultânea e perfeita, de uma vida interminável’”²⁷⁰.

Se for eterno, existe necessariamente por si mesmo, tendo a existência por si mesma, constituindo-se intrinsecamente, sem sucessão, logo, sem movimento, onde nada pode desaparecer, nem ser acrescentado, porque o seu ser é todo simultâneo²⁷¹. Assim, Deus é o único ser necessário por si mesmo. Caso não fosse, de acordo com o argumento de Aristóteles, haveria o regresso ao infinito. Mas a substância divina é a causa primeira. Por isso, mesmo se fosse possível negar a eternidade do tempo e do movimento, permaneceria ainda um argumento para demonstrar a eternidade da substância. Ora, se o movimento teve um início, requer que ele tenha recebido o começo de um outro ser movente e este de outro. Entretanto, “com tal proceder, ou ir-se-á ao infinito, ou a algo que não começou”²⁷².

Além disso, Deus é simples, sendo sua própria essência, onde essência não é “outra coisa que o seu ser”²⁷³. Nesse sentido, à luz da razão natural, na perspectiva da filosofia primeira, essência ou quiddidade não se distingue do ser. Se Deus é seu próprio ser, Tomás deduz que ele não possui gênero algum, porque o ser primeiro não precisa de acréscimo. Porque tudo o que é gênero contém diferenças específicas, que são as espécies, às quais tem mistura de ato e potência. Ora, se Deus é ato puro, a sua essência não pode ser constituída de gênero e de diferença²⁷⁴.

²⁷⁰ *C.Th* I, c. 8, 3, p. 38.

²⁷¹ *SCG* I, c. 15, 3, p. 47: “Non igitur esse incoepit. Unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi”.

²⁷² *SCG* I, c. 15, 5, p. 47: “Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus. Ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens Deus est. Est igitur sempiternus. — Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. Qui si incoepit, aliquo agente incoepit. Et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit”.

²⁷³ *C.Th* I, c. 11, p. 40.

²⁷⁴ *C.Th* I, c. 12, 2, p. 41-42: “Hinc autem apparet quod Deus non sit in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem, ergo cuiuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus. Sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet, quod sit alteri additum. Deus igitur non est species alicuius generis. Item. Cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus

Portanto, se em Deus não há gênero, conseqüentemente nem acidente, somente o conhecemos por meio de negações, de conceitos negativos. Assim, o ser subsistente é imaterial, incorpóreo, sem figuras e similares. O que torna esse argumento plausível, justifica Tomás, é que, quanto mais negações o homem elabora acerca de Deus, menos confuso esse saber se torna, “pelo fato de que a negação anterior é restringida e determinada pelas negações subseqüentes, assim como o gênero remoto pelas diferenças”²⁷⁵.

Por isso, perquirir que é Deus?, para Tomás de Aquino, tem esta resposta: Ele é seu próprio ato de ser, o puro ato de ser, sem potência, porque em Deus não há composição, pelo fato de ele ser o ato último. Conseqüentemente, nas criaturas, uma coisa é a essência, *aquilo que o ser é*, porque a essência mostra o que uma coisa é, ou seja, o homem é um ser racional. A essência define, dá significado ao objeto. Outro é o ser, *aquilo que é*, porque pelo ser se deduz o que uma coisa é, isto é, um homem, uma árvore. Na substância divina, o ser de Deus não é um acidente, mas causa permanente, verdade subsistente, seu próprio ser²⁷⁶.

Enfim, de acordo com a filosofia do ser de Tomás de Aquino, alguns princípios fundamentais fazem-se presentes na SCG. Dentre eles, Deus é a primeira substância a ser conhecida, a causa primeira, o ato puro, portanto, o princípio do ser²⁷⁷. Por isso que na substância divina, essência e existência se identificam²⁷⁸. Já nas criaturas, se distinguem, porque há composição de matéria e forma, sendo que só Deus é o ser subsistente por si. Além disso,

permixtus potentiae. Ostensum est autem Deum esse purum actum absque permixtione potentiae. Non est igitur eius essentia constituta ex genere et differentiis; et ita non est in genere” (www.corpusthomicum).

²⁷⁵ *Sup. Boet. Trin.*, q. 6, 3, c., p. 163: “Eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias” (www.corpusthomicum).

²⁷⁶ SCG I, c. 22, 8, p. 60: “Hanc etiam veritatem Catholici Doctores professi sunt: a) Ait namque Hilarius, in libro *de Trin.: Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas*. b) Boëtius etiam dicit, in libro *de Trin.*, quod *divina substantia est ipsum esse et ab ea est cise*”. Grifos do autor.

²⁷⁷ SCG II, c. 6, 2; 6, p. 177: “Ostensum est in primo libro (ibid.), per rationem eiusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens in quolibet ordine motuum est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Cum igitur multa ex motibus caeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est, oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi. [...]. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est”.

²⁷⁸ *S Th.* I, q. 8, 1, c., p. 59: “Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam”.

não é possível existirem dois seres infinitos²⁷⁹. A cognoscibilidade do ser é conhecida de maneira análoga, como já mencionamos, ou seja, as propriedades das criaturas e da substância divina são apreendidas pela teoria do juízo não univocamente, nem equivocadamente, mas de forma análoga. Isto é, assim como se conhece e se identifica a saúde de um animal pelo efeito, assim também Deus é conhecido e denominado pelos seus efeitos²⁸⁰.

Ora, se Deus é o primeiro agente, ele é absolutamente imutável e impassível, sendo a causa eficiente primeira. De acordo com o Filósofo, não há nada de estranho à sua natureza²⁸¹. Por causa disso, em Deus não há corpo, porque não há partes, composição, nem quantidade, porque não há potência. Se houvesse corpo, seria finito, retilíneo e esférico. E se essa fosse a sua natureza, o homem, por meio da alma intelectual, pela imaginação, poderia transcendê-la, cogitando algo superior ao ser subsistente²⁸².

Segundo os filósofos, continua Tomás de Aquino, a substância divina possui a nobreza em grau máximo. As razões para prová-la, deduzidas da

²⁷⁹ SCG II, c. 52, 1; 3, p. 253: “Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequantur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis *esse et quod est*. [...]. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est (*lib.* I, cap. 22) autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius. [...]. Adhuc. Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret”. Grifos do autor.

²⁸⁰ SCG I, c. 34, 1-2, p. 77: “Sic igitur ex dictis (capp. 32, 33) relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. [...]. Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectui; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectui nominamus. Et inde est quod *sanativum* est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius *sanum* secundum nominis rationem. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dicatorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis”.

²⁸¹ SCG I, c. 19, 1, p. 50: “Ex hoc autem Philosophus concludit quod in Deo nihil potest esse violentum nedue extra naturam”.

²⁸² SCG I, c. 20, 4, p. 51: “Amplius. Omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in I *Cacli et Mundi*. Quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est maior intellectu nostro. Quod est inconveniens. Non est igitur corpus”.

eternidade do mundo, são as seguintes: Em todo o movimento eterno é necessário que o primeiro movente não seja movido por si mesmo, nem por acidente. Afinal, tudo o que é movido, possui um movimento anterior. Ora, se em Deus não há movimento, nem grandeza, porque é eterno, seu movimento é eterno, porque é o primeiro movente imóvel²⁸³.

Se o ser primeiro não possui corpo, porque é sua própria essência, conseqüentemente, não tem acidente. Ele se identifica com tudo o que tem em si, devido a sua perfeição total. Se Deus é a sua própria perfeição total, sua essência é ser, o seu ato último, porque é ato puro. E o ato puro tende ao seu próprio ser²⁸⁴.

Sendo assim, se a essência divina é simples e perfeita, ela não se encontra nas criaturas como parte delas, mas sim como causa²⁸⁵. Se fosse parte, seria potência. E se Deus é causa de si mesmo, possui em plenitude seu ser. Logo, Deus é bom, e o que é bom move-se por si mesmo, sendo sua própria bondade²⁸⁶. E se Deus é bom, contemplá-lo na sua bondade infinita, por meio da atividade contemplativa, pela virtude da sabedoria, é o ômega da beatitude alcançável nesta vida.

²⁸³ SCG I, c. 20, 7, p. 52: "Id igitur quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Igitur non est corpus. Item. Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum. In omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra (cap. 13) dictis patet. Corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens inamobile, est Deus. Deus igitur non est corpus".

²⁸⁴ C.Th. I, c. 11, 2, p. 41: "Ostensum est quod Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus: nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse" (www.corpusthomicum).

²⁸⁵ SCG I, c. 26, 8, p. 67: "Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus Deum *in omnibus rebus esse*: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi". Grifos do autor.

²⁸⁶ SCG I, c. 37, 2, p. 79: "Bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod Deus est, est vere bonum".

Se Deus é o *summum bonum*, ele é uno, porque seu movimento é contínuo²⁸⁷. Logo, só há um ordenador e governador, porque não há vários deuses²⁸⁸. Dessa forma, se Deus é uno, é infinito. Mas não é um infinito quantitativo, numérico, que implique imperfeição, mas no sentido negativo, espiritual, como algo sumamente perfeito²⁸⁹. Por isso, de nenhum modo é possível o intelecto humano pensar em algo maior que a plenitude infinita do ato puro²⁹⁰.

Enfim, como se julga que o nome de Deus deriva do termo grego “*Theós*, o qual, por sua vez, vem de *Steasthai*, que significa *ver, considerar*, da própria significação do nome, deduz-se que Deus é *inteligente* e, conseqüentemente, é dotado de *vontade*”²⁹¹. Logo, a inteligência e a vontade divina identificam-se com a essência divina²⁹².

Na substância divina encontram-se todas as perfeições em plenitude absoluta. Logo, dentre todas as perfeições almeçadas pelo homem nesta vida, uma delas é conhecer a Deus pelos seus efeitos, em forma de atributos, de propriedades e de perfeições. Deus tem a intelecção perfeita de si mesmo, porque a perfeição está na intelecção²⁹³. E “a sabedoria consiste *no*

²⁸⁷ SCG I, c. 42, 4, p. 83: “Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est. Ergo oportet eius motorem primum esse unum”.

²⁸⁸ SCG I, c. 42, 6-7, p. 84: “Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus. [...]. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit «necesse-esse». Et sic nec plures deos”.

²⁸⁹ SCG I, c. 43, 1, p. 87: “Ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum Deum infinitum esse: a) Non autem sic ut infinitum privativa accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat; b) Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet”.

²⁹⁰ SCG I, c. 43, 7, p. 88: “Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate”.

²⁹¹ C.Th I, c. 35, p. 54: “Cum enim hoc nomen Deus a nomine Graeco quod dicitur Theos, dictum videatur, quod quidem a theaste dicitur, quod est videre vel considerare; in ipso Dei nomine patet quod sit intelligens, et per consequens volens”. Grifos do autor.

²⁹² C.Th I, c. 33, 2, p. 54: “Intra alias perfectiones rerum praecipuae sunt intellectus et voluntas, cuius signum est quod inveniuntur in rebus nobilioribus. Perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo unum, quod est eius essentia, ut supra ostensum est. Intellectus igitur et voluntas in Deo sunt idem quod eius essentia”.

²⁹³ SCG I, c. 47, 6, p. 95: “Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur (cap. 28). Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum: cum

*conhecimento das altíssimas causas*²⁹⁴, que é Deus, de acordo com Aristóteles.

Além disso, o ser primeiro, conhecendo a si mesmo, conhece todas as coisas. E conhecer todas as coisas, significa conhecer pelas causas primeiras e últimas e, por conseguinte, pelos seus efeitos. Por isso fica evidente, reitera Tomás de Aquino, que “há propriamente ciência em Deus, não, porém, causada pelo raciocínio [...] como a nossa, que é efeito da demonstração”²⁹⁵.

Por isso, a essência divina é perfeitíssima, e a operação própria do homem em busca do bem supremo é aperfeiçoada pela potência e pelo hábito, logo, seguindo Aristóteles, “a felicidade está na operação perfeitíssima”²⁹⁶, que é a vida contemplativa. Assim, “a beatitude e felicidade última de toda substância intelectual é conhecer a Deus”²⁹⁷.

Tomás de Aquino remodela e incorpora os pressupostos da ética teleológica antiga, de matriz cosmocêntrica, partindo de uma visão radicalmente teocêntrica, cristã, apropriando-se, especificamente, das premissas e dos atributos noético-metafísicos desenvolvidos por Aristóteles. Esses atributos, objeto de investigação da metafísica, alcançados pelo sábio por meio da virtude suprema da $\sigma\phi\leftrightarrow\alpha$, são a contemplação da ordem, da harmonia e da perenidade do cosmo e da natureza do Inteligível. O Inteligível é princípio, ato puro, eterno, imóvel, sem movimento e gênero, simples, ser imutável e necessário.

Para Tomás, de acordo com essa forma de pensar, o homem, parte constituinte do universo, deve procurar ultrapassar os limites do cosmo e, de certa forma, os seus próprios limites. Com isso, concretiza o “seu fim último

natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit”.

²⁹⁴ SCG I, c. 94, 1, p. 159. Grifos do autor.

²⁹⁵ SCG I, c. 94, 2, p. 159: “Si scientia est *rei cognitio per propriam* causam; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra (cap. 64 sqq.) ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie *scientia* est: — non tamen quae sit per ratiocinationem causata [...], sicut scientia nostra ex demonstratione causatur”. Grifos do autor.

²⁹⁶ SCG I, c. 100, 2, p. 164. Grifos do autor.

²⁹⁷ SCG III, c. 25, 13, p. 422: “Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum”. Trecho já parcialmente citado no início do capítulo 2.

– a sua beatitude verdadeira – na transcendência absoluta da visão e do amor cujo objeto é Deus que transcende absolutamente o cosmos”²⁹⁸.

Para Vaz, o cosmocentrismo antigo possui um caráter de natureza essencialmente teológico. Devido a essa característica, ele entrou em confronto com o teocentrismo da revelação bíblica cristã. O frade dominicano, com maestria, fundiu essa visão de mundo, oriunda, sobretudo, do aristotelismo e do neoplatonismo, com a essência da mensagem cristã, portadora de esperança. Entretanto,

o cosmo como totalidade perfeita tem como predicado fundamental a divindade. É o *theion* por excelência. Sendo assim, sua contemplação assume, necessariamente, a forma de uma *teologia*. De resto, a teologia cristã constitui-se em grande parte utilizando as estruturas conceptuais dessa teologia cósmica, embora criticando-a nas suas expressões panteístas²⁹⁹.

O homem, para Tomás de Aquino, nesta vida, pela atividade contemplativa, somente consegue atingir uma beatitude imperfeita, correspondente ao *eudaimôn* grego.

3.2 A contemplação da essência divina nesta vida

Para Tomás de Aquino, o homem tende teleologicamente, pelo agir moral, à beatitude. Atualizá-la, quer em forma plena e em definitivo na outra vida quer provisoriamente e de forma imperfeita nesta, por meio da atividade contemplativa, para uma vida superior, pela sabedoria, constitui a realização total de todos os desejos humanos³⁰⁰. Toda a síntese tomista possui subjacente esse conteúdo filosófico rico e denso em busca do bem supremo.

Nesse sentido, o homem como ser criado, na relação criatura e criador, recebe deste, pelo processo de criação, toda a potencialidade para participar, já nesta vida, da fonte primeira e última do ser de Deus. Entretanto, os argumentos utilizados por Tomás para justificar que não é possível alcançar

²⁹⁸ VAZ, 1986, p. 42.

²⁹⁹ 1986, p. 42. Grifos do autor.

³⁰⁰ SERTILLANGES, 1951, p. 304.

a beatitude perfeita em toda a sua extensão, profundidade e espiritualidade fundamentam-se em dois princípios. Primeiro, porque a beatitude, pela sua essência comum, requer a exclusão de todo o mal, de toda a forma de arbitrariedade e a satisfação de todos os desejos humanos. Segundo, porque a contemplação da visão total da divina essência, pela participação em ato, só é possível na outra vida³⁰¹. Ora, depreende-se disso que a beatitude atualizável na existência humana, somente pode constituir-se em forma de intuições nebulosas.

Somente no ser supremo, pela sua natureza totalmente imaterial e inteligível, de acordo com o itinerário da tradição filosófica, está a felicidade perfeita, perene e eterna. Deus possui seu ser e fim em si mesmo. Os anjos participam, de alguma maneira, dessa operação em si mesma. Já os homens, mesmo unindo-se pela fé, esperança e caridade ao conhecimento contemplativo da essência divina, não a atingem de forma contínua e única. Por isso, nesta vida, beatitude perfeita não pode ser alcançada pelo homem. Baseado em Aristóteles, Tomás conclui que essa forma de εἰς δαίμον ↔ α imperfeita apenas é uma beatitude humana: “*Nós os consideramos felizes como homens*”³⁰².

O máximo que o homem consegue neste mundo por meio de uma vida bem regrada, praticando as virtudes morais, as intelectuais e as teologais (fé, esperança e amor), inserido num estado e comunidade, seguindo as leis e verdades humanas e divinas, é uma beatitude imperfeita, pela atividade contemplativa.

Para Aristóteles, o cume da felicidade, por meio da atividade contemplativa, é “a contemplação do Intelecto divino, [que] só é acessível ao homem em raros momentos, pois é próprio da condição humana não poder

³⁰¹ *S.Th* I-II, q. 5, 4, c., p. 1071-1072: “Quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. [...]. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita”.

³⁰² *S.Th* I-II, q. 3, 2, ad 4, p. 1049: “In statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus, in I *Ethic.* (lect. XVI), ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines*”. Grifos do autor.

ser em ato de maneira contínua”³⁰³. Talvez seja por isso que Tomás de Aquino use a metáfora do espelho, tomada de São Paulo (*Cor.* 13, 12), para caracterizar o que o homem consegue alcançar, nesta vida, pela atividade da contemplação. E, conseqüentemente, aquilo que espera para o crente, na outra vida, por meio da visão beatífica de Deus.

A meta da atividade contemplativa é a contemplação da verdade divina, o fim supremo da existência humana. Como vimos no capítulo 1, da verdade divina, isto é, do princípio primeiro de toda a verdade, deduz-se a verdade ontológica, que é a descrição da ordem e da harmonia na natureza das coisas criadas. E a verdade lógica é a expressão desta descrição, o entendimento específico, por meio do intelecto humano, da natureza de Deus e das coisas. Se a verdade lógica e a ontológica pertencem às coisas deste mundo, a divina transcende-o³⁰⁴. Há, portanto, uma correspondência intrínseca entre estas três formas de verdade. Quanto mais a alma intelectual conhece a verdade ontológica, mais ela conhece a verdade divina e eterna, e vice-versa. Há uma relação triangular de adequação entre as três formas.

Assim, no dizer de Agostinho, pela contemplação de Deus é prometido ao homem o fim de todas as atividades e a perfeição na eterna alegria. E esta “será perfeita na vida futura, quando virmos a Deus face a face; e então ela nos tornará perfeitamente bem-aventurados”³⁰⁵.

Por isso, o Filósofo põe a felicidade suprema do homem na contemplação do ótimo inteligível³⁰⁶. Em outra passagem, Tomás assevera, apresentando uma das principais teses da beatitude em plenitude: A vida contemplativa é um começo da beatitude futura. E, de acordo com Gregório, a contemplação inicia agora e possui sua plenitude na glória celeste³⁰⁷.

³⁰³ HADOT, 1999, p. 123.

³⁰⁴ PEGORARO, 2007, p. 65.

³⁰⁵ *S.Th* II-II, q. 180, 4, c., p. 3335: “In I *De Trin.* (cap. VIII), quod *contemplatio Dei nobis promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum*. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum *facie ad faciem* (I ad *Cor.*, XIII, 12): unde et perfecte beatos faciet”. Grifos de autor.

³⁰⁶ *S.Th* II-II, q. 180, 4, c., p. 3335: “Unde et Philosophus, in X *Ethic.* (lect. X), in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis”.

³⁰⁷ *S.Th* II-II, q. 182, 2, c., p. 3353: “Vita contemplativa est quaedam inchoatio futurae felicitatis. [...]. Et Gregorius dicit, [...], quod contemplativa vita hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur”.

Ainda, baseado no argumento do papa Gregório, Tomás de Aquino sustenta, que não é possível, durante a presente existência, conhecer a onipotência divina na sua claridade total. No entanto, a alma intelectual, consegue apenas aprender como proceder retamente, para alcançar depois à visão plena de Deus³⁰⁸.

Além disso, continua Tomás, segundo Dionísio, que afirma ter visto e experienciado a essência divina, na verdade não a apreendeu na sua totalidade, mas apenas em formato de imagem. E, segundo Gregório, a afirmação de que Jacó viu Deus *face a face*, não significa que ele tenha alcançado a sua essência, mas algo imaginário, análogo à face de Deus³⁰⁹.

Por isso, “imanente ao agir humano”³¹⁰, nesta vida não é possível saciar e atualizar todas as potencialidades intrínsecas à natureza humana. Se, de um lado, o homem não exclui todo o mal, como a ignorância da parte da inteligência, a afeição desordenada do apetite, porque os desejos são contínuos, as necessidades materiais e muitos incômodos do corpo, de outro, o desejo do bem também não é concretizado plenamente. Por isso, “não só os bens da vida presente são transitórios, mas ainda passa a própria vida [...]. Por onde, é impossível nesta vida obter-se a verdadeira beatitude”³¹¹.

Nesse sentido, Tomás de Aquino não tem dúvida: Se todos os bens e todas as conquistas construídas pelas faculdades volitiva e intelectual, de acordo com as contingências e vicissitudes existenciais, procurando atualizar a teleologia em busca da beatitude, são efêmeros e provisórios, só resta colocar a beatitude em plenitude na outra vida. Se não fosse assim, o

³⁰⁸ S.Th II-II, q. 180, 5, c., p. 3337: “Quod nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde recta proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat”.

³⁰⁹ S.Th II-II, q. 180, 5, ad 1, p. 3337: “Sicut Dionysius, in *Epistola ad Caium monachum*, dicit, si *aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius*. Et Gregorius dicit, [...], per hoc ergo quod Iacob dixit, *Vidi Deum facie ad faciem*, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit; sed quod formam, scilicet imaginariam, vitit, in qua Deus locus est ei”.

³¹⁰ DE BONI, 2003, p. 111.

³¹¹ S.Th I-II, q. 5, 3, c., p. 1071: “In hac autem vita non potest omne malum excludi, [...], ignorantiae, ex parte intellectus; et inordinatae affectiones, ex parte appetites; et multiplicibus poenalitibus, ex parte corporis: ut Augustinus diligenter prosequitur XIX *De Civit. Dei* (cap. IV). – Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona praesentis vitae transitoria sunt. [...]. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur”.

desejo do bem supremo seria em vão³¹². As virtudes teologais, principalmente a esperança, e toda tradição bíblica do Novo Testamento, fornecem esse suporte.

Os argumentos elaborados por Tomás de Aquino para justificar que não é possível a beatitude plena nesta vida, são oriundos de profundos princípios metafísicos.

Já assinalamos, que todas as criaturas, principalmente o homem, procedem de Deus. Ora, o homem, devido a sua inteligência, é a criatura que é a imagem e a semelhança de Deus. Imagem caracteriza-se pela inteligência, pelo exercício do livre-arbítrio e pela capacidade de domínio sobre seus atos, capaz de fazer escolhas e deliberações, dando um sentido à sua existência. Se o homem procede do ser supremo, do princípio primeiro de todas as coisas, ele tende a retornar teleologicamente a essa fonte do ser. Porque o ser primeiro e último, Deus, é o mesmo.

Outro princípio aristotélico elencado por Tomás de Aquino para esclarecer que, na vida terrena, é impossível o homem adquirir a beatitude verdadeira, é o do movimento contínuo da potência para o ato. Ora, a alma intelectual encontra-se em contínua potência. E enquanto ela não estiver totalmente em ato, ela ainda não alcançou o fim último, mesmo já conhecendo algumas formas em ato³¹³, como os efeitos da essência divina. Portanto, por mais que o homem busque conhecer a verdade nesta vida, jamais a alcançará em si, porque todas as formas de verdade concebidas pelo intelecto, por meio das ciências especulativas, pela sua condição de finitude, são sempre mutáveis. Assim também, não é possível atualizar a beatitude perfeita nesta vida.

³¹² SCG III, c. 48, 11, p. 461: “Impossibile est naturale desiderium esse inane: *natura enim nihil facit frustra*. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam”. Grifos do autor.

³¹³ SCG III, c. 48, 13, p. 461: “Omne quod est in potentia, intendit exire in actum. Quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cogoscendas: reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit: Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita”.

Para a criatura humana tornar-se totalmente feliz, requereria que o desejo natural em busca do bem supremo se concretizasse plenamente e estivesse totalmente em ato. Mas isso é impossível. Porém, se considerar que a alma intelectual, mesmo unida ao corpo, não dependa dele e da matéria sensível para existir e subsistir, quando separada do corpo, ela poderá conhecer as coisas inteligíveis em si mesmas, ou seja, dentre elas, Deus. Portanto, quanto a esta possibilidade, Tomás de Aquino não tem dúvida: Somente na outra vida conheceremos o ser na sua essência absoluta³¹⁴.

Para Agostinho, a alma seria capaz de conhecer por si mesma o *quid est*, ou seja, *aquilo que é*. Mas isso é impossível, argumenta Tomás. Porque uma potência cognitiva só consegue tornar-se cognoscente em ato, atualizando aquilo que é, quando nela se encontra aquilo mediante o qual conhece. Dessa forma, se esse meio está em potência, a alma intelectual só conhece em potência; se está em ato, ela conhece em ato; se está de modo intermediário, ela conhece em forma de hábito. Ora, conclui o Aquinate, a alma sempre está presente a si mesma em ato, jamais em potência e hábito. “Se pois ela conhece por si mesma de si *aquilo que é*, sempre em ato está conhecendo de si *aquilo que é*. O que é consequentemente falso”³¹⁵.

Além disso, no sentido de ordem das coisas, se a alma intelectual conseguisse conhecer por si mesma *aquilo que é*, ela seria o princípio supremo de tudo. Porque aquilo que possui esta propriedade seria anterior a tudo o que é conhecido por outro, como as proposições primeiras, que são anteriores às conclusões. Logo, é impossível que a alma intelectual seja capaz de conhecer a si mesma em plenitude. Somente as substâncias separadas conseguem se conhecer por aquilo que são. Entretanto, explica Tomás, se a alma consegue, por meio das ciências especulativas, principalmente a divina, conhecer a si mesma, também ela consegue reconhecer que as substâncias separadas existem, que Deus existe, mas não

³¹⁴ SCG III, c. 45, 7-8, p. 454: “Unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quae est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis. Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita”.

³¹⁵ SCG III, c. 46, 2, p. 454: “Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum”. Grifos do autor.

“o que são”³¹⁶. Consequentemente, o máximo de beatitude que o homem consegue atualizar na imanência é em forma de vislumbres.

Porém, Alexandre de Afrodísias e Averróis disseram que a beatitude do homem não se alcançaria por meio do conhecimento humano oriundo das ciências especulativas, mas somente na união com as substâncias separadas já nesta vida. No entanto, Aristóteles afirmou que não há outro conhecimento senão por meio das ciências especulativas. Logo, a felicidade também só será no modo humano.

Assim, o Aquinate, concebendo a felicidade perfeita na outra vida, mas já passível de alguns vislumbres de realização efêmera nesta, segue, de um lado, o caminho aberto pela ética aristotélica imanente, capaz de atingir somente uma felicidade relativa; por outro, ampliou-a para o horizonte transcendental e sobrenatural: “A felicidade perfeita [...] poderá existir para o homem se seu intelecto, à semelhança do divino, houver esgotado as possibilidades de novos conhecimentos, estando todo em ato”³¹⁷. Somente a essência divina é felicíssima em si e por si mesma, porque é ato puro, pensamento de pensamento³¹⁸. Para Tomás, mesmo ao sábio ou ao monge, dedicando-se exclusivamente à vida contemplativa, essa condição é naturalmente impossível nesta vida.

³¹⁶ SCG III, c. 46, 9, p. 456: “Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit *quia sunt*: nom autem *quid sunt*, quod est earum substantias intelligere”. Grifos do autor.

³¹⁷ DE BONI, 1995, p. 527.

³¹⁸ *Metaph.* Λ (XII) 7, 1072 b, 18, v. II, p. 565.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em toda síntese tomista perpassa, de forma explícita ou implícita, a filosofia do ser, isto é, o conceito ontológico fundamental de que Deus é o primeiro e último princípio de todas as coisas e o bem supremo do homem. Dele procede o mundo, o homem e toda a natureza, e tudo dirige-se teleologicamente à Deus, de modo especial, a criatura humana.

De acordo com a visão antropológica, filosófica e teológica, Deus, pelo ato da criação, potencializa no ser da natureza humana, de modo necessário, um fim último a ser perseguido e concretizado pelas faculdades apetitivas e intelectivas, a beatitude. Assim, todas as operações humanas dirigem-se a esse bem. Mas esse bem não é qualquer bem particular, finito, provisório. A beatitude desejada, de acordo com o *télos*, é um bem universal, infinito e perene – Deus –, capaz de satisfazer o homem pelo conhecimento do ato puro, caracterizado de beatitude imperfeita nesta vida. Entretanto, do mesmo modo como o conhecimento intelectual, para chegar ao universal ou à essência, parte dos sentidos, dos efeitos à causa, ao ato intelectual ou ideia, assim também a beatitude imperfeita já “participa de uma semelhança particular da beatitude”³¹⁹.

Mesmo que Tomás de Aquino enalteça a predisposição, algo intrínseco à natureza humana, para o sobrenatural³²⁰, para o transcendente, faz-se necessário destacar que, para alcançar a essência divina, não bastam as potencialidades da alma intelectual.

Sendo assim, a beatitude imperfeita é o produto mais elevado que o intelecto humano consegue alcançar na sua existência, contemplando a

³¹⁹ *S.Th* I-II, q. 3, 6, c., p. 1054.

³²⁰ DE BONI, 2003, p 69.

verdade mais inteligível, permanente e eterna, o ato puro, o ser subsistente. Essa tese, tão exaltada por Aristóteles, é incorporada por Tomás de Aquino na sua filosofia moral. Ele assimila e ultrapassa a εἶδος↔α aristotélica, atualizável na imanência, no homem. Eleva-a, por meio da atividade contemplativa, ao transcendente e ao sobrenatural, contemplando aquilo que é perene, eterno e divino, Deus, criador do mundo, da natureza e do homem, portador de beatitude.

Assim, procurar conhecer os efeitos da causa primeira, isto é, demonstrar, de forma *a posteriori* a existência do ser superior³²¹, experienciando intelectualmente a perenidade e a eternidade, numa espécie de vislumbres de beatitude perfeita, é o grau mais elevado de beatitude que o homem consegue almejar na sua existência terrena.

Sendo Deus o bem e o fim mais universal e mais verdadeiro, conhecê-lo e possuí-lo, de forma nebulosa, por meio da contemplação, é o cume, a perfeita e a mais profunda beatitude alcançável pelo homem. Essa forma de beatitude imperfeita justifica-se porque o homem está sempre passando pelo movimento da potência ao ato, doutrina aristotélica fundamental subjacente na metafísica de Tomás de Aquino.

Por decorrência, na vida futura, cessará toda atividade exterior, somente permanecendo perpetuidade e gratuidade, sem tédio e sem fadiga. Lá a alma humana estará isenta de potencialidade e mutabilidade, segundo os argumentos de Agostinho e a tese consagrada pela tradição da cristandade: “*Lá descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos*”³²².

Lá, na vida futura, no horizonte do teocentrismo medieval e cristão, Tomás de Aquino não tem dúvida que a tendência natural da criatura humana em busca da posse do bem final se atualizará de forma exclusiva, total e infinita. Lá a perfeição total “*durará para sempre*”³²³, porque é próprio da teleologia humana almejar a estabilidade perfeita, perpétua e eterna.

³²¹ SCG I, c. 31, 3, p. 74: “Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum”.

³²² S.Th II-II, q. 181, 4, c., p. 3349: “Ut enim Augustinus dicit, in fine *De civit. Dei* (Lib. XXII, cap. XXX), ibi *vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus*”. Grifos do autor.

³²³ C.Th II, c. 9, 23, p. 282. Grifos do autor.

Em suma, Vaz, com muita propriedade, destaca, referente à filosofia moral, que há ainda um lugar

no horizonte desse olhar para o futuro, no qual seja possível investigar o que nele estará presente das lições do passado, sobretudo daqueles que nos falam sobre questões a que nenhuma ciência pode responder, acerca do ser e do não-ser, do bem e do mal, do sentido da vida e do destino da natureza humana. É lícito, sem abandonar as preocupações do nosso tempo, tentar receber alguma coisa da mensagem filosófica que nos vem do século XIII, pela voz maior que se eleva daquele distante passado, a de Tomás de Aquino³²⁴.

³²⁴ 1997, p. 290-291.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Primária

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Traduzido por D. Odilão Moura. Revisado por Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, 2 v.

_____. *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe en dos tomos, con el texto crítico de la leonina. Traducción de Jesus M. Castellano e Introducción de Jesus M. Martinez. Madrid, Espanha: BAC, 1967.

_____. *Suma teológica*. Traduzido por Alexandre Corrêa. Reedição feita por Rovílio Costa e Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: Sulina Editora, 1980, 10 v.

_____. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. 2. ed. Traducción de Ana Mallea; Estudio preliminar y notas Celina de Lértora Mendoza. Navarra, Espanha: Ediciones Universidad de Navarra S A, 2001.

_____. *O ente e a essência*: Edição bilingüe. Traduzido por Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Compêndio de teologia*. Tradução, notas e prefácio de D. Odilão Moura. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*: Questões 5 e 6. Tradução e introdução de Carlos A. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. *A unidade do intelecto contra os averroístas* (edição bilingüe). Tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico e índice onomástico por Mário Santiago de Carvalho. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1999.

_____. *Le questioni disputate*: Texto latino dell' Edizione Leonina e traduzione italiana. Volume primo: La verità, questioni 1-9. Bologna: Edizione Studio Dominicano, 1992.

_____. *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 22 abr. 2009.

2 Secundária

ALMEIDA, Luciano Pedro Mendes de. *A imperfeição intelectual do espírito humano*. São Paulo: Saeta Gráfica e Editora LMTD, 1977.

AERTSEN, Jan A. *La filosofía medieval y los transcendentales*: Um estudo sobre Tomás de Aquino. Traducción de Mónica y Maria Idoia Zorroza. Navarra – España: Ediciones Universidad de Navarra, S A (EUNSA), 2003.

AGUILÓ, F. Bonín. Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta. *Estudios Filosóficos*, n. 27, 1978, p. 111-125.

ALEJANDRO, José M. de. *Gnoseología de la certeza*. Madrid: Gredos, 1965.

AMEAL, João. *São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra*. Porto: Tavares Martins, 1961.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Traduzido por M. G. Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de G. Reale: texto grego com tradução ao lado. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. 3 v.

_____. *Tratado del alma*. Traduzido por Antonio Ennis. Buenos Aires: Epasa – Galpe Argentina, 1944.

_____. *L' Éthique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antonio GAUTHIER et Jean Yves JOLIF. Paris: Publications Universitaires de Louvain, 1959, 2 v.

- ARNOU, René. *Il desiderio di Dio nella filosofia de Plotino*. Presentazione di Giovanni Reale. Traduzione di Alessandro Trotta con la collaborazione di Carlo Ghilmetti. Milano: Vita e Pensiero, 1997.
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. A remodelação da ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 2, n. 3, 2001, p. 235-290.
- BARROS, Manuel Correia de. *Filosofia tomista*. 2. ed. rev. Porto: Livraria Figueirinhas, 1966.
- BARRERA, Jorge Martínez. *Ética y religión: Los modelos (contemporáneos) de Aristóteles y Santo Tomás*. Santa Fé: Universidad Católica, 2002.
- BOÉCIO, Severino. *A consolação da Filosofia*. Traduzido por William Li e revisado por Gilson Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BONAVENTURE, Saint. *Works of St. Bonaventure: Itinerarium mentis in Deum*. New York, NY: Franciscan Institute, 2002.
- BONNEWIJN, Olivier. Béatitudes et theologie morale chez saint Thomas d' Aquin. *Anthropotes*, Roma, Itália, v. 17, n. 2, 2001, p. 1295-1309.
- CAYUELA CAYUELA, Aquilino. Felicidad y providencia: el horizonte de la fundamentación moral en el libro III de la *Suma contra los gentiles* de Tomás de Aquino. *Studium*, Madrid, España, v. 44, 2004, p. 221-236.
- CAMELLO, Maurílio. A felicidade como bem supremo: Santo Tomás lê Aristóteles. In: DE BONI, Luís Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 277-314.
- COSTA, José Silveira da. *Tomás de Aquino: a razão a serviço da fé*. São Paulo: Moderna, 1993.
- CURA, Alejandro del. La esencia del hombre en la antropología. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, España, v. 23, Mayo-diciembre, 1974, p. 419-425.
- DÁCIA, Boécio de. *Sobre o bem supremo*. Tradução de Luis Alberto De Boni. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 163, p. 559-563, set. 1996.
- DE BONI, Luis Alberto. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: Leitores dos clássicos a respeito da felicidade. *Veritas*, Porto Alegre, n. 159, v. 40, p. 517-531, set., 1995.

- _____. *De Abelardo a Lutero*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a.
- _____. A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. In: *Dissertatio*, Pelotas, RS, n. 19-20, p. 131-182, Inverno-Verão, 2004.
- _____. (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 219-231.
- _____. A antropologia cristã de Tomás de Aquino. In: COSTA, Elcias Ferreira da; COSTA, Marcos R. Nunes (Orgs.). *Temas tomistas em debate*. Recife: Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino, 2003b, p. 67-108. (Séries Estudos II).
- DUBRA, Julio Castello. Hombre y naturaleza en Tomás de Aquino. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 03, Setembro, 1999, p. 621-632.
- ECO, Umberto; MARTINI, Carlo M. *Em que crêem os que não crêem?* São Paulo: Record, 2001.
- FERREIRA, José Manuel dos Santos. Algumas exigências da verdadeira felicidade: Actualidade da doutrina de S. Tomás de Aquino. (*Summa Theologiae* Ia IIae, q.4, a.1-8)». Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino (ed.). *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Roma, 1990, t. 4: Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, p. 37-47.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía: Idade Média*. 2. ed. Madrid: BAC, 1966, v. II.
- GARDEIL, H. D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino: III Psicologia*. Traduzido por Augusto Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967, 4 v.
- GARFAGNINI, Gian Carlo. Tommaso tra felicità e beatitudine. In: Fédération Internationale des Instituts d' Études Médievales: Textes et Études du Moyen Age, 31. *Le felicità nel medioevo*. Louvain-La-Neuve, 2005.
- GILSON, Étienne. *A existência na filosofia de S. Tomás*. Traduzido por Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Mellilo e Yolanda Balcão. São Paulo: Duas Cidades, 1962.
- _____. *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, España: EUNSA, 1978.

- _____. *Elementos de filosofia cristiana*. Tradução por Amalio García-Arias. Madrid: RIALP, 1981.
- GONZÁLEZ, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona, España: EUNSA, 1998.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Traduzido por Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, 122.
- HABERMAS, Jürgen. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001.
- HUGON, Padre Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução e Introdução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- IMBACH, Reudi. Introducción. In: AQUIN, Thomas d'; DACIE, Boèce de. *Sur le bonheur*. Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche. Paris: VRIN, 2005.
- JAULENT, Esteve. O “esse” na ética de Raimundo Lúlio. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 395-422.
- LAUAND, Jean Luiz. Introdução. In: AQUINO, Tomás. *Sobre o ensino (De magistro), Os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Tomás de Aquino, hoje*. São Paulo: GRD; Curitiba: Champagnat, 1993.
- LIMA, José Jivaldo. *Da política à ética: O itinerário de Santo Tomás de Aquino*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- LOTTIN, Odon. *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*. Louvain: Duculot, Éditeur, 1949, 6 v.
- MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Walton. Barcelona: Paidós, 1998.
- McINERNY, Ralph. Ethics. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Edited by). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1997.

- MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Traduzido por Alceu A. Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
- _____. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Tradução, Prefácio e Notas de Geraldo D. Barreto. Rio de Janeiro: Agir, 1977.
- _____. *Sete lições sobre o ser e os primeiros princípios da razão especulativa*. 3. ed. Traduzido por Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2005.
- METZ, Johann Baptist. O antropocentrismo cristão de Tomás de Aquino. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 30-39.
- MOURA, D. Odilão. A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. In: COSTA, Marcos; DE BONI, Luís Alberto. *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 265-274.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A releitura tomásica da metafísica grega. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 40-54.
- PEGORARO, Olinto Antonio. *Ética é justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. A verticalização da metafísica e a triangularidade da verdade. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A cidade dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007, p. 63-70.
- PINCKAERS, S., O. P. *Somme Théologique*. La béatitude. 1^a-2^{ae}, Questions 1-5. Traduction française, notes et appendices de Saint Thomas d'Aquin. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.
- PICHLER, Nadir Antonio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo, RS: UPF, 2004.
- RAMIREZ, Santiago. *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid: BAC, 1975.
- RASSAN, Joseph. *Tomás de Aquino*. Tradução de Isabel Braga. Lisboa: Edições 70, 1980.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia Antiga*. Traduzido por Henrique Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- SERTILLANGES, Antonin Gilbert. *As grandes teses da filosofia tomista*. Traduzido por I. G. Ferreira da Silva. Braga, Portugal: Crus, 1951.

SIGMUND, Paul E. Law and politics. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Edited by). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Escritos de filosofia 1: Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.