

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Instituto de Filosofia e Teologia

Departamento de Filosofia

Wellington Rosa de Souza

BEATITUDO:

o fim último do homem em Tomás de Aquino

Belo Horizonte

2021

Wellington Rosa de Souza

BEATITUDO:

o fim último do homem em Tomás de Aquino

Projeto de pesquisa apresentado ao Programa de Bolsas de Iniciação Científica, Tecnológica e Inovação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como conclusão de pesquisa realizada na condição de pesquisador voluntário e em correspondência ao TCC do curso de filosofia da PUC Minas.

Orientador: Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira

Área de concentração: Metafísica e ética

Belo Horizonte

2021

À Imaculada Conceição.

AGRADECIMENTOS

A Deus, princípio e fim de tudo o que existe.

À equipe de formação do Seminário Diocesano São José, em especial nas pessoas do bispo, Dom Marco Aurélio, e do reitor, padre Francisco Guerra, pelo incentivo na dimensão intelectual.

Ao meu orientador, Dr. Ibraim Vitor de Oliveira, pelo empenho e auxílio.

A todos os que, de alguma forma, contribuíram para esta construção.

"Ora, a vida eterna consiste em que conheçam a ti, um só Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo que enviaste." (Jo 17,3).

RESUMO

Este trabalho visa apresentar a perspectiva de Santo Tomás de Aquino sobre a natureza da *beatitudo* e o seu envolvimento ético na *Suma teológica*. Para tal, intenta-se especificar a importância da perspectiva teleológica na *beatitudo* tomasiana, estabelecer os meios necessários para se alcançar o fim último do homem e identificar as consequências éticas da *beatitudo*. Tendo em vista a multiplicidade de bens que podem ser tratados pelo homem como objetos que determinam seu objetivo de vida, há de se questionar qual é o bem em que consiste a felicidade perfeita. Além disso, dado que a *beatitudo* tomasiana tem razão de fim último, é necessário averiguar o âmbito de contexto da sua teleologia. Essas questões, levantadas pelo Aquinate, são pressupostos que motivam nossa pesquisa. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, tendo a obra supracitada como fonte primária. Outras obras do filósofo além de textos de comentadores também foram utilizados como fontes secundárias.

Palavras-chave: teleologia; Santo Tomás de Aquino; bem-aventurança; ética.

ABSTRACT

This work aims to present the perspective of Saint Thomas Aquinas on the nature of beatitude and its ethical involvement in the theological summary. To do so, it is intended to specify the importance of the teleological perspective in the Thomasian beatitude, to establish the necessary means to reach the ultimate goal of man and identify the ethical consequences of beatitude. Considering the multiplicity of goods that can be treated by men as objects that determine their life objective, it is necessary to question which is the good that perfect happiness consists of. Furthermore, considering that the Thomasian beatitude has the ultimate goal reason, it is necessary to investigate the context scope of its teleology. These issues, raised by Aquinate, are assumptions that motivate our research. The methodology used was the bibliographical research, which has the above-mentioned work as the primary source. Other philosopher's works and commentators texts were used as secondary sources.

Keywords: Teleology. Saint Thomas Aquinas. Bliss. Ethic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 FIM ÚLTIMO	11
1.1 A teleologia grega como recurso de Tomás	11
1.2 Natureza da beatitudo e o fim último	17
1.3 Beatitudo imperfeita	20
2 ÉTICA FILOSÓFICA PERSONALISTA	26
2.1 Potências da alma: homem como um ser de potências	27
2.2 Homem: um ser potencialmente ordenado	32
2.3 Virtudes: instrumentos para a beatitudo	34
2.4 Recta ratio no âmbito da beatitudo	37
CONCLUSÃO	39
REFERÊNCIAS	41

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, apresentaremos a perspectiva de Santo Tomás de Aquino presente nas primeiras questões da *prima secundae* da *Suma teológica* no que diz respeito àquilo em que consiste a *beatitudo*. Assim, nos ocuparemos de sua natureza e dos meios para alcançá-la. Isso será tratado mediante a apresentação da sua perspectiva teleológica, o estabelecimento dos meios necessários para se alcançar o fim último do homem e a identificação de como é possível a prática de tais meios.

Na primeira seção, abordaremos a questão do fim último. Apresentaremos os pensadores que influenciaram o filósofo, primeiramente de forma histórica e, posteriormente, por meio de uma análise de como ele os absorveu. Assim, averiguaremos o âmbito de contexto da sua teleologia. Então, buscaremos compreender se realmente há algum fim último que satisfaça plenamente o apetite humano e qual a sua natureza. Para confirmar esse bem como supremo, trataremos dos bens imperfeitos apontando refutações levantadas pelo autor. Com isso, retomaremos a questão do fim último e tornar-se-á mais claro o caminho que o filósofo percorreu.

Na segunda seção, apontaremos os meios necessários para o fim último. Diferentemente dos seres que não são dotados de racionalidade, o homem pode ou não livremente escolher o Sumo Bem. Diante disso, faz-se necessário saber por quais meios éticos o homem consegue alcançá-lo. Por isso, nessa seção, primeiramente, trataremos do homem enquanto um ser que possui potências que podem ou não conduzi-lo à beatitude por meio das leis. Posteriormente, falaremos das suas potências propriamente, demonstrando como o ser humano é ordenado por meio delas. Então, explicitaremos as virtudes principais necessárias para que ele alcance seu termo último. Na última subseção, exporemos a *recta ratio* situada no contexto da bem-aventurança.

Tomás de Aquino teve uma vida intelectual profícua. Suas várias obras, tais como *Comentário sobre as sentenças de Pedro Lombardo*, *Suma teológica*, *Suma contra os gentios*, comprovam essa perspectiva; ele escreveu ainda questões

disputadas, opúsculos filosóficos, comentários a Aristóteles e escritos filosófico-sociais. Embora todas sejam importantes, na nossa pesquisa algumas merecem atenção de modo mais especial, por versarem sobre o tema que nos propomos a apresentar.

Na primeira subseção dessa primeira seção, nos serviremos de textos de alguns comentadores tais como Étienne Gilson e padre Vaz. Isso, com o intuito de enriquecer e esclarecer o pensamento do filósofo no que diz respeito à sua posição quanto às influências e os desafios que se lhe apresentaram. Posteriormente, como texto-base da segunda subseção, utilizaremos aquele que está contido nas questões um a cinco da *prima secundae* da *Suma teológica*. Tais questões nos darão um panorama geral da abordagem teleológica contida na obra.

Há, também, outros textos em que ele trata do assunto dos quais nos serviremos em caráter complementar, tais como: os capítulos 26 a 55 do livro III da *Suma contra os gentios* e os capítulos 104 a 110, 148 a 150 e o 255 do *Compêndio de teologia*. Enfim, na terceira subseção, tomaremos como base a questão dois, em que o filósofo trata sobre qual o bem em que consiste a *beatitudo*. Com esse panorama, visamos apresentar uma visão sobre a teleologia do filósofo no que tange à bem-aventurança.

Quanto à temática da seção dois, há várias obras em que ele trata desse assunto. Dentre elas, destacamos a *Scriptum super Sententias*, *Suma contra os Gentios*, *Sententia libri Ethicorum* e algumas questões disputadas como o *De veritate*, *De virtutibus in communi* e a *De malo*. No entanto, a obra principal que utilizaremos como base para essa seção será, também, a *Suma teológica*. Nela nos serviremos de vários fragmentos espalhados ao longo das questões contidas na *secundae*.

1 FIM ÚLTIMO

Em que consiste a bem-aventurança do homem? Existe um *fim último* que lhe apeteça plenamente? Esse fim possui relação com a bem-aventurança? Tais questões, discutidas por Santo Tomás, nortearão nossa pesquisa. Mas, a pergunta que, em especial, perpassará por esse estudo é: o que é a *beatitudo*?

Santo Tomás a conceitua da seguinte forma: “[...] o nome bem-aventurança¹ nada mais significa do que o bem perfeito da natureza intelectual, a quem compete conhecer sua satisfação no bem que possui [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia, q.26, a.1, Resp.)². E, por ser um bem perfeito, satisfaz plenamente o apetite humano. Logo, ao ser alcançado, não é possível que se deseje algo além dele em função de sua perfeição (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.1, a.5). Assim, Santo Tomás a compreende como um sumo bem a ser inteligido.

Ao se deparar com tal perspectiva, alguém poderia identificar que a expressão “sumo bem” já era empregada por outros filósofos antes do Aquinate. De modo especial, poder-se-ia encontrá-la nas obras aristotélicas. Diante disso, poderíamos nos perguntar: há alguma influência dos pensadores precedentes na teleologia de Santo Tomás? Se sim, qual a influência que eles exerceram?

1.1 A teleologia grega como recurso de Tomás

Ao longo da tradição, a busca pela felicidade possuiu várias conotações. Na cultura grega, por exemplo, a felicidade era tomada sob o aspecto de hedonismo, isto é, busca de prazeres. Além disso, os gregos também a tomaram sob o aspecto de *eudaimonia*. Esta, inicialmente, era tida como uma felicidade distinta da felicidade plena dos deuses, estando ligada à sorte, à decisão dos mesmos deuses ou ao determinismo. Essa visão foi debatida pelos filósofos da Antiguidade sendo que cada um apresentou sua visão. Por um lado, Aristipo defendia essa associação da

¹ Adotaremos, nessa pesquisa, os termos “bem-aventurança” e “beatitudo” como traduções do termo “*beatitudo*”. Esta última, por sua vez, repete a intenção do pensamento grego expresso no termo “*eudaimonia*” como será explicado ainda nessa seção.

² As chamadas nas citações das obras de Tomás de Aquino doravante passarão a utilizar a abreviação universal. Desse modo, “*STh*” se refere ao título original em latim, *Summa Theologiae*, da obra que se encontra traduzida como *Suma teológica* na lista de referências.

felicidade ao prazer. Por outro lado, Demócrito e Aristóteles a relacionavam aos atos humanos. Por sua vez, Platão a tomava como uma contemplação da ideia do Bem (CABRAL, 1989).

O Aquinate incorpora em sua teoria tanto as visões teleológicas dos neoplatônicos quanto a de Aristóteles. Quanto ao pensamento neoplatônico, tornou-se basilar para a teleologia de Tomás no que diz respeito à teoria do retorno dos seres ao seu Princípio. Tal retorno foi identificado por Santo Tomás como um regresso das criaturas para o Deus criador (BONI, 2018; VAZ, 2002). No concernente a Aristóteles, este influi naquele quanto à ideia de que a felicidade é alcançável pelos atos humanos e quanto à ideia de natureza. Além disso, há uma grande influência do filósofo grego quanto ao princípio da causalidade final e o da eficiente, mas que são unidos por Tomás no ser divino (STORCK, 2017). Sobretudo aquela, no que diz respeito à *eudaimonia* em que o Estagirita postula que há um *télos* para homem. Em outras palavras, o ser humano tende a um sumo bem como termo de sua vida. Os pensamentos de Aristóteles, tomado como filósofo por excelência pelo Aquinate, são fundamentais para a compreensão da felicidade neste último. Isso porque este é profundamente influenciado por aquele.

Além dos gregos, outro pensador que contribuiu consideravelmente para o pensamento de Tomás foi Santo Agostinho. Sendo cristão, compreendia que há uma felicidade supramundana em Deus mas que é inteligida não apenas teológica como também filosoficamente. Nas obras *A vida feliz* e *Confissões*, Agostinho trata da *beata vita* que é uma felicidade advinda da fruição da sabedoria; assim, influi em Santo Tomás na postulação de uma hierarquia de bens.

Outro filósofo que contribuiu foi Boécio. Este, na obra *Consolação da filosofia*, identifica a felicidade como algo de natureza composta, e que, por isso, tem sentido apenas com os bens que a trazem (BOÉCIO, *Cons*, III, 17)³. Ao invés de uma *beata vita*, ele, influenciado por Filão de Alexandria, traz outra ideia da beatitude. Sua visão distingue várias classes de felicidade sendo que isso passa a se tornar comum entre os medievais a partir dele (MORA, 2001).

³ Conforme abreviação universal, a sigla “*Cons*” se refere ao título original em latim, *De consolatione*, da obra que se encontra traduzida como *A consolação da filosofia* na lista de referências.

Contudo, conciliar essas visões foi um desafio para nosso filósofo, visto que em muitos pontos, os quais apontaremos, são antagônicas aparentemente. Na verdade, não apenas para ele como também para os seus contemporâneos. Isso porque a Idade Média foi marcada por grandes e intensos debates, especialmente em relação à metafísica. Por essa razão é imprópria a imagem que se divulga atualmente de que foi um período intelectualmente homogêneo dada a sua relativa estabilidade econômica e seus costumes religiosos. Mas, ao contrário, houve várias disparidades teóricas.

Diante disso, podemos levantar a questão: como foi possível conciliar filosofias tão diferentes? Ou ainda: o que impeliu nosso filósofo a ter que harmonizá-las? Para compreender tais questões, precisamos entender os desafios que se lhe apresentaram. Podemos destacar quatro grandes desafios que culminaram em sua grande síntese da filosofia precedente⁴. Tais foram: as divergentes visões sobre o aristotelismo, a conciliação entre a filosofia de Aristóteles e a de Platão, a articulação entre a tradição neoplatônica e o cristianismo e a harmonização entre a fé e a razão.

A primeira grande dificuldade se deu, como mencionado, quanto às correntes aristotélicas, que protagonizaram acalorados debates a partir do século X na Idade Média, estendendo-se mais intensamente no século XIII. Um deles versou sobre o estudo da ética aristotélica. Tal debate questionava se intelectuais deveriam buscar elementos comuns entre ela e a ética agostiniana ou se deveriam assumi-la de forma mais independente. A primeira posição foi defendida pela corrente teológica enquanto a segunda, pela corrente filosófica (VAZ, 2009). A entrada de Aristóteles, na Idade Média, se deu pelas profundas transformações sociais e políticas ocorridas que permitiram a criação das universidades. Além disso, também se deu graças às novas traduções dos escritos aristotélicos nos séc. XII e XIII e à paulatina permissão da Igreja quanto a sua leitura (VAZ, 2002). Tudo isso intensificou a presença e as controvérsias da filosofia aristotélica nesse período.

A segunda dificuldade se deu quanto à conciliação entre Platão e o Estagirita. A questão era: se Aristóteles deveria ser conciliado com o platonismo como

⁴ Essa “síntese tomista” de que tratamos é o esforço criativo de Santo Tomás de retomada da tradição precedente conciliando pensamentos filosóficos muito diferentes e os incorporando ao seu pensamento de modo a alcançar seu próprio toque original.

defendido por Avicena ou se deveria ser assumido mais radicalmente como defendido por Averróis (SILVA, 2011). O atrito se deu pelo fato de que Platão já estava consolidado na tradição filosófica. Enquanto isso, seu discípulo adentrava no Ocidente com pensamentos que destoavam de muitas teorias de seu mentor.

Sobre isso, o filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma que “[...] a dimensão ‘horizontal’ da causalidade pela forma cruza-se, sem aparentemente se compor, com a dimensão ‘vertical’ da causalidade do fim, de procedência nitidamente platônica” (VAZ, 2002, p. 47). Os termos “horizontal” e “vertical” subentendem certa discrepância entre as teorias. Isso ocorre porque o movimento “vertical” das coisas do mundo sensível ao patamar elevado do inteligível, tal como apontado na teoria platônica, destoa-se do movimento aristotélico “horizontal” circular de geração e de corrupção. A tarefa de Tomás torna-se difícil ao buscar um meio termo nesse problema que se lhe manifesta.

A terceira dificuldade ocorreu quanto às aparentes contradições entre o neoplatonismo e o cristianismo. Em especial, havia uma aparente oposição entre teoria neoplatônica de retorno das criaturas ao Princípio e a teoria cristã de uma liberdade dada por Deus para o livre assentimento da criatura quanto a esse retorno (VAZ, 2002). Ademais, os neoplatônicos tinham outros elementos estranhos ao cristianismo, tais como a teoria da emanção divina e o *nous* do mundo. De fato, alguns cristãos, como Santo Agostinho, São Boaventura, Boécio e João Escoto Erígena já haviam dado algumas respostas e assimilado muitos conteúdos à perspectiva cristã. Contudo ainda existia certa tensão que culminou no próximo obstáculo.

A quarta dificuldade se deu na tensão entre fé e razão, e é de longe a mais problemática, pois as anteriores, de algum modo, acabam culminando nela. Por exemplo, padre Vaz afirma que a oposição entre uma necessidade imanente ao cosmos e a transcendência de um Deus de liberdade absoluta foi um grande problema para o Aquinate (VAZ, 2002). Quanto à expressão “necessidade imanente ao cosmos”, Vaz se refere à perspectiva cosmocêntrica neoplatônica. Ela defende que todas as coisas provêm de um Princípio e que lhe retornarão por uma ordem natural. Assim, essa necessidade do retorno se contrapõe à perspectiva cristã de um retorno do homem a Deus, não por necessidade, mas por contingência, dada a

liberdade que possui. O cristianismo defende que Deus, ao criar o homem, lhe conferiu o livre-arbítrio para ter a possibilidade de escolher entre tender a Deus ou decidir-se pela privação desse bem. Por tal ângulo, essa concepção serve de alicerce para que Tomás de Aquino teorize que as criaturas emanam de um Princípio, o Deus criador, e que tendem a retornar a Ele cada um a seu modo.

Da mesma forma, cada uma das outras aporias, longe de se tornarem obstáculos, foram incorporadas na filosofia do Aquinate. Por meio delas, Santo Tomás fez uma grande síntese da tradição. Mas como se dá tal síntese? Embora outros filósofos, tais como Aristóteles e Santo Agostinho, também tenham feito sínteses de seus predecessores, a genialidade do Aquinate está na sua capacidade dialética⁵ de conciliação. Ele não busca uma mera refutação de seus opositores partindo daquilo que há de mais frágil em suas teorias. Ao contrário, toma aquilo que eles têm de melhor explicitado, absorve as perspectivas heterogêneas e incorpora em suas próprias intuições. Sobre isso, em relação às primeiras questões da *Suma teológica* sobre a bem-aventurança, Luis Alberto de Boni faz uma análise das fontes de Tomás de Aquino. Ele destaca que:

Se deixarmos de lado as 61 citações da Bíblia (cujo incomparável valor probatório, a elas atribuído por Tomás, as distingue das demais citações), e outras 20 em que remete às próprias obras, constatamos que Aristóteles é citado 65 vezes, Agostinho 40, Boécio 9, Dionísio Areopagita 8, Gregório Magno 3, e João Damasceno, Ambrósio, Sêneca, Orígenes e o *Liber de Causis* uma vez cada. (BONI, 2018, p. 19).

Ao quantificar as citações, esse comentador demonstra as várias influências no pensamento tomasiano. Também evidencia a capacidade de conciliação entre pensamentos tão heterogêneos: a corrente cristã, por meio das vertentes bíblica e patrística, aliada à filosofia grega. Eis uma exemplificação da sua capacidade de sintetização. É também curioso que ele evoque várias vezes as autoridades de Boécio, de Dionísio e de Aristóteles como opositores ao seu pensamento. Todavia, usufrui da autoridade dos mesmos filósofos para defender sua proposta, e isso é salutar para seu compêndio.

⁵ Ao longo da filosofia, existiram várias aplicações desse termo. Porém, nesta pesquisa, é utilizado no sentido de uma contraposição entre ideias distintas dentro de um argumento.

Essa síntese se dá, de modo especial, na conciliação entre fé e razão, pois para ele, longe de serem mutuamente excludentes, são ambas necessárias. Por um lado, se se conhecesse apenas pela razão, seriam impossíveis certas iluminações sobre Deus, pois as verdades reveladas pela fé ultrapassam a capacidade natural humana (TOMÁS DE AQUINO, *CTh.*, lv. I, cap. XXXVI)⁶. Por outro lado, “[...] é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, lv. I, cap VIII). Nesse sentido, para ele, ambas provêm da mesma fonte, Deus; portanto, estão perfeitamente alinhavadas (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, lv. I, cap VII)⁷.

Dessa forma, a distinção não se dá necessariamente pelo objeto, mas pela finalidade do estudo e pelo método. No concernente à finalidade, a filosofia estuda as coisas por si mesmas, ao passo que a teologia as estuda enquanto ordenadas a Deus; no que tange ao método, aquela parte das essências dos entes, ao passo que esta parte de Deus. Essas distinções, porém, não se contrapõem mas, ao contrário, se harmonizam (BOEHNER; GILSON, 1991) fazendo com que se complementem mutuamente.

Por causa disso, a filosofia do Aquinate não se compara a nenhum de seus contemporâneos quanto à dicotomia entre fé e razão como se nota quando se trata de Aristóteles. Enquanto uns tinham a tendência de assimilá-lo integralmente, mesmo naquilo que se opunha às questões do cristianismo, outros o rejeitaram de forma radical. No entanto, Santo Tomás seguiu uma via que unifica as duas vertentes, assumindo a razão sem se opor à fé (GILSON, 2006).

Portanto, a questão da *beatitudo* não provém de um mero estabelecimento de dogmas cristãos mas de forma rigorosa, resulta das conclusões da sua metafísica (BARROS, 1945) que é uma metafísica do ser (REALE; ANTISERI, 2012). Diante desse panorama, dado que a bem-aventurança tem razão de fim, poderíamos nos indagar: há apenas um ou vários fins? Existem fins intermediários que se distinguem do fim último?

⁶Conforme abreviação universal, a sigla “*CTh*” se refere ao título original em latim, *Compendium Theologiae*, da obra que se encontra traduzida como *Compêndio de Teologia* na lista de referências.

⁷Conforme abreviação universal, a sigla “*SCG*” se refere ao título original em latim, *Summa contra Gentiles*, da obra que se encontra traduzida como *Suma contra os Gentios* na lista de referências.

1.2 Natureza da *beatitudo* e o fim último

A bem-aventurança está inserida em uma perspectiva teleológica, por isso, profundamente alinhavada ao fim dos entes, isto é, àquilo ao qual eles tendem enquanto termo. Nesse sentido, o homem pode tender a inúmeros fins. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que tem como fim a pura sabedoria quando se debruça em atividades de caráter intelectual. Todavia, é possível que tal homem, ao estudar, busque conhecimento técnico tendo em vista exercer alguma atividade profissional, isto é, buscando outro fim. Portanto existem fins que estão dispostos para outros fins e que se distinguem do fim último.

O que é, então, o fim último? Segundo o Aquinate, “[...] é aquele além do qual o agente nada quer, como, por exemplo, o trabalho do médico que vai até a cura e, tendo-a conseguido, não se esforça para algo mais” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, Iv. III, cap. II, 2). Esse conceito aponta para uma distinção fundamental em sua filosofia entre os fins intermediários e o fim último. Por um lado, aqueles são imperfeitos e, mesmo sendo alcançados, ainda deixam algo a desejar; por outro lado, este é perfeito e aquietta totalmente os apetites humanos.

Por isso, é impossível que haja dois ou mais bens perfeitos e, assim, há um só fim último para o homem, o que é defendido por ele por meio de três argumentos. No primeiro argumento, ele aponta que o fim último é aquilo que satisfaz perfeitamente a vontade. Por consequência, se houver mais do que um fim, significa que algo mais ficou a ser desejado, logo não é um fim perfeito. No segundo, ele demonstra que, por haver um princípio único na vontade, há apenas um fim último. Por fim, no terceiro, evidencia que, se os homens em sua totalidade têm um fim último, o mesmo ocorre no homem particular (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.1, a.5).

Esses argumentos apontam para o fato de que só há um único bem perfeito. Isso ocorre porque, sendo as afecções de um bem distintas das do outro, elas são mais ou menos perfeitas com relação às do outro. Logo, forçosamente, a perfeição de um anularia a possibilidade da perfeição do outro. Assim só pode haver um bem perfeito em si mesmo, pois a existência de dois bens perfeitos requereria que fossem idênticos, portanto não haveria um fim último.

Há que se ressaltar, todavia, a distinção entre o fim último objetivo e o subjetivo. Para ele, o fim último é o mesmo para todos quanto ao objeto que o causa, a saber, o sumo bem. Porém quanto à sua posse, um homem pode ser mais bem-aventurado do que outro à medida que está mais bem disposto a ele (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.5, a.2). Sobre isso, o tomista Jacques Maritain declara que existe, de fato, um fim último objetivo e um subjetivo, sendo que este é relativo ao próprio indivíduo enquanto aquele é a posse divina. Assim, ele distingue o fim último absoluto, Deus, do fim último subjetivo. Quanto a este último, há a diferença entre o que é subjetivo em sua constituição, a visão de Deus, daquilo que o é em relação a sua irradiação e sua atuação, a felicidade final. Embora distintos, esses elementos são inseparáveis uns dos outros (MARITAIN, 1964).

Atrelada a essa distinção entre bens perfeitos e imperfeitos, também podemos destacar a discriminação entre os modos dos entes de tenderem ao fim. Uma vez que todas as coisas tendem ao fim, o bem, (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, Iv. III, cap. XVI; ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, I.)⁸, temos de considerar que há dois modos pelos quais isso ocorre. Esses são: sendo o ente movido por outros ou agindo por si mesmo, o que é próprio da natureza racional (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.1, a2). Assim, o que ele diz na *Suma Teológica*, confirma na *Suma contra os Gentios*: por um lado, tudo o que não possui racionalidade é movido por meio de uma inclinação natural. Por outro lado, o ente racional pode tanto buscar o fim de forma livre quanto ser conduzido por outro (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, Iv. III, c. XXIV).

Essa discriminação é ratificada também em sua obra *Dos princípios da natureza*, em que destaca que “[...] todo agente, tanto natural quanto o de livre vontade, dirige-se para um termo, contudo não se segue que todo agente conheça o fim ou delibere sobre ele⁹.” (TOMÁS DE AQUINO, *PNat*, § III, tradução nossa)¹⁰. Embora assim ocorra com os entes irracionais, sendo o homem um ser dotado de razão e de liberdade, ele é livre para aderir ao Bem Supremo. Vale a pena ressaltar

⁸ Conforme abreviação universal, a sigla “*Et. Nic.*” se refere à obra *Ética a Nicômaco*.

⁹ “[...] omne agens tam naturale quam voluntarium intendit finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine.”

¹⁰ Conforme abreviação universal, a sigla “*PNat*” se refere à obra *De principiis naturae*.

que o fim último é o mesmo para todos os homens (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.1, a.7).

Quanto aos seres irracionais, já que a ordenação de um ente a um fim não é fruto do acaso, mas de uma busca do que é o melhor, então o conhecimento do fim deve ser suposto. Mas como tais seres não possuem conhecimento, é necessária uma inteligência ordenadora do universo (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, Iv. III, cap. XXIV, 2). Por conseguinte, Santo Tomás atribui a Deus a causalidade eficiente de modo a completar a deficiência que os irracionais possuem em virtude de sua contingência. Isso é o que se chama de providência divina.

Em relação ao homem, diferente dos outros seres, ele pode tender ao fim último conhecendo-o. Isso porque, embora admita a superioridade da vontade sobre o intelecto em algumas circunstâncias relativas ao objeto cognoscível, Santo Tomás defende que, absolutamente, o intelecto é superior à vontade (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia, q.82, a.3). Disso, ele deduz que a beatitude, por ser o que há de mais elevado, é alcançada por ato do intelecto.

A partir disso, poderíamos nos perguntar: é possível atrelar a bem-aventurança à busca pela sabedoria? Nadir Antônio Pichler comenta essa questão apresentando algumas razões que justificam a beatitude como própria da sabedoria. Em outras palavras, defende que ela pertence à vida contemplativa ao invés de ser da vida ativa. Ele apresenta seis argumentos: a relação entre a beatitude e o intelecto, o caráter perene da bem-aventurança, a fruição proveniente da sabedoria, a autossuficiência da felicidade, sua independência e sua natureza de relaxamento (PICHLER, 2009, p. 75-77).

Quanto à primeira, ele afirma que a beatitude é a melhor operação do intelecto, portanto ela é a perscrutação do que há de mais elevado. Acerca da segunda, ele aponta que ela é a mais contínua e permanente, portanto não pode ser alguma operação do corpo, que é limitado pela fadiga, mas é a contemplação da verdade.

Enquanto os primeiros argumentos lidam com a beatitude de forma mais objetiva, os restantes, continua Pichler, tratam da felicidade enquanto experimentada pelo homem. No terceiro argumento, ele demonstra que a felicidade é sempre acompanhada de prazer, sendo que a sabedoria é o que causa maior deleite. Logo a

felicidade está no ofício contemplativo do sábio. Já em relação ao quarto, ele declara que a felicidade possui uma autossuficiência e que é encontrada na vida contemplativa. Por consequência, o sábio contemplativo precisa de poucos bens.

Por sua vez, no quinto argumento, Pichler destaca que a vida contemplativa é fim em si mesma e, ao contrário, as ações práticas tendem a fins particulares. Mas sendo que a felicidade é um fim que não depende de outro, por consequência está na sabedoria. Por fim, no último argumento, evidencia-se que a felicidade é uma certa forma de lazer e de descanso. E isso não é próprio da vida ativa, já que uma atividade tende a outra e assim sucessivamente, sem encontrar uma meta final, um descanso final. Essa contraposição entre vida ativa e contemplativa ressalta a discriminação entre beatitude perfeita e imperfeita. Mas qual a diferença entre as bem-aventuranças perfeita e imperfeita? Havendo tal distinção, quais bens são próprios da imperfeita? E qual ou quais o são da perfeita? E, a grande pergunta que trata Santo Tomás, em que consiste a *beatitudo*? Sobre isso, discutiremos a seguir.

1.3 Beatitude imperfeita

Qual a importância de se fazer a distinção entre a beatitude perfeita e as imperfeitas? Tal questão é relevante pelo fato de que há vários bens que são tidos pelo senso comum como aqueles que apeteçam ao homem de modo pleno. Isso também é constatado no hedonismo do filósofo grego Aristipo de Cirene, que defende a busca do prazer como meio de se alcançar a felicidade. Opondo-se a isso, Santo Tomás questiona se os bens comumente almejados, como, por exemplo, prazer ou riquezas, propiciam uma felicidade última. Para tal, ao longo dos oito artigos da questão dois da *prima secundae* da *Suma teológica*, o filósofo trata de tais bens. Além do mais, refuta a ideia de que neles pode consistir a bem-aventurança.

Para ele, há uma grande distinção entre o bem perfeito e os imperfeitos dado que só àquele tem razão de primeiro princípio (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.1, a.5, Resp.). Por um lado, a beatitude perfeita é fim em si mesma, *finis cuis* na linguagem aristotélica (TEIXEIRA, 2007). Além disso, não consiste essencialmente em atividade dos sentidos, embora estes cooperem (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.3, a.3). Além do mais, o homem não pode alcançá-la nesta vida visto que

ainda padece de males. Portanto, não pode permanecer no bem já que passa pela morte (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.5, a.3). Por outro lado, as beatitudes imperfeitas são alcançadas nesta vida pelas potências naturais, dado não terem caráter de fim último, ou seja, são fins em função de outros fins. Além do que elas consistem em bens limitados: a riqueza, a honra, a fama, o poder, os bens do corpo, o prazer, os bens da alma e os bens criados.

Para acompanharmos seu raciocínio é indispensável compreendermos que a estrutura de método da *Suma teológica* é dialética. Assim o autor desenvolve seus argumentos apresentando primeiramente as objeções ao que propõe. Posteriormente, muitas vezes, fundamenta os argumentos contrários ao que propõe com citações de autoridades. Então, ele expõe sua teoria e responde a cada uma das objeções ao seu pensamento. Nesse método, na questão dois, primeiro ele se debruça sobre os bens imperfeitos para só depois apresentar o bem ao qual consiste a *beatitudo*.

O filósofo começa a questão tratando dos bens exteriores. Quanto às riquezas, ele aponta que a *beatitudo* não consiste nelas. Isso porque elas só existem em dois tipos: as naturais e as artificiais. Ela não pode consistir nas naturais, como comida, bebida etc., dado que são desejadas em vista de outros bens como, a título de exemplo, a saúde do corpo. Também não pode consistir nas artificiais, como o dinheiro, pois são desejadas em função das naturais (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.1). No que se refere à honra, também não consiste nesta, pois se honra a alguém em função de sua excelência. Entretanto a beatitude é a própria excelência da pessoa. Desse modo, a honra pode ser sua consequência, mas não a própria bem-aventurança (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.2).

No que diz respeito à glória, ou fama, a bem-aventurança também não consiste nela, pois é um conhecimento glorioso acompanhado de louvor. Portanto, enquanto o conhecimento divino é a causa de tudo o que é cognoscível, o humano é apenas causado pelas coisas conhecidas. Dessa forma, o conhecimento humano não pode ser causa da bem-aventurança, mas esta é a causa do conhecimento humano. Além disso, o entendimento humano, diferente do divino, falha; portanto, se consistisse nele, poderia não haver em dado momento. Outrossim, a fama é instável

e pode ser falsa, ou seja, pode não corresponder verdadeiramente a um bem possuído (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.3).

No que concerne ao poder, igualmente a *beatitudo* não pode consistir nele. Isso porque ele possui função de princípio, enquanto ela, de fim último. Demais, ele pode dizer respeito tanto ao bem quanto ao mal, enquanto ela é o bem perfeito. Logo, alguma espécie de bom uso do poder poderia ser superior ao próprio poder já que ele pode ser mal (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.4).

Além dos argumentos específicos supracitados, há quatro gerais que o filósofo elenca quanto aos bens suprarreferidos. No primeiro, se tem o seguinte: a beatitude está concatenada ao sumo bem, ao passo que os bens citados podem existir nas pessoas más. No segundo, ele aponta que a beatitude deve bastar em si mesma, entretanto, ao se alcançar esses bens, é possível que se fique a desejar muitos outros. No terceiro, evidencia que a beatitude é um bem perfeito, logo dela não pode advir nenhum mal; por outro lado, muitos males podem advir desses bens. Afinal, no quarto, indica que o homem, ao tender à beatitude naturalmente, o faz de forma interior, ao passo que esses bens são causados de modo exterior (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.4).

Na sequência do texto, o autor trata dos bens interiores partindo dos bens do corpo. No tocante a estes últimos, a bem-aventurança não pode consistir neles. Isso ocorre dado que, embora o homem seja superior aos animais quanto a ela, é superado por muitos deles em certos bens do corpo. Pode-se exemplificar essa assertiva com o leão que é mais ágil ou com o touro que é mais forte. Contudo, a preservação do corpo não é fim último por estar em função de outro fim. Portanto, se o fim último fosse apenas a conservação da própria existência, o homem seria o sumo bem. Outrossim, os bens do corpo se ordenam aos da alma, portanto são bens intermediários (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.5).

No que tange ao prazer, ela também não consiste neste, já que, de um bem perfeito ele é apenas um acidente proveniente. Assim, ele advém de um bem apreendido pelo sentido. Por isso, é limitado em relação ao bem da alma, pois esta é como que infinita em relação ao corpo. Desse modo, o prazer é apenas desejado em função do Bem, mas não é o próprio Bem (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.6).

Em relação aos bens da alma, da mesma forma, a beatitude não consiste nestes. Isso se dá uma vez que o fim é considerado sob duplo aspecto: como a causa mesma que se deseja alcançar e como posse. Por um lado, enquanto causa mesma, a alma não é fim último porque é existente em potência, não em ato. Igualmente, não o é algum bem dela, pois seria um bem por participação, por isso é particularizado ao invés de universal. Por outro lado, se pode dizer que a beatitude está na alma enquanto posse, todavia aquilo em que a bem-aventurança consiste é algo fora da alma (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.7).

Por último, o filósofo encerra a questão dois discorrendo sobre os bens criados no geral e concluindo que a *beatitudo* consiste na contemplação da essência divina. Sobre esses bens, ele aponta que, tal como os bens anteriores, a *beatitudo* também não consiste neles. Isso ocorre porque o objeto da vontade é o bem universal tal como o do intelecto é a verdade universal. Ora, as criaturas têm bondade por participação enquanto apenas Deus, Ser, possui essas notas constitutivas como próprias de si. Logo, em Deus, e apenas em Deus, consiste a bem-aventurança (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.2, a.8).

Para essa conclusão, foi fundamental a distinção feita já em obra precedente e acentuada na *Suma teológica*. Essa distinção é entre o ser de Deus e o ser das criaturas compostas por matéria e forma, tal como o homem. Por um lado, Deus é sua própria essência ou existência possuindo em si todas as perfeições. Por sua vez, as criaturas têm o ser recebido e finito, portanto, dependem de Deus para atingir a bem-aventurança (TOMÁS DE AQUINO, *EE*, cap. VI)¹¹.

Interessante, também, observarmos que a mesma conclusão se encontra em outras obras do filósofo. Primeiramente, analisemos a *Suma contra os gentios*. Nela podemos encontrar um caminho similar de perscrutação. Porém há, nessa obra, a ampliação dos argumentos de refutação aos bens supracitados. Além disso, inclui a problematização de outros bens sem, com isso, tirar uma conclusão diferente. Assim, ele diz que:

Se, pois, a felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores ditas bens da fortuna, nem nos bens corpóreos, nem nos bens da parte

¹¹ Conforme abreviação universal, a sigla “*EE*” se refere ao título original em latim, *De ente et essentia*, da obra que se encontra traduzida como o *Ente e a essência* na lista de referências.

sensitiva da alma, nem na parte intelectual referente às virtudes morais, nem nas virtudes intelectuais ativas, a saber, na prudência e na arte; de tudo isso resulta que a felicidade última do homem está na contemplação da verdade. [...] Porém, é impossível que a felicidade última do homem consista na contemplação que tem por objeto a inteligência dos princípios. [...] Depreende-se daí também que, considerando-se por indução o que acima foi provado por dedução (cap. XXV), a última felicidade do homem não consiste senão na contemplação de Deus. (TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, lv. III, cap. XXXVII).

Podemos perceber que o filósofo permanece dando ênfase à natureza intelectual da bem-aventurança. Isso porque, dado que o corpo não tem a perfeição última de sua natureza, a felicidade ocorre pelo ato mais excelente da alma, a inteligência (TOMÁS DE AQUINO, *Unit*).¹² Isso é feito em detrimento de quaisquer perspectivas hedonistas ou que coloquem a felicidade em bens alheios ao intelecto. Entretanto, o Aquinate não toma todo e qualquer conhecimento como próprio da beatitude. Ao contrário, ele leva em consideração a distinção que Aristóteles fez, em sua *Metafísica*, entre conhecimentos teóricos, práticos e poiéticos. Para o Estagirita, os conhecimentos teóricos são aqueles almejados sem outro fim senão a própria compreensão, os práticos visam ação ou fim moral e os poiéticos, a produção (ARISTÓTELES, *Met*, E, 1, 1025b 4)¹³.

Assim, o conhecimento próprio da beatitude é teórico já que consiste na contemplação da sabedoria, sendo que essa está atrelada à ideia de Deus. Ressaltamos que, embora esteja inserido em um contexto cristão, o caminho de pesquisa de Santo Tomás é de natureza filosófica. Tendo isso em mente, e dado que o fim possui razão de causa, ao relacionar Deus à causa primeira, também o relaciona ao fim. A mesma conclusão encontramos também no *Compêndio de teologia*:

Por conseguinte, o desejo natural de conhecer não pode estar em nós satisfeito senão quando conhecermos a primeira causa, não de qualquer modo, mas na sua essência. Ora, já foi acima demonstrado que a primeira causa das coisas é Deus. Logo, o fim último da criatura racional é ver Deus na sua essência. [...] Como chamamos de beatitude ao fim último do homem, a felicidade (ou beatitude) do homem consiste em ver a Deus na sua essência, embora o homem na perfeição dessa beatitude esteja muito distante de Deus. (TOMÁS DE AQUINO, *CTh*, lv. I, cap. CIV, 4; CVI, 4).

¹² Conforme abreviação universal, a sigla “*Unit*” se refere à obra *De unitate intellectus contra Averroistas*.

¹³ Conforme abreviação universal, a sigla “*Met*” se refere à obra *Metafísica*.

Para tal conclusão, a ideia de participação se torna fundamental. Sobre isso, em sua obra *Questões disputadas sobre a verdade*, ele aponta que “[...] toda bondade criada procede da Primeira Bondade incriada, que é Deus. Logo, pela mesma razão toda verdade procede da Verdade Primeira, que é Deus” (TOMÁS DE AQUINO, *Verit*, q1, a.8, II, 2)¹⁴. Por esse entimema, ele demonstra que todos os entes participam do Ser, Deus, por isso encontram nele sua perfeição que está atrelada à felicidade. Assim, o *télos* do homem está imbricado com o ser divino do qual, enquanto sumo bem, emana sua bondade. Igualmente, ao atribuir a Deus a Bondade Primeira e a Verdade Primeira, o autor o coloca como termo das potências humanas da vontade e do intelecto. Dessa forma, confirma-se que o ser divino é o bem final desejado e a verdade final contemplada.

Até aqui, discorremos sobre o fim ao qual o homem tende objetivamente. Além disso, apontamos que um homem pode ser mais bem-aventurado do que outro. Sendo assim, precisamos descobrir o que faz com que um esteja mais bem ordenado do que outro à *beatitudo*. Em outras palavras, precisamos nos perguntar: quais os meios necessários para se alcançar tal fim? Essa será a questão que norteará a próxima seção desta pesquisa.

¹⁴ Conforme abreviação universal, a sigla “*Verit*” se refere ao título original em latim, *De Veritate*, da obra que se encontra traduzida como *Questões discutidas sobre a verdade* na lista de referências.

2 ÉTICA FILOSÓFICA PERSONALISTA

A ética personalista de Santo Tomás, isto é, baseada na noção de pessoa, é um desdobramento de suas teses metafísicas. Igualmente, ele não se detém apenas em fazer análises pontuais de circunstâncias comuns que incidem sobre o homem. Ao contrário, aplica as teorias metafísicas, expostas na *prima* da *Suma teológica*, na *secundae* da mesma obra tomando-as como fundamento das reflexões éticas (VAZ, 2009). Ademais, segundo o Aquinate, *bonum et ens convertuntur* (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q. 18, a. 1, Resp.). Essa formulação tomásica é plenamente metafísica e concebe dimensão propriamente filosófica, “natural”, às suas proposições éticas.

Em outras palavras, sua ética é sustentada por uma metafísica do ser. O ser, tomado na tradição grega de forma abstrata, é assumido pelo Aquinate de forma personalista tendo razão de causa e de fim. Além disso, tem razão de ordem e, dado que os entes refletem-no e dele participam, logo o homem, enquanto ente, possui uma ordem interna pela qual tende a seu fim. Isso é objeto da ética de Santo Tomás (PICHLER, 2009). Outro ponto a se destacar é que a moral filosófica natural e a teológica em Tomás se entrelaçam. A diferença se dá no fato de que a teológica possui mais elementos como, por exemplo, as virtudes infusas (BARROS, 1945). Contudo, tais questões não serão tratadas aqui pormenorizadamente, mas apenas citadas, uma vez que nossa abordagem é filosófica.

Mas como é possível ao ser do homem cumprir ações éticas? Na perspectiva de Santo Tomás, o homem é imagem de Deus. Ora, ser imagem de Deus significa possuir intelecto, livre-arbítrio e poder. Por isso, é possível ao homem cumprir ações éticas pelo fato de ser princípio de suas ações. Assim, para que se possa verificar nele alguma moralidade, é necessário considerarmos que há possibilidades de escolha. Em outros termos, o homem pode aderir a atos moralmente bons ou maus conforme a *recta ratio*, da qual falaremos. Assim, pode conhecer ou não seu fim último e os meios práticos para alcançá-lo. Também pode, com seu livre-arbítrio, querer ou não praticar os atos que sua razão apreendeu como moralmente bons. Ademais pode conseguir ou não um domínio sobre suas ações (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, Prol.).

2.1 Potências da alma: homem como um ser de potências

As potências na alma direcionam o homem para a *beatitudo*, porém, por serem potências, isso pode se realizar ou não. Nessa perspectiva, a potência intelectual é o ápice do processo cognoscitivo pelo qual o homem se apossa do sumo bem. Diante disso, Santo Tomás diz que ela possui um princípio ativo e um passivo (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.79, a.3). O ativo é o que se chama de intelecto agente e é o responsável pela universalização dos entes particulares. Já o passivo é o que se chama de intelecto possível e trabalha com os conteúdos oriundos do agente. Assim, este não é passivo no sentido de que não possui nenhuma atividade, mas no sentido de que depende daquele (BORGES, 2019).

Tendo isso em vista, partindo da forma com que o homem conhece, o Aquinate foge de perspectivas que hoje chamamos de *a priori*. Ao contrário, ele se concentra em apontar um conhecimento que parte do sensível até o que há de mais elevado (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.85, Resp.; BOEHNER; GILSON, 1991). Dessa forma, a potência intelectual é considerada o ápice do processo cognoscitivo, Isso porque, embora vazia de conteúdos por si, recebe os provenientes dos sentidos e trabalha em cima deles.

Além disso, o intelecto deve dominar as demais potências da alma, uma vez que elas não possuem ordem em si mesmas. Demais, o intelecto move a vontade à medida que lhe apresenta a verdade como objeto (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.9, a.1). Como se nota, a inteligência e a vontade estão interpenetradas. Por isso, o processo da busca da beatitude é composto por ambos por meio de uma dialética, como apontado pelo padre Vaz. Para ele, o primeiro passo desse processo é a apreensão e intenção do Bem Universal. Em seguida, há a particularização desse universal por meio da deliberação pela razão e escolha pela vontade. Por fim, a singularização (VAZ, 2009). Com isso, Santo Tomás traça um caminho progressivo em que todas as potências humanas convergem para a beatitude (PICHLER, 2008).

Uma vez que há tanto semelhanças quanto dessemelhanças entre os seres sensíveis e o sumo bem, objeto da beatitude, qual o caminho para se alcançá-lo? A predicação positiva em Deus é feita de modo análogo às criaturas (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q. 2, a.2). Por um lado, para Santo Tomás, os entes se

assemelham a Deus ao modo da causa que carrega algo dos efeitos. Outrossim, as perfeições das criaturas estão contidas em Deus. Por outro lado, são também dessemelhantes tendo em vista a diversidade e, portanto, não possuem predicados unívocos com os divinos. Também não há predicação equívoca em Deus, graças a essa semelhança, pois, se assim o fosse, não teríamos nenhum conhecimento divino (BOEHNER; GILSON, 1991). Conseqüentemente, a conhecimento de Deus se dá por via analógica, dado que:

De maneira habitual, S. Tomás apresenta a analogia como um modo de atribuição lógica, intermediário entre a atribuição unívoca e a atribuição equívoca. O termo unívoco se reporta aos seus inferiores segundo uma mesma significação; o termo ou o nome equívoco convém às coisas às quais é atribuído segundo significação inteiramente diversa; o termo análogo diz-se dos seus inferiores segundo uma significação parcialmente diferente e parcialmente semelhante. (GARDEIL, 1967, p. 35).

Porém isso não ocorre pela predicação de vários elementos diferentes a um ente como se fosse necessário inserir um terceiro elemento na analogia entre Deus e as criaturas. Também deve-se atentar à predicação do ser em Deus já que não se predicam no sentido de um ser anterior por natureza. Ao contrário, se predicam enquanto o sentido primário é atribuído às criaturas e o secundário a Deus conforme o ser que observamos nas criaturas. Da mesma forma, todas as características analogamente comuns entre Deus e as criaturas se predicam primariamente destas e secundariamente daquele. Esse é o funcionamento da analogia em Santo Tomás e foi um recurso necessário devido à infinita distância entre os entes e o Ser (BOEHNER; GILSON, 1991).

Mas, além do Bem Universal, é possível que se tenda também ao mal? Para o filósofo, a intenção só tende ao bem de modo a repulsar o mal. Contudo, a vontade pode tender ao mal enquanto se lhe apresenta sob a aparência de bem, ou seja, como um bem menor em relação ao bem perfeito (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.8, a.1). Por isso, é possível que o homem busque o prazer e o poder por meios moralmente maus sob um aspecto de bem.

Por essa razão, os atos humanos, isto é, aqueles voluntários, podem ser bons ou maus. Mas quais fatores fazem com que sejam maus? O Aquinate apresenta quatro elementos que determinam a bondade ou maldade. Eles são o objeto, a

circunstância, a finalidade e a espécie (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.18, a.4). O objeto é aquilo que é colocado diante do sujeito e que tem razão de matéria para a ação. Embora todo o ser seja bom por natureza à medida que possui ser, às vezes não são convenientes para determinada ação (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.18, a.2).

Já a circunstância age mais como um fator agravante da bondade ou malícia do que como determinante da moralidade da ação humana (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.18, a.3). Em relação à finalidade, é elemento determinante por ser causa da ação (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.18, a.4). Assim, um ato é moralmente bom ou mal conforme a intenção e tem culpabilidade atenuada conforme o princípio do movimento: paixões ou vontade (BARROS, 1945). Por fim, a espécie se refere ao bem ou mal em relação à razão (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.18, a.5). Nesse sentido, para tender à bem-aventurança, a reta razão se apoia nos princípios da lei eterna que se refletem na lei natural. Diante disso, alguns questionamentos se nos apresentam. O que são essas leis? Como é possível ao homem a elas tender?

“A lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou a apartar-se da ação. [...] Daí resulta que a lei é algo que pertence à razão.” (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.90, a.1, Resp.). Na razão, o homem pode compreender os fins, apresentá-los à vontade e formular os meios convenientes para alcançá-los. Enquanto isso, na vontade se apreende os fins compreendidos e se ordena a eles. Desse modo, o homem precisa se ordenar ao fim porque ele tende ao bem geral, mas não ao particular. Por isso se faz necessário que busque se ordenar ao particular. Nessa perspectiva, Tomás compreende o bem como termo de inclinações naturais às quais o homem tende. Esse termo ou fim não gera normas imediatas, mas levanta exigências que se tornarão normas por meio do uso da razão. Acrescem-se a isso as leis que o homem cria, como, por exemplo, não matar, que não se deduzem dos primeiros princípios (HONNEFELDER, 2010). Mas como se dá essa passagem entre a busca natural do bem e criação de leis?

Sendo o homem livre para escolher seu fim, nele há uma disposição natural, *habitus natural*. Essa disposição é a *sindérese* que leva o homem à compreensão dos princípios que guiam as boas ações. Para tal, é de se considerar a diferença que

o Aquinate faz entre as leis divina, eterna, natural e humana. Para ele, a *lex divina* é a lei revelada por Deus enquanto a *lex aeterna* é o plano geral de Deus ou sua ordem. Já a *lex naturalis* é a participação da criatura racional na lei eterna. Essa participação é pautada no princípio da busca de se fazer o bem e se evitar o mal (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.91, a.1-4; REALE; ANTISERI, 2012). Ademais, esta última tem como primeiro princípio fazer o bem e é imutável embora comporte elementos variáveis.

Nesse sentido, ele diz que “[...] a sindérese incita o bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos” (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia, q.79, a.12. Resp.). Comentando sobre isso, Ludger Honnefelder (2010) diz que, para o Aquinate, o termo da razão prática é alcançado como que por um silogismo. Essa espécie de “silogismo” seria o seguinte: o homem age em vista de um fim. Ora, esse fim é algo bom em relação a um desejo. Logo o homem deve agir em vista de buscar o bem e fugir do mal.

A razão prática possui essa regra como suprema, e seus princípios não dependem dos da razão teórica. Assim, a ética não depende da metafísica de forma necessária como postulavam os neoescolásticos embora em Santo Tomás há um concatenamento entre esses conhecimentos. Contudo, há uma relação, de forma que, assim como há o princípio da não contradição na razão teórica, assim também há um na razão prática como princípio supremo que é esse silogismo explicitado. Desse modo, foi Santo Tomás quem desenvolveu uma teoria sólida sobre a lei natural alicerçada em princípios. Ela foi fonte tanto para filósofos da mesma época, como Duns Scotus, quanto para filósofos da segunda escolástica. (HONNEFELDER, 2010).

A *lex humana*, lei jurídica ou direito positivo, é a lei feita pelo próprio homem por meio da comunidade ou de seu representante e é uma necessidade natural. A lei humana deriva da natural de duas formas: por dedução ou por especificação de normas mais gerais. Teoricamente nem seria necessário estabelecer essa lei já que deriva da lei natural e, portanto, os homens a conhecem; contudo, faz-se necessário em função daqueles que querem transgredir a lei natural (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.91, a.1-4; REALE; ANTISERI, 2012).

A *lex humana* possui, então, valor coercitivo mas também pedagógico. Para Tomás, a lei que não se pauta na lei natural nem deve ser considerada lei. Isso porque toda lei deve ser justa; para afirmar isso, ele se baseia em Aristóteles e em Cícero. As leis humana e natural são necessárias para questões terrestres, todavia não conduzem o homem a seu fim último, que é sobrenatural e, portanto, é necessária a lei divina. Assim, a lei natural é razão natural, pois, pela razão, o homem discerne o bem do mal (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.91, a.1-4; REALE; ANTISERI, 2012).

Pelo sobredito, notamos que o tratado da lei de Santo Tomás, contido no texto que vai da questão noventa até a cento e oito da *prima secundae* da *Suma teológica*, foi uma forma de demonstrar o porquê da lei eterna exigir uma lei natural. Ele, juntamente a Duns Scotus, influenciaram Francisco de Vitória quanto à importância da autoridade relevante para determinação da força da lei natural. Vários outros filósofos da segunda escolástica irão se debruçar sobre a questão da lei natural com relação à natureza essencial das coisas, pendendo mais à perspectiva scotista do que à tomásica (HONNEFELDER, 2010).

Enquanto virtudes norteiam atos internos, leis norteiam os externos, sendo que ambos são regidos pela razão. E, dado que as leis existem em função de tornar a pessoa boa, elas visam à felicidade da comunidade, a começar da primeira comunidade, o universo, regido pela lei eterna. Esta última se manifesta na lei natural e possui a sanção como algo próprio, não externo (TOMÁS DE AQUINO, *STh*, Ia-IIae, q.91, a.3; BOEHNER; GILSON, 1991). Desse modo, o obediência das leis é um modo de o homem buscar a beatitude.

Em Santo Tomás, a ideia de inclinação está concatenada à de lei natural de modo que, por meio daquela, o homem participa desta. Sobre isso, Alfredo Carlos Storck observa que, em um dos comentários do Aquinate à ética de Aristóteles, aquele faz uma referência ao livro da *Física* deste. Com isso aponta que, não obstante o homem seja um ser racional e, portanto, tenha seu modo próprio de tender ao fim, ele possui uma inclinação natural. Assim, os elementos éticos do homem têm força normativa. Por isso, Tomás busca um elemento unificador de todas as coisas, racionais e irracionais, pela ideia de inclinação natural em que ele distingue finalidade de intencionalidade (STORCK, 2017).

Santo Tomás, na obra *De principiis naturae*, retoma a teoria aristotélica de que as causas final, formal e motora, em muitos casos, podem incidir em um mesmo objeto (TOMÁS DE AQUINO, *PNat*, § 4). O espermatozoide é um grande exemplo disso dado que o objeto que corresponde a sua causa final coincide com sua forma, a saber, o ser humano. De forma similar ele desenvolve a ideia de inclinação natural no homem. Isso porque esta está relacionada à causa final, a beatitude, mas também consiste numa ordenação conforme sua natureza, ou seja, conforme sua forma. No homem, essa inclinação se dá por meio do ato da vontade (STORCK, 2017). Mas como ocorre o processo para que o homem adquira os conhecimentos necessários para a razão? Melhor dizendo: como se dá a inclinação do homem a essas leis? Para responder isso, nos debruçaremos sobre a estrutura da alma na próxima subseção.

2.2 Homem: um ser potencialmente ordenado

Qual a relevância de nos ocuparmos da estrutura da alma? Uma vez que a bem-aventurança é algo de natureza intelectual, nos é necessário conhecermos o processo cognoscitivo que permite ao homem tal conhecimento. Por consequência, é também importante para o estudo da vida ética, dado que ela é meio em vista do fim último. Além disso, pela potência sensitiva se inicia o conhecimento que culminará na reta razão.

Existem cinco gêneros de potências da alma: locomotivo, vegetativo, sensitivo, apetitivo e intelectivo (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.78, a.1). A primeira potência citada, a locomotiva, como o próprio nome indica, diz respeito ao princípio, que está na alma, do movimento do corpo. Por sua vez, a potência vegetativa é aquela que o homem tem em comum com os vegetais e se divide em gerativa, nutritiva e aumentativa. A gerativa é aquela pela qual há a reprodução; a nutritiva, pela qual há a digestão; e a aumentativa, pela qual há o crescimento (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.78, a.2). Essa potência vegetativa é fundamental para se pensar a questão da *beatitudo* dado que, por ela, há a conservação da espécie. Isso porque para se buscar o fim último, o homem deve primeiramente buscar a conservação de sua vida.

A potência sensitiva é aquela que está mais ligada à captação das informações externas. Ela opera por meio dos sentidos externos e dos internos, sendo que o homem a possui em comum com os animais. Os sentidos externos são cinco, a saber, visão, paladar, tato, olfato e audição. Já os sentidos internos são quatro: sentido comum, imaginação, memória e estimativa. O sentido comum, também chamado de sentido próprio, é aquele que recebe a forma dos entes sensíveis. Já a imaginação, ou fantasia, é aquela que retém tais formas. Por sua vez, a estimativa apreende as intenções. Quando se refere aos animais, ela possui esse nome, mas nos homens recebe o nome de cogitativa. Por fim, a memória opera como uma espécie de arquivo que retém essas intenções (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.78, a.3-4). Assim, numa perspectiva antropológica, o conhecimento vem, primeiramente, por meio dos sentidos e culmina na potência intelectual. Por isso a potência sensitiva é também basilar para a busca da beatitude dado que por ela se inicia o processo cognoscitivo pelo qual o homem pode conhecer seu fim último.

A potência apetitiva é aquela por meio da qual o homem se inclina a algo e se divide em apetite sensitivo e intelectual. Este é o que chamamos de vontade e é uma inclinação superior àquele (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.80, a.1). Por seu turno, o sensitivo é a potência pela qual se inclina naturalmente a algo sofrendo paixões. Esse verbo “sofrer” não é empregado no sentido negativo de alguma calamidade. Ao contrário, sofrer paixões é empregado no sentido de uma passividade de alguém ao ser atingido por algo e que, portanto, fica afetado, modificado (MORA, 2001).

Essa potência se divide nas paixões concupiscíveis e irascíveis. As concupiscíveis são: amor, ódio, desejo, aversão, alegria e tristeza; e as irascíveis são: esperança, desespero, audácia, temor e ira (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.23, a.2-3). Desse modo, tanto a inclinação natural quanto a inclinação da vontade, podem conduzir o homem às beatitudes imperfeita ou perfeita.

Demonstrado o funcionamento da alma, podemos falar sobre as virtudes. Dado que a *beatitudo* é o prêmio da virtude, como exposto pelo filósofo¹⁵ (TOMÁS DE AQUINO, *Reg*, l.1, cap. 10, tradução nossa)¹⁶, podemos nos perguntar: o que é a virtude? Como é alcançada? Discorreremos sobre isso na próxima subseção.

¹⁵ “Si enim beatitudo virtutis est praemium [...]”.

¹⁶ Conforme abreviação universal, a sigla “Reg” se refere à obra *De regno ad regem Cypri*.

2.3 Virtudes: instrumentos para a *beatitudo*

Para Santo Tomás, o bem e o ser se convergem. Essa concepção *lhe* é fundamental e é a base para sua ética filosófica personalista. O bem é o ser enquanto desejável, por isso tem razão de *télos* para o homem de acordo com a sua própria estrutura. Assim, dada essa noção de bem, o homem é à medida que é bom, ou, em outras palavras, o ser humano se aproxima da beatitudo ao passo que sua vida ética *lhe* aproxima da sua plenitude enquanto ser. Por conseguinte, o ato humano, isto é, aquele feito de forma voluntária, é bom à medida que se aproxima da plenitude do ser (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.18, a.1, Resp.). Dentro dessa perspectiva, para o Aquinate, há modos distintos de se dizer que uma ação é boa.

Com efeito, considera-se a bondade na ação humana de quatro modos. Primeiro, segundo o gênero, enquanto é ação, porque tanto tem da ação e da entidade, quanto tem da bondade, como foi dito. Segundo, de acordo com a espécie, que se toma em conformidade com o objeto conveniente. Terceiro, segundo as circunstâncias, tidas como acidentes. Quarto, segundo o fim, conforme sua relação com a causa da bondade. (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q. 18, Resp.)

Do sobredito, destacamos que a bondade da vontade depende de seu objeto, de ser um bem. Isso ocorre pelo fato de que, embora a vontade possa tender ao mal, só o faz enquanto este se apresenta àquela sob o aspecto de um bem. Outrossim, ela também não depende das circunstâncias por *lhe* serem acidentais. Ao contrário, depende da razão, uma vez que o objeto do qual depende é proposto por ela (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.19).

Além do mais, para que o ato seja considerado bom, é necessário que a vontade também o seja. Embora isso não seja condição suficiente, é condição, ao menos, necessária (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.20, a.2, Resp.). Demais, se diz que, no ato humano, é distinto o ato interior, que tem por objeto o fim, do ato exterior, que tem por objeto a própria coisa. Destarte, o ato moral é bom se o fim do ato interior é algo conveniente à razão e mal se se refere a algo que não convém conforme a razão (BOEHNER; GILSON, 1991).

Há quatro componentes fundamentais para a vida ética e, por conseguinte, para a bem-aventurança. Eles são, a saber, a intenção, o conselho, o consentimento e a eleição. “Intenção, como o próprio nome o indica, significa tender para alguma coisa. [...] a intenção, primária e principalmente é própria do que move para o fim.” (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.12, a.1, Resp.). Nesse sentido, dado ser ato da vontade, a intenção diz respeito ao fim uma vez que este é termo da vontade. Portanto ela é necessária para a busca do fim último embora possa também dizer respeito a fins intermediários (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.12, a.2, Resp.).

Por sua vez, o conselho é uma espécie de investigação quanto aos meios necessários ao fim. Por essa razão o Aquinate diz que: “[...] é necessária a inquirição da razão antes do juízo relativo ao que se deve escolher. E a essa inquirição se chama conselho [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.14, a.1, Resp.). Por esse motivo, o conselho não se refere, de forma direta, à bem-aventurança por sua razão de fim último, mas pode se referir aos fins intermediários se tomados como meios a ela já que se refere apenas aos meios (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.14, a.2, Resp.).

Por seu turno, o consentimento diz respeito aos sentimentos de modo que “[...] a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho é, propriamente, o consentimento” (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.15, a.3, Resp.). E, dado que o conselho só se refere aos meios, como suprarreferido, o mesmo se dá em relação ao consentimento. Isso ocorre porque aquele é prosseguido por este no ato humano. Assim, o consentimento também faz parte do processo para a aquisição da beatitude (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.15, a.3, Resp.). Enfim, “[...] a eleição é o desejo das coisas que estão em nosso poder” (ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, III, 1113a11 *apud* TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.13, a.1, *sed contra*). Ela não tem por objeto a bem-aventurança, contudo, no caso em que há vários fins, de modo que o homem deve escolher entre eles, pode haver eleição a um fim que se ordene ao fim último (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.13, a.3).

Esses quatro componentes supracitados funcionam como em quatro graus distintos em sua estrutura e subsequentes. Assim, a intenção é o primeiro movimento, já que ela é o direcionamento que se dá à vontade para um fim. Em

seguida, a vontade faz a escolha dos meios adequados para se alcançar tal fim; esse movimento é o que chamamos de conselho. Normalmente, pelo conselho há a formulação de vários juízos que apresentam a ação como passível de ser desejada sob algum aspecto. A esse aspecto de bondade do ato, a seguir, a potência apetitiva se inclina, e esse momento é que denominamos consentimento. Por fim, ocorre a decisão final, isto é, a eleição (BOEHNER; GILSON, 1991). Do sobredito pode-se depreender que há atos maus e bons.

Outro ponto fundamental para a questão da moralidade dos atos diz respeito aos hábitos. Eles são qualidades produzidas a partir da repetição de determinados atos. Embora haja hábitos produzidos por atos únicos em algumas potências, em geral a razão requer muitos atos para alcançar domínio sobre a potência apetitiva. (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.51). Os hábitos orientam nossas ações e são chamados de virtudes quando são bons e de vícios quando maus. Além desses, há alguns que não são necessariamente bons, mas são auxiliares no bem, tais como inteligência, sabedoria, ciência e arte, ou seja, as intelectuais à exceção da prudência, que tem relação com as morais (BARROS, 1945).

Existem dois tipos de virtudes naturais: as morais e as intelectuais. Isso se dá pelo fato de que o homem possui dois princípios motores, razão e apetite. Desse modo, as intelectuais são as que aperfeiçoam o intelecto, enquanto as morais são as que aperfeiçoam o apetite (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.58, a.3). Ora, a parte apetitiva não está sempre sob o controle da razão por não ser essencialmente racional, mas está apenas por participação da potência racional. Logo, o desejável é diverso e, portanto, não há uma só virtude moral mas diversas (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.60, a.1).

Nesse sentido, as virtudes morais se distinguem por serem umas relativas às obras e outras às paixões. De um lado, as relativas às paixões são as que tratam da relação da obra com o próprio sujeito. Em contrapartida, as relativas às obras são as que dizem respeito à relação da obra com outro; não obstante haja casos em que certa obra diz respeito, ao mesmo tempo, ao próprio sujeito e ao outro, como se dá com a ira (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.60, a.2).

Dentre as virtudes, algumas recebem um título especial de cardeais e outras, teologais. Certas virtudes são chamadas de cardeais por serem superiores por

exigirem a retidão do apetite. Essas são a temperança, a fortaleza e a justiça. A elas se acrescenta a prudência que, embora seja intelectual, é de certo modo moral. (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.61, a.1). Cada uma delas se relaciona a um dos quatro sujeitos da virtude. A prudência aperfeiçoa o racional por essência, a justiça tem como sujeito a vontade, o apetite concupiscível é sujeito da temperança e irascível, da fortaleza (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.61, a.2, Resp.). Desse modo, essas virtudes aperfeiçoam o homem na busca do bem.

Todo homem possui inclinação às virtudes, isto é, elas são naturais quanto ao seu começo, entretanto sua perfeição não é inata (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.63, a.1). Por isso, é necessário que ele a busque por meio do meio termo evitando tanto as faltas quanto os excessos; nisso consiste a virtude moral (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.64, a.1). No concernente às teologais, se distinguem das morais e das intelectuais por terem a Deus em si mesmo como objeto (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.62, a.2). Elas são três: fé, esperança e caridade.

Retomando as virtudes morais, podemos notar que elas possuem opostos que podem ser tanto os vícios quanto os pecados. Aqueles são hábitos contrários à natureza, enquanto estes são atos viciosos e, por isso, piores do que aqueles, para o Aquinate. Embora se chame o pecado de ato, pode se dar por circunstâncias diferentes, tal como o pecado por omissão. Mas a característica comum dele é que é sempre voluntário: ou escolhido pela vontade ou por ela governado (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.71). Diante disso, pode-se perguntar: como o homem pode saber o que é pecado e o que é virtude? Como julgar corretamente os atos? Sobre a capacidade para tal, que chamamos de *recta ratio*, falaremos a seguir.

2.4 *Recta ratio* no âmbito da *beatitudo*

Santo Tomás reorienta o conceito aristotélico de *phrónesis* para o de *prudéntia*. Nesse sentido, ele declara que “[...] a prudência consiste exclusivamente na razão prática” (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia-IIae*, q.47, a.2, Resp.). Com isso, a razão reta da *phrónesis* é reorientada para a *recta ratio*, que tem a função de aconselhar, julgar e preceituar a ação moral. Isso é realizado tendo em vista o verdadeiro fim da vida humana, a beatitude. Essa concepção tomásica de *phónesis*

passa a fazer a mediação entre as questões objetiva e subjetiva da ética (VAZ, 2009, p. 238-239).

Razão e liberdade são dois elementos que fazem com que a pessoa tenda ao fim conduzindo-se a si própria. Para o Aquinate, “[...] assim como o intelecto se refere à razão, assim também se refere a vontade à potência de escolha, isto é, ao livre-arbítrio” (TOMÁS DE AQUINO, *STh, Ia*, q.83, a.4, Resp.). Nessa perspectiva, na busca pela beatitude, inteligência e vontade se entrelaçam, pois há uma correspondência entre o verdadeiro e o bom. Isso ocorre pelo fato de haver uma unidade entre o intelecto especulativo, que distingue verdadeiro do falso, e o prático, que distingue bem e mal, de modo que, sob esses dois aspectos, se busca o objeto. Além disso, o livre-arbítrio se articula com o intelecto prático, sendo que ele é a própria vontade enquanto ordenada ao ato de escolha. Assim, a ética da reta razão é gerada por essa antropologia da liberdade. Esta última, por sua vez, é contraposta pelos voluntaristas especialmente na ideia de que a beatitude consiste na contemplação da verdade, ou seja, em um ato do intelecto e não da vontade (VAZ, 2009, p. 226-227).

CONCLUSÃO

Esta pesquisa nos mostrou que existe um fim último para o homem que é a bem-aventurança, bem de natureza intelectual e perfeito. Pudemos observar que houve vários filósofos que influenciaram Santo Tomás no que tange à temática da *beatitudo*. Diante de várias aporias que se lhe apresentaram, ele se debruçou em um esforço de conciliação, o que culminou em sua grande síntese. Com isso, sua filosofia se sobressaiu dentre seus contemporâneos.

Dentro dessa síntese, ele postula que a bem-aventurança é dita fim último em contraposição à ideia de fim intermediário. Em outras palavras, ela é algo para o qual nada mais se deseja. Em razão de tal perfeição, só existe um único bem que pode ser dito último. Mais, enquanto os seres irracionais tendem ao seu termo movidos por algo, o homem busca livremente sua beatitude que, após alcançada, haverá de ser objeto de contemplação.

Em vista disso, a bem-aventurança não consiste na riqueza, nem na honra, nem na fama, nem no poder, nem nos bens do corpo, nem no prazer, nem nos bens da alma, nem nos bens criados. Ao contrário, consiste na contemplação da essência divina. Além do mais, notamos que esse ponto de vista apresentado na *Suma teológica* está em perfeito acordo com várias outras obras, o que lhes confere unidade. No entanto, ressaltamos que o processo de perscrutação foi puramente filosófico embora o resultado coincida com dogmas cristãos.

De mais a mais, constatamos que a ética tomásica está profundamente imbricada com sua metafísica, uma metafísica do ser. Por esse ângulo, pudemos constatar que as potências da alma direcionam o homem ao seu fim último. Essa sentença se percebe de modo mais especial na potência do intelecto, dado ser aquele que direciona e domina as demais. Por essa faculdade, o homem conhece a Deus por analogia. Também por ela, o homem conhece as leis e se torna moralmente bom por meio delas.

Além dela, há outros quatro gêneros de potências no homem. A locomotiva é aquela por meio da qual o homem se move. Por sua vez, a vegetativa é aquela por meio da qual o homem conserva a sua própria existência e a de sua espécie. Por seu turno, a sensitiva é aquela na qual se inicia o processo do conhecimento,

portanto fundamental para a beatitude, dada a sua natureza intelectual. Por seu lado, a apetitiva é aquela pela qual o homem se inclina a algo. Ela também é fundamental já que a *beatitudo* tem razão de bem, e este é aquilo que é apetecível. Como dito anteriormente, todo esse processo culmina na contemplação do sumo bem.

Outro ponto que notamos nesta pesquisa é que a convergência entre o ser e o bem implica que a bondade do homem lhe aproxima de sua plenitude no ser. Nesse panorama, pode-se dizer que algo é bom de quatro modos: segundo o gênero, segundo a espécie, segundo as circunstâncias e segundo o fim. Ressaltamos que todos devem ser levados em consideração ao se tratar da inclinação do homem à bem-aventurança. Além do que, dos quatro graus da estrutura do ato humano, só a intenção pode dizer respeito ao fim último, enquanto os demais dizem respeito apenas aos meios. Com isso, o homem, como ser de potências, tem possibilidade de se inclinar tanto às virtudes quanto aos vícios e pecados.

Segundo essa linha de raciocínio, concluímos que é necessário ao homem buscar uma *recta ratio* pela qual poderá julgar de modo correto os atos como moralmente bons ou maus. Isso só é possível se a alma for bem orientada para esse fim. Portanto, o processo de conhecimento, que vai do sensível até o inteligível, deve proporcionar ao homem a possibilidade de conhecer seu fim e de deliberar corretamente sobre os meios que lhe são proporcionais. Assim, o homem pode alcançar seu fim último.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. *In: CIVITA, Victor (ed.). ARISTÓTELES*. São Paulo: Ed. Abril, 1973. (Os pensadores (Folheto) cap. 4).

ARISTÓTELES. **Metafísica**: volume 2 : texto grego com tradução ao lado. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BARROS, Manuel Corrêa de. **Lições de filosofia tomista**. Porto: Livraria Figueirinhas, 1945.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

BOÉCIO. **A consolação da filosofia**. Tradução de Willian Li. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Clássicos WMF).

BORGES, Lucas Nogueira. Tese da compatibilidade na teoria do intelecto de Tomás de Aquino. **Ideação**, Feira de Santana, v. 1, n. 40, p. 89-104, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://oaji.net/articles/2020/8922-1596077076.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2021.

BONI, Luis Alberto de. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: Ed. UFPel, 2018. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2018/09/EstTA-VFinal.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2019.

CABRAL, Roque (dir.). **Logos**: ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1989. p. 360-362. v. 2.

FELICIDADE. *In: MORA, José Ferrater. Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 1007-1009.

GARDEIL. Henri Dominique. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HONNEFELDER, Ludger. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. **Teocomunicação - revista da teologia da PUCRS**, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/8155/5842>. Acesso em: 19 ago. 2019.

JOÃO. *In: BÍBLIA SAGRADA*. 16. ed. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Canção Nova, [2012?].

MARITAIN, Jacques. **A filosofia moral**: exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

PAIXÃO. *In*: MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 2190-2192.

PICHLER, Nadir Antonio. **A beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2827/1/416906.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2019.

PICHLER, Nadir Antonio. A natureza da alma intelectual em Tomás de Aquino. **Intuição - revista do PPG em filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 257-273, nov. 2008. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuicao/article/view/4002/3337>. Acesso em: 20 ago. 2019.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: volume 1: antiguidade e idade média. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

SILVA, Antônio Wardison Canabrava. Premissas do pensamento ético de Tomás de Aquino. **Reveleto - Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, v. 5, n. 7, p. 32-45, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleto/article/view/7696>. Acesso em: 19 ago. 2019.

STORCK, Alfredo Carlos. “Deus autem et natura nihil frustra faciunt”: Notas sobre a Teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 16, n. 1, p. 59-83, fev. 2017. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/599>. Acesso em: 16 ago. 2019.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. A filosofia moral de São Tomás de Aquino. **Revista Didaskalia**, Lisboa, v. 37, p. 345-361, 2007. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/8773>. Acesso em: 19 ago. 2019.

TOMÁS DE AQUINO. Compêndio de teologia. *In*: CIVITA, Victor (ed.). **SELEÇÃO de textos**: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores; 8).

TOMÁS DE AQUINO. O ente e a essência. *In*: CIVITA, Victor (ed.). **SELEÇÃO de textos**: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores; 8).

TOMÁS DE AQUINO. De regno ad regem Cypri. *In*: Enrique Alarcón. **S. Thomae de Aquino Opera Omnia**. Pamplona: Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/orp.html>. Acesso em: 27 ago. 2021.

TOMÁS DE AQUINO. **De principiis naturae**. Roma: Ed. di San Tommaso, 1976. t. 43. (Opera omnia).

TOMÁS DE AQUINO. Questões discutidas sobre a verdade. *In*: CIVITA, Victor (ed.). **SELEÇÃO de textos**: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores; 8).

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. II vol. Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi *et al.* IX vol. São Paulo: Edições Loyola, 2005-2011.

TOMÁS DE AQUINO. De unitate intellectus contra Averroistas. *In*: ALARCÓN, Enrique. **S. Thomae de Aquino Opera Omnia**. Pamplona: Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/oca.html>. Acesso em: 27 ago. 2021.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia I**: problemas de fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2009.