

OS SEIS TIPOS DE BENS NO TRATADO DA FELICIDADE DE TOMÁS DE AQUINO

THE SIX KINDS OF GOODS IN THOMAS AQUINAS'S TREATISE ON HAPPINESS

André Ricardo Randazzo Gomes¹

RESUMO

O Tratado da Felicidade (ou Tratado da Bem-Aventura), escrito por Tomás de Aquino como parte de sua *Suma de Teologia*, procura determinar qual é o fim último da vida humana, ou seja, o bem supremo da vida humana, e quais são os outros bens que não podem ser isso de nenhum modo. Tomás mostra conhecer uma divisão triplíce dos bens do homem, que inclui os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. A estes Tomás acrescenta um tipo de bem que podemos chamar de “intermediário”, na medida em que se situa acima do homem e abaixo de Deus, e consiste no universo e nos anjos. Certamente, Tomás se refere também a Deus. No entanto, há mais um tipo de bem que Tomás menciona neste Tratado. É o bem em comum, ou bem em geral. Neste artigo, procurarei mostrar como Tomás de Aquino trata desses seis tipos de bens no Tratado da Felicidade, e indicarei se esse tratamento confirma ou não algumas teses de alguns estudiosos de Tomás de Aquino, como, por exemplo, a tese de que o homem não tem nenhum fim último natural.

Palavras-chave: Felicidade; Sumo Bem; Fim Último; Fim Último Natural.

ABSTRACT

The Treatise on Happiness (or Treatise on Beatitude), written by Thomas Aquinas as part of his Summa of Theology, seeks to determine which is the last end of human life, that is, the supreme good of human life, and which are the other goods that cannot in any way be it. Thomas shows that he knows a threefold division of the goods of man, which includes the external goods, the goods of the body, and the goods of the soul. To these Thomas adds a kind of good which we can call “intermediate”, insofar as it is situated above man and below God, and consists in the universe and the angels. Certainly, Thomas refers also to God. However, there is one more kind of good that Thomas mentions in this Treatise. It is the good in common, or good in general. In this article, I will seek to show how Thomas Aquinas treats of these six kinds of goods in the Treatise on Happiness, and I will indicate whether or not that treatment confirms some theses of some scholars of Thomas Aquinas, such as, for example, the thesis that man has no natural last end.

Keywords: Happiness; Supreme Good; Last End; Natural Last End.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá e Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista. E-mail: at.int8@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procurarei mostrar como Tomás de Aquino trata de seis tipos de bens do homem no Tratado da Felicidade (ou Tratado da Bem-Aventura) que é parte da *Suma de Teologia*², e indicarei se esse tratamento confirma ou não algumas teses de alguns estudiosos de Tomás de Aquino. Preferirei chamar a obra a ser estudada de Tratado da Felicidade, porque, além de ter consultado uma tradução em português³ da obra, consultei duas traduções inglesas⁴ feitas por diferentes gerações de dominicanos ingleses que preferem traduzir *beatitudo* por *happiness*, que significa diretamente felicidade.

O Tratado da Felicidade se situa no início da Primeira Parte da Segunda Parte da *Suma de Teologia* e tem a seguinte estrutura. Ele é dividido em cinco questões, e cada questão tem oito artigos. A questão 1 trata do fim último em comum. A questão 2 começa a tratar da felicidade, buscando determinar em que ela consiste. A questão 3 trata do que é a felicidade. A questão 4 trata do que se requer para a felicidade. E a questão 5 trata da aquisição da felicidade.

A questão 2 entrará por inteiro no foco deste estudo, pois nela Tomás trata de quatro tipos de bens. Tomás mostra conhecer uma divisão tríptica que inclui os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. Porém, ele acrescenta um tipo de bem que podemos chamar de “intermediário”, na medida em que se situa acima do homem e abaixo de Deus, e consiste no universo e nos anjos. Em cada um dos oito artigos desta questão 2, Tomás pergunta se um determinado bem é a felicidade. Assim, ele pergunta se a felicidade consiste nas riquezas (artigo 1), ou nas honras (artigo 2), ou na fama ou glória (artigo 3), ou no poder (artigo 4), ou em algum bem do corpo (artigo 5), ou no prazer (artigo 6), ou em algum bem da alma (artigo 7), ou em algum bem criado (artigo 8). Os artigos de 1 a 4 tratam dos bens exteriores; os artigos 5 e 6, dos bens do corpo; o artigo 7, dos bens da alma; e o artigo 8, dos bens intermediários.

Estudarei também o artigo 8 da questão 3, onde Tomás trata de Deus, ou, mais exatamente, da visão da essência de Deus pelo intelecto especulativo do homem. E, finalmente, estudarei as diversas passagens deste Tratado em que Tomás fala do bem em comum, ou bem em geral. Ainda sobre isso, examinarei algumas passagens pertinentes da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, nas questões sobre a vontade e sobre o livre-arbítrio, e também uma passagem do Tratado da Esperança, na Segunda Parte da Segunda Parte.

Com isso feito, poderei indicar se os textos de Tomás considerados anteriormente confirmam ou não algumas teses de três estudiosos de Tomás de Aquino. Um dos autores é Denis Bradley. No livro *Aquinas on the twofold human good: Reason and human happiness in Aquinas's moral science* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997), o autor propõe a seguinte investigação. Por muitos anos, filósofos leram os escritos éticos de Tomás de Aquino como se a doutrina moral dele devesse fazer sentido completamente à parte dos compromissos dele com a fé cristã. Como Tomás

2 Neste artigo, citarei o texto em latim da seguinte edição da *Suma de Teologia*: AQUINO, Tomás de. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Acesso em 21 jan. 2023.

3 AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

4 AQUINO, Tomás de. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Second and revised edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/>. Acesso em 21 jan. 2023.

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae. Volume 16. Purpose and Happiness (1a2ae 1-5)*. Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by Thomas Gilby O.P. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

confiou amplamente em argumentos racionais, e particularmente em Aristóteles, os estudiosos frequentemente tentam ler os textos dele em um contexto estritamente filosófico. Segundo Denis Bradley, essa abordagem é mal orientada e pode levar a uma interpretação radicalmente errônea da ciência moral de Tomás. Bradley procura provar que Tomás era antes de tudo um teólogo e que qualquer ética tomista sistemática deve permanecer teológica, e não filosófica. Tomando como referência de fundo a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, o autor fornece uma diferenciação detalhada entre a visão de Aristóteles e a de Tomás de Aquino quanto ao fundamento das virtudes morais e ao fim último do homem.

O segundo autor é Joseph Buckley. No livro *Man's last end* (St. Louis: B. Herder Book Co., 1949), ele propõe o seguinte estudo. Os pensadores cristãos, desde há muitos séculos, não encontraram dificuldade em determinar o fim último do homem. Tal fim último é a visão beatífica, ou seja, a união com Deus. No entanto, a visão beatífica é um fim que está para além das potências naturais do homem. É um fim sobrenatural. Assim, filósofos de tendência cristã se interessaram muito pouco pela determinação do fim natural que foi ultrapassado. Filósofos e teólogos católicos são muito conscientes da distinção entre a ordem moral natural e a ordem moral sobrenatural. Entretanto, quando eles investigam o fim último do homem na ordem moral natural, eles se inclinam a declarar simplesmente que, assim como na ordem sobrenatural, o fim último do homem é Deus. Alguns outros teólogos, entretanto, afirmam que o homem não tem nenhum fim último na ordem natural. Portanto, o problema do fim último do homem na ordem natural deve ser discutido agora.

E o terceiro autor é William O'Connor. Nos livros *The eternal quest: The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God* (New York: Longmans, Green and Co., 1947) e *The natural desire for God: The Aquinas lecture* (Milwaukee: Marquette University Press, 1948), ele apresenta sua pesquisa da seguinte maneira. Visto em perspectiva histórica, o ensinamento de Tomás de Aquino sobre o desejo natural a Deus foi apenas um interlúdio na tradição agostiniana-escotista. Aqueles que continuam a falar da doutrina dele sobre um desejo natural pela visão "beatífica" dão testemunho da influência viva daquela tradição hoje. Embora ele não possa ser enquadrado na série que liga Agostinho, Boaventura, Duns Scotus e Domingo de Soto nessa questão, a posição dele não é menos cristã do que a da tradição com a qual ele rompeu. A posição dele, entretanto, irá continuar a parecer incoerente e até mesmo contraditória, enquanto for colocada nos termos daquela tradição, em vez de nos seus próprios termos.

Por fim, o leitor que tiver qualquer dúvida sobre qualquer um dos quarenta artigos do Tratado da Felicidade poderá também consultar o grande comentário linha-por-linha feito sobre ele por J. Budziszewski: *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Happiness and Ultimate Purpose* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

OS BENS EXTERIORES, OS BENS DO CORPO, OS BENS DA ALMA E OS BENS INTERMEDIÁRIOS

A questão 2 do Tratado da Felicidade começa a tratar da felicidade, que é a obtenção do fim último. Os artigos 1, 2, 3 e 4 tratam dos bens exteriores. Os artigos 5 e 6 tratam dos bens do corpo. O artigo 7 trata dos bens da alma. E o artigo 8 trata dos bens "intermediários", isto é, dos bens que estão acima do homem e abaixo de Deus.

O artigo 1 pergunta se a felicidade do homem consiste nas riquezas. Tomás responde que isso é impossível, se considerarmos os dois tipos de riquezas, que são as naturais e as artificiais. A felicidade, ou o fim último, tem de ser algo buscado por si mesmo, e não algo buscado em vista de outra coisa. Mas as riquezas naturais, cuja função é compensar as deficiências naturais do homem, que necessita de comida, bebida, vestes, veículos, habitação, etc., são buscadas em vista de sustentar o homem. Logo, elas não podem ser o fim último do homem. As riquezas artificiais, como o dinheiro, cuja função é facilitar as trocas, sendo a medida das coisas venais, têm ainda menos razão de fim último, pois elas são buscadas em vista das riquezas naturais, visto que elas são usadas para comprar o que é necessário para o uso da vida⁵.

A afirmação de que todas as coisas corporais obedecem ao dinheiro costuma ser feita pelos insensatos, mas não pelos sábios. Os insensatos também costumam afirmar que o dinheiro pode comprar todas as coisas, mas isso se aplica apenas às coisas venais, mas não às coisas espirituais, que não podem ser vendidas. Ademais, afirma-se ainda que as riquezas são a felicidade, pois o desejo das riquezas é infinito, como infinito deve ser o desejo da felicidade. Entretanto, deve-se considerar que o desejo das riquezas naturais não é infinito, pois elas são suficientes à natureza segundo alguma medida. O desejo das riquezas artificiais é infinito, mas em outro sentido, que é o seguinte: o sumo bem, quanto mais perfeitamente é possuído, tanto mais é amado e conhecido e as outras coisas são desprezadas. Porém, ao contrário, as riquezas e quaisquer outros bens temporais, quando são possuídos, logo se conhece a sua insuficiência e imperfeição, e assim são desprezados e outros são desejados⁶.

5 I-II, q. 2, a. 1, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut philosophus dicit in I Polit., scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos advenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Psalmi VIII, omnia subiecisti sub pedibus eius. Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales, non enim quaerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis.

6 I-II, q. 2, a. 1: Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum. Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Proverb. XVII, quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit? Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per philosophum in I Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnantur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnantur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV, cum dominus dicit, qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

O artigo 2 pergunta se a felicidade do homem consiste nas honras. Tomás responde que isso é impossível, pois a honra é prestada a alguém devida a alguma excelência nele, sendo um sinal e testemunho da excelência que está no honrado. Mas a excelência é considerada de acordo com a felicidade, que é o bem perfeito, e de acordo com outros bens que participam da felicidade. Portanto, a honra pode ser uma consequência da felicidade, mas a felicidade não pode consistir principalmente na honra⁷.

Poderia parecer que o prêmio da virtude é a honra, mas o verdadeiro prêmio da virtude é a felicidade, e é em vista da felicidade que os virtuosos agem, caso contrário agiriam por ambição. Ademais, Deus e os mais excelentes são felizes e a eles deve-se a honra, mas tal honra é devida apenas como sinal ou testemunho de sua excelência e não é o que os torna excelentes. Além disso, poderia parecer que a honra é a felicidade, pois os homens suportam perder todas as outras coisas, mas não a sua honra. Porém, o desejo da honra é consequência do desejo natural da felicidade, e os homens buscam sobretudo ser honrados pelos sábios⁸.

O artigo 3 pergunta se a felicidade do homem consiste na fama ou glória. Tomás responde que isso é impossível. A glória é o claro conhecimento com louvor. Mas o conhecimento humano é causado pelas coisas conhecidas, ao passo que o conhecimento divino é a causa das coisas conhecidas. Por isso, a felicidade não pode ser causada pelo conhecimento humano, mas, ao contrário, o conhecimento humano da felicidade de alguém é, de certo modo, causado pela felicidade humana, seja iniciada ou perfeita. Portanto, a felicidade do homem não pode consistir na fama ou glória. O conhecimento de Deus é a causa do bem do homem, e por isso a felicidade do homem depende da glória que está em Deus. Além disso, o conhecimento humano falha muitas vezes, sobretudo nos fatos contingentes singulares, como são os atos humanos. Por isso, a glória humana costuma ser enganadora. Como, porém, Deus não pode enganar-se, a sua glória é sempre verdadeira⁹.

7 I-II, q. 2, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

8 I-II, q. 2, a. 2: Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, honor non est praemium virtutis propter quod virtuosus operatur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, quasi a non habentibus aliquid maius ad dandum. Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosus operatur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio. Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes. Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quod homines maxime honorem desiderant. Unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes vel felices.

9 I-II, q. 2, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam clara notitia cum laude, ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam, humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalmi XC, eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutarem meum. Est etiam

A glória que se dá aos santos vem de Deus e não dos homens. O conhecimento tido pela fama ou glória pode ser verdadeiro ou falso. Quando é verdadeiro, ele pressupõe a felicidade no homem conhecido, seja perfeita ou iniciada. Mas, quando tal conhecimento é falso, o bem não existe no homem que é tido como célebre. Assim, vê-se que a fama não pode tornar um homem feliz. A fama é instável, pois até por um falso rumor ela desaparece. Quando ela permanece estável, isso é accidental. Mas a felicidade tem permanente estabilidade e para sempre¹⁰.

O artigo 4 pergunta se a felicidade do homem consiste no poder. Tomás responde que isso é impossível, por duas razões. Primeira, porque o poder tem a razão de princípio, ao passo que a felicidade tem a razão de fim último. Segunda, porque o poder tem relação com o bem e o mal. Mas a felicidade é o bem perfeito do homem. Portanto, quando existe alguma felicidade no bom uso do poder, isso se deve à virtude e não ao próprio poder. Podem-se apresentar quatro razões gerais para mostrar que a felicidade não consiste em nenhum dos quatro bens exteriores citados até aqui. Primeira, a felicidade é o sumo bem do homem e não é compatível com nenhum mal. Mas os bens citados podem ser encontrados nos bons e nos maus. Segunda, a felicidade é suficiente por si mesma, e quando o homem a possui, não pode faltar a ele nenhum bem necessário. Mas quando o homem possui cada um dos bens citados, podem ainda faltar-lhe muitos bens necessários, como a sabedoria, a saúde do corpo, etc. Terceira, a felicidade é o bem perfeito, e dela não pode vir mal algum a alguém. Mas muitas vezes ocorrem males a quem possui tais bens. Quarta, os quatro bens mencionados originam-se mais de causas exteriores e, na maioria das vezes, da sorte, sendo por isso chamados de bens da sorte. Portanto, a felicidade não consiste de nenhum modo neles¹¹.

aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est. Propter quod dicitur, II ad Cor. X, ille probatus est, quem Deus commendat.

10 I-II, q. 2, a. 3: Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur Marc. VIII, filius hominis confitebitur eum in gloria patris sui, coram Angelis eius. Ad secundum dicendum quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine, et sic praesupponit beatitudinem perfectam vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei, et sic bonum non invenitur in eo cuius fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum. Ad tertium dicendum quod fama non habet stabilitatem, immo falso rumore de facili perditur. Et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

11 I-II, q. 2, a. 4. co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V Metaphys. Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I Ethic., necesse est quod, beatitudine adepti, nullum bonum homini necessarium desit. Adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi. Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit praemissis, dicitur enim Eccle. V, quod divitiae interdum conservantur in malum domini sui; et simile patet in aliis tribus.

Poderia parecer que o poder é a felicidade, pois pela posse do poder o homem se assemelha a Deus. Porém, Deus só usa o seu poder bem, ao passo que o homem pode usar o poder bem ou mal. Poderia também parecer que o bem perfeito é poder governar os outros. No entanto, é ótimo governar bem, mas é péssimo governar mal. Ademais, poderia parecer que o poder é a felicidade, pois os homens fogem principalmente da escravidão, e conseqüentemente desejam principalmente o poder. Entretanto, os homens fogem da escravidão, porque ela impede o bom uso do poder, e não porque o sumo bem consiste no poder humano¹².

O artigo 5 pergunta se a felicidade do homem consiste em algum bem do corpo. Tomás responde que isso é impossível, por duas razões. Primeira, porque, se uma coisa é ordenada a outra como a seu fim, é impossível que o seu fim último consista na sua própria conservação no existir. Portanto, como o homem não é o sumo bem, mas é ordenado a outra coisa como a seu fim, é impossível que o fim último do homem seja a sua conservação no existir. Segunda, porque, mesmo que o fim do homem fosse a sua conservação no existir, não se poderia dizer que o fim do homem seja algum bem do corpo, pois o corpo existe para a alma, e assim todos os bens do corpo se ordenam para os bens da alma como para o fim¹³.

Os bens do corpo são preferidos aos bens exteriores. Considerando o existir participado, que pertence às criaturas, os seres vivos são melhores que os existentes, e os seres inteligentes são melhores que os vivos. Todos os tipos de seres desejam se assemelhar ao fim último: alguns, segundo o existir; outros, segundo o existir vivo; e outros, segundo o existir inteligente e feliz, o que pertence a poucos¹⁴.

Quarta ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna, unde et bona fortunae dicuntur. Unde patet quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

12 I-II, q. 2, a. 4: Ad primum ergo dicendum quod divina potestas est sua bonitas, unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem hominis quod assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi etiam assimiletur ei quantum ad bonitatem. Ad secundum dicendum quod, sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est si male utatur. Et ita potestas se habet et ad bonum et ad malum. Ad tertium dicendum quod servitus est impedimentum boni usus potestatis, et ideo naturaliter homines eam fugiunt, et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

13 I-II, q. 2, a. 5, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo. Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quae ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae; eo quod navis ad aliud ordinatur sicut ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus; secundum illud quod dicitur Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani esse. Secundo quia, dato quod finis rationis et voluntatis humanae esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore, et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra ostensum est; ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exercent. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem.

14 I-II, q. 2, a. 5: Ad primum ergo dicendum quod, sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per censum significantur, sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis. Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod

O artigo 6 pergunta se a felicidade do homem consiste no prazer. Tomás responde que em cada coisa, há o que pertence à sua essência e há o que lhe é accidental e próprio. O prazer que acompanha o bem perfeito não é a essência da felicidade, mas um acidente próprio de tal felicidade. Porém, o prazer corporal não é nem mesmo um acidente próprio da felicidade, pois acompanha o bem que pertence apenas ao corpo e não à alma¹⁵.

A causa final do prazer é o próprio prazer, mas a causa formal ou motora do prazer é outra coisa, isto é, o bem, que é objeto do prazer. A veemência do desejo do prazer sensível acontece porque as operações dos sentidos são mais perceptíveis, pois são princípios do nosso conhecimento intelectual. Por isso, os prazeres sensíveis são desejados pela maioria. Todos desejam o prazer em razão de algum bem, e algum prazer acompanha o sumo bem¹⁶.

O artigo 7 pergunta se a felicidade do homem consiste em algum bem da alma. Tomás responde que o fim último é considerado de dois modos: de um modo, ele é a coisa que desejamos conseguir, mas,

includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus, sic enim ipsum esse prae habet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus. Ad tertium dicendum quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio, cuius similitudinem appetunt, secundum suam proportionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligens et beatum. Et hoc paucorum est.

15 I-II, q. 2, a. 6, co.: Respondeo dicendum quod, quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII Ethic., cum tamen sint aliae delectationes potiores. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, ex hoc enim aliquis delectatur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo si autem sit imperfectum est quaedam beatitudinis participatio, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum. Nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. [...] Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

16 I-II, q. 2, a. 6: Ad primum ergo dicendum quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter se ipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem. Si vero dicat causam formalem, vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam, ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato. Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles. Unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur. Ad tertium dicendum quod eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum, et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquaque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

de outro modo, ele é o uso, a obtenção ou a posse de tal coisa. Se falarmos da coisa que desejamos como fim último, é impossível que o fim último seja a alma ou algo dela, pois a alma existe em potência, visto que passa da potência de conhecer ao ato de conhecer, e da potência virtuosa ao ato virtuoso, e é impossível que aquilo que existe em potência tenha a razão de fim último. Também é impossível que algo da alma, como o hábito ou o ato, seja o fim último, pois tais coisas são bens participados ou particularizados e não o bem universal, que é o objeto da vontade. Entretanto, se falarmos da obtenção, ou da posse, ou do uso que se faz do fim último, então nesse sentido algo da alma humana pertence ao fim último, pois o homem alcança a felicidade pela alma¹⁷.

Os bens do homem se dividem em bens exteriores, bens do corpo e bens da alma. Mas a felicidade do homem não consiste em bens exteriores e nem em bens do corpo; logo, poderia parecer que consiste em bens da alma. No entanto, os bens da alma não são apenas coisas como a potência, o hábito ou o ato, mas também o objeto da alma apetitiva, que está fora dela. Nesse sentido, pode-se dizer que a felicidade é alcançada pela alma, como o objeto da alma. Quando o homem ama a felicidade acima de tudo como o bem desejado, isso é diferente de quando o homem ama um amigo a quem deseja um bem, ou mesmo de quando ama a si mesmo. Em certo sentido, pode-se dizer que a felicidade é algo inerente à alma, na medida em que é uma perfeição da alma, mas, em outro sentido, a felicidade é algo exterior à alma, na medida em que o que torna a alma feliz é algo exterior a ela¹⁸.

O artigo 8 pergunta se a felicidade do homem consiste em algum bem criado. Tomás responde que isso é impossível, pois a felicidade é o bem perfeito, que sacia totalmente o desejo, caso contrário não seria o fim último, se restasse algo para desejar. Assim como o objeto do intelecto é a verdade universal,

17 I-II, q. 2, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens, fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus, sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem inhaerens ipsi animae, est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit, sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

18 I-II, q. 2, a. 7: Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia aut habitus aut actus, sed etiam obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae. Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur. Ad tertium dicendum quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

o objeto da vontade é o bem universal, e só um bem universal pode saciar a vontade humana. Mas o bem universal não pode ser encontrado em nenhum bem criado, mas apenas em Deus, pois toda criatura tem bondade participada¹⁹.

A parte superior do homem alcança o ínfimo da natureza angélica por alguma semelhança. Entretanto, o homem não se detém naquilo como se fosse o fim último, mas procede até a fonte universal do bem. O homem é parte do universo das criaturas, e se refere ao universo como a parte se refere ao todo, mas o universo é ordenado a Deus como a seu fim último; por isso, o fim último do homem não é o bem do universo, mas Deus. Os bens criados podem ser algo intrínseco e inerente ao homem, mas são inferiores ao bem ou objeto infinito do qual o homem é capaz, pois o anjo e o universo são bens finitos e restritos²⁰.

A respeito deste artigo 8, eu gostaria de acrescentar que ficará mais claro, mais adiante, que o objeto necessário da vontade é o bem em sua razão comum, e não Deus visto em sua essência. Quando Tomás afirma, neste artigo, que o bem universal só pode ser encontrado em Deus, isso é uma conclusão teológica que diz respeito mais a Deus do que ao objeto necessário da vontade.

DEUS

A questão 3 do Tratado da Felicidade trata do que é a felicidade. Ali, Tomás sucessivamente determina que a felicidade é algo criado (artigo 1), que ela é uma operação (artigo 2), que é uma operação da parte intelectiva (artigo 3), que é uma operação do intelecto (artigo 4), que é uma operação do intelecto especulativo (artigo 5), que não consiste na consideração das ciências especulativas (artigo 6), e que não consiste no conhecimento dos anjos (artigo 7).

O artigo 8 pergunta se a felicidade do homem consiste na visão da essência divina. Tomás responde que a felicidade última e perfeita consiste apenas na visão da essência divina. Para esclarecer isso, duas coisas devem ser consideradas. Primeira, se ainda lhe resta algo a desejar e buscar, o homem ainda não é perfeitamente feliz. Segunda, a perfeição de uma potência qualquer é determinada pela natureza do seu objeto. O objeto do intelecto é a essência de uma coisa. Portanto, a perfeição do intelecto é proporcionada de

19 I-II, q. 2, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. 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. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

20 I-II, q. 2, a. 8: Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicae naturae per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens. Ad secundum dicendum quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus. Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis, est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.

acordo com o conhecimento que ele tem da essência de uma coisa. Assim, se o homem conhece a essência de um efeito e, a partir disso, conhece a existência de sua causa, permanece naturalmente no homem o desejo de conhecer a essência da causa. Esse desejo é de admiração e causa a inquirição. Quando o homem conhece, a partir de algum efeito criado, que Deus existe, o seu intelecto ainda não atingiu sua plena perfeição. O homem só será perfeitamente feliz quando seu intelecto conhecer a essência da causa primeira, Deus²¹.

Enquanto o homem está a caminho, tendendo à felicidade perfeita, ele ainda não conhece a essência divina. O fim último pode ser considerado de dois modos. De um modo, ele é a própria coisa desejada, e assim, Deus, o homem e todas as coisas têm o mesmo fim. Mas, de outro modo, trata-se da obtenção do fim, e assim a felicidade de Deus é mais elevada do que a felicidade do homem ou dos anjos, pois Deus compreende a sua essência, ao passo que o homem e os anjos a veem, mas não a compreendem²².

Deve-se lembrar, contudo, que, para Tomás de Aquino, a felicidade perfeita não pode ser alcançada pelas meras potências naturais do homem (ver o artigo 5 da questão 5 do Tratado da Felicidade), mas só pode ser alcançada com o auxílio da graça divina. Ademais, deve-se notar que, neste artigo 8, Tomás se refere a Deus como “causa primeira”, e não como “sumo bem”. O conhecimento sobre uma causa qualquer pertence ao intelecto especulativo, ao passo que a tendência a um bem qualquer pertence à vontade. Essa distinção será ressaltada na conclusão deste artigo que escrevo.

O BEM EM COMUM

A questão 1 do Tratado da Felicidade trata do fim último em comum, em oito artigos.

21 I-II, q. 3, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.

22 I-II, q. 3, a. 8: Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quae desideratur, et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut supra dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei, et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

No artigo 2, ad 3, Tomás afirma que o objeto da vontade é o fim e o bem em universal²³.

O artigo 7 pergunta se há um só fim último para todos os homens. Tomás responde que pode-se falar do fim último de duas maneiras: segundo a razão do fim último, ou segundo aquilo em que se encontra a sua razão. Quanto à razão do fim último, todos são iguais no desejo do fim último, porque todos desejam alcançar a sua perfeição, o que é a razão do fim último. Mas quanto àquilo em que esta razão se encontra, nem todos os homens estão de acordo a respeito do fim último²⁴.

A questão 4 trata do que se requer para a felicidade, em oito artigos.

No artigo 4, Tomás afirma que a vontade de quem vê a essência de Deus necessariamente ama tudo o que ama, ordenado para Deus, assim como a vontade de quem não vê a essência de Deus, necessariamente ama tudo o que ama sob a razão comum do bem que conhece²⁵.

A questão 5 trata da aquisição da felicidade, em oito artigos.

O artigo 3 pergunta se alguém pode ser feliz nesta vida. Tomás responde que é possível ter alguma participação da felicidade nesta vida, mas é impossível ter a felicidade perfeita e verdadeira nesta vida. Isso pode ser considerado de dois modos. De um modo, pela razão comum de felicidade, e, de outro modo, por aquilo em que a felicidade consiste particularmente. Quanto ao primeiro modo, a felicidade é o bem perfeito e suficiente, exclui todo mal e satisfaz todo desejo. Entretanto, nesta vida, ocorrem muitos males inevitáveis e o desejo do bem não pode ser saciado. E, quanto ao segundo modo, a felicidade consiste na visão da essência divina. Porém, nesta vida, o homem não pode alcançá-la²⁶.

No artigo 4, corpo, Tomás repete a distinção entre a razão comum de felicidade e a razão de felicidade em particular.

O artigo 8 pergunta se todo homem deseja a felicidade. Tomás responde que a felicidade pode ser considerada de dois modos. Primeiro, quanto à razão comum de felicidade. Assim, é necessário que todos os homens queiram a felicidade. A razão comum de felicidade consiste no bem perfeito. Como o bem é o objeto da vontade, o bem perfeito de alguém é o que satisfaz totalmente a sua vontade. Portanto, desejar a felicidade nada mais é do que desejar que a vontade seja satisfeita, e isso todos desejam. Segundo, pode-se falar da felicidade segundo uma razão particular, quanto àquilo em que consiste a

23 I-II, q. 1, a. 2, ad 3: Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali.

24 I-II, q. 1, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine [...].

25 I-II, q. 4, a. 4, co.: Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit.

26 I-II, q. 5, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod aliquis 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. In hac autem vita non potest omne malum excludi. [...] Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. [...] Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est.

felicidade. Assim, nem todos conhecem a felicidade, pois não sabem em qual coisa se encontra a razão comum de felicidade. Nesse sentido, nem todos querem a felicidade²⁷.

Em resposta a uma objeção (a 2ª) neste mesmo artigo, Tomás acrescenta que a felicidade pode ser considerada de dois modos: primeiro, segundo a razão de bem final e perfeito, que é a razão comum de felicidade. Assim, a vontade tende naturalmente e necessariamente para ela. Mas também pode ser considerada segundo considerações particulares, seja por parte da operação, ou por parte da potência operativa, ou por parte do objeto. Assim, a vontade não tende necessariamente para ela²⁸.

Na Primeira Parte da *Suma de Teologia*, a questão 82 trata da vontade, em cinco artigos. O artigo 1 pergunta se a vontade deseja alguma coisa de maneira necessária. Na resposta, Tomás afirma que a necessidade natural não repugna à vontade. Pelo contrário, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a felicidade²⁹.

O artigo 2 pergunta se a vontade quer necessariamente tudo o que ela quer. A resposta de Tomás é não. Há bens particulares que não têm relação necessária com a felicidade, porque se pode ser feliz sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a felicidade; são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira felicidade. Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes³⁰.

Em resposta a uma objeção (a 2ª) neste mesmo artigo, Tomás explica que, como a capacidade da vontade se refere ao bem universal e perfeito, ela não está inteiramente subordinada a um bem particular. Por isso, ela não é necessariamente movida por este último³¹.

27 I-II, q. 5, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

28 I-II, q. 5, a. 8, ad 2: Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis, et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti, et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

29 I, q. 82, a. 1, co.: Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo [...].

30 I, q. 82, a. 2, co.: Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

31 I, q. 82, a. 2, ad 2: Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibi-

No artigo 4, corpo, Tomás afirma que o objeto da vontade é o bem e o fim em comum³².

A questão 83 trata do livre-arbítrio. O artigo 1 pergunta se o homem é dotado de livre-arbítrio. A resposta de Tomás é sim. Em resposta a uma objeção (a 5ª) neste mesmo artigo, Tomás explica que, pelo fato de o homem ser tal pela qualidade natural que se refere à parte intelectual, o homem deseja naturalmente o fim último, isto é, a felicidade. Esse apetite é natural e não está submetido ao livre-arbítrio³³.

Na Segunda Parte da Segunda Parte da *Suma de Teologia*, a questão 17 trata da esperança em si mesma, em oito artigos. No artigo 2, ad 1, Tomás afirma que a felicidade eterna não penetra tão perfeitamente o coração do homem, de tal modo que ele a possa conhecer durante esta vida, tal qual ela é. Entretanto, segundo a razão comum, a saber, de um bem perfeito, o homem pode ter dela certo conhecimento. E sob esse aspecto, o movimento da esperança se volta para a felicidade³⁴.

CONCLUSÃO

Tendo em vista todos os textos de Tomás de Aquino que foram considerados até aqui, proponho a seguinte conclusão: os bens desejados pelo homem podem ser divididos em dois tipos, de acordo com o grau de necessidade do seu desejo. Assim, os bens exteriores, os bens do corpo, os bens da alma, os bens intermediários e Deus são desejados de modo não necessário, ao passo que o bem em comum (ou a felicidade em comum, ou o fim em comum) é desejado de modo natural e necessário. Nesta vida presente, o homem não vê como absolutamente necessária a conexão entre qualquer um dos cinco primeiros bens e o bem em comum, porque nesta vida presente nenhum dos cinco primeiros bens satisfaz perfeitamente e suficientemente a vontade humana.

Com isso, podemos considerar as conclusões propostas pelos três estudiosos de Tomás de Aquino citados na introdução deste artigo. Denis Bradley conclui basicamente o seguinte. Examinando o conteúdo dos escritos de Tomás, Bradley argumenta que não se pode extrair e recombina os elementos racionais da ciência moral de Tomás e rotulá-los de “ética filosófica tomista”. A abertura da natureza humana ao seu fim sobrenatural real, que é o ponto focal da ciência moral de Tomás, impede qualquer tentativa de fazer isso. A crítica que Tomás faz de Aristóteles, negligenciada pelos discípulos tomistas de Tomás, leva a uma concepção filosófica paradoxal da natureza humana: enquanto não alcança o seu fim último sobrenatural, que é a visão gratuita da essência divina, a natureza humana é, na história e até mesmo na eternidade, naturalmente sem fim. Em seu contexto próprio, as muitas referências feitas por Tomás ao “duplo bem humano para o homem”, o natural e o sobrenatural, sustentam - ao contrário da ética filosófica sistemática do tomismo tradicional - essa conclusão paradoxal sobre a falta de fim da natureza *litas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.*

32 I, q. 82, a. 4, co.: *Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi.*

33 I, q. 83, a. 1, ad 5: *Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet.*

34 II-II, q. 17, a. 2, ad 1: *Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter apostolus dicit quod spes incedit usque ad interiora velaminis, quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.*

humana. Por fim, Bradley sugere que é o filósofo cristão que, ao abraçar explicitamente o significado teológico da natural e paradoxal falta de fim do homem, pode da melhor maneira ocupar-se com um pós-modernismo que repudia qualquer fundamento racional para a moralidade e o pensamento humano.

Não direi nada sobre a compreensão que Bradley tem da interpretação que Tomás faz de Aristóteles, nem sobre o sentido proposto do diálogo entre a filosofia cristã e o pós-modernismo, mas posso afirmar que, se Bradley quer dizer que nenhum dos cinco bens citados acima (bens exteriores, bens do corpo, bens da alma, bens intermediários e Deus) constitui o fim último natural do homem, os textos de Tomás que foram considerados neste artigo apoiam esta conclusão. Se for esse o sentido de Bradley, os textos de Tomás permitem afirmar que a natureza humana é “naturalmente sem fim”.

A principal conclusão de Joseph Buckley é a seguinte. O homem não tem nenhum fim último concreto e determinado na ordem natural. Nenhum fim natural é perfeitamente bom, perfeitamente terminativo e perfeitamente arquitetônico. Um verdadeiro fim natural deveria ter essas três características, pois Tomás as atribui à noção de fim na *Suma de Teologia* (I-II, q. 12, a. 1, ad 4³⁵). Isso é dizer que nenhum fim natural é um bem capaz de satisfazer perfeitamente a vontade humana, e capaz de servir de repouso perfeito para a vontade, e capaz de fazer com que todos os outros bens sejam perfeitamente ordenados ou coordenados em vista dele. O único fim último na ordem natural é a felicidade em geral, ou o bem em geral.

Essa tese ajuda a fundamentar a tese de Bradley, que a cita favoravelmente. Posso dizer que os textos de Tomás, considerados acima, permitem alcançar a tese de Buckley.

A conclusão de William O'Connor foi exposta em dois livros, um dos quais foi traduzido ao português em uma edição da revista eletrônica *Thaumazein*³⁶. Os dois livros originais foram publicados antes dos livros de Bradley e Buckley e são conhecidos e citados por estes dois autores. Para que se compreenda a tese de O'Connor, é preciso ter em vista principalmente duas séries de textos de Tomás de Aquino: (1) textos sobre a visão da essência divina pelo intelecto especulativo humano, e (2) textos sobre o bem em comum. O'Connor conclui basicamente o seguinte. Para Tomás de Aquino, nenhum objeto, nem mesmo Deus como ele aparece para nós aqui, ou a visão de Deus como o entendemos agora, é visto como bom desde todos os pontos de vista. Essa é a razão pela qual muitos rejeitam Deus ou a visão de Deus como a felicidade deles. A liberdade de que gozamos quanto a colocar um ato de desejo de ver a Deus como a primeira causa de efeitos naturais é uma liberdade tanto de especificação quanto de exercício. Negar isso é ir contra a experiência humana. Não é possível chegar a uma solução satisfatória para a doutrina de Tomás de um desejo natural pela visão de Deus, se ela for discutida somente em termos da vontade e de sua tendência à felicidade.

Os assim chamados quatro grandes comentadores sobre essa questão - Bañez, Caetano, Domingo de Soto e Sylvestre de Ferrara - estabeleceram o padrão para todas as interpretações subsequentes.

35 I-II, q. 12, a. 1, ad 4: Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

36 O'CONNOR, William. O desejo natural a Deus. Tradutor: André Ricardo Randazzo Gomes. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, Santa Maria, 2021, p. 1-29.

Quando eles não adotam formalmente e explicitamente o ensinamento de Duns Scotus, como Domingo de Soto o fez, eles ao menos permitem que Duns Scotus coloque o problema para eles. Ao fazerem isso, os comentadores cruzam e confundem dois desejos naturais que o próprio Tomás deixou distintos: o desejo natural do intelecto por conhecimento e o desejo natural da vontade por felicidade. Como a vontade do homem nesta vida não tende por necessidade e por sua natureza a nenhum objeto particular que se identifique com essa felicidade, nem mesmo Deus, Tomás nunca fala de um desejo natural pela visão “beatífica”. Aqueles que falam dessa maneira implicam a existência, na vontade, de uma tendência natural à visão de Deus como nossa felicidade. Para Tomás, o desejo natural a Deus é a tendência natural do intelecto por um conhecimento de Deus que não pode ser satisfeito, a não ser com uma visão direta dele, tão logo saibamos que ele existe. Isso não faz com que a visão de Deus seja o fim natural do intelecto, pois ter um anseio inesgotável pela verdade é parte integrante da natureza de uma criatura espiritual. É importante também ter em mente que o desejo natural pela visão de Deus que Tomás ensina não começa a funcionar a não ser na hipótese de que a existência de Deus já seja conhecida.

Os textos de Tomás de Aquino, considerados neste artigo, certamente admitem essa conclusão.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. **Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino**. Opera Omnia, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 21 jan. 2023.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- AQUINO, Tomás de. **The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas**. Second and revised edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/>. Acesso em 21 jan. 2023.
- AQUINO, Tomás de. **Summa Theologiae. Volume 16. Purpose and Happiness (1a2ae 1-5)**. Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by Thomas Gilby O.P. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- BRADLEY, Denis. **Aquinas on the twofold human good: Reason and human happiness in Aquinas’s moral science**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997.
- BUCKLEY, Joseph. **Man’s last end**. With a foreword by Reginald Garrigou-Lagrange. St. Louis: B. Herder Book Co., 1949.
- BUDZISZEWSKI, J. **Commentary on Thomas Aquinas’s Treatise on Happiness and Ultimate Purpose**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- O’CONNOR, William. O desejo natural a Deus. Tradutor: André Ricardo Randazzo Gomes. *Thaumazein*, v. 14, n. 27, Santa Maria, 2021, p. 1-29.

Thaumazein, Ano XI, v. 16, n. 32, Santa Maria, p. 25-41, 2023.

O'CONNOR, William. **The eternal quest:** The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God. New York: Longmans, Green and Co., 1947.

O'CONNOR, William. **The natural desire for God. The Aquinas Lecture.** Milwaukee: Marquette University Press, 1948.