

A ética da felicidade em Tomás de Aquino

A ética da felicidade em Tomás de Aquino

Dr. José Tadeu Batista de Souza¹

Resumo

O texto tem a pretensão de apresentar a ideia de felicidade como articuladora da compreensão ética de Tomás de Aquino. Tentar-se-á articular as categorias de causa, fim e bem como evidenciadoras da influência de Aristóteles. No entanto, Tomás precisa os conteúdos da felicidade de modo originário e para além do seu mestre. A verdade, o fim e o bem supremo adquirem um conteúdo que ultrapassa a medida do entendimento. O ser humano, como ser criado pela bondade de Deus, foi convocado a participar da felicidade, mais no domínio do criador do que da criatura. Daí por que a natureza precisa da graça para elevar-se à dignidade de participante da felicidade divina. Deus é o princípio originário da felicidade. Os conceitos de criação e vida eterna são exemplos importantes dessa ideia. Cabe a cada ser criado inteligente dar testemunho dessa realidade, compreendê-la racionalmente e a pôr em prática nas ações de amor, caridade e esperança. A realização das virtudes e a contemplação da verdade concretizam apenas uma dimensão da felicidade: a dimensão histórico-natural; enquanto a fé, o amor e a esperança abrem a dimensão transcendente. Isso significa um grande avanço comparado à cosmovisão grega, cunhada nas noções de origem e destino do homem. A ética de Tomás funda-se na convicção da existência de um ser transcendente e criador, que garante um sentido último para o destino humano. O ser humano, como a mais privilegiada de todas as criaturas, está chamado a contemplar a beleza de Deus em si e gozar de sua própria felicidade.

Palavras-chave: Felicidade. Tomás. Deus. Ética.

Abstract

The text pretends to present the idea of happiness as an articulator of understanding ethics of Thomas Aquinas. We will attempt to articulate the categories of cause, and order as well as disclosing the influence of Aristotle. However, Thomas needs the contents of happiness and so originating beyond their master. The truth, the end and supreme good acquire content that exceeds

¹ Professor da Universidade Católica de Pernambuco.
E-mail: jtadeuoli@hotmail.com

the measure of understanding. The human being as being created by the goodness of God, was summoned to attend the happiness, more in the field than the creator of the creature. This is why the precise nature of grace to rise to the dignity of the divine happiness participant. God is the original principle of happiness. The concepts of creation and eternal life are important examples of this idea. It is up to every created being intelligent witness this reality, understand it rationally and put into practice the actions of love, charity and hope. The realization of virtue and contemplation of truth materialized only one dimension of happiness: a natural-historical dimension, while faith, love and hope open to the transcendent dimension. This means a great advance compared to the Greek worldview, coined the notions of origin and destiny of man. The ethics of Aquinas founded on the conviction of the existence of a transcendent being and creator, which guarantees an ultimate meaning to human destiny. The human being, as the most privileged of all creatures, is called to contemplate the beauty of God in you and enjoy your own happiness.

Keywords: Happiness. Thomas. God. Ethics.

Introdução

O nosso propósito no presente texto, tem uma tonalidade modesta. Temos como objetivo fazer uma aproximação ao pensamento de Santo Tomás no que diz respeito às questões éticas. Contudo, não se trata de tomar toda a produção do autor e tentar uma análise do conjunto das questões que se relacionam em torno da ética. Também não se pretende eleger uma categoria específica e analisá-la detalhadamente numa determinada obra ou no seu conjunto.

Far-se-á o esforço de explicitar, de um modo genérico, as principais ideias que articulam a sua compreensão de ética – O autor se esforçará para mostrar que, num universo abrangente de categorias, algumas merecem maior relevância no discurso ético tomasiano como as categorias de Ser e Finalidade, Bem e Felicidade. Finalmente, tentar-se-á articular algumas categorias usadas por Tomás na Suma contra os gentios, para apresentar sua concepção de felicidade.

1 Os princípios da moralidade

Tomás de Aquino deu uma grande importância à concepção ética de Aristóteles. A impressão que Aristóteles lhe causou foi tamanha que ele fez um comentário “pormenorizado” de todo o texto da *Ética a Nicômaco*. Nesse comentário, ele tem uma preocupação de apresentar o texto aristotélico naquilo que julgou ser a sua intenção base, e não formular uma avaliação crítica. No entanto, quando aparece algo no texto que lhe parece causar problemas de interpretação ele o aponta e o corrige para ficar mais explícito e mais em sintonia com os seus interesses de cristão “[...] Tomás de Aquino expõe a Aristóteles o mais objetivamente que pode e quando discrepa é consciente disso e o sinala”.²

É claro que a presença do ideário aristotélico se faz notar mais fortemente a partir de *Suma Contra os Gentios*, e principalmente, na segunda parte da *Suma Teológica*. Mas se discute muito entre os especialistas sobre o *Comentário à Ética a Nicômaco*, de Tomás de Aquino. Pergunta-se se o texto é apenas um comentário à obra de Aristóteles ou se é expressão da compreensão própria de Tomás. Não é o caso aqui de levantar toda a argumentação das posturas em questão, mas indicar somente que há uma posição que afirma ser o Comentário um testemunho do pensamento do próprio Tomás,

[...] e nisto parece que hoje devemos admitir que sim, inclusive tanto mais quanto mais se reconheça que o Aquinate ‘cristalizou’ a Aristóteles, quer dizer, que forçou uma interpretação de duvidoso ou errôneo valor histórico, ainda que o fizesse de boa fé e porque a materialidade do texto em certo sentido o permite³.

² MALLEA, Ana. Introdução. In: AQUINO, Tomás de. **Comentário a la Ética Nicômico de Aristóteles**. Trad. e introd.. de Ana Mallea. Pamplona: EUSNA, 2002. p. 37.

³ *Ibid.*, p. 37.

O que importa salientar é a firmeza com que Tomás assumiu a obra de Aristóteles, para elaborar sua teoria sobre a moralidade nos quadros de uma reflexão teológica, que já vinha, há tempo, marcada pelas obras de Platão e de Agostinho. Em quaisquer das vertentes, que se pense, as questões da moralidade eram, com certeza, de extrema importância. Não eram questões secundárias a vida humana e as inquietações teóricas, mas decisivas para cada indivíduo e o conjunto dos humanos. Nesse sentido, pode-se dizer que Tomás percebeu que a moralidade não é apenas uma questão de pequeno porte para a reflexão, mas uma questão ampla, que diz respeito à vida dos homens e a seu destino.

Desde essa perspectiva, considerar as ações humanas era levar a sério as possibilidades de sucesso ou fracasso da própria vida. Nesse horizonte se inserem as preocupações de Tomás com a finalidade do agir humano. Aliás, é preciso lembrar, a Ética tomista enquanto especulação se apresenta como análise das ações concretas. Nisto ele tem o cuidado de distinguir teoria e prática. A moralidade é, de certo, o lastro do desenvolvimento das atividades práticas. A competência da filosofia moral ou ética, seria averiguar até que ponto as ações acontecem em conformidade com os princípios metafísicos pressupostos. Uma das pressuposições centrais, era que o homem é um ser natural, criado por Deus e dotado de razão e liberdade. A liberdade seria condição da moralidade, e portanto, uma chave de leitura fundamental para a compreensão da eticidade.

O fato da liberdade diferencia a ação do homem de outras criaturas, e o faz o único ser capaz de moralidade. Por isso, Tomás instituiu condições para considerar a moralidade de suas ações como: “a existência de uma norma sobre a conduta de vida; conhecimento da norma por parte do homem; e que possa decidir sua ação com liberdade”⁴.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

Essas condições estão postas para o homem como um horizonte indicador do percurso de seus atos. As condições estabelecidas estão em perfeita sintonia com a moral num sentido abrangente.

Pois, quando se trata da moralidade, deve-se supor uma ordem de princípios objetivos, de alguma forma universais, que possa ordenar a ação; que esses princípios sejam conhecidos e possam ser postos em prática nas vivências do cotidiano; que tenha uma sociedade capaz de cumprir minimamente, de forma coesa, esses princípios. Se há um reconhecimento da existência desses princípios universais por parte de muitos povos historicamente consolidados, pode-se perguntar por que eles não são seguidos rigorosamente, já que redundaria em benefícios significativos?

Do ponto de vista puramente natural, poder-se-ia dizer que não é possível evitar uma certa inclinação para ignorar os preceitos morais e também não é possível oferecer uma solução que se ponha para além da tradição que vem dos pré-socráticos.

Por seu turno, Tomás dirá que o não seguimento dos princípios deve-se a condição de fraqueza do ser humano: “O pecado original”. Por outro lado, essa não é a sua condição definitiva. A essa condição ontológica de ser natural que o homem não pode renegar, pode ser dada a graça de Deus. Nesse particular, Tomás articula, brilhantemente, o naturalismo do pensamento de Aristóteles com a teologia cristã que vinha de Agostinho. Aqui se pode evidenciar um princípio de moralidade fundamental, para Tomás. Princípio esse que se apresenta de uma forma dupla: interior e exterior. Um que está no homem e outro que está em Deus. O interior se vislumbra enquanto o homem recebe a norma de conduta; o exterior, enquanto é elevado pela graça de Deus. Essa norma de conduta não é outra coisa para Tomás senão a lei natural que ele pensa como “participação da lei eterna na criatura racional”.

Enquanto criatura racional, o ser humano está apto ao conhecimento dos princípios da moralidade e ordenar-se a eles. A essa aptidão Tomás chamou *sinderésis*. “A *sinderésis* é a disposi-

ção da razão para conhecer os princípios fundamentais da moral, que constituem uma ordem natural”⁵.

Tomás pensou o ser humano de uma forma muito otimista, enquanto ser natural criado dotado de razão, liberdade e vontade. Quando considerou o ser intelectual acreditou que há uma “inclinação intelectual natural, que ordena o intelecto a verdade”, – enquanto ser de vontade admitiu que há “um apetite natural que ordena a vontade para o bem”, que configura o âmbito do agir. Nesse âmbito, existe um princípio supremo equivalente ao princípio de não contradição na esfera intelectual, que expressa: “Deus quer que se faça o bem e se evite o mal”⁶.

Aqui está a grande regra de ouro da moralidade e o mais básico e fundamental princípio, a partir do qual se fundam quaisquer outros. Esse princípio, caracteriza, de certa maneira, um verdadeiro paradigma na consideração de questões morais. Nesse aspecto, não será possível uma compreensão da ética de Tomás, sem levar em conta a dimensão estrutural da finalidade do agir. Não é somente a ação que está direcionada para uma finalidade, mas toda a existência criada. Tomás começa suas considerações sobre a finalidade, já no Prólogo da Suma Contra Gentios, quando expõe os objetivos do livro três: “cada uma das coisas produzidas por vontade de um agente está ordenada a um fim determinado; porque sendo o bem e o fim objeto próprio da vontade, é necessário que quando proceda voluntariamente esteja ordenado a algum fim”⁷. Um pouco mais a frente, precisamente no último parágrafo do Proêmio, ele volta a explicitar a questão da finalidade. Afirma nos seguintes termos: “[...] Neste terceiro livro resta-nos, tratar de sua perfeita (Deus) autoridade ou dignidade como governo e como fim último de todos os seres”⁸.

⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶ *Ibid.*

⁷ AQUINO, Tomás. **Suma contra os gentios**. Trad. de Odilão Moura. Porto Alegre: Co-edição, EST/Sulina/UCS, 1990. Livro III, cap. I. (Doravante esta obra será abreviada por *S.C.G.*)

⁸ *S.C.G.* III, 1.

O exposto revela nitidamente alguns elementos fundamentais da ética tomista. Agora nos convém apenas realçar que, havendo um agente de uma ação qualquer, ela está ordenada a um fim; em segundo lugar, apresenta o bem e o fim como objeto da vontade; depois mostra que é uma necessidade para a vontade de agir com liberdade em direção ao fim; por último aparece Deus como fim último de todos os seres.

Essa questão poderia nos levar a cometer erros de interpretação do pensamento do autor, à medida que fosse colocado de forma paralela, alternativa ou em contradição: o bem e Deus.

O que acontece é que, assim como Aristóteles, Tomás reconhece que há uma multiplicidade de bens na forma como podem ser feitas as coisas, um bem como a própria existência de um ser e um bem como realização perfeita de uma ação humana. Todas essas formas, configuradas de bem são secundárias e, de alguma forma, meios para se atingir o bem em último grau. Ele tem o cuidado de distinguir as coisas e postular a existência de um bem último maior, que justifica que ser posto como finalidade em si mesmo para o homem. A esse bem maior e mais perfeito ele denominou de Bem Supremo ou Supremo Bem (*Summum Bonum*). Esse sumo bem teria que ser o fim último das pretensões humanas. Enquanto telos a ser atingido, põe-se como princípio no sentido de “arquê” das ações. O sumo bem, portanto, ordena a inteligência e a vontade humana, enquanto fim último.

Ter o fim como o bem não é privilégio das criaturas racionais que podem ter conhecimento desse bem. Tomás universaliza, por assim dizer, o fim como bem para todas as criaturas. Afirma:

a mesma maneira estão ordenados ao fim os seres que o conhecem como os que não o conhecem; ainda que os que não o conhecem se movem por si mesmos para o bem, enquanto que os quais o conhecem tendem para ele dirigido por outro (...). Mas os que conhecem o fim se ordenam sempre ao bem, tomado como fim; porque a vontade, que é o apetite do fim preconhecido, só tende ao que tem razão do bem, o qual é seu próprio objeto. Assim, pois, inclusive as coisas que não conhecem o fim

se ordenam para o bem como a seu fim. Portanto, o fim de todas as coisas é o bem ⁹.

A diferença que existe entre os que conhecem e os que não conhecem e o fato dos que detêm o conhecimento serem capazes de se moverem em direção ao bem de forma “autônoma”, são de uma condição ativa; enquanto os que não conhecem são movidos, por terem condição volitiva, por assim dizer. Ativos ou passivos, Tomás faz toda a criatura passível de tender ao bem. Ao sumo bem. De modo que é possível precisar a compreensão tomasiana do bem, dizendo que o bem é o que “satisfaz a tendência natural de cada ser: *bonna est id quod ommia appetunt*; é a perfeição para a qual tende todo ser pelo fato de ser o que é”¹⁰.

Neste sentido, evidencia-se de maneira irredutível, a radical dimensão ontológica do bem; – o bem está essencialmente vinculado com a vontade. Dessa forma, explicita “a conveniência do ser com o espírito racional: conveniência universal, se se pensa que a vontade é o apetite da razão aberta à transcendência”¹¹. Nessa direção, sua compreensão avança até o nível de ultimidade possível, podendo ser o bem entendido como a própria divindade: Deus. Neste ponto, pode-se dizer que se atinge a mais elevada e perfeita compreensão do bem. Na verdade, não é mais possível avançar para além do ser que ultrapassa a possibilidade de ser um limite. Esse bem como limite não poderia ser outro para Tomás, senão Deus. Não é apenas o bem, mas o sumo bem. “Deus é o sumo bem”¹², diz ele.

Para demonstrar que Deus é o sumo bem, ele recorre, em primeiro lugar, ao argumento da universalidade. Diz que o bem universal é superior a qualquer bem particular e que a bondade di-

⁹ *Ibid.*, III, 16.

¹⁰ SIMON, René. **Curso de filosofia tomista**, Barcelona: Herder, 1994. p. 164.

¹¹ *Ibid.*

¹² *S.C.G.* L I, 41.

vina está para as outras bondades como o bem universal está para o particular. “Deus é o bem de todo bem”¹³, logo, teria que ser necessariamente o bem supremo. Em segundo lugar, recorre a um argumento ontológico, diz que “o que é dito por essência, é dito com maior verdade do que aquilo que é dito por participação”¹⁴. As outras coisas são boas porque participam da bondade de Deus, enquanto ele mesmo é bom por essência; em terceiro lugar, recorre ao argumento da causalidade. Todas as coisas enquanto criadas recebem de Deus a “razão de ser boas”.

Assim, o fato de as coisas serem boas já é um efeito de uma causa. Ora, Deus é a causa; em quarto lugar, usa o argumento da “pureza”. Diz que em Deus não pode haver mistura do mal, nem em ato nem em potência: “Deus é absolutamente sem mistura do mal. Logo é o sumo bem”¹⁵.

No horizonte desta demonstração, é perfeitamente compreensível que Tomás tenha estabelecido que não é possível pensar outro bem supremo, a não ser Deus. Enquanto bondade suprema ao criar os seres, ele irradia em todo o existente criado o seu próprio bem; nesse ato ele se converte em princípio ou causa do bem. Dessa forma, pode-se afirmar que o próprio ato criador é um ato de suprema bondade.

Ora, como tudo o que foi criado tende necessariamente para o fim, esse não poderia ser outro, senão Deus. Assim, fica fácil concluir que, na compreensão de Tomás, Deus é o sumo bem como princípio e como fim último. Nisso consiste a felicidade de toda a criação. Quer dizer, foi criada pelo bem e para o bem.

É preciso considerar, todavia, que, no universo dos seres criados que estão destinados ao bem como fim último, e por conseguinte, a participar da felicidade, Tomás estabelece uma diferença fundamental. Distingue o ser humano das outras criaturas e lhe confere um status privilegiado pelo fato de ele ser

¹³ *Ibid.*, I, 41.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, III, p. 24.

dotado de razão. Dessa maneira, a forma como ele participa da felicidade será também diferente; por conseguinte, será conforme o específico dessa diferença: a razão. Essa diferença ele a propõe nos seguintes termos: “Como o homem é homem pelo fato de ter razão, é preciso que seu próprio bem, que é a felicidade de (Felicitas), esteja em conformidade com o que é próprio da razão”¹⁶.

O fato de ser diferenciado pela dotação racional, requer também que o seu bem e sua felicidade sejam também diferenciados. Essa diferenciação acontece na mesma perspectiva aristotélica, como foi mostrado; – se estabelece-se um nível de superioridade em relação às outras modalidades de bem e felicidade. Em outros termos, a razão identifica o homem como ser privilegiado e sua felicidade também será privilegiada, enquanto é própria do homem. Desse modo se pode falar da possibilidade humana de atingir a suprema felicidade. A esse respeito Tomás é enfático ao afirmar: (“última felicitas hominis est in optima hominis operatione”). A suprema felicidade do homem está em sua melhor operação”¹⁷. A melhor operação, por conseguinte, será a operação da razão.

Resta-nos saber qual é a consistência determinada desta operação. Tomás com clareza explícita em que consiste essa melhor operação que redundará na melhor felicidade. Primeiro ele se esforça para mostrar que a operação poderá atingir o nível da perfeição e essa será o seu fim último.

Depois ele afirma que o que é próprio da substância intelectual é inteligir ou entender (*intelligen autem est propria operatio substantiae intellectualis*)¹⁸. Essa operação atingirá sua perfeição em maior alto grau à medida que o seu “objeto” tem também a excelência da perfeição. Somente Deus pode figurar como esse possível inteligível: “E assim, entender o inteligível perfeitíssi-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* III, 35.

¹⁸ *Ibid.*, III, 25.

mo, que é Deus, será o perfeitoíssimo neste gênero de operação, que é o entender”¹⁹.

Não obstante, o fato de a inteligência humana atingir o máximo de sua perfeição no fato de poder conhecer a Deus, não se pode pensar que esse conhecimento aconteça de forma absoluta. É, com certeza, a forma mais elevada de conhecimento em relação as outras criaturas, mas não pode ser considerado inteligibilidade absoluta.

2 A felicidade

Tomás reconhece que o desejo do ser humano de conhecer a sua origem, o seu princípio e o seu fim último é algo dinâmico que permanentemente se visibiliza como parte de sua natureza mesma. Em consequência, ele nunca vai poder sentir-se feliz, enquanto não tiver atingido esse fim. Somente o conhecimento do seu princípio, do seu bem e seu fim, que é bem, pode realizar o seu desejo, e portanto fazê-lo feliz. A esse respeito ele declara: “o fim último do homem e de toda substância intelectual se chama felicidade (*felicitas*) ou “bem-aventurança” (*beatitudo*); pois isto é o que deseja como fim último toda substância intelectual, e deseja por si mesma. Em consequência, bem-aventurança e a felicidade última é o conhecimento de Deus”²⁰.

O conhecimento de Deus, portanto, põe fim e sacia o desejo de conhecimento. Se não fosse assim, o desejo de conhecer permaneceria aberto ao infinito e nunca assumiria uma determinação específica. E assim, o intelecto não poderia realizar a sua natureza de operação privilegiada, que é o conhecer o seu fim. Isso é por demais interessante, à medida que se concebe que a finalidade do intelecto não é apenas conhecer objetos. De alguma maneira, os animais também são capazes desse conhecimento. Em algum nível, eles participam dessa felicidade. A nobreza do

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

intelecto humano está no fato de poder conhecer algo que é con-
dizente com a sua natureza de criatura semelhante a Deus.

Ora, não há nada mais exclusivo para o intelecto, do que
conhecer a verdade. Na operação do conhecimento da verdade, o
intelecto se eleva ao mais alto grau possível, atinge o seu fim últi-
mo e, portanto, o seu bem; – e além disso se assemelha à própria
realidade de Deus, que é a mais perfeita verdade.

Nesse sentido, é forçoso afirmar-se que não poderá haver
para o intelecto humano felicidade maior do que o conhecimento
da verdade. É provavelmente por causa disso que ele exclui a pos-
sibilidade de se compreender a felicidade suprema consistindo
em “bens exteriores”, como a fortuna, ou bem do corpo, nem da
alma com em relação à parte sensitiva, nem da parte intelectual
em relação aos atos das virtudes morais, nem os intelectuais que
se referem à ação, como são a arte e a prudência. Nenhum des-
ses bens sacia o desejo do intelecto humano de forma definitiva.
O homem só encontrará suprema felicidade na contemplação da
verdade. Abrindo o capítulo vinte e sete, do livro três, da “Suma
Contra os Gentios”, ele faz uma síntese de questões tratadas em
capítulos exclusivos e afirma de forma límpida e bela:

Se pois, a felicidade suprema do homem não está
nos bens exteriores, chamados de fortuna, nem nos
bens do corpo, nem nos da alma concernente a par-
te sensitiva, nem tão pouco nos da parte intelectual
relacionados aos atos das virtudes morais, nem nas
intelectuais que se referem a ação, como são a arte
e a prudência resultará que a suprema felicidade do
homem consistirá na contemplação da verdade²¹.

A contemplação da verdade, portanto, plenifica os an-
seios de conhecimento do homem.

A felicidade suprema compreendida como contemplação

²¹ *Ibid.*, III, 27.

da verdade sugere uma equivalência com a posição de Aristóteles. De alguma maneira, tem-se presente a intuição de Aristóteles. No entanto, há um elemento de conteúdo na compreensão de Tomás, que a distancia fundamentalmente. O elemento de diferenciação e conseqüente distanciamento é dado na conclusão do capítulo 27, onde ele afirma: “Assim, vê-se, por via de indução o que anteriormente se provou por dedução, ou seja, que a suprema felicidade humana já consiste na contemplação de Deus”²².

O conhecimento de Deus não entra como a felicidade suprema na compreensão aristotélica. Em alguma medida ele alude à possibilidade da contemplação de Deus, mas não o determina como a essência da vida contemplativa para o homem. O fato é que, para Aristóteles, o intelecto humano pode conhecer a Deus e que a vida contemplativa se ocupa só da verdade que traz a felicidade. Tomás aceita isso e o reafirma como já foi mostrado.

No entanto, reconhece que a felicidade que consiste no conhecimento, mesmo no conhecimento de Deus, que é o mais perfeito e o que garante a felicidade suprema, ainda não pode ser considerada de forma absoluta. Quer dizer, ele põe a felicidade suprema em último nível por assim dizer, para além das possibilidades do que é propriamente humano, como o conhecimento racional. Ora, a felicidade que se concretiza no âmbito do puramente humano, por mais nobreza que tenha, ainda é limitada. O limite está exatamente no fato do homem ser natural e histórico, e, enquanto estiver nesse âmbito, terá naturalmente desejos, que o motivarão a busca de um saciamento. Ora, a felicidade última apazigua todos os desejos, porque é fim último. De uma forma mais radical ele postula a ideia de que a felicidade última não está nesta vida.

De uma vez alcançado esse fim, ele repousa numa tranquilidade permanente. Tomás não vê que isso seja plenamente possível nesta vida. Por isso diz: “o último fim do homem põe termo a seu apetite natural, de tal maneira que conseguido, já não

²² *Ibid.*

se busca nada; pois, se se move para algo, não tem o fim em que descansar. E tal coisa não pode dar-se nesta vida”²³.

Se não é possível, nesta vida, a felicidade em sua plenitude, será, com certeza, depois. Ele desenvolve ao longo do capítulo 48, uma série de argumentos para justificar sua posição. Chama-nos a atenção, particularmente, o fato de ele argumentar que, nesta vida, “não podemos conhecer as substâncias separadas, que são mais inteligíveis”. Em segundo lugar, ele recusa a posição de “Alexandre e Averróis” que defenderam a ideia de a felicidade não consistir no conhecimento das ciências especulativas, mas “pela união com a substância separada”; Tomás reafirma a posição de Aristóteles de que é pela via especulativa, e, assim, chega a marcar de uma forma mais clara a sua compreensão da modalidade de conhecimento em que consiste a felicidade do homem na outra vida: “[...] o homem pode chegar a verdadeira felicidade depois desta vida, sendo sua alma imortal, em cujo estado a alma entenderá como entendem as substâncias separadas”²⁴; logo conclui que a felicidade última do homem estará no conhecimento de Deus, que tem a mente humana depois desta vida, a maneira como entendeu as substâncias separadas.

O conhecimento de Deus pelas substâncias separadas estão num nível de extrema superioridade e, por isso, com a possibilidade de conhecer a substância divina na sua essência. A questão, agora, é saber como acontece esse conhecimento da essência divina. Tomás descreve como se tratando de um acontecimento que ocorre como se fosse uma espécie de visão. Primeiramente, ele estabelece a condição da visão dizendo: “a substância divina não pode ser vista pelo entendimento mediante uma espécie criada. Por isso é preciso que o entendimento a veja através da mesma essência de Deus, de modo que em tal visão seja a essência divina o que se vê e também o meio de vê-la”²⁵. No fundo a condição

²³ *Ibid.*, III, 48.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, III, 51.

requer algo de semelhante que possa ser partilhado entre o que vê e aquele que é visto.

Está por trás a ideia de Deus como *Ato Puro* na sua verdade de ser perfeitíssimo, na qual há coincidência de essência e substância, inteligência e verdade, princípio e fim.

Sendo assim, pode-se supor que na ocorrência da visão da essência divina, Deus mantenha todas as coincidências consigo mesmo e o entendimento seja elevado à mais alta semelhança que lhe é possível, mas como um participante e não coincidente. Parece-nos ser assim que deve ser entendida a visão cara a cara. “Assim, pois veremos a Deus face a face, porque o veremos imediatamente, tal como face a face vemos a um homem. E por esta visão nos assemelhamos em grande maneira a Deus, fazendo nos participantes de sua beatitude (beatitudo) pois Deus entende por sua essência sua própria substância e esta é sua felicidade”²⁶.

Vê-se, portanto, que a visão da essência de Deus acontece como visão imediata e significa, por parte do vidente, uma elevação ao estatuto de semelhança que lhe confere dignidade para participar de sua bem-aventurança e de sua felicidade. Dessa maneira, a visão plenifica de forma absoluta o desejo do intelecto pelo conhecimento, que é capaz de pôr fim a toda pulsão do desejo, realizando, assim, as potências que encontram o repouso e a tranquilidade na verdade, como o maior bem que se pode postular como fim absoluto. Uma vez atingido esse objetivo, o “espírito” inquieto descansa em paz no gozo feliz por ter realizado todas as operações que lhe foram possíveis em direção à consecução do fim que lhe é próprio. O que lhe resta agora é contemplar a beleza da felicidade sentada à “mesa da sabedoria”, pois nela comem e bebem aqueles que gozam da mesma felicidade: “Logo na mesa de Deus comem e bebem aqueles que gozam da mesma felicidade com ele, Ele é feliz, vendo-o como ele se vê a si”²⁷.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

Pode-se acrescentar outra razão muito significativa. Trata-se do repouso e da tranquilidade. No entanto, é preciso entender que o repouso advém não em função da atividade, mas em consequência da atividade. Em outros termos, é preciso diferenciar o repouso como condição de atuar em função da consecução de um fim e o repouso que se pode desfrutar porque já se atingiu o fim. Apesar de Aristóteles reconhecer que a atividade política e a guerra podem superar outros atos em “beleza e importância”, assinalada que elas acontecem num contexto de agitação. Além disso, não são atividades buscadas como fins em si mesmas, mas meio para outros fins.

Diversamente disso, a atividade contemplativa é uma atividade que contém em si o prazer, como algo próprio e, que é buscado por si mesmo e não em função de outra coisa. Há no contemplar uma certa autonomia, que se autoalimenta constituindo uma espécie de autossatisfação, (prazer) que, à medida que a atividade se intensifica, ela também aumenta a sua extensão. O pensamento reúne em si todos esses elementos e, por isso, pode descansar numa felicidade perfeita:

Portanto, assim a independência que se basta a si mesma, como a tranquilidade e a calma, tudo o que o homem pode desfrutar e todas as vantagens análogas que se atribuem de ordinário à felicidade, todas essas coisas se encontram no ato do pensamento contemplativo. Só esta vida é a que garante certamente a felicidade perfeita do homem...²⁸.

Os argumentos oferecidos visibilizam nitidamente a superioridade da atividade do pensamento e, por conseguinte, da vida contemplativa. O pensamento como a melhor atividade proporciona a melhor forma de vida, que, por sua vez, é a melhor felicidade. A melhor felicidade não poderia ser outra que a felicidade perfeita. Ora, atingir a perfeição, está para além das condições “internas” do homem. Já pertence à esfera do divino. O pró-

²⁸ ARISTÓTELES. **Moral a Nicômico**. 4. ed. Trad. de Patrício Azecarete. Buenos Aires/Espanha: Calpe, 1952. LX, 7.

prio Aristóteles pensou o humano como um composto de corpo e alma. As atividades, segundo o próprio composto, não atingiriam, por si a superioridade da felicidade perfeita.

Por outro lado, reconhece que a atividade intelectual do pensamento se distingue do composto e se sobrepõe a ele. Afirma que o pensamento é o que há de mais divino no homem. E é, portanto, por meio dessa atividade que o homem participa daquela que é específica do divino. Nesse sentido, pode-se comparar, também, a extrema superioridade que tem a vida conforme o entendimento ou o pensamento, com a vida comum dos homens. A vida conforme o entendimento é, pois, superior, porque é “vida divina”.

Pode-se perceber facilmente, um ordenamento hierarquizado das comparações que Tomás formulou da seguinte maneira: “logo, como o entendimento com relação aos homens é algo divino, assim, a vida contemplativa, segundo o entendimento, se compara à vida moral, como a vida divina à humana”²⁹.

Conclusão

Mostrou-se que Tomás assumiu uma postura muito original, pois fez uma assimilação de Aristóteles e articulou sistematicamente os fluxos de tensões, constituindo uma síntese altamente consistente. Evidencia-se também que as questões ligadas estritamente à moralidade tinham uma marca evidente do agostiniano que se plasmava no horizonte da reflexão teológica. Tomás a considerou como uma questão de cunho mais especulativo, que se distingue com clareza, a disciplina que investiga e o objeto da investigação. Sua postura marca uma diferença fundamental no interior do século XIII, pois permite fazer uma distinção das discussões que ocorreram antes do conhecimento de Aristóteles e os reflexos que ocorreram depois, com a sua apropriação.

²⁹ *Ibid.*

Por último, tentou-se apresentar alguns elementos de concepção tomasiana de felicidade. A articulação que se fez das categorias de causa, fim, bem, evidenciam que Tomás teve Aristóteles como uma fonte fundamental na formulação de sua concepção de ética. A moldura de sua argumentação é em grande parte aristotélica. Em grande parte, e não totalmente, pois Tomás fez uso da tradição judaico-cristã, na qual estava presente a ideia de criação, ignorada por Aristóteles. Os argumentos da “Ética a Nicômano” são assumidos por ele, quase em sua plenitude.

A ideia de que todo ato tende a um fim, que há um fim último, que esse fim último é o bem, que há um bem supremo que garante a felicidade, são de Aristóteles e que ele assume em concordância. Porém, quando se trata de precisar o conteúdo da felicidade, de determinar exatamente em que consiste a felicidade, aí aparece a radical diferença. Aquilo que para Aristóteles era objeto de uma pura contemplação intelectual vai adquirir uma significação mais nobre e superior, a ponto de pôr-se para além das possibilidades do pensamento humano. A verdade, o fim, o bem supremo adquirem um conteúdo que ultrapassa a medida do entendimento humano. Mesmo que o puro entendimento do ser humano atinja essa felicidade, ela não é ainda a felicidade na sua forma plena. Corresponde, com certeza, à dimensão de naturalidade e historicidade do humano, mas não o realiza de forma definitiva.

O humano enquanto ser criado pela bondade de Deus é chamado a participar de uma felicidade que está mais no domínio do criador do que da criatura. Eis por que a natureza precisa da graça para ser elevada à condição digna de participante da felicidade de Deus. O chamado só será atendido na outra vida, na vida futura, quando o humano estiver livre de sua substância composta, e assemelhar-se à condição do divino para poder ver, sentir, interagir e existir na felicidade como Deus. A participação na felicidade divina foi descrita por Tomás como uma visão que acontece num contexto de festa, em que são bem-aventurados os que participam da bem-aventurança de Deus. A festa proporciona o encontro face-a-face em que é possível ter a visão do outro sem

mediação. A visão é direta, face-a-face. Na festa, participam semelhantes que se amam.

Por isso comem, bebem, dançam e se alegram expressando a existência feliz de partícipes da essência daquele que é, e existe eternamente na felicidade. A visão de Deus não afeta o estatuto de sua transcendência. As condições da visão podem ser comparadas à visão da Beleza descrita por Platão no Banquete, no qual ela é vista em si, mas permanece inalterada. Assim descreve Platão:

Haverá em si mesma, por si mesma e consigo mesma, eterna e única, e verá que todos os outras belezas participam dela de modo tal que, ainda, que nasçam e morram os demais, não aumenta nela nada nem diminui, nem sofre nenhuma alteração [...] Neste lugar, querido Sócrates, mais que em nenhum outro, é visível a vida do ser humano, cf. Banquete; 211b – 212a) ali onde contempla a beleza em si [...]

A beleza da felicidade do ser humano, como o mais privilegiado de todas as criaturas está, portanto, na contemplação da beleza de Deus em si, que é única e inalterada. Todo o esforço especulativo de Tomás pode ser compreendido a partir da consideração de Deus, que é princípio originário e bem da felicidade.

Os conceitos de criação e vida eterna podem ser tomados como exemplos significativos dessa tese. O que cabe a cada ser criado inteligente é dar testemunho dessa realidade, compreender, intelectualmente, a vivenciar concretamente na prática do amor e da caridade, na esperança de participar da glória na vida eterna. Essa concepção de felicidade é fundamentalmente diferente da concepção aristotélica.

A prática das virtudes e a contemplação da verdade realizam apenas uma dimensão da felicidade, a dimensão histórico-natural, a fé, a prática do amor e a esperança lançam para uma dimensão de transcendência que é próprio de Deus. Além disso, significa um extraordinário avanço em relação à cosmovisão grega que se debateu longamente com as questões de origem e destino do homem. O sistema que Tomás elaborou e a ética como parte essencial, está fundada na convicção de que existe um “ab-

soluta transcendente e criador” que garante um sentido último, um valor irrecusável, e, por isso, implica um “ter de” para a configuração do ideal humano. Aqui fé e razão se abraçam para, juntas, possibilitarem aos homens efetivar na história de modo relativo, aquilo que será plenamente realizado na transcendência.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Comentário a la Ética Nicômico de Aristóteles**. Trad. e introd.. de Ana Mallea. Pamplona: EUSNA, 2002.

_____. **Suma contra os gentios**. Trad. de Odilão Moura. Porto Alegre: Co-edição, EST/Sulina/UCS, 1990.

_____. **Suma teológica**. Trad. de Teófilo Ardanos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

ARISTÓTELES. **Moral a Nicômico**. 4. ed. Trad. de Patrício Azecarete. Buenos Aires/Espanha: Calpe, 1952.

DE BONI, Luis A. **Tomás de Aquino e Boécio de Dácia**: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. *In*: DE BONI, Luís A. (org.). **Idade Média**: ética e política. Porto Alegre: Pancas, 1986. p. 287-304.

DINIZ, Doralice Pizzo. “Eudaimonia” na ética aristotélica. *Revista de Filosofia – UFJF*. Juiz de Fora, v. 2, n. 2, jun./dez, p. 109-131, 1997.

FRAILE, Guillermo. **História de la filosofia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985. vol. I – II.

GILSON, Etienne. **Filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fonte, 1995.

NACINTARE, Alasdair. **Justiça de quem? qual racionalidade?** Trad. de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1981.

REZENDE, Noga Brandi. Da contemplação aristotélica segundo Tomás de Aquino. *In*: DE BONI, Luís Alberto (org.). **Idade Média**: ética e política. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 305-314.

SIMON, René. **Moral de filosofia tomista**. Barcelona: Herder, 1994.

TUKIENZO, Saturnino Alvarez. La Edad Media. *In*: _____. **Historia**

de la filosofía: de los griegos al renacimiento. Barcelona: Vitoria Campos, 1999.

VAZ, E. C. de Lima. **Escritos de filosofía:** problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1996.

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

_____. **Escritos de filosofía IV:** introdução a ética filosófica. São Paulo: Loyola, 1999.