



DO FIM ÚLTIMO DO HOMEM

Carlos Nougué⁶¹

Resumo: Dante Alighieri – e todos os que de algum modo o seguiram e seguem nisto – atribui ao homem, em seu *De monarchia*, dois fins últimos: um sobrenatural e o outro natural, propiciando o poder espiritual a consecução do fim sobrenatural (a salvação das almas), e o temporal a consecução do fim natural (a felicidade terrena possível, com o atendimento das necessidades materiais e a formação das virtudes morais do homem no âmbito da *pólis*). Há que ver em primeiro

61. Professor de Filosofia, de Tradução e de Língua Portuguesa. Tradutor de Filosofia, Teologia e Literatura (do francês, do latim, do espanhol e do inglês). Lexicógrafo. Ganador do Prêmio Jabuti de Tradução/1993 e finalista do Prêmio Jabuti/2005 pela tradução de *D. Quixote da Mancha*, de Miguel de Cervantes (edição oficial do Quarto Centenário da Edição Princeps). Já traduziu autores como Cícero, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, G. K. Chesterton, Louis Lavelle, Xavier Zubiri. Autor de oito livros já lançados ou no prelo, entre os quais *Da Arte do Belo*. 2. ed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2019. 594 p. Atualmente dá cursos *on-line* de Gramática e de Filosofia Tomista. E-mail: carlosnogue@gmail.com

lugar, portanto, se tal proposição procede; e veremos que não o faz. Dado isto, porém, há que estabelecer *em segundo lugar* qual é o verdadeiro fim último do homem, contra aliás multidão de posições mais ou menos afastadas da única que se deve ter por certa. E ambas essas coisas as faremos fundado grata e grandemente em Santo Tomás (na primeira parte, sobretudo em “De ultimo fine hominis”, questão 1 da I-II da *Summa Theologiae*; e, na segunda, sobretudo nas questões restantes do (Tratado da Beatitude da mesma I-II da *Summa Theologiae*) e em Jacobus M. Ramírez O.P. (*De hominis beatitudine, In I-II Summae Theologiae divi Thomae comentaria [QQ I-V]*),⁶² embora não vamos deixar de dar nossa – humilde – contribuição própria.

Palavras-chave: fim último do homem; felicidade terrena; Dante Alighieri; Santo Tomás.

Abstract: Dante Alighieri – and all those who, in a certain way, followed and (still) follow him on this – attributes to man, in his *De monarchia*, two ultimate ends: one supernatural and another natural, propitiating the spiritual power the consecution to the supernatural end (the salvation of souls), and the temporal the consecution to the natural end (the earthy happiness possible, with the provision of the material necessities and the formation of the moral virtues of man in the scope of the *polis*). It has to be checked, in the first place, therefore, if such proposition proceeds; and we will see that it does not. Given this, however, there has to be established in the second place what the true ultimate end of man is, against, moreover, a multitude of positions more or less distant from the only (one) that should be taken for granted. And both things we will do grounded great and largely in Saint Thomas Aquinas (in the first part, mainly in “De ultimo fini hominis”, question 1 from *Summa Theologiae*; and, in the second, mainly in the remaining questions from the Treatise

62. RAMÍREZ, Jacobus M. *Opera Omnia*. Tomus III: De Hominis Beatitudine In I-II Summae Theologiae Divi Thomae Commentaria (QQ. I-V). Editio preparata a Victorino Rodriguez, O. P. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 1972. 2.481 p.

of Beatitude from the same *Summa Theologiae*) and in Jacobus M. Ramírez O.P. *De hominis beatitudine, In I-II Summae Theologiae divi Thomae comentaria [QQ I-V]*, even though we will not forget to give our humble contribution.

Keywords: ultimate end of man; earthy happiness; Dante Alighieri; Saint Thomas.

Submetido em: 11/12/2022.

Aprovado em: 17/05/2023.

I SE CONVÉM AOS ENTES TER UM FIM ÚLTIMO E AGIR POR ELE

Parece que não, porque, com efeito, o homem age para um fim quando delibera. Ora, praticamos muitos atos sem deliberação e muitas vezes sem sequer pensar neles; assim, enquanto pensamos em outras coisas, movemos o pé ou coçamos a barba. Logo, nem tudo o homem faz para um fim. – Sucede contudo que, entre as ações cumpridas pelo homem, só podem considerar-se propriamente *humanas* as que são próprias do homem enquanto homem. Com efeito, o ser dono de seus atos é o que distingue o homem das criaturas irracionais, razão por que só aquelas mesmas ações de que ele é senhor podem propriamente chamar-se humanas. Pois bem, é por ser dotado de razão e de vontade que tem o homem domínio sobre seus atos, e a mesma vontade enquanto é potência de escolher é o que se chama *livre-arbítrio*. Se pois as ações do homem que não procedem de vontade deliberada e instruída pela razão podem ser ditas, precisamente, do homem, não podem, porém, pelo já dito – ou seja, por não pertencerem ao homem enquanto homem –, chamar-se propriamente *humanas*. Ora, todas as ações que procedem de dada potência são

causadas por ela em razão de seu objeto próprio, e o objeto próprio da vontade não é senão o bem e o fim. Por conseguinte, é de estrita necessidade que todas as ações humanas sejam por um fim.

SE AGIR POR UM FIM É PRÓPRIO DA NATUREZA RACIONAL

Parece que sim, porque, com efeito, agir por um fim é ordenar a este a ação própria, o que só pode ser obra da razão, pelo que não convém aos entes que carecem dela. – Sucede porém que todo agente obra necessariamente por um fim. Com efeito, numa sequência de causas ordenadas entre si, não se pode suprimir a primeira sem que se suprimam igualmente as demais. Ora, a primeira de todas as causas não pode ser senão a final. E assim é porque, se a matéria não obtém a forma sem a moção de um agente (uma vez que nada pode por si mesmo passar da potência ao ato), esse mesmo agente obra necessariamente, insista-se, por um fim: porque, se qualquer agente não visasse a algo dado, não faria uma coisa em vez de outra, senão que faria tudo aleatoriamente. Ou seja, faria *qualquer coisa*, o que não é próprio de um agente. O agente sempre tende a um efeito determinado, o que supõe esteja ele mesmo determinado a algo certo: e isso tem, justamente, razão de fim. Tal determinação se dá, nos entes racionais, pelo apetite racional que chamamos vontade, enquanto nos demais entes, os irracionais, se dá mediante uma inclinação natural ou apetite natural. Com efeito, um ente pode tender de dois modos a um fim: *em primeiro lugar*, quando se move por si mesmo a ele, como faz o homem; e, *em segundo lugar*, quando é dirigido ao fim por outro, como se dá não só com uma pedra atirada por alguém contra algo mas também com os animais irracionais. Sim, porque, se os entes racionais se dirigem por si mesmos ao fim em razão do senhorio sobre seus atos que o livre-arbítrio lhes proporciona, os animais irracionais não podem tender ao fim senão por um apetite natural, que, dada

esta mesma naturalidade e aquela mesma irracionalidade, não pode ser senão como um instrumento; o que implica serem os entes irracionais movidos não por si mesmos, mas por um agente que se utilize de tal instrumento. Com efeito, *os entes irracionais são incapazes da noção de fim*, pelo que toda e qualquer natureza irracional está para Deus assim como um instrumento está para um agente principal e mais propriamente dito agente. É verdade que os animais irracionais tendem ao fim por um apetite natural resultante de certa apreensão estimativa da realidade, enquanto os demais entes destituídos de razão se dirigem a ele privados de todo e qualquer conhecimento (mesmo estimativo) dela. Mas todos os entes irracionais, como posto, são atuados ou conduzidos ao fim por outro, tendo razão de instrumento para o agente principal que é Deus; enquanto os entes dotados de razão agem e tendem por si mesmos ao fim. Como visto, portanto, *de um modo ou de outro* todos os entes, e não só os de natureza racional, agem por um fim.

SE É DO FIM QUE OS ATOS DO HOMEM RECEBEM SUA ESPÉCIE

E parece que não, porque, com efeito, o fim é causa extrínseca. Ora, todo especificado o é por algum princípio intrínseco. Por conseguinte, os atos humanos não se especificam pelo fim. – Sucede no entanto que os entes compostos de matéria e de forma se constituem em suas espécies por suas respectivas formas, e isso justamente porque as coisas em geral se constituem em suas espécies não pela potência, mas pelo ato. Ora, semelhantemente se deve pensar do movimento. Com efeito, se o movimento se divide, de algum modo, em *ação* e em *paixão*, ambas recebem do ato sua espécie: aquela, do ato que é princípio do agir; esta, do ato que é termo do próprio movimento. Assim, a ação de esquentar nada mais é que uma moção procedente do calor, e sua paixão nada mais é que um movimento

para o mesmo calor, manifestando-se assim a razão da espécie. Ora, também os atos humanos recebem do fim sua espécie, considerem-se ou como ativos ou como passivos, porque, com efeito, o homem tanto se move como é movido por si mesmo. Mas, como já visto, os atos humanos só se podem dizer propriamente humanos quando procedem da vontade deliberada, que sempre tem por objeto um bem, e todo bem tem sempre de algum modo razão de fim. Logo, o fim é não só necessariamente o princípio mesmo dos atos humanos enquanto humanos, mas igualmente seu termo, porque aquilo mesmo em que terminam os atos humanos não pode ser senão o que a vontade busca como fim. É assim, portanto, que os atos morais recebem propriamente sua espécie do fim, pelo que são os atos morais e os atos humanos são estritamente o mesmo.

SE A VIDA HUMANA TEM UM FIM ÚLTIMO

E parece que não, porque, com efeito, o bem é *per se* difusivo de si. Se pois o que procede de um bem é, por sua vez, bem, é necessário que um seja difusivo do outro, pelo que se vai ao infinito. Mas o bem tem razão de fim. Quanto aos fins, por conseguinte, proceder-se-ia ao infinito. – Sucede contudo que, assim como com relação à série de motores ou de causas eficientes, é impossível proceder ao infinito nos fins. Com efeito, se assim se procedesse com relação às causas motoras, deixaria de haver um primeiro motor, e, na ausência deste, os demais motores não poderiam mover, uma vez que recebem o movimento justamente do primeiro motor. Similarmente quanto às coisas que se ordenam umas às outras como a um fim: se se suprimisse a primeira, desapareceriam obrigadamente todas as demais. Ora, nos fins se distinguem duas ordens: a da intenção e a da execução, e em ambas as ordens deve haver algo que seja primeiro. Mas o primeiro na ordem da intenção é como o princípio que move o apetite, pelo que, se se suprime o princípio, ou seja, se se suprime o movente ou motor, se imobiliza o apetite. Por sua vez, é no que é

princípio na ordem da execução que tem começo a operação, pelo que, se se elimina este princípio, tampouco se pode começar a agir. Enquanto com efeito o princípio da intenção é o último fim, o princípio da execução é a primeira das coisas que se ordenam ao mesmo fim. Como se vê, em ambos os casos é impossível proceder ao infinito, porque, se não houvesse último fim, não se apeteceria nada nem, por conseguinte, se levaria a efeito ação alguma; e, pelo mesmo motivo, tampouco a intenção do agente encontraria termo ou repouso. Insista-se: dessa maneira, não haveria ação alguma nem, pois, se chegaria a nenhuma resolução – proceder-se-ia assim, precisamente, ao infinito. (Note-se, todavia, que se trata aqui das coisas que se ordenam entre si essencialmente ou *per se*. As que se conjugam entre si *per accidens* comportam, sim, infinitude potencial, precisamente porque as causas que são *per accidens* supõem indeterminação.)

SE UM HOMEM SINGULAR PODE TER MAIS QUE UM FIM ÚLTIMO

E parece que sim, porque, com efeito, é possível a vontade de um homem querer, simultaneamente, como a últimos fins, duas coisas ou mais. – Sucede porém que, ao contrário do que se objeta, pelo menos três argumentos mostram que tal é impossível. Diga-se pois *em primeiro lugar* que, em razão de todos apetecerem sua própria perfeição, cada um só pode apetecer por fim último aquilo que ele considere o bem não só perfeito, mas capaz de perfazê-lo cabalmente; ou antes, capaz de atender tão perfeitamente os desejos do homem, que fora dele não reste nada de apetecível. Ora, exatamente por sua perfeição, e por sua capacidade de perfazer o homem e de atender plenamente seus desejos, é que tal bem ou fim último não requer nada fora de si para perfazê-lo. Logo, é impossível ao apetite desejar dois bens ou fins enquanto perfeitos. Diga-se pois *em segundo lugar* que, assim como no processo da razão o que é

princípio é *naturalmente* conhecido, assim também no processo do apetite racional ou vontade é princípio aquilo que é *naturalmente* desejado. Ora, o que naturalmente se apetece não pode senão ser único, porque, pelo fato de toda natureza tender inexoravelmente a uma só coisa, ou seja, à unidade de seu princípio formal, o princípio do apetite racional ou vontade não pode ser senão o próprio fim último. Logo, é necessário que seja único aquilo que a vontade busca enquanto fim último. E diga-se *em terceiro lugar* que, devido ao fato de as ações humanas receberem do fim sua espécie, é necessário que igualmente recebam seu gênero do fim último comum, como se dá nos entes naturais, que têm seu gênero de uma razão formal comum. Ora, *enquanto tais*, todas as coisas apetecíveis para a vontade estão em um mesmo gênero. Logo, porque em cada gênero há um só primeiro princípio, e porque, como se sabe, o fim último tem caráter de primeiro princípio, o fim último tampouco pode deixar de ser único. Assim, o respeito entre o último fim do homem e o conjunto do gênero humano é o mesmo que o entre o fim último de um homem singular e o de qualquer outro homem singular. Por isso, assim como a totalidade dos homens tende a um único fim último, assim também a vontade de cada homem se ordena a um só fim último.

SE TUDO QUANTO O HOMEM QUER, QUÉ-LO PELO FIM ÚLTIMO

E parece que não, porque, com efeito, se aquele que ordena algo a algum fim pensa neste, nem sempre todavia o homem pensa no último fim em tudo quanto apetece ou faz. Logo, nem tudo o que o homem apetece ou faz ele o quer pelo fim último. – Sucede no entanto que por duas razões o homem é levado, necessariamente, a apeter em ordem ao fim último tudo quanto apetece. *Antes de tudo*, tudo quanto o homem apetece, apetece-o enquanto tem razão de bem. Se, todavia, este bem apetecido não for o bem perfeito e,

pois, o fim último, ele o terá de apetecer necessariamente enquanto tendente ao bem perfeito: porque, com efeito, a incoação ou começo de algo, seja este algo natural ou artificial, sempre se ordena à sua perfeição ou consumação. Logo, o começo de toda perfeição não pode senão ordenar-se à perfeição total ou completa, que só pode encontrar-se no fim último. Ademais, porém, deve dizer-se que o fim último, enquanto move o apetite, está para o movimento deste assim como o primeiro movente ou motor está para os demais movimentos. Ora, como se sabe, as causas segundas não movem senão na medida em que são movidas exatamente pelo primeiro motor. As coisas desejadas secundamente, por conseguinte, só podem mover o apetite em ordem ao último fim, que, como visto, é o desejado primeiramente; e por isso mesmo todos os bens que não sejam o bem apetecido primeiramente enquanto fim último não podem ser com relação a este senão meios ou fins intermediários.⁶³

SE TODOS OS HOMENS CONVÊM EM UM MESMO E ÚNICO FIM ÚLTIMO

Parece que não, porque, com efeito, se o último e sumo fim do homem parece ser o bem incomutável, certos homens porém se desviam dele. Desse modo, não há um só um fim último para todos os homens. – Sucede contudo que se pode considerar o fim último por dois ângulos. *Pelo primeiro*, quer dizer, quanto à razão de último fim ou de perfeição, todos os homens necessariamente o apetecem, porque, como vimos, todos apetecem sua própria perfeição – e a perfeição do homem se diz *beatitude*. Mas *pelo segundo*, quer dizer,

63. Para a subordinação dos fins e dos agentes em geral, com o conseqüente caráter de meio dos fins intermediários, cf., ainda TOMÁS DE AQUINO, *In librum De Causis*, lect. 1, n. 41. – Para a aplicação desta doutrina à subordinação do poder temporal ao espiritual, cf. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, dist. 44, q. 1, a. 3, c. e ad 5; *Contra Gentiles*, l. 4, cap. 72, n. 10; *De regno*, l. 1, cap. 15; *Summa Theologiae*, l, q. 1, a. 4; II-II, q. 60, a. 6.

quanto àquilo em que se encontra tal razão de fim último ou de perfeição, divergem os homens. Sim, porque uns apetezem, como a fim último ou bem perfeito, a fama; outros, o poder político; outros, as riquezas; outros, ainda, os prazeres da carne ou da mesa; etc.; assim como a música é agradável a todos, mas uns preferem a música de um compositor, outros a de outro, etc. Deve dizer-se, porém, que a música melhor ou efetivamente mais agradável é a que satisfaz o gosto da pessoa que mais refinadamente saiba apreciar a música. Logo, o bem mais perfeito e desejado enquanto fim último será aquele apetecido por quem tiver o afeto mais bem ordenado ou disposto.

SE AS DEMAIS CRIATURAS CONVÊM COM O HOMEM NESTE FIM ÚLTIMO

Parece que sim, porque, com efeito, como visto, o fim corresponde ao princípio. Ora, o princípio dos homens é Deus, que obviamente também o é de todos os demais entes. Assim, todos os demais entes têm o mesmo fim que o homem. – Sucede todavia que também se pode falar do fim segundo se trate da própria coisa em que se encontra a razão de bem (*finis cuius*, ou fim *simpliciter*) ou de seu uso ou fruição (*finis quo*, ou fim *secundum quid*). Assim, o fim de quem tem ambição política é, pelo ângulo da própria coisa apetecida, o poder; mas, pelo outro ângulo, é sua posse ou usufruto. Ora, se se trata do fim último do homem enquanto é a coisa mesma que é fim, então todas as demais criaturas convêm nele: porque, com efeito, é Deus mesmo o fim último não só do homem, mas de todos os entes, visíveis como invisíveis. Se todavia se trata do último fim do homem enquanto consecução ou fruição deste fim, então é patente que as criaturas destituídas de razão não têm em comum com o homem o fim último deste, porque o homem, como as outras criaturas intelectuais, atinge seu último fim inteligendo e amando este mesmo fim último, que, insista-se, é Deus, enquanto as criaturas destituídas de

razão não o podem inteligir nem amar. E isso é assim porque os entes destituídos de razão não atingem o fim último do universo senão por participação de alguma semelhança de seu criador: seja porque são (como a pedra), porque são e vivem (como o vegetal), ou ainda porque são e vivem e conhecem ao modo sensitivo e estimativo (como o bruto animal).

CONCLUSÃO DA PRIMEIRA PARTE

Fica mostrado assim, por todo o posto acima, não só que a doutrina de Dante *non sequitur*, senão que todos os que a seguem ou a querem assimilar à doutrina de Santo Tomás não fazem senão reviver, de algum modo, a do Florentino.

II OBSERVAÇÃO PRÉVIA

Supôs-se na primeira parte que Deus é o nosso sumo bem e que, se o é, então não pode não ser nosso último fim. Note-se porém que para nós, *nesta vida*, a necessária identidade entre Deus e o fim último do homem – ou seja, a felicidade ou beatitude – não é evidente, ou seja, o homem não a reconhece *necessariamente*, ao contrário do que se dá, por exemplo, com o princípio de que o todo é maior que a parte ou com qualquer conclusão demonstrada: o reconhecimento destes pelo intelecto é de caráter necessitante. Com efeito, diz Santo Tomás: “Há bens particulares que não têm vinculação necessária com a beatitude, porque se pode ser beato [bem-aventurado] sem eles. A tais bens a vontade não adere necessariamente. Mas há outros bens que têm vinculação necessária com a beatitude, ou seja, aqueles pelos quais o homem adere a Deus, o

único em que se encontra a verdadeira beatitude. Antes porém que a necessidade dessa vinculação seja demonstrada pela certeza da visão da divindade [a visão beatífica], a vontade não adere necessariamente a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade de quem vê a Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, assim como agora queremos necessariamente ser felizes. É patente, portanto, que a vontade não quer necessariamente tudo o que ela quer”.⁶⁴ É algo como quando eu posso ver alguém vir *ao longe*, mas não posso saber que se trata de João, ainda que efetivamente se trate dele. – Para que nesta vida se reconheça a identidade entre Deus e a felicidade do homem *na visão beatífica*, é preciso, antes de tudo, conhecer que Deus existe ou ao menos que há um Sumo Bem, e, ademais, alcançar tal identidade (o que, afinal, depende da própria revelação divina e da moção da graça); ora, nem a existência de Deus nem o revelado por ele são evidentes; logo, nesta vida, nunca tal identidade se dará necessariamente.⁶⁵ Por isso a primeira parte deste escrito, para que se siga, requer desdobrar-se nesta segunda parte, onde, suposta a fé e a graça, se mostrará que o fim último do homem e pois sua beatitude residem em Deus e na visão beatífica de sua essência.

SE SE PODE DEFINIR A BEATITUDE

Parece que não, porque, com efeito, sendo-nos ela conhecida tão somente pela fé, e sendo-nos desconhecida a essência de Deus, de cuja luz sobrenatural depende, não é possível dar da beatitude nenhuma definição. – Sucede contudo que se pode dar, sim, *de algum modo*, uma definição dela, ainda que fundada em analogia.

64. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2.

65. Para este ponto, cf. ainda TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, X, 12, especialmente ad 5; XXII, 7; *Contra Gentiles*, I, I, 6 e 11; *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 1; I, q. 82, a. 1-2; etc.

Supostas pois, insista-se, a fé e a graça, e suposto que, como já visto, o fim último *simpliciter* do homem é Deus mesmo (*finis cuius*), e que portanto a fruição ou gozo de Deus é seu fim *secundum quid* (*finis quo*), podemos definir a beatitude pouco mais ou menos como o faz o referido Santiago (Jacobus) Ramírez O.P. Antes de tudo, a beatitude dita formal é algo criado no homem, e é do gênero da operação, e consiste essencialmente no ato do intelecto.⁶⁶ Depois, a mesma beatitude formal – sobrenatural e consumada – da criatura intelectual (ou seja, não só do homem mas também dos anjos) é a pura e simples visão da própria essência divina, elicitada pelo intelecto criado elevado e confortado pela luz da glória, sem mediação de criatura alguma que se tenha em razão do objeto visto, mostrando-se-lhe a divina essência imediata, simples, clara e francamente tal como é em si – e não por modo discursivo, mas por puro modo, digamos, intuitivo. Em outras palavras, o beato conhecerá a divina essência – sem naturalmente esgotá-la em sua infinitude, coisa de que é incapaz qualquer intelecto criado, mesmo sob a luz da glória – “de uma só vez”, “de um só golpe”, “de um só lance”, e com deleitação intelectual gozará para todo o sempre desta mesma e única visão, assim como, *mutatis mutandis*, Deus goza dela de e em sua beatíssima eternidade. – Nos limites no entanto deste artigo, o mais importante é insistir em que, para ser verdadeira e cabal, a beatitude do homem deve perfazê-lo ou aperfeiçoá-lo *simpliciter*, deve ser sem fim, e não deve deixar por satisfazer nenhum apetite *humano* (não meramente “do homem”: recorde-se a distinção entre *humanos* e *do homem* feita com respeito aos atos, a qual se aplica perfeitamente também aqui).

66. No homem, ato do intelecto possível, não do intelecto agente, ponto cuja explicação todavia extrapola largamente as possibilidades deste escrito.

SE A BEATITUDE DO HOMEM PODE CONSISTIR EM ALGUM BEM CRIADO EXTERIOR

Parece que sim, pelo menos se se trata da honra, porque, com efeito, sempre os melhores se importaram com preservá-la a todo preço, além de que parecem tê-lo afirmado grandes filósofos. – Sucede porém que a beatitude não pode consistir em nenhum dos bens criados exteriores, o que se mostra da ordenada maneira seguinte.

- Não pode consistir nas riquezas, antes de tudo, porque a beatitude se há de possuir voluntária e pacificamente – por ter por objeto o sumo bem e por próprio a paz –, enquanto as riquezas não se possuem senão inquieta e/ou violentamente – por se adquirirem e de algum modo se perderem não raramente de modo não pacífico e por sempre implicarem de algum modo grandes aflições e perturbações. Depois, enquanto a beatitude se alcança por atos humanos, as riquezas podem alcançar-se por acaso. Além disso, enquanto a beatitude não se consome, as riquezas necessariamente se consomem ao ser usadas. Além do mais, a beatitude é saciadora, ao passo que o desejo de riquezas é insaciável. Ademais, a beatitude pode ser possuída em princípio por todos, enquanto as riquezas sempre serão privilégio de alguns. Ademais ainda, a beatitude só a merecem e alcançam os bons, enquanto as riquezas também os maus as podem alcançar. E, por fim, a beatitude não pode ser mal usada, enquanto as riquezas obviamente sim.

- Contra a objeção, tampouco pode consistir na honra, antes de tudo porque a honra depende dos outros, ao passo que a beatitude depende unicamente da boa vontade do mesmo homem singular. Depois, a honra podem alcançá-la tanto bons como maus, enquanto a beatitude é prêmio da virtude. Além disso, a honra pode sempre ser mal usada, enquanto não o pode nunca a beatitude. Além do mais, se só houvesse um homem no mundo, ele poderia alcançar

a beatitude, ao passo que não poderia alcançar a fama. Ademais, enquanto a honra pode fundar-se em falsidade, a beatitude não pode encerrar falsidade alguma. Por fim, a beatitude há de ser para sempre, ao passo que a honra sempre dependerá da volubilidade da opinião dos homens.

- Tampouco pode consistir na fama ou glória humana, antes de tudo porque esta pode ser falsa e falaz, enquanto a beatitude é essencialmente veraz. Depois, a instabilidade é o próprio da fama ou glória humana, ao passo que a beatitude é o que há de mais sólido e estável. Depois ainda, a fama ou glória humana pode ser ignominiosa,⁶⁷ ou seja, pode ser alcançada tanto por bons como por maus. Além disso, como quanto à honra, um só homem pode alcançar por si a beatitude, mas não pode alcançar a fama ou glória humana senão por outros. Além do mais, a beatitude é alcançada por quem ardentemente a deseje, ao passo que a glória humana tanto mais se afasta quanto mais se busca.⁶⁸ Ademais, o apetite de fama ou glória humana pode ser pecaminoso, enquanto nunca o é o de beatitude, ao contrário: é sempre justo e santo. Por fim, a mesma Sagrada Escritura põe que a beatitude não consiste na fama ou glória humana, e admoesta-nos a que não busquemos esta nem nos comprazamos com ela.⁶⁹

- Não pode, tampouco, consistir no poder, antes de tudo porque o poder tem razão de princípio,⁷⁰ enquanto a beatitude, como já o sabemos, tem razão de fim último. Depois, porque como sucede com os outros bens exteriores, o alcançamento do poder depende muito da sorte e podem consegui-lo também os maus, ao passo que o alcançamento da beatitude depende da virtude e só podem

67. Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, l. I, c. 12, n. 19.

68. Cf. SÊNECA, *De beneficiis*, l. V, n. 4: “Gloria fugientes magis sequitur”; e dizia São João Bosco: “Ai de quem trabalhe esperando os louvores do mundo; o mundo é um mau pagador, e paga sempre com ingratidão”.

69. Cf. muito por exemplo Jeremias 9, 23-24; 1 Coríntios 1, 29-31; 3, 21; Gálatas 6, 14.

70. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. V, c. 12, 1019 a 15.

consegui-la os bons. Além disso, o poder humano é imperfeitíssimo, por radicar em grande parte na volúvel vontade e opinião dos homens, pelo que tanto mais pode destruir-se ou derribar-se quanto mais se estenda, ao passo que a beatitude é perfeítíssima e indestrutível, por radicar na mesma verdade. Ademais, enquanto a beatitude é por todo o sempre – motivo por que também se diz *vida eterna* –, os principados humanos são breves ou brevíssimos. Por fim, e como o sabemos ainda por fé, se o prêmio dos bons governantes será grandíssimo na vida eterna, a pena porém dos maus governantes será atrocíssima na geena infinda.

SE A BEATITUDE DO HOMEM PODE CONSISTIR EM ALGUM BEM CRIADO INTERIOR

Parece que sim, porque, com efeito, o que é interior ao homem ou é parte de sua essência ou decorre de algum modo dela; mas diz-se beatitude ao perfazimento do homem; pelo que a beatitude pode consistir, sim, em algum bem interior seu. – Sucede todavia que tampouco tal é possível, como se pode mostrar da ordenada maneira seguinte.

- A beatitude não pode consistir em nenhum bem interior meramente corporal, como por exemplo a saúde, antes de tudo porque os bens corpóreos se ordenam e se subordinam à alma, enquanto a beatitude é essencial e estritamente, mais que da própria alma, da parte superior e intelectual da alma.⁷¹ Depois, todos os bens do corpo se encontram tanto nos bons como nos maus, e até mais nos maus, porque, ao contrário daqueles, estes podem tê-los por fim último e esmerar-se em obtê-los. Além disso, são bens altamente instáveis, transitórios, corruptíveis, ao passo que a

71. Para a beatitude global, é verdade, concorrem de algum modo o corpo, os sentidos, a vontade e a sociedade de amigos, mas não de modo essencial. Este ponto, uma vez mais, no entanto, escapa largamente às possibilidades e espaço deste artigo.

beatitude é a estabilidade, a intransitoriedade e a incorruptibilidade por excelência. Além do mais, enquanto a beatitude depende da vontade do homem, os bens do corpo só *muito* acidental e fugazmente: *Memento mori*. Ademais, os bens do corpo, além de não serem sequer os maiores dos homens, são comuns aos outros animais – e não raro se dão melhor nestes que no homem –, enquanto a beatitude é o maior dos bens humanos e só pode ser compartilhada pelos anjos. E, por fim, a mesma Sagrada Escritura ensina que aquele que quiser salvar sua vida, esse a perderá, e que aquele que odeia sua vida neste mundo, esse a guardará para a vida eterna.⁷²

- Contra o hedonismo filosófico ou vulgar, radical ou moderado, individual ou social, a beatitude tampouco pode consistir em nenhum bem interior em parte corporal em parte espiritual, como o prazer, antes de tudo porque, ao passo que a beatitude é própria só do homem (e dos anjos), os prazeres e semelhantes compartilhamos *de algum modo* com os brutos animais. Depois, a voluptuosidade hedonista jamais sacia o apetite, além de implicar grandes males (destrói ou malgasta, com efeito, saúde, riqueza, amizade, família, etc.), enquanto a beatitude tem por efeito direto e essencial saciar cabal e perfeitamente o apetite, além de indiretamente e como que acidentalmente ter por efeito excluir todo mal. Além do mais, ainda que se trate de hedonismo moderado, este sempre reduzirá a deleitação a certo meio; mas a beatitude há de consistir no bem sumo, não em nenhum bem moderado ou medido. Ademais, se se trata do chamado hedonismo social – como por exemplo o de Jeremy Bentham –, é de si contraditório, porque a voluptuosidade corporal só pode dizer respeito *per se* ao indivíduo; além de que, pretendendo encontrar o sumo bem na soma maximizada dos prazeres individuais, incorre em flagrante falsidade, já que não se podem somar quantidades não homogêneas – e os prazeres são sempre *simpliciter* heterogêneos. Por fim, contra a *voluptas* universal de Stuart Mill, ponha-se que tampouco nela pode consistir a

72. Cf. João 12, 25; também Mateus 10, 28; 18, 8-9; *et reliqua*.

beatitude, porque esta é *per se* individual ou pessoal, não específica – de fato a mesma experiência nos diz que não podemos ser todos felizes ou todos infelizes.

- Tampouco por fim pode a beatitude consistir em nenhum bem interior puramente espiritual, como a ciência ou a virtude. Antes de tudo, com efeito, e contra o culto gnóstico e humanista da ciência, se este acerta quanto a pôr que a beatitude se alcança com o conhecimento, erra todavia quanto ao objeto e ao modo deste mesmo conhecimento. Quanto ao objeto, com efeito, porque identifica de algum modo o homem com Deus, enquanto a beatitude supõe perfeita distinção entre o Deus que dá a glória e o homem (ou o anjo) que é glorificado; e quanto ao modo porque, com o estoicismo, identifica o moral com o intelectual, julgando que para ser perfeito basta conhecer (mas diz Yahvé em Jeremias 9, 23: “Não se glorie o sábio em sua sabedoria”), ao passo que nesta vida mais vale amar que conhecer a Deus, para depois, na vida eterna, poder amar cabalmente a Deus por conhecê-lo perfeitamente. – Por fim, contra agora o sutil personalismo tão presente hoje em dia nos mesmos meios eclesiásticos, ponha-se que sempre supõe de algum modo o pecado de orgulho, ao passo que a beatitude supõe estritamente a mortificação do amor-próprio e pois a santidade, porque a beatitude só se alcança como último *finis quo* do homem se este tem estritamente a Deus por *finis cuius* seu.

Em suma, a verdadeira e perfeita beatitude só pode consistir *simpliciter* no Bem incriado, e *secundum quid* na fruição deste Bem. Há, é verdade, duas outras *quasi* “verdadeiras” beatitudes, uma delas porém imperfeitíssima, e a outra imperfeita. A primeira é a contemplação de Deus pelas só luzes da razão natural, assim como a puderam ter filósofos pagãos como Sócrates, Platão e sobretudo Aristóteles. A segunda propicia-a a vida da graça nesta terra, que inclui uma contemplação do divino superior à possível pelas só luzes da razão, mas que se dá tão somente por trás dos véus da fé, ou seja, no dizer de São Paulo, como por espelho e em enigma.

Todos os outros falsos fins últimos podem reduzir-se com alguma facilidade aos referidos mais acima. Naturalmente, contudo, este breve opúsculo não pode oferecer mais que uma visão muito panorâmica do que é a beatitude, um dos pontos mais árduos mas mais belos e mais gratificantes da Sacra Doutrina. A esta, por conseguinte, remetemos o leitor.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.

AUGUSTINUS. Confessionum libri XIII, ed. L. Verheijen. *Corpus christianorum*, series latina, 27. Turnholt: Brepols, 1981.

DANTE ALIGHIERI. *Monarchia*, ed. Karl Pomeroy Harrington. Boston: Allyn and Bacon, 1925.

JEROME. *Vulgate Bible*. Bible Foundation and On-Line Book Initiative. Disponível em: <ftp.std.com/obi/Religion/Vulgate>. Acesso em: 17 maio 2023.

L. ANNAEUS SENECA. *Moral Essays: volume 3*, ed. John W. Basore. London; New York: Heinemann, 1935.

NOUGUÉ, Carlos. *Da Arte do Belo*. 2. ed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2019. 594 p.

RAMÍREZ, Jacobus M. *Opera Omnia*. Tomus III: De Hominis Beatitudine In I-II Summae Theologiae Divi Thomae Commentaria (QQ. I-V). Editio preparata a Victorino Rodriguez, O. P. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofia "Luis Vives", 1972. 2.481 p.

S. THOMAE DE AQUINO. *Opera Omnia*, ed. E. Alarcón. *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2000 ss.