

***Beatitudo et religio:***  
**Tomás de Aquino e o fim último do ser humano**

***Beatitudo et religio:***  
***Thomas Aquinas and the ultimate end of the human being***

Luís Carlos Silva de Sousa<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo do texto consiste em propor uma perspectiva hermenêutica acerca da relação entre as noções de *beatitudo* e *religio* na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. A religião não é considerada por Tomás como virtude teologal, mas sim como virtude moral. Por outro lado, argumenta-se que as contribuições neoplatônicas de Dionísio e Agostinho são fundamentais no sentido de articular a busca da *perfecta beatitudo* do ser humano na visão da essência de Deus.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino. Felicidade. Religião. Neoplatonismo. Deus.

**Abstract:** The aim of the text is to propose a hermeneutic perspective on the relationship between the notions of *beatitudo* and *religio* in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas. Religion is not considered by Thomas as a theological virtue, but as a moral virtue. On the other hand, it is argued that the Neoplatonic contributions of Dionysius and Augustine are fundamental in order to articulate the search for the *perfecta beatitudo* of the human being in the view of the essence of God.

**Keywords:** Thomas Aquinas. Happiness. Religion. Neoplatonism. God.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor efetivo da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). Membro do GT/ANPOF Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

## 1 Introdução

Uma perspectiva hermenêutica adequada acerca da “filosofia da religião” de Tomás de Aquino (1224/1225-1274) tem como uma de suas tarefas confrontar-se com a tradição neoplatônica presente em seus escritos e o modo como esta tradição foi situada em seu quadro conceitual aristotélico. Neste ponto fundamental o neotomismo da virada do século XIX e o início do século XX certamente não lhe rendeu justiça: nunca será demais insistir que Tomás de Aquino não é uma espécie de “Aristóteles cristão”, a despeito do Estagirita ser o autor mais citado na *Summa theologiae* e da manualística “tomista” que antecedeu ao Concílio Vaticano II (1961-1965). Talvez uma das mais importantes conquistas do período pós-conciliar, no contexto da Igreja Católica, tenha sido justamente a mudança de uma perspectiva inclinada ao realismo ingênuo, historicamente descontextualizado, a uma postura crítica mais amplamente aberta ao conflito de interpretações que marca a própria leitura de Tomás de Aquino acerca de suas fontes. A distinção proposta por Tomás de Aquino entre *praeambula ad articulos fidei* e *articuli fidei* deve ser revisitada sob uma perspectiva crítica, a fim de *compreender* seus pressupostos e avaliar sua *validade*, sobretudo para que se evite o fideísmo presente em teólogos contemporâneos que foram influenciados por Kierkegaard e por sucessores pós-modernos a partir da influência de Martin Heidegger. Por outro lado, uma hermenêutica dos textos de Tomás de Aquino deve não apenas lhe reconhecer a presença de fontes neoplatônicas, mas também considerar em que medida a sua filosofia desautoriza uma visão racionalista de plena autonomia da razão, na linha de Leibniz a Hegel. A tradição essencialista da *via platonica* está presente em Tomás de Aquino, mas nele se sobrepõe uma “metafísica negativa”, que acentua a limitação estrutural do conhecimento intelectual humano e sua dependência da esfera sensível. As coordenadas de sua “metafísica negativa” se definem a partir de duas teses básicas, que também orientam nossa pesquisa: (a) o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade do ente material; (b) nas substâncias, materiais e imateriais, suas diferenças específicas nos são desconhecidas. Há uma consciência muito clara em Tomás de Aquino sobre o alcance da razão humana acerca da essência divina, em sentido mais crítico e equívoco do que amiúde se pretende. Nas obras de Étienne Gilson (1884-1978), por exemplo, permanece uma tensão entre a ideia de “filosofia cristã” e a realidade histórica da filosofia na Idade Média. É verdade que, ao considerarmos o tema da *beatitudo* como fim último do homem e o papel da religião neste percurso, será preciso reconhecer que Tomás de Aquino não pretende atenuar,

mas, ao contrário, acentuar seu teocentrismo cristão. Isto não significa, porém, negar a presença de uma *ordem filosófica* própria no interior dos escritos teológicos de Tomás de Aquino. Importa justamente destacar, em confronto com a leitura de Gilson, a *perspectiva transcendental* do pensamento de Tomás de Aquino, isto é, sua referência ao divino com base na unidade das noções transcendentais (*ens, unum, verum, bonum*). Um aspecto apenas, desse projeto mais amplo que supõe, como veremos, a abordagem da religião como virtude moral.

Iremos examinar, a seguir, a relação entre as noções de *beatitudo* e *religio* na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino<sup>2</sup>. De modo particular, a conexão entre essas noções será analisada a partir de dois textos fundamentais: (a) o artigo 8º da questão 3ª da primeira parte da segunda parte da *Summa theologiae* [STh. Ia-IIae, q. 3, a. 8] e (b) o artigo 1º da questão 81ª da segunda parte da segunda parte da mesma obra [ST. IIa-IIae, q. 81, a. 1]. No “jogo das autoridades” que compõe a elaboração de seu próprio discurso filosófico, Tomás de Aquino não se compromete apenas com Aristóteles. Há, como acentuamos, um núcleo da tradição neoplatônica no pensamento de Sto. Tomás que não pode ser negligenciado. Se a influência de Agostinho parece evidente já a partir do tema proposto, menos conhecida e apreciada, porém, se revela a presença do Dionísio Pseudo-Areopagita nos escritos de Tomás de Aquino. Este é um aspecto fundamental de nossa leitura, sobretudo no que se refere ao papel que a religião irá exercer na consecução da *beatitudo*. Por outro lado, na busca de uma síntese equilibrada, a religião foi vista por Tomás de Aquino no contexto da moral aristotélica das virtudes. De um modo talvez insuspeito para a mentalidade contemporânea, a religião não é considerada por Sto. Tomás como virtude teologal, mas sim como virtude moral.

Iremos inicialmente considerar a concepção de felicidade (*beatitudo*) como visão da essência divina (Ia-IIae, q.3, a. 8). A compreensão da noção de *beatitudo* em Sto. Tomás está estruturalmente vinculada à sua teoria negativa do conhecimento intelectual humano. A pergunta levantada pelo artigo 8º da quest. 3ª (“Se a *beatitudo* do homem está na visão da essência divina” [*Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae*]) conduz diretamente a essa vinculação, pois se refere de forma

<sup>2</sup> Utilizaremos as seguintes edições dos textos de Tomás de Aquino: *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906; *Suma teológica*, Volume III, I Seção da II Parte, Questões 1-48; Volume VI, II Seção da II Parte, Questões 57-122, Ed. Loyola, São Paulo, 2002. As referências à *Summa theologiae* adotam a forma abreviada: [STh]. As siglas de outras obras de Tomás de Aquino constam nas Fontes bibliográficas. Toda referência a autores clássicos ocorre com o uso das siglas, sempre no corpo do texto.

sintética ao problema do “desejo natural” do homem de ver a Deus. Argumentaremos que, nesta vida, de acordo com Tomás de Aquino, a visão da essência de Deus excede a nossa capacidade humana de conhecimento. Neste sentido, para responder à pergunta levantada na questão 3ª sobre “o que é a *beatitudo*” (*Quid sit Beatitudo*), a noção de *excessus*, proveniente da influência neoplatônica de Dionísio, cumpre um papel fundamental na resposta de Tomás de Aquino. Em certa medida, o oitavo artigo pode ser considerado o ápice do tratado da *beatitudo* (qq. 1-5) da primeira parte da segunda parte da *Summa theologiae*.

A exposição está dividida basicamente em duas partes. A primeira parte trata da noção de *beatitudo* (seção 1) e a segunda parte trata da noção de *religio* em conexão com o que Tomás de Aquino entende como o fim último do ser humano. Ao tratarmos da religião e de sua relação com o fim último do homem estaremos pressupondo as diferenciações conceituais anteriores, presentes na noção de *beatitudo*, com base na concepção metafísica de participação em Deus (seção 2). A partir da análise do artigo 1º da questão 81ª (“Se a religião ordena o homem só para Deus”), consideramos os pontos fundamentais dos outros artigos desta questão (art. 2-8) do tratado da religião de Sto. Tomás, mas isto somente na medida em que se referem ao problema proposto pelo primeiro artigo. A conclusão do trabalho levanta um questionamento à contribuição de Tomás de Aquino acerca do fim último do ser humano, e pergunta pela pertinência de uma concepção hermenêutica da moral em sua abertura à metafísica.

## **2 *Beatitudo* como visão da essência divina (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8)**

O primeiro momento de nossa exposição, sobre a noção de *beatitudo*, divide-se em dois passos: de início trataremos da diferença entre felicidade imperfeita (natural, *in via*) e perfeita (sobrenatural, *in patria*), sobretudo em confronto com a noção de *eudaimonia* aristotélica, que situa a felicidade humana na perfeita *contemplação* (seção 1.1); em seguida, trataremos da questão de como compatibilizar uma perspectiva que, por um lado, privilegia o conhecimento *negativo* de Deus (através dos efeitos) e, por outro lado, afirma a possibilidade da felicidade perfeita como visão da essência divina (seção 1.2).

### **2.1 A dupla felicidade**

Tomás de Aquino distingue dois tipos de felicidade humana. No *Comentário*

ao *Tratado da Trindade de Boécio* (In *Boeth. De trin.*, VI, a. 4 ad 3), por exemplo, ele fala de *duplex felicitas hominis*: por um lado, a felicidade imperfeita nesta vida (*in via*), que é identificada com a *eudaimonia* da vida filosófica de Aristóteles; por outro lado, a felicidade perfeita (*in patria*), que consiste na visão da essência de Deus. A felicidade, no primeiro sentido, é a máxima perfeição *na ordem da natureza*, enquanto que, no segundo sentido de felicidade, supõe-se a mensagem da salvação e a fé do homem como ouvinte da palavra de Deus. Ora, a distinção entre essas duas formas de felicidade põe um problema hermenêutico: uma vez que por “felicidade” designamos a última perfeição do homem, resta saber em que sentido se dá este caráter “último” de nosso fim como entes racionais, já que “todos os homens por natureza desejam conhecer”. Tomás de Aquino apresenta uma reformulação da visão aristotélica de que o homem deseja naturalmente conhecer, em conexão com a ideia de *circulatio*, de proveniência neoplatônica: Deus é a origem e também o fim da criação. O fim último do homem é também um *retorno* a Deus. Na verdade, a *beatitudo* de toda substância intelectual é conhecer a Deus (ScG III, c. 25). Mas se o homem tende naturalmente ao conhecimento de Deus, por que a distinção entre as duas formas de felicidade?

Ora, a hierarquia de bens na determinação do fim último do homem é estabelecida pela estrutura geral do pensamento de Tomás de Aquino. Há um ser perfeito e há entes que dependem deste ser como causa primeira. A criatura de Deus é considerada com base na diferença entre os modelos de predicação: *per essentiam* e *per participationem* (Cf. FABRO, 1960; AERTSEN, 1988). Como sabemos, a influência da tradição platônica sobre a metafísica de Sto. Tomás deixou uma marca profunda, evidente em sua noção de participação (Cf. *De substantiis separatis*). Por outro lado, neste ponto não devemos acentuar, mais do que é necessário, o peso da tradição neoplatônica sobre o pensamento metafísico de Sto. Tomás. De fato, Rudi te Velde parece ter razão ao situar explicitamente a noção de participação, segundo Tomás de Aquino, no contexto da doutrina da criação (VELDE, 1995, p. ix). Somente assim ela alcançaria seu verdadeiro sentido. O termo “criação”, em Tomás de Aquino, significa em primeiro lugar, *a dependência do ser criado em relação a seu princípio* (ScG. II, c. 18, n. 952; STh. Ia, q. 44-49). A referência do mundo a Deus traz uma significação metafísica, na medida em que se considera a pergunta pela causa para o ser dos entes (Cf. GILSON, 1997, p. 193-207; TORREL, 2008, p. 277). É preciso que tudo que é finito tenha sua origem segundo um modo de feitura com base no primeiro princípio, não como tendo seu ser participado em outro, mas que seja ser por si. *Há uma resolução dos seres participados ao ser subsistente* (*De subst. separ.*, c. 9). Por essa

perspectiva, Deus é concebido como princípio e causa de todos os entes. Deus é conceitualmente identificado como *ipsum esse subsistens*, que se refere a uma realidade absoluta e autossuficiente. Assim, *participatio* significa a causalidade de Deus com relação a todas as coisas, “começo e fim de todas as coisas” (Cf. STh. Ia, q. 2, prol.). Em linhas gerais, portanto, podemos dizer que Tomás de Aquino concebe o vocábulo “criação” nos termos da tradição metafísica que tematiza a noção de participação. Esta noção é concebida como uma síntese das noções de ato e potência de Aristóteles e da noção de participação em Platão, a partir, sobretudo, do influxo da tradição neoplatônica do Pseudo-Dionísio e de Proclo. Com isso, a própria expressão *creatio ex nihilo* pode ser interpretada em termos de participação, isto é, na medida em que os entes são predicados como criaturas de Deus (STh. Ia, q. 44). Assim entendido, portanto, “criação” identifica-se com “ente por participação” (Cf. AERTSEN, 1988, p. 123). Uma formulação emblemática da diferença entre os modelos de predicação *per essentiam/ per participationem* encontra-se na seguinte passagem da *Summa theologiae*:

“Ora, todas as criaturas se referem a Deus, assim como o ar ao sol que ilumina. O sol, por sua própria natureza, é luminoso; a atmosfera, porém, só se torna luminosa participando da luz do sol, mas não participando de sua natureza; da mesma forma, só Deus é ente por sua essência, porque sua essência é seu ser; ao passo que toda criatura é ente por participação, uma vez que sua essência não é seu ser.” (STh. Ia, q. 104, a 1).

O fim último ou o soberano bem da vida humana, porém, não pode ser alcançado plenamente nesta vida. Por mais inquietante que essa afirmação possa parecer, ela está na base da moral de Tomás de Aquino. Mas essa afirmação não deve nos conduzir a uma conclusão niilista acerca de nossa existência. Pelo contrário, ela faz parte tão somente de nossa condição de seres criados por Deus. A relação complementar entre a fé e a razão, que caracteriza a *vera beatitudo* em Tomás de Aquino, já se encontraria na fórmula que remonta a Agostinho: *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*. O problema próprio da filosofia greco-romana acerca da busca da felicidade recebe, assim, uma resolução emblemática na *sabedoria cristã*. Segundo Agostinho, esta sabedoria evita os erros dos filósofos pagãos, identificando a *eudaimonia* com a visão de Deus (Cf. SANGALLI, 1998). É sob esse aspecto que o estudo de nossa moralidade não pode ser isolado da metafísica, que lhe fornece o fundamento adequado: há um paralelismo rigoroso, na argumentação de Sto. Tomás, entre a moralidade das

ações humanas e a concepção de Deus como causa primeira (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 1, a. 4; ScG III, c. 2).

É verdade que a metafísica tem como *subiectum* próprio a quiddidade dos entes materiais, segundo o *Comentário à metafísica de Aristóteles*. Entretanto, tal como é expresso na *Summa contra Gentiles*, se esse *subiectum* for analisado *sob o ponto de vista do fim último ou da causa primeira dos entes*, então podemos considerar as coisas divinas como princípios do sujeito da metafísica (ciência divina ou teologia dos filósofos). Mas não é possível tematizar Deus, sob todos os seus aspectos acessíveis ao homem, sem considerá-lo como criador, pois todo ente é criado por Deus. Ora, tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser (Cf. STh.Ia, q. 44, a. 1). Assim, como criaturas racionais, as nossas ações são morais à medida que, voluntariamente, tendem a um certo fim captado pelo intelecto. Este fim é o bem incriado, transcendente à ordem do finito, isto é, dos entes *por participação*. Contudo, há uma inclinação natural a esse fim último, que é imanente às criaturas racionais. Essa inclinação é chamada por Sto. Tomás de *apetite natural* (Cf. STh. Ia, q. 80, a. 1). A moralidade pode então ser concebida, de certo modo, como prolongamento da criação, na medida em que Deus é não apenas princípio, mas fim e regente de tudo (Cf. GILSON, 1974, p. 18).

Nesse movimento em direção ao fim último Tomás de Aquino vê possível integrar o ideal aristotélico de *contemplação* ao cerne da moral cristã. Esse processo de assimilação é bastante amplo, e excede ao nosso propósito examinar aqui todos os seus aspectos. Tendo em vista a noção de *beatitudo*, porém, importa considerar apenas o seguinte: como Tomás de Aquino desenvolve a sua própria noção de felicidade, uma vez que, na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles já se refere à necessidade de uma verdadeira *eudaimonia*? O esclarecimento desse problema não pode esquivar-se de uma distinção fundamental já encontrada em Aristóteles, a saber: a *distinção entre felicidade perfeita e imperfeita* (Cf. VELDE, 2006, p. 155-160). Sto. Tomás identifica, com Aristóteles, a noção de felicidade imperfeita referente àquilo que podemos obter nesta vida. Ao tratar do tópico da felicidade imperfeita, além da filosofia grega representada por Aristóteles (livros IX e X da *Ethica Nicomachea*), Tomás de Aquino reúne em síntese pessoal a tradição cristã representada por Agostinho (*Confissões* I, 1) e Boécio (*Consolação da filosofia*, livro III, prosa 10, n. 10). No que se refere ainda a Agostinho, o que está dito em *De Beata Vita* deve ser visto à luz das *Retractationes* (Cf. SANGALLI, 1998, p. 189-190). Entretanto, segundo a perspectiva cristã (concepção do homem enquanto *imago Dei*), recebemos de Deus mesmo a promessa da felicidade perfeita,

cujas implicações, do ponto de vista moral, exigem um tratamento específico acerca do modo de consecução da vida contemplativa como vida plenamente feliz (S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 2 ad 4; S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 5).

## 2.2 Conhecimento de Deus e a felicidade perfeita

Na *Prima Secundae* da *Summae theologiae*, Tomás de Aquino afirma que a *perfecta beatitudo* do homem consiste na visão da essência divina (Cf. Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8). Esta afirmação parecerá talvez estranha, pelo menos de início, se considerarmos que, para Sto. Tomás, “o que é ao máximo cognoscível em si mesmo, não é cognoscível por um intelecto, por exceder em inteligibilidade o intelecto [quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum]” (Cf. STh. Ia, q. 12, a. 1). Como, então, um intelecto criado pode ver a Deus em sua essência, se o objeto próprio ao intelecto humano consiste na *quididade dos entes materiais* (Cf. S.Th. Ia, q. 84, a. 7)? A consideração da felicidade do homem, portanto, em Tomás de Aquino, tem como ponto de partida o problema acerca do fim último da vida humana. Importa esclarecer, porém, a conexão entre o nosso conhecimento de Deus e a noção de felicidade.

O tratado sobre a felicidade (*beatitudo*) está dividido em cinco questões. A primeira questão pergunta pelo fim último do homem; a segunda questão examina em que consiste a felicidade do homem, ou antes, naquilo em que ela não consiste (riquezas, honrarias, fama, poder etc.); a terceira questão trata propriamente do que é a felicidade do homem; a quarta pergunta sobre o que se requer para obtenção da felicidade; a quinta questão trata da aquisição da felicidade, isto é, se podemos alcançá-la nesta vida. A questão 3ª da *Prima Secundae* contém oito artigos. Essa questão pode ser considerada a mais importante, inclusive em relação às duas posteriores, pois é aqui onde Tomás de Aquino melhor esclarece sua noção de felicidade. O artigo 8º da questão 3ª é, por sua vez, o ápice dos artigos anteriores deste tratado.

Tendo assentado que o fim último do homem e de todas as criaturas é Deus, e que a felicidade consiste precisamente na aquisição desse fim último (Cf. STh. Ia-IIae, q. 2, a. 8), é preciso então considerar se o intelecto humano pode realmente alcançar essa última perfeição. De fato, no primeiro capítulo da *Teologia Mística*, o Pseudo-Dionísio parece interditar, de forma antecipada, a possibilidade da visão da essência divina: “Por aquilo que é o mais elevado do intelecto, o homem se une a Deus como ao totalmente desconhecido” (DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Teologia Mística*, c.1).



Esse texto, citado por Sto. Tomás, pode ser confrontado com uma outra passagem do mesmo Dionísio, também acerca de nosso conhecimento de Deus, extraída do primeiro capítulo de *Os Nomes Divinos*: “Nem os sentidos o atingem, nem a fantasia, nem a opinião, nem a razão, nem a ciência” (PSEUDO-AREOPAGITA, ND, c.1; S.Th. Ia, q. 12, a. 1 obj. 1). Em consequência, a última perfeição do intelecto não poderia consistir na visão da essência divina. Essa primeira objeção se apresenta como uma poderosa limitação ao nosso conhecimento, pois há algo que excede a capacidade de nosso intelecto e permanece como “totalmente desconhecido” [*sicut omnino ignoto*]. A assim chamada “teologia negativa” do Pseudo-Dionísio, portanto, não obstante a forte influência que pode ser encontrada em Sto. Tomás, especialmente sobre sua concepção das “três vias” de acesso a Deus (Cf. S.Th. Ia, q. 84, a. 7 ad 3), parece antes impossibilitar a aquisição da perfeita felicidade. Entretanto, para Tomás de Aquino, essas passagens de Dionísio deveriam ser interpretadas noutra sentença. Elas indicam apenas o conhecimento daqueles que “estão em via”, isto é, tendentes à felicidade, não daqueles que têm uma “visão compreensiva” de Deus (Cf. S.Th. Ia, q. 12, a. 1 ad 1; Ia-IIae, q. 3, a. 8). A outra objeção, suposta por Sto. Tomás, é a seguinte: “é próprio de uma natureza mais elevada, uma perfeição mais elevada”. Noutras palavras: é próprio do intelecto divino ver a sua essência, mas “a última perfeição do intelecto humano a isso não atinge, e permanece em grau inferior” (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 8 obj. 2). Para esclarecer em que medida essa objeção não procede, convém retornar a uma importante distinção, apresentada por Sto. Tomás, no artigo 8º da primeira questão da *Prima Secundae*, acerca da noção de fim. Com efeito, o fim pode ser entendido de duas maneiras, inspirando-se no que diz Aristóteles no livro II da *Física* e no livro V da *Metafísica*: (1) o fim *do qual*, que se refere à coisa desejada; (2) o fim *pelo qual*, que se refere à consecução dessa coisa (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 1, a. 8). Portanto, de acordo com Sto. Tomás, o fim da natureza superior (Deus) é mesmo diverso do fim da natureza inferior (homens, anjos), mas isto somente significa, considerando a distinção precedente, que é “mais elevada a felicidade de Deus ao compreender com o intelecto a sua essência, do que a felicidade do homem ou dos anjos, que veem mas não compreendem” (Cf. S.Th. Ia-IIae, q. 3, a. 8 ad 2). É fundamental a concepção de que podemos - ao menos em princípio - ver a essência de Deus, pois disto depende a nossa plena felicidade (ver adiante, seção 2). Por isso, a distinção proposta por Aristóteles será mobilizada contra a aparente interdição do Pseudo-Dionísio. Mas essa distinção aristotélica conduz igualmente para além de Aristóteles, como veremos a seguir. Antes, consideremos brevemente dois aspectos relativos

ao nosso conhecimento da essência divina. Essas considerações devem esclarecer melhor a noção de *felicidade perfeita*.

Uma primeira consideração é a seguinte: “o homem não é perfeitamente feliz quando ainda lhe fica algo para desejar ou querer”, e diz respeito à consecução do fim. A outra consideração, ou seja, “que a perfeição de uma potência se considera segundo a razão de seu objeto”, diz respeito à coisa mesma desejada. *Com isso, Sto. Tomás preserva a estrutura da distinção aristotélica, no que se refere à noção de fim, mas enxerta em tal estrutura um novo quadro interpretativo, com uma intenção que já não mais se identifica com a de Aristóteles.* Tomás de Aquino também se serve, para propósitos pessoais, da afirmação aristotélica no livro III do *De Anima*: “o objeto do intelecto é *aquilo que é (quod quid est)*”. Deste modo, a consequência é clara: a perfeição do intelecto consiste no conhecimento da essência de uma coisa. Ora, para Sto. Tomás, somente conhecemos nesta vida a essência dos efeitos, não a essência da causa, a saber: o que é a causa. Através dos efeitos, podemos conhecer apenas que há causa (*causa an sit*), e não o que é a causa (*causa quid est*). Apoiando-se, portanto, em Aristóteles, é possível dizer que, ao conhecer o efeito, o homem se admira, e naturalmente permanece nele o desejo de conhecer a causa. Assim, o desejo natural de investigar a causa não encontrará repouso enquanto não se conhecer a essência dessa causa. Na perspectiva de Sto. Tomás, a causa última a ser alcançada é Deus mesmo (Cf. LIMA VAZ, 1986, p. 34-70). Por isso, o intelecto humano trata, neste contexto, da essência do *efeito criado*. O fim último de nosso intelecto é a própria causa que possibilita a consecução desse efeito. Tomás de Aquino parte do princípio de que *não é possível que o desejo natural seja vão [(...) impossibile sit naturale desiderium esse inane (...)]* (Cf. ScG III, c. 51). Nenhuma substância criada pode, pela sua própria potência natural, chegar a ver a Deus em sua essência. Por exceder à capacidade do intelecto humano, é preciso considerar, então, a necessidade de um influxo da luz divina para se ver a Deus em sua essência (Cf. ScG III, c. 52). Desta forma, a possibilidade de se conhecer a primeira causa em sua essência depende já da própria *participação* no intelecto divino. Portanto, o influxo da luz divina sobre o intelecto criado é uma condição indispensável para que a essência de Deus seja vista (Cf. STh. Ia, q. 12, a. 4 c).

Esses tópicos, longamente desenvolvidos na *Summa contra Gentiles*, são supostos por Sto. Tomás ao examinar o artigo 8º da questão 3ª do tratado da felicidade na *Summa theologiae*. A distinção entre as noções de felicidade perfeita e imperfeita se esclarece devidamente apenas quando analisamos – com base no movimento

intrínseco de nosso desejo natural - o modo como conhecemos a essência divina - uma distinção que, em Sto. Tomás, supõe a dualidade natureza/grça (Cf. TOMÁS DE AQUINO, Sth. Ia, q. 62, a.1; LUBAC, 1946; VELDE, 2006, p. 155). Tomás de Aquino afirma que a felicidade perfeita ocorrerá somente na outra vida, não nesta, quando então o intelecto humano poderá atingir a essência da primeira causa. A felicidade perfeita é, portanto, a visão da essência divina. É ainda com base na concepção de *finis último* do homem que Tomás de Aquino parece permitir encontrar aqui um fio condutor entre as noções de *beatitudo* e *religio*.

### 3 A religião e o fim último do homem (Sth. Ila-IIae, q. 81, a. 1)

Segundo Cícero (*De invent. rhet.*, I, II, c. 53), há seis virtudes anexas à justiça: religião, piedade, gratidão, punição, veneração e verdade. Entretanto, Cícero omite outras virtudes que podem ser apresentadas também como anexas. É o caso, por exemplo, da enumeração de Macróbio (*super Somnium Scipionis*, livro I, c. 8), que admite sete (inocência, amizade, concórdia, piedade, religião, afeição e humanidade). De fato, Tomás de Aquino considera insuficiente a enumeração de Cícero, como podemos observar no artigo único da questão 80<sup>a</sup> (“*De partibus potentialibus iustitiae*”) da segunda parte da segunda parte da *Summa Theologiae* (Cf. Sth. Ila-IIae, q. 80). Para que uma virtude seja considerada anexa a uma principal é preciso (a) que essa virtude tenha algo em comum com a principal e (b) que lhe falte algo da virtude principal para que sua noção seja perfeita. Na medida em que a justiça é uma virtude que se refere ao outro, as virtudes que também se referem ao outro poderão ser consideradas como partes potenciais da justiça. Ora, a justiça é sempre relativa ao outro (Cf. STh Ila-IIae, q. 58, a. 2) e sua noção consiste precisamente em *dar a cada o que lhe é devido* (Cf. STh, Ila-IIae, q. 58, a. 11). Assim, uma virtude anexa é deficiente em relação à noção de justiça de dois modos: (a) por lhe faltar a noção de igualdade ou (b) por lhe faltar a noção de devido. Há virtudes anexas que consistem em dar ao outro o que lhe é devido, mas não de acordo com a noção de igualdade. Mas não se pode retribuir em igualdade aquilo que recebemos de Deus. O homem deve tudo a Deus, inclusive seu ser. Com efeito, a própria lei divina procura tornar os homens virtuosos e o fim da lei divina é o amor de Deus (Cf. ScG. III, c. 116). Com efeito, há no homem duas coisas pelas quais ele pode unir-se a Deus: o intelecto e a vontade. “A adesão que há pelo intelecto recebe o complemento pela união da vontade, porque por ela o homem repousa de certo modo no que foi apreendido pelo intelecto” (ScG. III, c. 116). O fim da

lei divina é formar homens bons e o homem é tido por bom quando tem uma vontade boa. Ora, a vontade é boa na medida em que deseja o bem, principalmente o *sumo bem*.

Tomás de Aquino retém a definição de Cícero, segundo a qual a religião consistiria em “apresentar cerimônias e culto à natureza superior designada pelo nome de divina”. Esta será a mesma definição apresentada em sentido contrário (*sed contra*) às objeções do artigo 1º da questão 81ª da *Summa Theologiae* (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 1). Ao conceber a religião como parte potencial da justiça, porém, Tomás de Aquino está longe de fazer dela uma virtude secundária. Pelo contrário, há uma ampla exposição sobre esse tópico na *Summa Theologiae* (IIa-IIae, q. 81-100), onde podemos observar o esforço de Sto. Tomás em sintetizar elementos das tradições éticas (gregas e romanas) e os dados da revelação bíblica. A religião é, por assim dizer, uma “virtude-eixo”, chamada a ordenar o homem como um todo. Ela tem como objeto não Deus em si, mas o culto que o homem deve prestar a Deus. Entretanto, como já foi dito, o retorno do homem a Deus, nesta vida, não pode ser alcançado plenamente. O homem não se ordena à comunidade política segundo todo seu ser (Cf. STh. Ia-IIae, q. 21, a. 4 ad 3). Daí a necessidade da revelação e das virtudes teologais. Recordemos que padre Chenu usou a famosa expressão “ontologia da graça”, a propósito da segunda parte da *Summa Theologiae* (Cf. CHENU, 1950, p. 270). Para a virtude da religião, Deus mesmo não é objeto, mas fim. Trata-se de uma virtude especial, pois o bem que é objeto da religião consiste em dar a Deus a honra devida, por causa de sua excelência, como princípio e fim último. Assim, o tipo de relação entre o homem e Deus, que Tomás de Aquino entende existir na tradição cristã, supõe uma exigência não apenas litúrgico-cultural, mas também moral. A religião é vista pela perspectiva cristã como ordenando em sentido amplo, isto é, referindo-se ao homem como tal, em vista do fim último, absoluto. De fato, a religião como virtude moral tem por objeto o que se ordena a Deus como ao fim. Uma importante novidade deste modo de conceber de Sto. Tomás, se tomarmos Aristóteles como parâmetro, é que a referência a Deus através da religião excede o plano natural dos bens relativos e envolve o homem como pessoa.

A questão 81ª (*De religione*) da segunda parte da segunda parte da *Summa Theologiae*, composta de oito artigos, ocupa um lugar de destaque no tratado da religião de Tomás de Aquino. É possível encontrar nesta questão os elementos fundamentais que serão, depois, retomados e desenvolvidos nas outras questões desta parte da *Summa Theologiae*. Nosso propósito não consiste em enfatizar a religião como virtude

moral - embora não possamos prescindir deste aspecto, como se verá adiante- mas, sobretudo, examinar como a religião ordena o homem para a *beatitudo*, que é a visão da essência de Deus. No primeiro artigo da questão 81<sup>a</sup>, Tomás de Aquino pergunta “se a religião ordena o homem somente para Deus” (*Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum*). Em sua resposta, Tomás confirma a interpretação do termo *religio* por Agostinho, seja no sentido de reeleger (uma nova eleição) a Deus, a quem por negligência perdemos (Cf. AGOSTINHO, DCD, X, c. 3, 2; GILSON, 1943, p. 3), seja no sentido de religar a Deus único e onipotente (Cf. AGOSTINHO, VR, c. 55, n. 113). Para tornar compatível sua perspectiva com a de Agostinho, Tomás de Aquino reinterpreta o que escreve Isidoro de Sevilha no *Livro das Etimologias* (livro X, n. 234): “Religioso (adjetivo derivado de religião) é definido por Cícero [*De nat. deor.*, I, II, c. 28] como aquele que repassa e, por assim dizer, relê o que se refere ao culto divino”. O religioso relê o culto divino no sentido de uma reflexão sobre Deus. O culto é refletido no coração do fiel, uma releitura que é também reeleição. Ora, reeleição ou religação implicam orientação para Deus como princípio, “para quem, além disso, nossa eleição se deve dirigir continuamente, como para o último fim” [*ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem*] (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 1). Através do culto, portanto, manifesta-se a religação a Deus. Como em Agostinho, vê-se também que, para Tomás de Aquino, o termo *religio* assume um caráter mais amplo e radical do que amiúde se pensa, pois diz respeito ao modo especial da relação do homem com Deus. A religião supõe uma dupla ação: ação produzida pelo homem (sacrificar, adorar etc.), que o orienta somente para Deus, e ação produzida mediante as virtudes, que ordenam à reverência divina. Virtudes como a temperança, por exemplo, são ordenadas à reverência divina pelo ato da religião. Isto porque, como diz Sto. Tomás, à virtude da religião pertence o fim, enquanto as outras virtudes são orientadas ao fim sob a ordenação da religião. Daí a religião não se aplicar a nada que não seja o culto divino. Como criatura racional, o homem é conduzido de modo especial pela providência divina, que governa para o próprio bem do homem. Em seu governo, Deus não visa somente o bem comum da espécie humana; visa cada homem em particular. O homem é chamado a unir-se a Deus por amor. Mas, é claro, há uma desproporção entre o homem e Deus, e a virtude pela qual reconhecemos ter para com Deus uma dívida de reverência é a virtude da religião. É preciso acrescentar que a bondade de Deus não é apenas maior do que a dos seres finitos, mas essencialmente diferente. Por isso mesmo, a religião não se confunde com nenhuma outra virtude. Ela consiste na religação (*religio/religare*) a Deus como fonte contínua de nosso ser e fim último de

nossas decisões. A bondade divina transcende todas as coisas, o que nos faz render a Deus a homenagem que devemos somente a ele.

Os sete artigos seguintes se relacionam ao artigo 1º em proporção semelhante ao que será representado pela questão 81ª para as outras questões do tratado da religião. Encontram-se, no primeiro artigo, os elementos essenciais que irão depois ser retomados e desenvolvidos.

A religião é uma virtude (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 2). Com efeito, segundo Tomás de Aquino, “virtude é o ato que torna bom quem a tem e boa a sua obra”. Assim, todos os atos bons pertencem à virtude. Ora, pertence à noção de bem pagar o que está em débito, restabelecendo-se com isso uma relação de conveniente proporção com o outro e ordenando-se convenientemente com ele. Neste ponto também, Sto. Tomás segue a afirmação de Agostinho (*Natura Boni*, c. 3), para quem à noção de bem pertencem a ordem, o modo e a espécie (*ordo, modus, species*). “Logo, como pertence à religião prestar a devida honra a alguém, isto é, a Deus, torna-se evidente que a religião é uma virtude.” [*Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est*] (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 2). O único motivo pelo qual devemos reverência a Deus consiste no seguinte: *Deus é o primeiro princípio da criação e do governo das coisas*. Como, segundo Sto. Tomás, pertence à religião reverenciar um só Deus, ela deve ser considerada uma só virtude (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 3), já que os hábitos distinguem-se pelos objetos (Cf. STh. Ia-IIae, q. 54, a. 2 ad 1).

A referência primeira de Tomás de Aquino a Cícero, para a definição de religião, parece sugerir um importante aspecto de seu pensamento: a virtude da religião não está conectada exclusivamente nem necessariamente à revelação cristã (Cf. GILSON, 1997, p. 409). De fato, Tomás de Aquino acentua o caráter especial da virtude da religião. A virtude é ordenada ao bem, e, onde há uma especial noção de bem, há uma virtude especial. O bem para o qual a religião remete consiste em dar a honra devida a Deus. Esta honra especial ocorre pela excelência de Deus, que a tudo transcende. Tomás de Aquino se serve da noção de *excessus* da tradição neoplatônica de Dionísio para acentuar a infinita *transcendência* de Deus (Cf. STh. IIa-IIae, q. 81, a. 4).

Há múltiplas excelências das pessoas e lhes cabem diferentes honras (uma aos pais, outra ao rei etc.). No caso de nossa relação com a excelência de Deus, por seu caráter singular, é necessário que a virtude que ordena a esse bem seja especial. Com efeito, o objeto da honra ou da reverência é a excelência de Deus, por isso o culto não é um ato que atinge o próprio Deus: ele não é o objeto da religião, mas o

seu fim. Daí a afirmação de Sto. Tomás: a religião não é uma virtude teológica, cujo objeto é o próprio fim último, mas uma *virtude moral*: “Assim é manifesto que Deus não está para a virtude da religião como matéria ou objeto, mas como fim. Por isso, a religião não é uma virtude teológica, cujo objeto é o último fim, mas virtude moral, à qual pertencem as coisas que são para o fim” (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 5).

Por outro lado, a religião é superior às outras virtudes morais (Cf. STh. Ila-IIae, q. 81, a. 6 c). O que é orientado para o fim é bom na proporção de sua aproximação a esse fim. Deste modo, tanto mais próximo do fim está uma virtude moral, tanto mais ela é superior às outras. A religião está mais próxima de Deus, já que suas ações direta e imediatamente são ordenadas para a honra divina. É importante observar que estamos aqui bem distantes do meio termo exigido pela virtude da justiça: não há igualdade perfeita em nossa retribuição a Deus. Permanece sempre uma desproporção em nossa referência ao divino. Mas para Tomás de Aquino o louvor da virtude está na vontade, não no poder (Cf. STh. Ila-IIae, q. 81, a. 6 ad 1). Assim, a nossa desproporção em retribuir a Deus conforme sua excelência não diminui o louvor da virtude, exceto se houver defeito na vontade. É a intenção da vontade que fornece à virtude da religião seu mérito. De fato, o culto religioso supõe atos interiores, através dos quais reconhecemos nossa submissão a Deus e afirmamos a sua glória. Estes atos são essenciais à religião. Neste sentido, segundo Gilson, a crítica de Spinoza ao “ritualismo judaico” de seu tempo parece não atingir Sto. Tomás, pois o culto ao qual este se refere é bem diferente daquele que foi criticado no *Tratado Teológico-Político* (Cf. GILSON, 1997, p. 410). Não por acaso, na ordem da exposição da parte sobre a moral de Sto. Tomás, É. Gilson faz seguir “O Fim Último” (c. VI) do capítulo sobre “A Vida Religiosa” (c. V). (Cf. GILSON, 1974, p. 429-435).

Para Tomás de Aquino a nossa mente é elevada a Deus através dos sentidos (seção 1.1), pois é somente por eles que se inicia o conhecimento intelectual humano. Assim, o próprio Deus providenciou para que a mente humana fosse reconduzida às coisas divinas, uma vez que não podemos contemplá-las em si mesmas (seção 1.2). Em razão desse limite, os homens introduziram sacrifícios oferecidos a Deus, não porque Deus deles necessite, mas para que o homem reconheça seu dever para com Ele. Assim, os atos exteriores da religião, que lhe são secundários, são ordenados aos atos interiores, que lhe são essenciais:

“Logo, no culto divino é necessário usar coisas corpóreas para que por elas, que são como sinais, a mente humana desperte para atos espirituais, mediante os quais nos unimos a Deus. Logo, a religião

possui atos interiores que lhe pertencem como principais e por si, e atos exteriores, que são secundários e ordenados para os atos interiores.” (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 7).

Tomás de Aquino conclui o bloco dos oito artigos que tratam da religião em si mesma perguntando se a religião se identifica com a santidade. Há uma dupla consideração de “santidade”, que Sto. Tomás retoma de Isidoro: como pureza, para elevar o espírito a Deus, pois no culto divino, “não só os homens, mas também os templos, os vasos sagrados etc., são ditos santos”; como firmeza, para que o espírito se una a Deus, fim último e primeiro princípio de tudo. Daí a busca pelo fim último pressupor, de algum modo, também a busca da santidade, uma vez que, através da religião, mais se aproxima o espírito humano de Deus:

“Religião é prestar a Deus a devida servidão quanto ao que especificamente pertence ao culto divino, como são os sacrifícios, as oblações e coisas semelhantes. Santidade é, porém, referir a Deus não só esses atos, mas os atos das outras virtudes, ou fazer com que a pessoa, mediante boas obras, se disponha ao culto divino.” (STh. Ila-IIae, q. 81, a. 8).

Neste sentido, religião e santidade basicamente não se distinguem. Se antes Tomás de Aquino afirmara que a santidade e a justiça formam partes da religião, isto não significa uma distinção real, mas apenas de razão (Cf. STh. Ila-IIae, q. 81, a. 8 ad 3).

#### 4 Conclusão

A abordagem da religião como virtude moral por Tomás de Aquino supõe, entre limites, a possibilidade de se alcançar a *beatitudo*. De acordo com Tomás de Aquino, através da religião o homem reconhece sua submissão ao bem supremo, e nisto consiste a nossa perfeição como seres humanos. Esperamos ter acenado para o esforço de compreensão por parte de um autor medieval sobre o fim último da vida humana: ele consistiria na visão da essência divina, e a religião contribui, através das manifestações do culto, à consecução deste fim. Neste percurso Tomás de Aquino pretende recolher os ensinamentos de Aristóteles, Agostinho e Dionísio no sentido de articular a busca da *beatitudo* na visão da glória de Deus.



Qual a relevância da religião, hoje, para a realização plena da vida humana, isto é, para a *perfecta beatitudo* do ser humano? Não há mais hoje, como no tempo de Tomás de Aquino, um consenso tácito sobre o papel positivo da religião na formação da cultura. Se é verdade que Tomás não visava apenas o cristianismo em sua discussão sobre a noção de religião como virtude moral, não deixa de ser relevante, para a mentalidade moderna, o fato de que, sob pretexto de defesa da fé cristã, atrocidades foram praticadas em nome da religião. No contexto atual, marcado pelo processo de secularização em curso, há cada vez mais uma enorme desconfiança sobre se a ética mantém ainda ligações estruturais com a religião. A concórdia entre felicidade (*beatitudo*) e religião (*religio*) está longe de ser evidente para o homem moderno (ou pós-moderno). Ora, afirma-se com frequência, renunciar à religião não seria renunciar à moral, pois esta não dependeria daquela. A moral – e isto é verdade – não seria inteligível somente no contexto da religião. Está em curso uma forma específica de secularização da moral, que traz consigo a proposta de uma fundamentação “pós-convencional”, isto é, uma moral não mais amparada na religião. No caso de Tomás de Aquino, porém, há uma noção de *beatitudo* que permitiria compatibilizar –distinguindo para unir– moral e religião, na medida em que pensa a própria religião como uma virtude moral.

Mas como seria possível pensar a *perfecta beatitudo* do ser humano sem conhecer previamente a *perfeição*? Parece ocorrer, no processo do conhecimento humano, um *círculo* que Tomás de Aquino não pensou explicitamente e que, a partir da modernidade, tornou-se um problema central em Hegel e Heidegger (Cf. OLIVEIRA, 2000, p. 94). Na verdade parece impensada, nos marcos da filosofia medieval, a dimensão anterior à diferença entre *res significata* e *modus significandi*, isto é, a diferença mais original entre o conteúdo da afirmação e o modo de afirmação. No contexto do “tomismo”, nos albores do século XX, este problema não foi devidamente percebido por autores na linha de Étienne Gilson, e o foi apenas parcialmente por Joseph Maréchal (1878-1944)– sendo este o primeiro a propor um diálogo mais fecundo entre o “realismo tomista” e a “filosofia crítica” de Kant e Fichte. Mas o problema de pensar esse *círculo de compreensão* da *perfecta beatitudo* no quadro da discussão geral sobre o fim do homem foi retomado na atualidade por Lima Vaz (Cf. 1986, p. 36-37), nos marcos de uma *rememoração* (*Erinnerung*, em sentido hegeliano) sobre o pensamento de Tomás de Aquino. Este debate teórico esteve implicitamente presente em nossa exposição dos textos de Tomás de Aquino sobre *beatitudo* e *religio* na *Summa theologiae*.

## Referências

### Fontes primárias

AGOSTINHO, *La Cité de Dieu*: Bibliothèque Augustienne (BA)- *Oeuvres de Saint Augustin* (ed. latino-francesa), vols. 33 a 37, Paris-Bruges. Éd. Désclée de Brouwer, 1959-1960. [DCD]

AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*. São Paulo, SP: Ed. Paulus, 2002. [VR]

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Dos Nomes Divinos*, trad., introdução e notas: Bento Silva Santos, Attar Editorial, São Paulo, 2004. [ND]

\_\_\_\_\_. *A Teologia Mística*. In: Pseudo-Dionísio o Areopagita. *Obra Completa*. São paulo, SP: Ed. Paulus, 2004. [TM]

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906 [STh.]

\_\_\_\_\_. *Suma teológica*, Volume III, I Seção da II Parte, Questões 1-48; Volume VI, II Seção da II Parte, Questões 57-122, Ed. Loyola, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Summa contra Gentiles*. Opera Omnia XIII-XV (ed. Leon.), Rome 1918-1930. [ScG.]

\_\_\_\_\_. *Super Boetium De trinitate*. Opera Omnia L (ed. Leon.), Rome 1992. [In Boeth. De trin.]

\_\_\_\_\_. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *De substantiis separatis*. Opera Omnia XL (ed. Leon.), Rome 1967-1968. [De subst. separ.]

\_\_\_\_\_. *Sobre os Anjos*. Trad.: Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

### Estudos

AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1950.

FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 1960.

GILSON, Étienne *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Sait Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 6 éd., 1997.

\_\_\_\_\_. *Saint Thomas Moraliste*. Paris: J. Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1943.

LIMA VAZ, Henrique C. "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem". In: *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

LUBAC, Henri de *Surnaturel, études historiques*. (Théologie, 6). Paris: Aubier, 1946.

OLIVEIRA, Manfredo A. "A Releitura tomásica da metafísica grega". In: *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo, SP: Ed. Paulinas, 2000, p. 75-104.

SANGALLI, J. *O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1998.

TORREL, Jean-P. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

VELDE, Rudi. te. *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Ashgate, 2006.

\_\_\_\_\_. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden, Brill, 1995.

WIELAND, G. "Happiness: the perfection of man". In: N. KRETZMANN & A. KENNY & J.

PINBORG (Editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, 1982, p. 673-686.