

# O valor da existência humana em Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.  
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduando em  
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato  
Grosso.

## *1. Introdução*

Neste texto, discutiremos a questão da dignidade da pessoa humana e como esta dignidade não é coroada na fugacidade desta existência, mas numa outra vida. Trabalharemos a partir de Tomás de Aquino. Delinearemos, com maior brevidade possível, em que consiste a caducidade desta existência; depois, esmeraremos por tornar evidente a imortalidade da alma e a possibilidade da ressurreição; em seguida, tentaremos definir o conceito de pessoa e sua importância. Posteriormente, procuraremos evidenciar, a partir da definição de pessoa, a diferença entre ato humano e ato do homem. Por fim, esforçar-nos-emos para definir qual seja a atitude adequada do homem frente ao seu fim último, fim este que buscaremos discernir.

As nossas principais fontes nesta abordagem serão a *Bíblia* e a *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, na sua mais recente tradução brasileira, empresa de fôlego das *Edições Loyola*, que resultou no aparecimento de nove volumes, entre os anos de 2001 a 2006.

Passemos ao desenvolvimento da temática.

## *1. A caducidade desta existência*

É difícil a uma sociedade hedonista como a nossa lidar com valores transcendentais. Como são embaraçosas aos ouvidos hodiernos as passagens evangélicas nas quais Nosso Senhor convida-nos a renunciarmos a nós mesmos e a tomarmos a cada dia a nossa cruz para segui-lo.<sup>1</sup> Mesmo os mais piedosos embaraçam-se ao ouvirem do Divino Mestre que os

---

tesouros que ajuntarmos neste mundo a traça e a ferrugem os corroerão, e que é preciso, desta sorte, ajuntar tesouros nos céus, onde nem os ladrões arrombam, nem as traças corroem.<sup>2</sup> Num mundo materialista, onde procuramos a todo instante e a todo custo alcançar o gozo e a fuga da dor, é quase impensável levarmos até as últimas consequências a ordenança do Senhor, segundo a qual devemos amá-lo acima de nós mesmos e, portanto, preferi-lo a nossa própria vida.<sup>3</sup>

Os homens do nosso tempo, de forma, exacerbada, vivem desesperados ante a certeza da exasperação da vida e, desta feita, lançam-se em angústias atroz, diante da impossibilidade do afastamento da morte. A verdade é que, seja como crentes ou mesmo como filósofos, não devemos absolutizar esta existência. Aliás, Cícero e depois Montaigne, já diziam: “(...) filosofar não é outra coisa senão preparar-se para morrer”<sup>4</sup>. Neste sentido, quanto a esta existência, decerto que devemos respeitá-la desde a sua origem até o seu declínio natural. Porém, precisaremos estar cientes de que ela fenecerá, mas que, ao se findar, outra se iniciará; melhor, esta mesma existência será transformada: “(...) nem todos morreremos, mas *todos seremos transformados*”<sup>5</sup>. E esta nova existência, na concepção cristã, não se esvanecerá, será eterna. Por isso, é a ela que devemos aspirar acima de tudo, a ponto de o Apóstolo chamá-la de verdadeira vida: “Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra, pois morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus”<sup>6</sup>.

Assim, para o cristão, a felicidade última do homem, a sua realização derradeira, não se encontra na conservação da sua existência terrena; embora esta seja um bem precioso, não é o bem maior. Como corolário espontâneo disto, segue-se que os valores não devem encontrar nesta vida o seu fundamento último. Acerca desta existência, ensina-nos Cristo que: perdê-la por uma causa maior é realmente conservá-la, ao passo que conservá-la por mediocridades, é verdadeiramente perdê-la.<sup>7</sup> A felicidade perfeita e a vida verdadeira só as encontraremos na aurora de uma nova existência, que é, como já vimos, a continuação transfigurada desta. Do contrário, “Se temos esperança em Cristo somente para esta vida, somos os mais dignos de compaixão de todos os homens”<sup>8</sup>. Devemos, portanto, viver segundo os ditames que exige o nosso fim último. Em todas as nossas ações tem que haver uma gota

---

<sup>1</sup> Mateus 16, 24.

<sup>2</sup> Mateus 6, 19-21.

<sup>3</sup> Lucas 14, 26.

<sup>4</sup> MONTAIGNE. **Ensaio**. XX. Trad. Sérgio Milliet. Nova Cultural: São Paulo, 2000. p. 92.

<sup>5</sup> I Coríntios 15, 51 (O parêntese é nosso); I Cor 15, 52.

<sup>6</sup> Colossenses 3, 2 e 3.

<sup>7</sup> Mateus 10, 39; 17,25.

<sup>8</sup> I Coríntios 15, 19.

de transcendência. Um fim ultraterreno e “trans-histórico” nos espera e impõe-nos, desde já, valores suprarracionais: “(...) não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente (...)”<sup>9</sup>.

Mas há outra vida, de fato? Passemos a tratar disso.

## *2. Acerca da imortalidade da alma e da possibilidade da ressurreição*

No que concerne à alma humana, a primeira coisa que se deve considerar é que ela se encontra apta para conhecer os corpos que a rodeiam. Entretanto, para que esta assertiva seja verdadeira, importa salientar que ela não é nenhum destes corpos, pois não se pode conhecer nada que lhe seja inerente por natureza. Em uma palavra: para poder conhecer algo, é mister não sê-lo.<sup>10</sup> Por exemplo, a língua do enfermo, por ter um gosto amargo, encontra-se inapta para sentir o sabor doce e quaisquer outros sabores; para ela, tudo terá um gosto amargo. Assim a alma, se possuísse, em sua natureza, alguma semelhança com os corpos que conhecerá, encontrar-se-ia inapta para conhecê-los. Ademais, a alma não pode ser um órgão do corpo, pois assim estaria determinada a conhecer apenas uma espécie de corpos e não todos os corpos. Por exemplo, se houvesse apenas a pupila, só a qualidade sensível da cor seria perceptível. Agora bem, como a alma não é o corpo ou um órgão corporal, e como, de resto, possui operações nas quais o corpo não tem parte alguma, é evidente que ela age por si. Ora, tudo o que age por si subsiste por si, pois o agir segue o ser e o modo de agir o modo de ser. Logo, a alma humana, que também é chamada de mente ou intelecto, é incorpórea e subsistente.<sup>11</sup> Em uma palavra, ela é imortal e pode subsistir independente do corpo. Portanto, a vida da alma separada, mesmo no plano natural, não é uma quimera.

Tomás questiona ainda quais potências da alma permanecem na alma separada do corpo pela morte. Resolve da seguinte maneira: as potências racionais, intelecto e vontade, referem-se à alma como ao seu sujeito, posto que a ação da inteligência e da vontade

---

<sup>9</sup> Romanos 12, 2.

<sup>10</sup> Exceto o espírito que, exatamente por sua imaterialidade, pode conhecer o que é imaterial, pois pode tornar-se, de certo modo, o que ele não é.

<sup>11</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 75, 2, C.

independem da matéria. As demais potências, a saber, a sensitiva e a vegetativa, reportam-se à alma como a seu princípio primeiro, mas não como ao seu sujeito, pois uma vez que precisam dos órgãos corporais para realizarem as suas operações, elas têm ao composto como sujeito. Agora bem, como o composto é desfeito pela separação de alma e corpo, é claro que estas potências (a vegetativa e a sensitiva) não permanecem na alma separada, salvo virtualmente, visto que elas têm a alma como o seu princípio primeiro. Portanto, a vida da alma separada é a vida da inteligência.<sup>12</sup>

Agora bem, a experiência nos atesta que, diferentemente do que pensava Platão, a união entre corpo e alma é substancial. Portanto, é natural ao homem conhecer as formas ou espécies inteligíveis, abstraindo-as dos fantasmas ou representações imaginárias. Donde, no estado da presente vida, ser impossível ao intelecto humano conhecer qualquer coisa sem se voltar às representações imaginárias. Contudo, como o modo de conhecer segue o modo de existir, a alma separada do corpo pela morte, passa a existir d'outro modo. Assim sendo, também conhecerá d'outro modo. Desta sorte, não mais se voltando às representações imaginárias, mas, sim, recebendo o influxo direto da luz divina, pela qual conhecerá o que é inteligível diretamente, ela terá um conhecimento semelhante ao angélico, que conhece todas as coisas por suas formas inteligíveis e de uma forma mais universal, pois consegue perceber os efeitos em suas causas.<sup>13</sup>

Mas então é que surge a principal dificuldade. A natureza tudo dispõe para o melhor. Com efeito, inobstante a alma separada mude o seu modo de existir, não muda a sua natureza. Destarte, como poderá passar a conhecer melhor, se, em virtude da sua própria natureza, ela se encontra naturalmente ordenada a unir-se ao corpo material e a conhecer os inteligíveis abstraindo-os das representações imaginárias ou fantasmas? De fato, embora em si mesmo o conhecimento direto e imediato das formas inteligíveis seja mais perfeito do que conhecê-las abstraindo-as das coisas materiais, em relação a nós, cujo intelecto está ordenado, na hierarquia dos seres, a conhecer os inteligíveis mediante tal abstração, este conhecimento, para a alma, torna-se mais confuso e indistinto. Algo semelhante acontece quando constatamos que os de inteligência menos aguçada encontram enormes dificuldades para compreenderem as concepções mais universais, enquanto os que possuem uma inteligência mais aguda penetram tais concepções sem maiores dificuldades. Com efeito, assim se dá com a alma separada: embora passe a conhecer de um modo por si mesmo mais perfeito, porque

---

<sup>12</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 77, 8, C.

<sup>13</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 89,1, C

este modo de conhecer excede a sua natureza e também porque o seu objeto torna-se mais universal e, destarte, desproporcional à sua potência cognoscitiva, o que ela apreende, segundo este modo, apreende de forma indistinta e confusa.<sup>14</sup> Em síntese: a alma separada passa a conhecer segundo um modo mais perfeito, a saber, um modo semelhante a das substâncias separadas, que conhecem diretamente os inteligíveis; todavia, como o intelecto humano, em virtude da sua união com os sentidos, encontra-se no grau ínfimo dos intelectos, o conhecimento que a alma adquire quando separada do corpo, torna-se indistinto e confuso, ainda que passe a conhecer os inteligíveis puros, pois o seu modo natural de conhecer é abstraindo das espécies sensíveis as inteligíveis. Ela comporta-se como o iletrado, que só consegue apreender através de exemplos sensíveis. Desta sorte, pode concluir Tomás que a alma humana encontra-se unida ao corpo para a sua maior perfeição.<sup>15</sup> A partir daqui podemos vislumbrar a possibilidade da ressurreição, a fim de que as almas humanas voltem a encontrar-se num estado consoante à sua natureza.

Passemos a considerar a pessoa humana e o seu valor.

### 3. A definição de pessoa

O conceito de pessoa é uma conquista do pensamento cristão, cuja aquisição se deu através da meditação dos Padres sobre os mistérios da *Trindade* e da *Encarnação*. Tomemos a clássica definição de Boécio: “*Pessoa é uma substância individual de natureza racional*”<sup>16</sup>. Para compreendermos bem o enunciado, mister é analisarmos cada um dos termos contidos na definição. Antes de tudo, urge que entendamos o que é uma substância (*substantia*). A substância, diz Aristóteles, é aquilo que *existe por si*; é o *ens per se*, dirão os escolásticos. Aquilo que está apto para existir *per se* em oposição àquilo que não pode existir por si, a saber, ao acidente (*accidens*). Este último, por não possuir um *ato de ser* (*actus essendi*) próprio, só pode subsistir na e pela substância que, ao contrário, possui um *ato de ser* próprio.<sup>17</sup> Mas dessa análise chegamos a um outro conceito fundamental. Sem embargo, se a

---

<sup>14</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>15</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>16</sup> *Persona est rationalis naturae individua substantia*

<sup>17</sup> MONDIN, Battista. **Glossário dos Principais Termos Teológico-Filosóficos**. v. “Substância”. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 440.

substância possui um ato de ser próprio e não existe em outra coisa senão em si mesma, ela é então distinta de tudo: é um *indivíduo*. Um indivíduo, como define Gilson, “(...) é um ser dividido de todos os outros seres e, por sua vez, não divisível em outros seres”<sup>18</sup>. Com efeito, o universal e o particular se encontram em todos os gêneros do ser; todavia, como vimos, é no gênero substância que particularmente se encontra o indivíduo. Conforme também já acentuamos, enquanto os acidentes subsistem como indivíduos nas e pelas substâncias, as substâncias são individuadas *por si* mesmas. Em outras palavras, se os acidentes tornam-se *indivisos* por existirem numa substância, a própria substância é *indivisa em si* mesma. Por isso, é ao indivíduo do *gênero substância*, isto é, àquele que subsiste *em si* mesmo, que damos formalmente o nome de *hipóstase* ou *substância primeira*.<sup>19</sup>

Contudo, a pessoa não é somente uma *substância individual*, mas uma *substância individual de natureza racional*. Sem embargo, o particular e o individual se encontram de maneira ainda mais especial e perfeita nas chamadas *substâncias racionais*. Isto se dá pelo fato de as substâncias racionais possuírem o domínio sobre os seus atos (*dominium sui actus*), o que significa que elas não estão fadadas a agirem somente *por causalidade natural*, podendo desencadear uma *causalidade própria*. Sendo assim, as substâncias racionais se distinguem das demais substâncias, por possuírem a capacidade de agir por si mesmas (*per se agunt*). Ora, chamamos de pessoa (*persona*), à *substância racional* que, além de existir por si (*ens per se*) enquanto indivisa, é capaz, em virtude da sua *racionalidade*, de agir por si (*per se agunt*).<sup>20</sup>

Passemos a definir o que seja o agir humano enquanto tal.

---

<sup>18</sup> GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 265.

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Op. Cit.* I, 29, 1, C: “O universal e o particular se encontram em todos os gêneros. Entretanto, de maneira especial o indivíduo se encontra no gênero substância. A substância, com efeito, é individuada por si mesma. Mas os acidentes o são, pelo sujeito, isto é, pela substância: diz-se por exemplo esta brancura, enquanto está neste sujeito. É conveniente, portanto, dar aos indivíduos do gênero substância um nome especial: nós os chamamos de *hipóstases* ou *substâncias primeiras*.”

<sup>20</sup> *Idem. Op. Cit.*: “O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de *pessoa*.”

#### 4. O agir formalmente humano

Ora bem, o homem, sendo uma *substância individual de natureza intelectual*, é uma pessoa; portanto, é capaz de agir por si e ser senhor dos seus atos, responsável por eles. Destarte, a diferença específica entre o homem e os outros animais está na sua racionalidade que, entre outras coisas, faculta-lhe o poder de ter o domínio sobre as suas ações. Daí serem ações propriamente humanas, somente aquelas sobre as quais o homem tem domínio. A estas ações damos o nome de *ações humanas (actiones humanae)*, elas são ações do homem enquanto homem (*hominis inquantum homo*).<sup>21</sup>

Agora bem, o homem tem o domínio de suas ações pela razão e pela vontade (*per rationem et voluntatem*). Ora, ter o domínio dos seus atos é possuir livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Sendo assim, o livre-arbítrio é corolário da vontade e da razão, e as ações do homem que não procedem da sua vontade e da sua razão, isto é, aquelas cujo domínio escapa a estas faculdades, serão chamadas de ações do homem (*hominis actiones*). Decerto serão chamadas ações próprias do homem, mas não ações propriamente humanas, pois não procedem do homem enquanto homem.<sup>22</sup>

De uma forma negativa, pode-se dizer que o livre-arbítrio, faculdade da vontade e da razão, consiste na capacidade de não agirmos somente por necessidade ou instinto natural.<sup>23</sup> Desta sorte, toda ação que procede da causalidade natural, não é ação propriamente humana, mas do homem; ao contrário, toda ação que sofre a influência da razão e da vontade, é ação propriamente humana. Assim sendo, somos pessoas, não por sermos livres; ao contrário, somos livres por sermos pessoas. Ademais, o livre-arbítrio procede do nosso ser racional, o qual julga por comparação e não por instinto<sup>24</sup>, e não o contrário.<sup>25</sup> Logo, não é o fato de

<sup>21</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 1, 1, C: “Das ações realizadas pelo homem, são ditas propriamente *humanas* as que pertencem ao homem enquanto homem. O homem diferencia-se das criaturas irracionais porque tem o domínio sobre os seus atos. Por isso, somente são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio.”

<sup>22</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Ora, o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade. Donde será chamada de livre-arbítrio a *faculdade da vontade e da razão*. Assim sendo, são propriamente humanas as ações que procedem da vontade deliberada. Se outras ações, porém, são próprias do homem, poderão ser chamadas ações *do homem*, mas não propriamente humanas, pois não são do homem enquanto homem.”

<sup>23</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 19, 10, C. “Temos livre-arbítrio com relação às coisas que não queremos por necessidade ou por instinto da natureza.”

<sup>24</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 83, 1, C: “O homem, porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos.”

agirmos com livre-arbítrio que nos torna pessoas; antes, podemos agir com livre-arbítrio porque somos pessoas. Desta feita, fica evidente que o fim do homem não está na sua vontade livre. Onde se encontra? Na razão? Passemos a considerar isto.

### 5. Todas as ações humanas têm um fim: Deus

Todas as ações destinam-se a alcançar o objeto da potência que as causa, porquanto a potência as causa segundo a razão do seu objeto (*ratione sui obiectum*). As ações humanas são causadas pela vontade esclarecida pela inteligência. Destarte, o objeto da vontade (*obiectum voluntatis*) é o fim e o bem (*finis et bonum*) conhecidos pela inteligência sob a razão de verdade. Logo, todas as ações humanas (*omnes actiones humanae*) visam a um fim (*propter finem sint*).<sup>26</sup> Agora bem, o fim ao qual a vontade humana tende é o bem puríssimo, ou seja, aquele bem sem mescla alguma de mal, o bem universal (*universale bonum*), que outro não pode ser senão o bem incriado, conhecido pelo intelecto sob a razão de verdade universal (*universale verum*): Deus.<sup>27</sup> Logo, o homem não tem *em si* mesmo a razão da sua felicidade, esta só se encontra em Deus: o seu *fim último* (*ultimus finis*).<sup>28</sup> Por isso, nem mesmo a razão, faculdade maior do homem, é propriamente o seu *fim último*.

Ora, cumpre dizer que, aquilo que se ordena à outra coisa como para seu fim último, é impossível ter em si mesmo, isto é, na conservação do seu existir (*conservatio in esse*), o seu fim.<sup>29</sup> De fato, como o comandante não visa à conservação do barco, senão que ele navegue, assim também o homem foi entregue à sua razão e à sua vontade para que, através destas faculdades, se dirija para Deus.<sup>30</sup> Então, ratificamos: o homem não tem *em si* próprio o seu

---

<sup>25</sup> *Idem. Op.Cit.*: “Et pro tanto necesse quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc, ipso quod rationalis est.”; “Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional”

<sup>26</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 1, 1, C: “É também evidente que todas as ações que procedem de uma potência, por ela são causadas de acordo com a razão de seu objeto. O objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, é necessário que todas as ações humanas tenham em vista um fim.”

<sup>27</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 2, 8, C: “O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nenhuma coisa pode aquietar a vontade do homem, senão o bem universal. Mas tal não se encontra em bem criado algum, a não ser só em Deus, porque toda criatura tem bondade participada.”

<sup>28</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 2, 8, C: “Conseqüentemente, só em Deus consiste a bem-aventurança do homem.”

<sup>29</sup> *Idem. Op. Cit.* I-II, 2, 5, C: “(...) é impossível que o último fim daquilo que se ordena a outra coisa como para seu fim, seja a sua conservação no existir.”



fim último; ele não é o sumo bem (*summum bonum*) para o qual se inclina a sua vontade; na verdade, é para Deus, e não para a conservação do existir terreno, que a razão e a vontade o dirigem. Diz Tomás:

Isso evidencia que o homem se ordena para alguma coisa como fim, pois o homem não é o sumo bem. Donde ser impossível que o último fim da razão e da vontade seja a conservação do existir humano.<sup>31</sup>

As duas maiores faculdades do homem, o intelecto e a vontade, aquelas que lhe especificam enquanto ser racional, aquelas das quais procedem os atos propriamente humanos, não são fins em si mesmas, mas meios pelos quais o homem deve alcançar o seu fim último: Deus. Assim, podemos concluir que a vida não nos foi dada para ser conservada, mas para ser gasta, consumida de maneira reta. O homem não existe, nem vive, nem age para si, mas para Deus. O egoísmo é um contrassenso. Ademais, possuindo um fim que nos transcende, não podemos tornar absolutos os valores concernentes a esta existência, pois a conservação da vida terrena não é o nosso bem maior. Deveras abertos ao inestimável dom da existência, não sejamos, contudo, avarentos de nós mesmos.<sup>32</sup> Do homem, argúi Gilson:

Como uma alma que se sabe imortal porque imaterial, não situaria num futuro ultraterrestre o termo de seus desejos e seu verdadeiro Soberano Bem?<sup>33</sup>

Passemos às considerações finais deste trabalho.

---

<sup>30</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Por isso, o comandante não visa como último fim a conservação do barco que lhe foi entregue, porque o barco está ordenado para outra coisa como para seu fim, a saber, o navegar. Assim como o barco é entregue ao comandante para que ele o dirija, o homem é entregue à sua vontade e razão (...)”.

<sup>31</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>32</sup> BRUGUÈS, Jean-Louis. **A Bem Aventurança: Introdução e Notas**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Nota “g:” “A vida não é feita para ser conservada, mas para ser utilizada. Sto. Tomás parece sugerir que cada um de nós é ameaçado por uma forma de avareza de si.”

<sup>33</sup> GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: MARTINS FONTES, 1995. p. 669.

## *Conclusão*

Tomás de Aquino era um destes espíritos libertos dos vícios do pensamento e pouco dado às logorreias provenientes da imaginação e dos afetos. Tolhido e moderado, era alheio a qualquer forma de alienação. Não aceitava a negação do corpo; tampouco se rendia aos “pseudo-humanismos”; bom aristotélico, sabia dosar bem qual fosse o “meio-termo” onde se encontrava a virtude. Reconhecia o valor do corpo por um lado, mas não esgotava a vida humana numa mera existência terrena.

Fiel aos fatos, Tomás observa quão grande é o valor da pessoa humana; defende, pois, o fim superior ao qual a criatura racional é chamada; mostra-nos, ainda, onde reside a verdadeira grandeza da nossa racionalidade na ordem do agir: o livre-arbítrio. Alerta-nos, ademais, que o homem não irá encontrar nunca em si mesmo o bem supremo ao qual aspira; faz-nos ver, então, que não será na posse das coisas que nos rodeiam que encontraremos o nosso repouso definitivo. Recorda-nos, enfim, que, se nos cercarmos apenas dos cuidados dos bens que passam, extraviando-nos do nosso verdadeiro fim, pereceremos com eles.

## ***BIBLIOGRAFIA***

BRUGUÈS, Jean-Louis. **A Bem Aventurança: Introdução e Notas**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MONDIN, Battista. **Glossário dos Principais Termos Teológico-Filosóficos**. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

MONTAIGNE. **Ensaaios**. Trad. Sérgio Milliet. Nova Cultural: São Paulo, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom - Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.