

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Gabriel Monteiro Vale**

**A CONCEPÇÃO DO MAL A PARTIR DE TOMÁS DE AQUINO**

**Juiz de fora**

**2024**

**Gabriel Monteiro Vale**

**A CONCEPÇÃO DO MAL A PARTIR DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Portella

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Vale, Gabriel Monteiro.

A concepção do mal a partir de Tomás de Aquino / Gabriel Monteiro Vale. -- 2024.

120 p.

Orientador: Rodrigo Portella

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2024.

1. Deus. 2. Bem. 3. Mal. 4. Pecado. 5. Graça. I. Portella, Rodrigo, orient. II. Título.

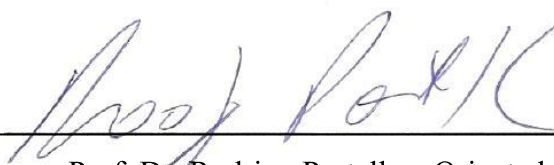
**Gabriel Monteiro Vale**

**A concepção do mal a partir de Tomás de Aquino**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovado em 29 de fevereiro de 2024

**BANCA EXAMINADORA**



Prof. Dr. Rodrigo Portella – Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza  
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Gilberto Heleno  
Faculdade Dehoniana

Dedico este trabalho a todos aqueles que padecem males inexplicáveis e buscam uma resposta que proporcione sentido transcendental à existência frente ao sofrimento.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus que me auxiliou em todas as necessidades com sua graça e concedeu-me entendimento nas dificuldades. Agradeço à minha família pelo incentivo, apoio, confiança e por colaborar com momentos de silêncio essenciais à escrita. Agradeço aos meus pais que sempre me inspiraram a crescer academicamente. Agradeço aos professores que fizeram parte deste processo, instruindo, corrigindo e indicando chaves de leitura. Agradeço aos irmãos de caminhada que proporcionaram boas conversas e partilhas acadêmicas, gerando crescimento e aprendizagem. Agradeço àqueles que sanaram dúvidas e instruíram sobre as tramitações burocráticas e a todos os demais que contribuíram de forma indireta durante o decurso deste trabalho.

“O mal é a falta do bem natural ao ser e que este deve ter”.

(STh I, q. 49, a. 1, resp.)

## RESUMO

Frente ao questionamento filosófico, existencial e religioso acerca dos sofrimentos que acometem o mundo e seus indivíduos, buscamos elaborar uma estrutura que proporcione a compreensão da concepção tomasiana acerca do mal, partindo dos conceitos de finalidade, ordem e natureza, que consistem nos pressupostos da cosmologia de Tomás de Aquino. Postos estes pilares essenciais, adentramos à Lei Eterna e natural, constituidoras do *modus operandi* de toda criação, por conseguinte expomos uma definição do mal, sua origem e sua expressão angélica e humana, que se transmuta em pecado. Por fim, culminamos no sentido do mal, que abarca a vontade e amor de Deus, através da providência, predestinação, justiça, misericórdia e graça. De modo a posicionar a presença do mal no mundo não como um querer ou impotência divina, mas como aspectos naturalmente presentes *nas* criaturas enquanto meros entes e como consequências das ações *das* criaturas enquanto geradoras de efeitos, que necessitam do auxílio divino – desde os seres irracionais aos racionais – para lograrem aos seus devidos fins, pois tudo se torna bom, belo e perfeito conforme atinge sua finalidade.

**Palavras-chave:** Deus; Bem; Mal; Pecado; Graça.



## ABSTRACT

Faced with philosophical, existential and religious questions about the suffering that affects the world and its individuals, we seek to develop a structure that provides an understanding of the Thomasian conception of evil, starting from the concepts of finality, order and nature, which are the presuppositions of Thomas Aquinas' cosmology. After exposing these essential concepts, we move on to the Eternal and Natural Law, which constitute the *modus operandi* of all creation. We then set out a definition of evil, its origin and its angelic and human expression, which is transmuted into sin. Finally, we culminate in the meaning of evil, which encompasses God's will and love, through providence, predestination, justice, mercy and grace. In order to position the presence of evil in the world not as a divine will or impotence, but as aspects naturally present in creatures as mere beings and as consequences of the actions of creatures as generators of effects, who need divine help – from irrational to rational beings – to achieve their proper ends, because everything becomes good, beautiful and perfect as it reaches its purpose.

**Keywords:** God; Good; Evil; Sin; Grace.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1. CAPÍTULO – PRESSUPOSTOS À CONCEPÇÃO DO MAL.....</b>	<b>17</b>
1.1. FINALIDADE .....	18
1.1.1. A criação como princípio de finalidade.....	20
1.1.2. O bem como finalidade das coisas .....	27
1.1.3. O belo como aspecto de finalidade.....	30
1.2. O ORDENAMENTO DA NATUREZA .....	33
1.2.1. A Lei Eterna como regente de tudo .....	35
1.2.2. A Lei Natural como regente da humanidade .....	38
<i>Em Suma</i> .....	45
<b>2. CAPÍTULO – A MULTIFACETADA EXPRESSÃO DO MAL.....</b>	<b>47</b>
2.1. A METAFISICA DO MAL .....	48
2.1.1. Em que consiste o mal .....	50
2.1.2. A origem ontológica do mal .....	54
2.2. O MAL NA CRIATURA RACIONAL.....	57
2.2.1. O Pecado.....	59
2.2.2. A criatura angélica e o pecado.....	62
2.2.2.1. A natureza angélica .....	63
2.2.2.2. O pecado angélico .....	65
2.2.3. A criatura humana e o pecado .....	69
2.2.3.1. O pecado enquanto mal gnosiológico .....	72
2.2.3.2. O pecado enquanto mal moral.....	73
2.2.3.3. O pecado gera o mal físico.....	75
<i>Em suma</i> .....	76
<b>3. CAPÍTULO – O SENTIDO DO MAL .....</b>	<b>78</b>
3.1. A VONTADE DE DEUS .....	79
3.1.1. A Divina Providência .....	82
3.1.2. Predestinação: a divina condução da humanidade .....	87
3.2. O AMOR DE DEUS.....	93
3.2.1. Justiça e Misericórdia divinas .....	96
3.2.2. A Graça divina.....	100
<i>Em Suma</i> .....	105
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>112</b>

## INTRODUÇÃO

Os questionamentos acerca do *problema do mal* remontam a períodos anteriores ao Cristianismo e ao Catolicismo, entretanto foram nos séculos de Idade Média que houve maiores esforços sobre uma resolutiva da problemática. Contudo, sem extinguir todos os seus nuances e questionamentos secundários, permanecendo diversas incógnitas até os dias atuais; indagações que lançam até os mais letrados às encruzilhadas existenciais, religiosas e sociais, devido aos inúmeros desdobramentos contextuais e culturais balizados por essas questões acerca do mal. Neste panorama, temos o Catolicismo como segmento do cristianismo que abarca um número expressivo de culturas e sociedades, além de dialogar ou embater-se com diversas outras religiões e suas expressividades, por vezes incorporando, resignificando e/ou recriminando-as. Devido a esta abrangência, buscaremos trabalhar o problema do mal a partir da concepção católica de Tomás de Aquino, e investigar até que ponto a doutrina do Doutor Angélico torna-se munida de respostas abrangentes a estes diversos contextos. Mas, por que Tomás? Explico.

Nos últimos anos percebemos um grande despontar de estudiosos interessados na vida e obras de Santo Tomás de Aquino. Não devido exclusivamente a nossa pesquisa, mas assim percebemos por estarmos inteirados junto as mídias sociais e vemos grande número de livros publicados pelas editoras sobre as obras e vida do Escolástico. Essa realidade expressa um desejo coletivo de almas sedentas por algo sólido, não que os outros numerosos autores não proporcionem solidez em seus ensinamentos, pois cada um a seu modo são rochas em suas áreas. O fato é que o Doutor Comum se destaca desde o seu tempo até a atualidade, assim como outrora Aristóteles se destacara por muitos séculos. O motivo? Convenhamos, dificilmente na história Cristã – pois é acerca desta cosmologia que trabalhamos – houve outro como Tomás em seu contexto, pois nenhum outro autor passou por todas as disciplinas de seu tempo e engendrou-as a um fim único e transcendente. Podemos citar Agostinho, Boaventura, João Paulo II, ou o próprio mestre de Tomás: Alberto Magno e nos delongarmos em muitos nomes. Porém, nenhum destes em seus contextos, com suas obras, atingiram tanta fundamentação em outros autores, perspicácia teológico-filosófica, comunhão entre fé e razão, agudeza argumentativa, sistematização lógica, abrangência temática, altitude intelectual, profundidade espiritual e mantiveram-se humildes, simples e silenciosos como Tomás o fizera. É ousado, mas há de ser dito: igual a Tomás, apenas Tomás.

Essas considerações estimularam muitos estudiosos a se debruçarem sobre seus escritos e suas obras desde o momento de sua morte. Suscitando verdadeiras escolas

tomasianas, isto é, que focaram exatamente naquilo que o Aquinate expressara. De mesmo modo, muitas linhas tomistas surgiram e dizemos “tomistas” porque interpretaram os escritos de Tomás, direcionando-os a finalidades diversas do próprio autor; dentre estas destacamos os Tomistas Clássicos, a Escola de Salamanca (séc.XVI), o Neotomismo suscitado pelo Papa Leão XIII, o Humanismo Tomista e outros. Mas a medida que muito se escreveu sobre suas obras, desproporcionalmente pouco foi dito sobre sua vida. Ora, certos aspectos devem ser considerados a fim de melhor compor a humanidade do Escolástico. Embora não haja muito espaço para tal, traremos brevemente alguns fatos importantes sobre sua vivência através de uma biografia compilada por Gilbert Keith Chesterton. Longe de ser uma obra assertiva e cronológica, antes nos traz um Tomás humano, que sofreu injúrias e perseguições, um homem tão pequeno, que foi tornado grande. Não um homem por moldes niilistas e materialmente humano, mas o real homem-criatura, consciente de sua pequenez e finitude, que entendeu precisar do auxílio da *Graça* divina para ser verdadeiro homem.

Chesterton coloca que Tomás era um homem imenso, sólido, gordo, lento e de gestos controlados; muito amável e magnânimo, mas não muito sociável; tímido, mesmo se ignorarmos a humildade do santo; e distraído, mesmo sem levar em conta suas casuais, e cuidadosamente escondidas, experiências de êxtase ou de transe. No meio escolar, desde jovem, ele controlava tanto suas emoções que os professores das escolas que frequentou constantemente o julgavam como tolo. Mas na verdade, ele era um tipo de aluno tão incomum que preferia ser um tolo do que ter seus sonhos pessoais invadidos por outros tolos mais animados e ativos. O mais notável a respeito dele era sua paixão pelos livros, de modo que sua vida era toda dedicada aos livros; preferiria mil livros a qualquer outra riqueza mundana. E quando o questionavam pelo que agradecia a Deus, respondia: “entendi todas as páginas que li”<sup>1</sup>.

Em outro trecho, nos é apresentado que Tomás nasceu no eixo dos poderes que controlavam o cristianismo de sua época<sup>2</sup>, pois tinha parentesco com o Sacro Imperador Romano<sup>3</sup>, além de outras importantes relações parentais. Nesse certame, ele poderia ter unido metade dos reinos europeus sob seu comando por ser de sangue italiano, francês e alemão. Mas preferiu manter-se ligado a vida interior e dedicar-se aos estudos<sup>4</sup>, a ponto de ser perseguido e trancado numa torre pelos próprios irmãos a mando do pai, quando expressou o desejo de ser frade dominicano. Antes, queriam que se tornasse abade de algum importante

---

<sup>1</sup> CHERSTETON, G. K. **São Tomás de Aquino**, 2021, p. 17-18.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>3</sup> Imperadores germânicos que assim se declaravam. *Idem*, p. 53.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 50.

mosteiro<sup>5</sup>. Em seu cárcere, chegaram a introduzir uma bela mulher para tentá-lo, fato que levou-o a espantar a moça com uma madeira em brasa retirada da lareira<sup>6</sup>.

Há ainda, um relato meio incerto devido a variações, mas muito contado. Afirma-se que Tomás estava em oração numa capela, diante do crucifixo, em lágrimas e viram-no levitando, como em êxtase. Durante este tempo de oração, dizem que Cristo lhe disse: "Escreveste bem sobre Mim, Tomás. Que recompensa queres?", e Tomás respondeu: "Nada mais que a Vós, Senhor!". Após essa troca, ele nunca mais escreveu, não comentava sobre este fato e, quando lhe perguntaram se retornaria a escrever, respondeu: "Eu já não posso escrever. Vi coisas que tornam todos os meus escritos inúteis"<sup>7</sup>. Ou conforme outra versão: "Tudo quanto escrevi, comparado ao que vi e ao que me foi revelado, a mim me parece palha"<sup>8</sup>. Noutro relato, Chesterton transcreve a icônica declaração de Santo Alberto Magno sobre seu pupilo, que havia recebido o apelido de Boi Mudo de seus colegas, pois naquela época<sup>9</sup>,

Ainda era conhecido apenas como um aluno obscuro e obstinadamente apático em meio a muitos alunos mais brilhantes e promissores, quando Alberto quebrou o silêncio com sua famosa exclamação e profecia: "Vocês o chamam de Boi Mudo, e eu lhes digo que esse Boi Mudo vai mugir tão alto que seu mugido vai tomar conta do mundo"<sup>10</sup>

E de fato, assim como mais tarde Lutero revolucionara a religiosidade de seu século e dos seguintes, as proposições e obras tomasianas inundaram o mundo de seu tempo ainda em vida. Mas, sobretudo, em seu *post mortem* Tomás recebeu reconhecimentos e honrarias de inúmeras autoridades acadêmicas e eclesásticas, a ponto de quase ser intitulado com os mesmos títulos marianos. Expressaremos, no entanto, apenas alguns títulos que remetem aos nomes pelos quais nos referimos a ele. Vejamos:

Luzeiro d'alba, sol do universo, medicina do mundo, vaso e apóstolo da divina graça, salvador das Ordens religiosas, martelo dos hereges, escudo da Igreja, gema de santidade, flor dos Doutores, abismo de ciência bíblica, exemplar da Filosofia, lumiar da Teologia, fundamento doutrinal de toda a Igreja, sustento e ornamento de todos os Doutores, novo Salomão que tudo ilustra e escudrinha, mais forte que Sansão e mais temível que Gideão, que com sua doutrina eminente dissipou das trevas do Egito e desemaranhou as confusões da Babilônia; doutor por excelência da Igreja e do mundo inteiro, palácio da Sabedoria, pregão das glórias de Maria, luz da Filosofia e da Teologia, estrela de santidade, sol do mundo e luz dos povos.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 147-155.

<sup>8</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 8.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 72-74.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 75.

<sup>11</sup> RAMÍREZ, Santiago O. P. **Autoridade doutrinal de Santo Tomás: de 1274 a 1878**, 2015, p. 161.

Ademais, antes mesmo de sua canonização, chegou a ser reconhecido como a “autoridade máxima em Filosofia, Teologia e Exegese de todos os Doutores escolásticos, incluído seu próprio mestre, Santo Alberto Magno”<sup>12</sup>. Já em sua canonização, João XXII disse que “Santo Tomás resplandece como luzeiro da manhã entre as fileiras dos bem-aventurados [...] porque ele iluminou a Igreja mais que todos os outros Doutores”<sup>13</sup>. E o Beato Urbano V, quando ordenou o traslado de seu corpo de Fossanova à Tolosa, na igreja dos dominicanos, referiu-se a ele como Doutor egrégio<sup>14</sup>. Ao passo que São Pio V, em sua Bula *Mirabilis Deus* de 11 de abril de 1567, declara-o solenemente, como Doutor da Igreja universal e o estabelece junto a Santo Ambrósio, São Jerônimo, Santo Agostinho e São Gregório Magno<sup>15</sup>. Saltando alguns séculos, o Papa Leão XIII publicou sua célebre encíclica *Aeterni Patris* em 4 de agosto de 1879, que buscava restaurar a filosofia cristã através da doutrina de Santo Tomás de Aquino<sup>16</sup> e exatamente um ano depois, em 4 de agosto de 1880, declarou-o padroeiro de todos os níveis de estudos católicos<sup>17</sup>. Com isso, o terreno fora preparado para o motu próprio *Doctoris Angelici* de São Pio X, seguido pela inclusão da doutrina tomasianas no Código de Direito Canônico pelo Papa Bento XV e sua inserção nas leis e estatutos das Universidades Católicas por Pio XI<sup>18</sup>. Pois, afinal, ninguém como Santo Tomás de Aquino

Diferenciou mais clara e distintamente a fé e a razão, a Filosofia e a Teologia, a natureza e a graça; ninguém tampouco as uniu e harmonizou mais sólida e amigavelmente; ninguém respeitou melhor seus direitos e sua autonomia, conservando íntegra a dignidade de ambas. A razão humana, elevada nas asas de Santo Tomás, apenas pode remontar-se a mais alto; e a fé dificilmente pode conseguir mais e melhores ajudas que as prestadas por sua Filosofia.<sup>19</sup>

Vide, portanto, que séculos se passaram e aqui estamos, chamando-o de *Doutor Angélico, Doutor Comum, Doutor Universal, O Escolástico, Santo*, etc., ainda ouvindo seus mugidos transcritos em diversas obras, nos esforçando para compreendermos seus conceitos, seus termos, sua filosofia, teologia e metafísica, para quiçá mugirmos não tão alto, mas um tanto próximos aos ecos desses santos mugidos. Ecos que se encarregaram, juntamente com Santo Alberto Magno, de reabilitar e introduzir o pensamento de Aristóteles<sup>20</sup> ao pensamento cristão, além do empenho em traduzir as obras do Filósofo com auxílio de amigos. Fato

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. 174

<sup>13</sup> *Idem*, p. 176

<sup>14</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 178.

<sup>16</sup> RAMÍREZ, Santiago O. P. **Autoridade doutrinal de Santo Tomás: de 1878 a 1914**, 2015, p. 191.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 204.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 190.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 194.

<sup>20</sup> CHERSTETON, G. K. **São Tomás de Aquino**, 2021, p. 75

posteriormente denominado de “o batismo de Aristóteles”<sup>21</sup>. Ora, não é mistério para os estudiosos que o Escolástico se valeu, e muito, das terminologias e conceitos aristotélicos, principalmente para explicar as realidades mais abstratas acerca da existência em geral, de Deus, dos anjos, da alma, do ser humano, suas ações e ao que mais nos interessa neste trabalho, sobre o mal. Por isso nos é viável clarearmos os conceitos abarcados pelos termos que aparecem constantemente em suas obras, os quais utilizamos abundantemente.

Em seu opúsculo *O Ente e a Essência*, Tomás logo declara que “um pequeno erro no princípio acaba por tornar-se grande no fim”<sup>22</sup>. Com efeito, passaremos por alguns dos conceitos básicos para compreendermos sua metafísica e evitarmos equívocos ao longo do trabalho. Porém, não delongaremos demasiadamente, senão nos desviaríamos do pretendido; pois, para realmente aprofundarmos em todos os conceitos precisaríamos de mais espaço para destrincha-los. Consequentemente, não nos valeremos de comentadores para tal, porque o próprio Escolástico já o faz, utilizando-se de Aristóteles, Avicena, Averróis, Boécio, Alexandre de Hales e São Boaventura para lançar suas conclusões acerca dos termos. Por isso nos basta apenas as definições básicas para que possamos compreender o proceder lógico de nossa dissertação, sem desconsiderarmos toda a profundidade e inter-relações conceituais que os termos abarcam entre si. De modo a nos atermos aos seguintes termos: *substância, matéria, forma, ente, essência, natureza, ser, ato, potência, acidente, causa, efeito, causa material, formal, eficiente e final*. Vejamos!

Primeiramente, por *substância* entende-se aquilo “anterior e/ou superior” a essência e que a define, podendo ser simples ou composta<sup>23</sup>. As substâncias *simples* comportam os seres imateriais, isto é, delimitados pela forma intelectual, como Deus e os anjos; ao passo que as *compostas* significam todos os seres constituídos de *matéria* e *forma*. Estas são respectivamente aquilo que compõe e delimita o ente<sup>24</sup>. Este *ente* pode ser dito de duas formas: 1) aquilo que se divide em dez gêneros e só pode ser definido enquanto tal se corresponder a algo na realidade; 2) é a verdade contida nas proposições, de modo que tudo quanto possa ser tomado por verdadeiro e existente denomina-se ente, mesmo que somente no intelecto<sup>25</sup>. Este segundo modo pode relacionar-se com negações e privações, como a cegueira, o frio e o escuro; ao passo que apenas o primeiro pode relacionar-se com o termo

---

<sup>21</sup> *Idem*, p. 92, p. 126.

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, 2008, p. 3.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 8-10.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 5.

*essência*<sup>26</sup>. Esta, por sua vez, consiste naquilo que define o modo de ser do ente<sup>27</sup>; assim, a essência da humanidade é a razão e o homem ou a mulher o seu ente. A *natureza* corresponde ao conjunto de ações próprias de um ente que definem sua essência, é aquilo que faz o ente ser aquilo que é<sup>28</sup>. O termo *ser/é (esse)* significa aquilo que existe em ato<sup>29</sup>. Estar em *ato* significa atualidade, é ser concretamente; ao passo que *potência* designa aquilo que está para algo, ou seja, a potencialidade que algo tem para ser<sup>30</sup>. O termo *acidente* expressa algo externo à essência de determinado ente, atribuições que podem estar ou não presentes sem alterar a essência do ente<sup>31</sup>, como ser grande, pequeno, alto, baixo, etc.

Quanto as *causas* em geral, tudo aquilo que possui razão de origem, geração movimento e ação são causas que geram *efeitos*, e estes são as consequências daquelas. Passando às causas em específico, podemos defini-las tomando uma simples mesa de madeira como ente a ser analisado. Onde sua *causa material* consiste no elemento que a compõe enquanto objeto: a madeira. Ao passo que sua *causa formal* é a forma que a modela ou a delimita, podendo ser redonda ou quadrada, com três, quatro ou mais pernas. Enquanto que sua *causa eficiente* consiste na ação que deu origem a ela, isto é, o carpinteiro ou uma máquina industrial, responsável pela escolha do material e forma. Por fim, a *causa final* é a finalidade ou propósito último para qual a mesa foi designada, que é servir como superfície para apoiar os objetos.

Partindo, portanto, dos autores metafísicos supracitados e munido de seus conceitos, o Aquinate construiu seu edifício metafísico tal qual um engenheiro elabora e constrói um arranha-céu, dispondo destas conceituações mais simples – mesmo que de difícil compreensão – e tomando-as como pressupostos para suceder em suas argumentações; assentando tijolo por tijolo e entremeando-os por lógicas descartadas pela contemporaneidade, mas que constituem um sólido e unitivo cimento metafísico. Uma vasta obra de muitos andares e incontáveis cômodos, que nos exige profunda disposição reflexiva, abertura à imaterialidade teórica e firme concentração para não nos perdermos entre suas veredas racionais.

Em vista disso, utilizaremos e seguiremos, principalmente, o ordenamento das questões e artigos da *Suma Teológica*, da *Suma contra os Gentios* e das *Questões Disputadas sobre a Verdade*, abarcando os comentadores referentes a cada assunto, de modo a nos

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 6-7.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 21-30.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 30-33.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 40-44.



atermos mais a uns do que a outros segundo for conveniente. Destacamos ainda, que em dados momentos nos ateremos mais a uma obra de Tomás do que às outras e inversamente, em outros momentos inverteremos a ordem dos assuntos tratados nas obras tomasianas para proporcionarmos uma lógica mais acessível à tratativa. Além disso, será perceptível que nos disporemos de um vocabulário mais simples tanto quanto possível, a fim de adequarmos esta difícil temática a todos os níveis de compreensão, pois temos por pressuposto que o presente trabalho poderá ser disposto a leitores não tão familiarizados com o autor, seus comentadores, seu universo conceitual e suas significações.

Em tempo, resta-nos propor a questão: o que é o mal? Poderíamos considerar esta frase corretamente? Ora, vimos acima que o termo *ser/é* quer expressar algo que existe em ato. Por esta lógica, o mal *é* algo. Será? Tal afirmação soa mais assertiva se considerarmos o termo *é* expressando a existência do mal enquanto um *ente* por sua segunda acepção. Isto é, quando nos referimos ao mal como algo, supondo-o como *um ente existente*, incidimos apenas no segundo modo do termo *ente*, o qual não se relaciona com o termo *essência*, que só está num *ente* que há na realidade. Logo, o mal “entificado” não pode possuir *essência*, conseqüentemente, não é *substância* alguma. Com isso, podemos expressar afirmativamente que *o mal é* apenas enquanto uma verdade presente nas proposições que expressam certa negação ou privação ao ente que existe de fato. Consistindo num modo de falar corriqueiro, que não se sustenta metafisicamente, pois se o mal não possui essência e nem é substância alguma, não pode existir na realidade. Ou seja, consiste unicamente em um *não-ser*.

Entretanto, há mal no mundo; como afirma-lo não existente afinal? 1) Podemos simplesmente dizer que “o mal é” isto ou aquilo, desde que tenhamos em nosso horizonte a segunda acepção do termo *ente*, como real enquanto verdade de proposição e não na realidade. 2) Pela primeira acepção do *ente* não podemos afirma-lo de modo algum, mas apenas concebe-lo enquanto presente na realidade através do ente substancial dotado de essência. De modo que o mal incide na criatura pelo não-ser, abstraindo algo que indivíduo naturalmente deveria ter. Em suma, para que a questão se proponha corretamente deve-se questionar: *como* e por *qual motivo* há mal no mundo?

Eis, portanto, a questão! E para nos lançarmos à resposta é necessário entendermos a cosmologia de Tomás, que concebe toda existência pelo ato da Criação de Deus, donde advém toda a natureza, suas essências, finalidades e modo pelo qual se ordenam para seus devidos fins. A partir disso se torna viável abordarmos *como* o mal incide nas coisas e por *qual motivo* Deus não fez as coisas diferentes do que são, para não serem passivas de mal. Sigamos!

## 1. CAPÍTULO – PRESSUPOSTOS À CONCEPÇÃO DO MAL

Primeiramente, cabe-nos frisar que todo pensamento de Tomás parte da premissa de que Deus é o *esse* por excelência, origem de tudo e que sua assinatura ecoa na criação; de modo que, se num movimento racional retrocedermos às causas pelos seus efeitos, atingiremos o Ser Eterno Incontingente. Entretanto, embora a presença divina esteja acessível através da criação, não é evidente aos sentidos humanos, o que leva Frederick Charles Copleston a afirmar que a “recusa em admitir que a existência de Deus é uma verdade auto evidente para inteligência humana é intrinsecamente solidária com o que eu [o autor] denominei lado “empirista” da filosofia de Tomás de Aquino”<sup>32</sup>. Pois, segundo ele e em conformidade com o Aquinate, o processo de conhecimento advém da experiência sensível do ser humano e por causa da constituição psicofísica deste, a materialidade consiste no primeiro objeto natural da razão<sup>33</sup>.

Assim, ao tomarmos a realidade material como objeto primordial das experiências sensíveis primárias, podemos deduzir que todo aquele que, ao atingir certa maturidade racional, indaga-se acerca do porquê disto ou daquilo, cunhando questões comuns: *de onde viemos? Para onde vamos? Por que as coisas são como são?* Em outras palavras, este movimento racional expressa que ansiamos compreender a origem das coisas, os seus fins e por meio do que estão direcionadas para tal. Ora, esta busca por compreensão manifesta-se na humanidade desde os inícios da história e no pensamento escolástico não fora diferente. Porém, compreender o pensamento do Doutor Angélico demanda ter em vista que a inspiração intelectual da Idade Média “é a concepção e a valoração teórica e prática da vida terrena, com todo seu conteúdo e relações, como um primeiro grau e uma preparação para a vida supraterrena”<sup>34</sup>. Por isso, Tomás empenhou-se em abordar tudo quanto foi possível em seu tempo, estabelecendo as realidades eternas como fim último da criação e explanado como a criação se move a este fim.

Posta esta convicção arraigadamente cristã de que o fim da humanidade é sobrenatural e que se utiliza de meios terrenos para culminar em seu fim último, apresentaremos a ideia de Deus, os conceitos de finalidade, ordem e natureza, a fim de demonstrar como estão estabelecidas as relações entre Deus, a criação e como cada ente, segundo suas respectivas naturezas, ordenam-se para seus fins. Culminando numa possível resposta à origem das

---

<sup>32</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 93.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> GRABMANN, P. M. **Filosofia Medieval**, 2021, p. 63.

coisas, suas finalidades e como estão naturalmente ordenadas aos seus fins, postular os conceitos inerentes ao ser e que sustentam o movimento da existência, abarcando aquilo que é e pode vir a ser. Por outro lado, será notório que o termo *mal* aparecerá pouco neste primeiro capítulo, pois para que seja abordado é necessário tratamos primeiro daquilo que é e conseqüentemente se torna condição essencial para haver o *mal*, que carece de ser e consiste numa ausência presente, uma privação que inere naquilo que existe.

### 1.1. FINALIDADE

Para abordarmos o conceito de finalidade, escolhemos partir da afirmação bíblica atribuída a Deus: “Eu sou o Alfa e o Ômega”<sup>35</sup>, que embora possua algumas versões e acréscimos como “o princípio e o fim” e “o primeiro e o último”, expressam a ideia de que tudo advém de Deus e nele se finda. Posto que,

A ideia de Deus é o centro de toda filosofia. Nas obras de Santo Tomás, este caráter não teme ser explícito em todo momento. A cada instante e para cada uma das grandes teses que compõem seu sistema, [...] não surpreenderá que a cada instante, ao examinar sua doutrina e ao desentranhar o último de cada problema, seja preciso voltar àquele ponto, como à atadura que se relaciona com todas as extremidades do feixe [...].<sup>36</sup>

Concomitantemente, Grabmann destaca que no contexto medieval de Tomás, a concepção geral da realidade compreende o mundo como criação divina e que todos os seres são participantes da existência proveniente de um Princípio primeiro, Deus.

De acordo com isso, a prova de que a origem do mundo se deve ao ato criador de Deus está dominada pela ideia de Deus. Criação é produção de uma coisa na totalidade de sua substância, sem nenhum substrato preexistente. Criação é não mera formação da matéria, mas colocação ou estabelecimento da substância, não é simples determinação do ser, que é o próprio das causas criadas, mas colocação do ser. Como colocação do ser, a criação é ato próprio e exclusivo de Deus. Na criação, Deus não é somente causa primeira (*causa prima*) no sentido de primeira causa eficiente que coloca o ser e a substância; é também causa exemplar de todos os seres.<sup>37</sup>

Ora, em que loucura nos debruçaríamos se adentrássemos ao assunto de finalidade sem antes abordarmos o princípio, o início, a fonte? Incurreríamos em grande deslize lógico e dado que o presente trabalho busca uma explicação que demonstre a causa, o porquê e o para quê da existência do mal, nada mais justo começarmos do início da existência. Enveredando-se assim e tangendo os conceitos tomasianos, Sertillanges coloca que concebemos a criação

<sup>35</sup> Presentes no Livro do Apocalipse 1, 8 e 17-18; Ap 21, 6-7; Ap 22, 13; Isaías 44, 6; e Is 48, 12. In: BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>36</sup> SERTILLANGES, A-D. **Santo Tomás de Aquino: Vol. 1**, 2021, p. 255.

<sup>37</sup> GRABMANN, P. M. **Filosofia Medieval**, 2021, p. 149.

“como a linha divisória que o pensamento encontra ao subir da criatura até Deus e ao descer novamente à criatura. Mas perguntar em que consiste, é perguntar qual a dependência do mundo, como é que Deus o faz surgir”<sup>38</sup>?

A partir desta questão torna-se possível elucidarmos o conceito de finalidade, porque na existência, tudo que começa tem seu fim de forma irrevogável, seja lá qual seja. Mas para adentrarmos ao entendimento tomasiano de finalidade, é necessário abordarmos os atributos divinos conforme necessário, pois, no ordenamento de suas obras, Deus tem caráter prioritário em todas as suas tratativas. Assim, Tomás sempre argumenta em seu edifício filosófico-teológico e demais assuntos tendo Deus como princípio, referência e fim das coisas, ou melhor, princípio e causa eficiente de todas as coisas – vide as provas da existência de Deus<sup>39</sup> – e conceitua o termo “finalidade” como o fim último para qual tudo e cada coisa tende<sup>40</sup>. De maneira geral, enquanto matéria, a finalidade consiste no fim para qual toda matéria está direcionada, que é de receber forma, consistindo em ser simples objeto de construção, pois “cada matéria é contraída em uma espécie pela forma que lhe é acrescentada”<sup>41</sup>, de modo que “a matéria está para o agente como um recipiente que recebe a ação”<sup>42</sup>. Ao passo que, de maneira específica, a finalidade formal corresponde a inclinação de cada ente conforme sua especificidade, formada a partir de sua materialidade, pois Deus “produz determinadas matérias para que haja determinadas formas”<sup>43</sup> e assim, “a distinção das espécies provém da forma, mas, na mesma espécie, a distinção dos indivíduos provém da matéria”<sup>44</sup>.

Desta forma, postulamos de antemão que o fim último dos entes – em geral está disposto segundo sua natureza – referente aos desprovidos de racionalidade consiste num bem natural direcionado pelo instinto<sup>45</sup>; ao passo que os entes racionais têm seu fim direcionado não apenas ao bem instintivo, mas ao sumo bem, que é Deus. Visto que para Tomás o termo *bem* comporta ser atrativo/desejável e relaciona-se estritamente com o ente, percebemos que “ente e bem se convertem: Todo ente enquanto ente é bom”<sup>46</sup>, com isso, supõe-se que “a

<sup>38</sup> SERTILLANGES, A.-D. *Grandes teses da filosofia tomista*, 2019, p. 101.

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 2, a. 3, p. 39. E nos artigos anteriores da mesma questão vemos o Doutor de Aquino tratar acerca da existência de Deus.

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 5, a. 4, p. 57.

<sup>41</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, II, XVI, 2 [934], p. 189.

<sup>42</sup> *Idem*, II, XVI, 6 [938], p. 189.

<sup>43</sup> *Idem*, II, XLI, 5 [1165], p. 230.

<sup>44</sup> *Idem*, II, XXXIX, 2 [1153], p. 227.

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 19, a. 10, p. 173.

<sup>46</sup> AZEVEDO, N. S. *O mal no universo segundo Santo Tomás de Aquino*, 2007, p. 44.

essência do bem consiste em tornar alguma coisa desejável; pois, por isso, diz o Filósofo<sup>47</sup>, que o bem é o *que todas as coisas desejam*<sup>48</sup>.

Adiante abordaremos com maior profundidade a realidade do bem nas coisas e o ordenamento natural das coisas que ocorre através da Lei Eterna, regente de tudo aquilo que é: desde as pedras e insetos até os seres racionais – inclusive as criaturas espirituais incorpóreas – direcionando cada natureza para seu devido fim – o bem. Conforme Gilson,

A ordem integral das criaturas deriva de uma só causa e tende para um só fim. Por conseguinte, podemos esperar que o princípio regulador das ações morais seja idêntico às das leis físicas; a causa profunda que faz que a pedra caia, que a chama se eleve, que os céus girem e que todos os homens queiram, é a mesma; cada um destes seres não age senão para lograr, por suas operações, a perfeição que lhes é própria e realizar com ela seu fim, que é representar a Deus.<sup>49</sup>

Não obstante, cada ente possui sua própria essência e cada “agir segue o ser em ato”<sup>50</sup>, de modo que quanto mais perfeita for uma natureza, mais perfeitamente representará a Deus e como o ser humano possui a razão como sua natureza essencial, seu agir é o conhecimento: “Intelligere autem est própria operatio substantiae intellectualis”<sup>51</sup>. Logo, se tudo se direciona ao bem conforme sua natureza e o ser humano age conforme sua essência racional, depreende-se que “o fim de qualquer substância intelectual, mesmo ínfima, é conhecer a Deus”<sup>52</sup>. Deste modo, os seres dotados de racionalidade são os únicos que se distinguem de todos os demais, pois dirigem-se ao bem pelo conhecimento e não por mero instinto.

### 1.1.1. A criação como princípio de finalidade

Etienne Gilson frisa que o problema do princípio do universo é um dos mais obscuros que um filósofo pode abordar, sendo demonstrado pela via aristotélica da eternidade e pela via criacionista<sup>53</sup>, neste caso fundamentada na doutrina cristã tomasiana norteadora do pensamento de Sertillanges, que enxerga a criação como uma concepção presente genericamente em nosso imaginário comum como uma linha divisória entre o *nada* e o *ser*, consistindo apenas num panorama superficial do tema. Porém, “não podemos saber o que é a

<sup>47</sup> Sempre que Tomás de Aquino diz “o filósofo”, refere-se a Aristóteles.

<sup>48</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 5, a. 1, p. 54. Grifos do autor.

<sup>49</sup> GILSON, E. **El Tomismo**, 1951, p. 491. Tradução nossa.

<sup>50</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, III, LXIX, 15 [2450], p. 450.

<sup>51</sup> *Idem*, III, XXV, 2 [2057], p. 383: “Ora, a intelecção é a operação própria da substância intelectual [...]”. Tradução nossa.

<sup>52</sup> *Idem*, III, XXV, 3 [2059], p. 383.

<sup>53</sup> GILSON, E. **El Tomismo**, 1951, p. 209. Tradução nossa.

criação, sem saber o que é a ação de Deus, o que é Deus”<sup>54</sup>. Assim sendo, destacamos que para Tomás, a princípio não é possível dizer o que Deus é e como é, mas o que não é e como não é<sup>55</sup>. Segundo ele, ao seguirmos a lógica torna-se possível constatar que Deus não é corpo e sim espírito<sup>56</sup>; não é composto por matéria e forma<sup>57</sup>, pois sua natureza é idêntica a sua essência<sup>58</sup> e sua essência e existência são idênticas<sup>59</sup>. Além do mais, é chamado de Ato puro, que “é o Ser que não é a realização de uma potencialidade, a atualização de uma potência, mas pura e simplesmente Ato de ser, subsistente por si [*Ipsum Esse Subsistens*]”<sup>60</sup>. Nesse certame, Gilson destaca que

O metafísico alcança assim, apenas pela razão, a verdade filosófica oculta sob o nome que Deus mesmo se deu para fazer-se conhecido do homem: *Ego sum qui sum* (Êxodo, 3, 13). Deus é o ato puro de existir, isto é, nem mesmo uma essência qualquer, como o Uno, ou o Bem, ou o Pensamento, a que se atribuiria, além do mais, a existência; nem mesmo uma certa maneira eminente de existir, como a Eternidade, a Imutabilidade ou a Necessidade, que seria atribuída a seu ser como característica da realidade divina, mas o próprio Existir (*ipsum esse*) colocado em si e sem nenhuma adição, pois que tudo o que se lhe poderia acrescentar limitá-lo-ia, determinando-o.<sup>61</sup>

Outrossim, é posto que em Deus também “há ciência perfeitíssima [... e] a imaterialidade de um ser é a razão que o torna capaz de conhecimento. [...] Por onde, sendo Deus o ser sumamente imaterial [...], conclui-se que é, por excelência, dotado de conhecimento”<sup>62</sup>, de modo que torna-se forçoso aceitar que o intelecto divino é perfeitíssimo pela identificação a sua essência. De modo que

A ciência de Deus é a causa das coisas. Pois, a sua ciência está para todas as coisas criadas, assim como a ciência do artífice é a causa dos artificiosos. Ora, a ciência do artífice é a causa dos artificiosos, porque o artífice obra pelo seu intelecto [...]. Mas, devemos considerar que a forma natural, enquanto imanente na coisa à qual dá o ser, não designa um princípio de ação, mas, o princípio pelo qual tem inclinação para o efeito. Semelhantemente, a forma inteligível não designa princípio de ação enquanto existe somente no ser inteligente, se não se lhe acrescenta uma inclinação para o efeito, o que se realiza pela vontade.<sup>63</sup>

Consequentemente, torna-se possível inferirmos que Deus causa todas as coisas através da sua inteligência, porque esta identifica-se com seu ser; mas para que seja caráter de

<sup>54</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 101-102. Grifos do autor.

<sup>55</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 3, p. 41.

<sup>56</sup> *Idem*, I, q. 3, a. 1, p. 42.

<sup>57</sup> *Idem*, I, q. 3, a. 2, p. 43.

<sup>58</sup> *Idem*, I, q. 3, a. 3, p. 44.

<sup>59</sup> *Idem*, I, q. 3, a. 4, p. 44.

<sup>60</sup> NICOLAS, M.-J. Vocabulário da Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica I**, 2001, p. 75. Grifo nosso.

<sup>61</sup> GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**, 2001, p. 661.

<sup>62</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 14, a. 1, p. 120.

<sup>63</sup> *Idem*, I, q. 14, a. 8, p. 129.

causa primeira, necessariamente tem de ser compreendida a vontade em seu ser<sup>64</sup>. Com efeito, o Aquinate ainda reforça que “tendo Deus intelecto, há de também ter vontade, pois esta acompanha aquele”<sup>65</sup>. Consequentemente, quando passamos à ação de Deus, devemos considera-la parte de sua essência, intrínseca à sua natureza e sem potencialidade, que consiste num princípio gerador de efeito (causa eficiente), porque ser princípio que gera ação é inerente a essência divina, bastando o pensamento e a vontade para que as coisas existam<sup>66</sup>.

Por conseguinte, todos os outros agentes reduzem-se a Deus como a seu primeiro agente, porque Deus age por si mesmo. Ora, o que age por si mesmo age por sua essência. Com efeito, aquilo pelo qual uma coisa age é a sua potência ativa. Logo, a própria essência de Deus é a sua potência ativa.<sup>67</sup>

Adiante, Sertillanges coloca que podemos nomear a criação de *ação*, devido a presença de causa e efeito, advinda de Deus, que é eterno, causa desta ação e cria da eternidade; e como sua ação identifica-se com seu ser, uma suposta ação intermediária desaparece. Já o efeito consiste no mundo, que recebe o ser – não enquanto sofre mudança do não-ser ao ser – mas em sua totalidade, abarcando sua duração<sup>68</sup>, leis físicas, quânticas, mecânicas e todas aquelas que as ciências estudam. Aqui, o termo *mudança* carece de maior exatidão e o próprio Aquinate o faz: “o que quer que se atribua de novo a alguma coisa, ela necessariamente sofre mudança essencial ou acidental. [...] Se, portanto, uma relação realmente existente em Deus se predicasse de Deus, seguir-se-ia que algo de novo se lhe seria acrescentado”<sup>69</sup> e Deus receberia algum tipo de mudança. No entanto, já salientamos que Deus é Ato Puro, sem potencialidade passiva que comporte mudança e que sua natureza e existência são idênticas a sua essência imutável.

[Pois], o Ato puro de existir não carece de nada se o mundo não existe e não aumenta em nada se o mundo existe. A existência das criaturas é, pois, radicalmente contingente em relação a Deus, e é o que se exprime dizendo-se que, se a criação se produz, ela é um ato livre. Ora, ela pode se produzir, porque, se colocarmos Deus como Ato puro, não apenas no pensamento, como fazia Aristóteles, mas da própria existência, as três condições requeridas para uma criação estão preenchidas: trata-se de fato de uma produção própria da existência de tudo o que é, trata-se pois de uma produção *ex nihilo*, e a causa dessa produção está na perfeição do existir divino.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Idem*, I, q. 19, a. 1, p. 162.

<sup>66</sup> VALE, G. M.; PORTELLA, R. Deus, o bem, o mal: relações em busca de compreensão em Tomás de Aquino. **Estudos Teológicos** (on line), 2023, v. 62, n. 2, p. 225.

<sup>67</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, VIII, 5 [897], p. 183.

<sup>68</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 105.

<sup>69</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, XII, 4 [916], p. 185.

<sup>70</sup> GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**, 2001, p. 662-663.

Mantendo a lógica do Aquinate e dos tomistas, ficam postos os seguintes pressupostos: 1) Deus é Ato Puro e seu ser é idêntico aos seus atributos; 2) a ação de Deus age por si e consiste num princípio gerador de efeito; 3) Deus não acrescenta nada de novo a si e fora de si, senão imputar-lhe-ia mudança, o que é absurdo, pois é imutável. Então, como podemos considerar que a criação de Deus é um ato que parte do nada, supondo algo novo a partir da inexistência coexistente?

É precisamente esta maneira de conceber as coisas que deita tudo a terra e nos expõe à irrisão de filósofos que, nas pegadas de Bergson, Eduardo Leroy e Paulo Valéry, acabariam por demonstrar que esse pretendo nada está repleto de ser e se reduz a uma ficção da mente que representa para si mesma “uma comédia de silêncio e trevas”, de vacuidade falaciosa, recheada com tudo o que se vai tirar dela. Mas se o nada é *nada*, não pode tomar-se como ponto de partida de uma obra. O momento em que nada existisse, é pura contradição, uma vez que para haver momento tinha que existir qualquer coisa. O momento é uma determinada posição no tempo, e tempo é um atributo das coisas existentes. É certo que não podemos imaginar nada para além dos limites do tempo. Quando nos esforçamos por representar o *não-ser* anterior ao mundo, vamos situá-lo igualmente no tempo, construindo para isso uma espécie de temporalidade vazia, indefinida, invariável, disposta a receber num daqueles imaginados instantes o mundo com a sua duração própria, agora já definida e consistente. Mas isto não tem sentido, porque antes da duração que mede a existência das coisas, não há duração.<sup>71</sup>

Nesse mesmo sentido, o sacerdote jesuíta Frederick Charles Copleston analisa três pontos essenciais acerca da criação.

Em primeiro lugar, dizer que o mundo foi criado por Deus significa que ele foi feito “a partir de nada”. [...] O verdadeiro significado de “a partir de nada” é “não a partir de algo”. A criação no sentido aqui intencionado não é nenhum tipo de transmutação, que implique um material preexistente. Podemos, com efeito, falar num artista “criativo”; mas a criação, nesse contexto, implica um material preexistente e não tem o mesmo significado que carrega na proposição que afirma a criação do mundo por Deus.<sup>72</sup>

Em segundo lugar, Copleston destaca que a concepção de Tomás sobre a criação não é deísta<sup>73</sup>, como se a existência a partir da criação permanecesse de forma independente. Antes, “toda coisa finita depende existencialmente de Deus em cada momento de sua existência, e se a atividade divina de conservação e sustento fosse retirada, ela imediatamente deixaria de existir”<sup>74</sup>, conforme é tratado no *LXV* do *livro III* da *Suma contra os Gentios*.

Em terceiro lugar, o Aquinate propõe que a existência depender de Deus pode ser filosoficamente demonstrável por meio da relação entre criatura e criador. A qual nos leva a

<sup>71</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 105-106. Grifos do autor.

<sup>72</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 119.

<sup>73</sup> “O deísmo foi uma corrente filosófica influente no início do século XVIII; os deístas, em geral, tinham uma visão racionalista de Deus, e rejeitavam tanto a revelação quanto a possibilidade de milagres. A metáfora mais famosa forjada pelos deístas é de que Deus teria criado o mundo como um relojoeiro que deu corda ao relógio e o deixou funcionando por si próprio, por suas próprias leis naturais. Os mais famosos expoentes do deísmo foram John Toland e Mathew Tindall” (COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 119).

<sup>74</sup> *Idem*, p. 120.



afirmar coloquialmente que o “mundo foi criado” por Deus e a expressar que há um primeiro momento no tempo. No entanto, este momento – o ato da criação – que demarca o início do universo só poderia ser conhecido através da revelação<sup>75</sup>. “E a razão disto é que não se pode dar uma demonstração de que o mundo começou, tirada do próprio mundo. Pois o princípio da demonstração é aquilo que a coisa é”<sup>76</sup>, e como não é possível concebermos qualquer coisa fora do contexto espaço-temporal, Tomás conclui que em um raciocínio comum, as coisas sempre foram e não é possível demonstrar o oposto senão pela fé<sup>77</sup>.

Em outras palavras Gilson propõe o mesmo raciocínio acerca da criação:

Para definir essa ideia, convém prestar atenção em três coisas. Primeiramente, o problema da criação não se coloca para tal ou qual coisa particular, mas para a totalidade do que existe. Em segundo lugar, e precisamente porque se trata de explicar o aparecimento de tudo o que é, a criação não pode ser senão o próprio dom da existência: não há nada, nem coisas, nem movimento e tempo. Dizer que a criação é emanação *totius esse*, é dizer com isso que ela é *ex nihilo*. Em terceiro lugar, se a criação não pressupõe por definição, uma essência criadora que, por ser ela mesma o ato puro de existir, pode causar atos finitos de existir.<sup>78</sup>

Entretanto, no decurso de nossa pesquisa encontramos alguns trechos nas obras de Tomás, referentes ao presente tema, sobretudo ao que tange a expressão *ex nihilo*, que podem soar contraditórios entre si e gerar dúvidas internas entre os argumentos justapostos pelo raciocínio tomasiano. Por isso, julgamos válido frisá-los, explica-los e diferenciá-los adiante, a fim de mantermos a tratativa consoante com a lógica do texto.

Em sua *Suma Contra os Gentios*, o Aquinate afirma que Deus criou tudo a partir do nada, sem nenhuma matéria preexistente<sup>79</sup> e que “na produção dos seus efeitos, não necessita de matéria preexistente na qual opere”<sup>80</sup>. Ainda mais, em sua *Suma Teológica I* vemos “em contrário, àquilo da Escritura (Gn 1) – *no princípio criou Deus o céu*, etc. – diz a Glosa: *criar é fazer alguma coisa, do nada*”<sup>81</sup>. Mas tais afirmações tomasianas acerca do termo *nada* não correspondem a uma inexistência primordial, pois contém um significado diverso da concepção genérica salientada por Sertillanges. Antes, “o *não ente* ao qual nos referimos é justamente o *nada*, pois o *nada* é aquilo que é *nenhum ente*”<sup>82</sup> e este não-ente quer designar aquilo que não possui ser. Por isso o Aquinate diz que “considerando-se a emanação universal de todos os seres, do primeiro princípio, é impossível [que] seja pressuposto qualquer ser a

<sup>75</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 120.

<sup>76</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 46, a. 2, p. 336.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**, 2001, p. 662.

<sup>79</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, XVI, 1 [932], p. 188.

<sup>80</sup> *Idem*, II, XVI, 1 [933], p. 189.

<sup>81</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 45, a. 1, p. 322. Grifos do autor.

<sup>82</sup> LAET, S. B. C. O Deus Criador em Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2008, p. 3. Grifos do autor.

emanação”<sup>83</sup>. Com efeito, o conceito de *emanação* de Tomás difere-se da ideia platônica, onde o efeito emana-se por simples necessidade de emanação e permanece coeterno com aquilo que emana. No tomismo, podemos nomear criação como “emanação de todo o ser da sua causa universal, Deus”<sup>84</sup>; no entanto, o universo não é criado por Deus como uma necessidade natural de criar, antes consiste no produto de sua inteligência e sua vontade<sup>85</sup>. Acerca disso, Copleston afirma que

Plotino e os neoplatônicos retrataram o mundo como procedendo por estágios do Uno, como resultado de um transbordamento necessário, ou autodifusão da bondade divina. Mas embora Tomás de Aquino tenha sustentado que o propósito de Deus ao criar foi “somente comunicar Sua perfeição, que é Sua bondade” (S.T., Ia, 44, 4), ele manteve que o mundo não procedeu, ou emanou, de Deus necessariamente. Deus criou por um propósito, e que o mundo exista, e que exista precisamente este mundo, é resultado da escolha divina.<sup>86</sup>

Tal escolha de Deus resultou na criação deste mundo, que consiste na “passagem de tudo o que existe, do não-ser ou nada, ao ser”<sup>87</sup>. Em suma, Tomás explica assertivamente que o termo *não-ser* não quer significar um substrato primordial, ou causa material da criação, mas

Quando se diz que alguma coisa é feita do nada [*ex nihilo fieri*], a preposição (*ex*) não designa a causa material, mas somente a ordem; como quando dizemos que da *manhã se faz o meio dia*, i.e., *o meio dia vem após a manhã*. Devemos, porém, entender que a preposição de (*ex*) pode incluir a negação implicada na expressão *nada*, ou ser incluída por ela. Se for o primeiro sentido, então há aí a afirmação da ordem e indica a ordem daquilo que é, relativamente, ao não-ser precedente. Se, porém, a negação incluir a preposição, então a ordem é negada, e o sentido da expressão – feito do nada, é: não é feito de alguma coisa, como se disséssemos: esta fala do nada, porque não fala de ninguém. E ambos esses modos de nos exprimirmos se verificam, quando dizemos que alguma coisa é feita do nada. Mas, no primeiro sentido, a preposição de (*ex*) implica a ordem como se disse. O segundo sentido importa a relação de causa material, que é negada.<sup>88</sup>

Estando, portanto, em conformidade com sua questão anterior, onde afirma que “é necessário também admitir a matéria prima como causada pela causa universal dos seres”<sup>89</sup>, pois quando mencionamos a emanação das coisas a partir do princípio universal, que é Deus, a matéria não é excluída porque consiste na primeira emanação. Por onde, culminamos no fato de que o primeiro princípio passivo (matéria) advém do primeiro princípio ativo já atualizado por uma forma<sup>90</sup>. Visto que, se o Ser em Ato puro emana a si em totalidade em

<sup>83</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 45, a. 1, p. 323.

<sup>84</sup> LAET, S. B. C. O Deus Criador em Tomás de Aquino. *Filosofante* (on line), 2008, p. 2.

<sup>85</sup> GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*, 2001, p. 663.

<sup>86</sup> COPLESTON, F. *Tomás de Aquino*, 2020, p. 121. Parênteses do autor.

<sup>87</sup> GILSON, E. *El Tomismo*, 1951, p. 177. Tradução nossa.

<sup>88</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 45, a. 1, p. 322. Grifos do autor.

<sup>89</sup> *Idem*, I, q. 44, a. 2, p. 320.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

maior e menor grau às coisas, seria contraditório à sua natureza se não emanasse certa atualidade ao primeiro princípio material pela forma. Além do mais “embora tudo que é causado exista em ato, não é, todavia, ato puro. Por onde, necessariamente, também aquilo que se comporta como potência é causado, se o todo do qual o seu ser faz parte é causado”<sup>91</sup>. Sertillanges ainda reforça esta ideia ao dizer que Deus e a criação são uma única coisa, pois o “mundo criado, primeiro é mundo e depois criado. Depois, não na ordem do tempo, é claro, mas na do pensamento e da dependência do ser”<sup>92</sup>.

Essa insistência no fato de que o mundo não foi resultado de uma necessidade para criar da parte de Deus conduz Tomás de Aquino a águas mais profundas. Dada a concepção de Deus como simples e imutável, o ato criador, como existente em Deus, deve ser igual à natureza ou substância divina. E isto não poderia ser de outra maneira senão como é. Tomás de Aquino reconhece explicitamente que o ato criador, como está em Deus, é idêntico à natureza divina necessária e imutável [...]. Mas ele argumenta que não se segue que o mundo tenha procedido de Deus de maneira necessária. E isto vale mesmo na hipótese de o mundo ter existido desde a eternidade. Se o mundo tivesse sido criado desde a eternidade, teria sido criado livremente desde a eternidade. Na realidade, entretanto, ele não foi criado desde a eternidade. Temos de dizer, pois, que embora o ato criador, como existe em Deus, seja eterno e idêntico à natureza divina, o efeito externo do ato, a saber, o mundo, não é eterno, mas que ele veio à existência de um modo tal que há um primeiro momento ideal no tempo. Deus quis eternamente que, entre todos os mundos possíveis, este mundo particular deveria começar a existir de um modo tal que a ordem do tempo seja o que é.<sup>93</sup>

Esta *ordem* mencionada por Copleston ratifica o princípio de finalidade presente no universo, pois tudo que está sob um ordenamento é direcionado a algo. A partir disto e do exposto acima – Deus e sua ação, a criação e como esta se deu – podemos culminar na proposta deste tópico, que é elucidar como o ato criador imputa finalidade às coisas, que consiste numa lógica bastante simples: Deus emana a existência (o *esse*) de todas as coisas pelo seu intelecto e vontade, que tem a si mesmo, enquanto bem, como seu fim último<sup>94</sup>. E como este *modus operandi* fora comunicado a todos os entes no ato da criação, segundo este raciocínio, Deus enquanto primeiro agente que “visa somente comunicar sua perfeição, que é a sua bondade. E cada uma das criaturas visa conseguir a própria perfeição, que é semelhança da perfeição e da bondade divina. Assim, pois, a divina bondade é o fim de todas as coisas”<sup>95</sup>. Portanto, “é manifesto que Deus opera por causa de um fim, pois o universo não existe por acaso, mas se ordena para um bem”<sup>96</sup>, ficando expressamente demonstrado que a criação contém sua finalidade: o bem.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 110.

<sup>93</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 121.

<sup>94</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, XXIII, 3 [992], p. 199.

<sup>95</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 44, a. 4, p. 322.

<sup>96</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, XXIII, 5 [994], p. 199.

### 1.1.2. O bem como finalidade das coisas

Discorrida a concepção de finalidade – como fim último para o qual todas as coisas tendem – e que esta direciona tudo ao bem desde o ato da criação, cabe-nos expor o que é o bem e como consiste neste fim último. Para tal, manteremos a mesma metodologia do tópico anterior e partiremos de Deus, visto que é o Ser, o Bem e o Ato por excelência conforme já dissemos. Tomás, em suas cinco vias da existência de Deus, já havia dito que Ele é o “primeiro motor, de nenhum outro movido”<sup>97</sup>, sendo o primeiro ente em Ato puro, que “é o Ser que não é a realização de uma potencialidade, a atualização de uma potência, mas pura e simplesmente Ato de ser, subsistente por si”<sup>98</sup>. Assim, Deus é o Ser por excelência em Ato puro.

Ademais, para robustecermos esta aproximação da *Imago Dei*<sup>99</sup>, julgamos importante aludir a perfeição divina nos valendo do que tratamos anteriormente acerca da emanção do primeiro princípio material, onde postulamos que a matéria recebe atualização do Criador por meio de uma forma, pois a matéria em si é mera potencialidade carecedora de ser e ato. Por isso afirma-se que “o princípio material primeiro é imperfeitíssimo; pois, sendo a matéria em si mesma potencial, por força o princípio material primeiro há de ser totalmente potencial por excelência e, portanto, totalmente imperfeito”<sup>100</sup>. Por outro lado, percebe-se que Deus, por ser o primeiro princípio imaterial e causa eficiente, é obrigatoriamente perfeitíssimo. “Pois, assim como, em si mesma, a matéria é potencial, assim, o agente é, em si mesmo atual. Por onde, o primeiro princípio ativo dá de, por força, ser soberanamente ativo, e, por consequência, perfeito em máximo grau”<sup>101</sup>. O Aquinate emprega o termo *perfeito* conforme a atualidade do ser – está em ato – e significa o que é completo, indiviso e sem falta nas fronteiras de sua própria existência e perfeição. Logo, como Deus é o Ser por excelência em Ato puro, é sumamente perfeito.

Além do mais, pelas palavras de Agostinho, Tomás afirma que “somos bons na medida em que somos”<sup>102</sup>, de modo que todo participante da existência – cf. Gn 1, 31 – tem caráter de bem em algum aspecto enquanto ato e na medida que se atualiza em prol de tornar-se melhor, mais belo, mais desejável e mais perfeito. Acerca da participação, Gilson ressalta que

<sup>97</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 2, a. 3, p. 40.

<sup>98</sup> NICOLAS, M.-J. Vocabulário da Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*, 2001, p. 75.

<sup>99</sup> Imagem de Deus.

<sup>100</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 4, a. 1, p. 50.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

Participar do ato puro ou da perfeição de Deus é possuir uma perfeição que preexista em Deus, que aliás aí se encontra sem ter sido nem aumentada, nem atenuada pelo aparecimento da criatura e que esta reproduz segundo seu modo limitado e finito. Participar não é ser uma parte daquilo de que se participa, é dever seu ser e recebe-lo de outro ser, e o fato de receber dele é exatamente o que prova que não se é ele.<sup>103</sup>

Com efeito, como supracitado acerca da identificação entre bem e o ser, e agora transcrito o texto completo para compreensão, o Doutor Comum expressa que

O bem e o ser, realmente idênticos, diferem racionalmente, o que assim se demonstra. A essência do bem consiste em tornar alguma coisa desejável; pois, por isso, diz o Filósofo, que o bem é o *que todas as coisas desejam*. Ora, é claro que uma coisa é desejável na medida em que é perfeita, pois todos os seres desejam a própria perfeição. E como um ser é perfeito na medida em que é ser, pois o ser é a atualidade das coisas [...]. Por onde, é claro, que o bem e o ser são realmente idênticos; mas, o bem acrescenta à noção de ser a de desejável, que lhe é estranho.<sup>104</sup>

Desta forma, pode-se dizer que Deus é bom por excelência, pois, se “uma coisa é boa na medida que é desejável”<sup>105</sup> e “todo ser deseja a perfeição própria; e a perfeição e a forma do efeito é uma certa semelhança do agente, porque todo agente produz um ato que lhe é semelhante”<sup>106</sup>; logo, o agente por si só é desejável e bom. Conseqüentemente, Deus sendo o Ser por excelência em Ato puro e sumamente perfeito, também é o Sumo Bem e, por isso, é o mais alto grau de atratividade e o maior bem que se pode desejar.

Sertillanges ainda destaca que

A mudança, substancial ou accidental, supõe um último princípio que é sob certo aspecto primeiro: o fim. O fim é aquilo que move intimamente o agente, no caso em que este se move por si, como sucede no ser dotado de conhecimento. Por isso é primeiro. E ainda mesmo o ser que não é dotado de conhecimento, também esse é movido pelo fim, pois este, determinando-lhe o ser, determina-lhe a forma de atividade.<sup>107</sup>

Desta forma, podemos culminar no seguinte raciocínio: o fim para o qual as coisas tendem é o responsável primeiro da intenção do agente, sobretudo ao nos referirmos aos seres racionais, que se movem por si mesmos, ainda mais quando têm claros em seus intelectos os fins que buscam. Ora, para que todos os seres tivessem de antemão um fim como princípio que move, seria necessário que o Ser por excelência, dotado de intelecto sumamente perfeito e tendo em seu ser todas as formas possíveis que foram criadas e suas devidas finalidades, ordenasse – pela sua Providência – os seres existentes aos seus fins devidos. Pois “um ser definido é prova de uma atividade definida no passado, e origem, no futuro, doutra atividade

<sup>103</sup> GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*, 2001, p. 663.

<sup>104</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 5, a. 1, p. 54.

<sup>105</sup> *Idem*, I, q. 6, a. 1, p. 60.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> SERTILLANGES, A.-D. *Grandes teses da filosofia tomista*, 2019, p. 186.

definida que revela uma *intenção* de natureza”<sup>108</sup>. Aqui Sertillanges utiliza o termo em destaque para inferir a tendência ou inclinação natural de cada ser.

Ademais, conforme sobredito, como o intelecto divino é sumamente perfeito devido à sua imaterialidade em máximo grau e também tem vontade, que supõe o intelecto. Tomás afirma que tudo em Deus é idêntico, seu intelecto e vontade são o seu ser<sup>109</sup>, aliás “qualquer ser tem uma inclinação tal para sua forma natural que, não a possuindo, tende para ela e, se já a possui, nela repousa. E o mesmo se dá com qualquer perfeição natural, que é o bem da natureza”<sup>110</sup>. Esta inclinação presente nos seres irracionais é chamada de apetite natural; já nos seres racionais por outro lado, a inclinação é semelhante, mas intende ao bem conforme o conhece pelo intelecto. Assim sendo, além do já posto acerca de Deus, também é preciso justapor que no ato da criação emanou<sup>111</sup> sua natureza intelectual e volitiva para todas as criaturas racionais e irracionais.

Nesta lógica, percebe-se que há, necessariamente, movimento tendendo sempre à atualização, direcionando-se a algo tido como um bem. Pois, qualquer ação e movimento são “por causa de alguma perfeição [...]. Ora, chamamos de bom o que é perfeito. Logo, toda ação e todo movimento visam o bem”<sup>112</sup>. Exemplificando esta lógica podemos mencionar que julgamos uma árvore frutífera (agente) como boa conforme ela dá frutos (fim), pois frutificar é sua finalidade e estes frutos quanto mais saborosos, belos e nutritivos forem, com mais razão classificaremos a árvore e seus frutos como bons e perfeitos. Neste sentido, cabe perguntar: quem nunca se deleitou ao ponto de salivar, simplesmente ao ver uma mangueira carregada de lindas e perfumadas mangas rosadas? Ascendendo nos exemplos, podemos colocar que os animais (herbívoros), pelo apetite natural reconhecem quando árvores e seus frutos são bons (em ato) e movem-se para este fim. Da mesma forma ocorre com os seres racionais, mas indo além dos instintos, agem pelo intelecto para tal.

Quanto a isso, Grabmann coloca que

Deus é [...] a suprema causa final do mundo. A teleologia, a ordem de fins no mundo, está orientada a Deus. Cada criatura das que constituem o Universo está convenientemente

---

<sup>108</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 187.

<sup>109</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 19, a.1, p. 162.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Flexionamos este verbo no passado porque para nós, que estamos inseridos no tempo, vemos o ato da criação no pretérito, ao passo que Deus, por ser eterno, vê tudo em “tempo presente”. Pois a “eternidade não é uma extensão sobre a qual possa colocar-se o tempo, de maneira que o primeiro instante deste seja um dos instantes daquela. A eternidade é uma medida transcendente, o que quer dizer que é a medida de um ser que não tem medida, mas que concebemos sob este aspecto especial e que qualificamos, de *eterno* simplesmente para dizer que está fora do tempo e que não tem relação com o tempo, senão o tempo que tem relação com ele, como sua causa” (SERTILLANGES, A.-D. **Santo Tomás de Aquino: Vol. 1**, 2021, p. 259).

<sup>112</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, III, III, 4 [1882], p. 355.

ordenada, em primeiro lugar, à sua própria atividade e perfeição. Ademais, os seres inferiores são para os mais altos e principais. Os seres que estão abaixo do homem em dignidade e perfeição foram criados em atenção ao homem. E todas as coisas singulares estão ordenadas à perfeição do Universo. Finalmente, todo o Universo com todas as suas partes e fins particulares está ordenado a Deus como fim último. Em todas as criaturas resplandece o poder, a sabedoria e a bondade de Deus para a glorificação d’Ele. Os seres dotados de razão têm de um modo especial a Deus por fim último, pois, pelo conhecimento e pelo amor consciente, podem e devem ordenar-se a Ele.<sup>113</sup>

Com isso, se tudo se move direcionado ao bem, que necessariamente é ser e pelos apetites naturais tendem para seus fins necessários na medida que são bons, desejáveis e perfeitos; se elevarmos o bem, o belo e a perfeição ao máximo, chegamos a Deus, que é Ato Puro, Perfeito e o Sumo Bem. Ademais, no que concerne aos seres racionais que se movem mais a Deus pelo intelecto do que todos os demais seres ao tenderem aos seus fins naturais, Gilson destaca que

O bem que constitui o fim último só pode ser o bem perfeito, aquele que satisfaz plenamente o apetite. Pois bem, o apetite humano, isto é, a vontade, tende, como estabelecemos, para o bem universal. Por outro lado, é claro que todo bem inerente a uma alma finita como a nossa deve ser um bem finito e partilhado. É por isso que é impossível que qualquer um destes bens constitua o Bem Soberano do homem e se torne o seu fim último. Digamos também que, em tese geral, a bem-aventurança do homem não pode consistir em nenhum bem criado. Não pode residir, dissemos, exceto num bem perfeito que satisfaça plenamente o apetite; – na verdade, não seria o objetivo final se, uma vez adquirido, ainda deixasse a desejar – e, uma vez que nada pode satisfazer plenamente a vontade humana, exceto o bem universal que é o seu próprio objeto, segue-se necessariamente que todo bem criado e do qual participa é impotente para constituir o Bem Soberano e o fim último.<sup>114</sup>

Pois, “mais intimamente uma coisa une-se a Deus, se é capaz de atingir de algum modo a substância divina, o que se dá pelo conhecimento mais do que atingindo qualquer semelhança dela. Logo, a substância intelectual tende para o conhecimento divino”<sup>115</sup>, distinguindo-se dos seres irracionais que buscam bens “menores”, ao passo que o ser humano, de um modo ou de outro sempre tende ao Sumo Bem que é Deus, independentemente de como nos referimos a ele conforme costumes e percepções. É inerente à natureza humana buscar um bem que transcenda a finitude mundana.

### 1.1.3. O belo como aspecto de finalidade

As *Escrituras* nos ensinam que após a criação, Deus viu que tudo era bom – cf. Gn 1, 31 – e nesta bondade há também beleza. Pois *bom* é tudo aquilo que tem caráter de *apetecível*

<sup>113</sup> GRABMANN, P. M. *Filosofia Medieval*, 2021, p. 150.

<sup>114</sup> GILSON, E. *El Tomismo*, 1951, p. 493. Tradução nossa.

<sup>115</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, III, XXV, 1 [2056], p. 383.

e *belo*, isto é, que agradam em certo grau. Deste modo, pelo “olhar divino” as criaturas, além de boas, são igualmente belas. Segundo a verdade ensinada pela fé cristã que busca não contradizer a verdade racional alcançada na consideração da natureza real<sup>116</sup>. Acerca dessa realidade, Gilson destaca esses aspectos, primeiramente partindo de Deus.

Essas propriedades, geralmente chamadas de transcendentais, têm sentido e realidade apenas em função do ser, que afirma a todas afirmando-se. Não é, portanto, em vão dizer: o ser é uno; pois embora nada seja acrescentado ao ser, a nossa razão acrescenta algo à noção de ser, ao concebê-lo como indiviso, isto é, como uno. A mesma coisa acontece com a nossa noção de Deus. Dizer que Deus é uno equivale a dizer que ele é o ser que é. E não só é, mas é eminentemente assim, porque é a sua própria natureza, a sua própria essência, ou mais ainda, a sua própria existência. Se o uno é apenas o ser indiviso, o que é o ser em um grau supremo também é um em um grau supremo e supremamente indiviso.<sup>117</sup>

Ao passo que Faitanin lança olhar mais geral acerca do bem e do belo, englobando toda a criação a presente tratativa.

A maior parte da tradição filosófica, sobretudo encaçada no ensino platônico e aristotélico, ensina-nos que o homem é passível de apreciar o que é belo, mediante os sentidos. Esta mesma tradição adverte-nos que a razão contempla a o *belo* quando concebe a verdade do ser que considera. Por isso, muitos filósofos que seguiram esta escola – especialmente os que seguiam a doutrina aristotélica – trataram logo de estabelecer a conversibilidade de ser e beleza, a ponto de ser justificável a sentença: *todo ser é belo*.<sup>118</sup>

Assim, o belo liga-se estritamente ao bem, pois “o belo e o bem considerados em relação ao sujeito, se identificam, porque têm o mesmo fundamento – a forma; e, por isso, o bem é louvado como belo”<sup>119</sup>; ou seja, conforme a matéria é delimitada pela forma, torna-se boa e bela na medida em que é ser, que possua qualquer grau de existência. Mas ambos se diferem racionalmente, pois o bem é o fim para o qual se move o apetite; ao passo que o belo subjuga-se à faculdade cognoscitiva porque algo é visto como belo na medida que é agradável aos sentidos<sup>120</sup>, isto é, conforme uma referência de beleza que se estabelece. Acrescenta-se ainda, que “o belo consiste na proporção devida; pois os sentidos se deleitam com os seres, devidamente proporcionados, como se lhes fossem semelhantes”<sup>121</sup>. Por onde culminamos que algo é chamado belo quando, por meio de sua forma, atualiza-se em vista do fim que é o bem e com isso torna-se belo e é considerado mais perfeito. Pois, se o ser é tido como ato e

<sup>116</sup> Quando não há equívocos ao conceber a verdade segundo a fé e a verdade racional não seja obtida por meio de relativismos, é possível chegar-se a um ponto comum não contraditório. Exemplo presente em: GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La Synthèse Thomiste*. Paris: Desclée de Brower, 1950, p. 701-740.

<sup>117</sup> GILSON, E. *El Tomismo*, 1951, p. 151. Tradução nossa.

<sup>118</sup> FAITANIN, P. *O belo em São Tomás: da apreciação sensível à contemplação*, 2007, p. 19. Grifos do autor.

<sup>119</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 5, a. 4, p. 57.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Ibidem*.



belo conforme a intensidade de seu ato de ser, o grau de beleza se determina segundo a intensidade do ato de ser da coisa<sup>122</sup>.

Esta intensidade refere-se à diversidade de ser das criaturas com seus diversos graus qualitativos que refletem algo da natureza de Deus em menores e diferentes graus. Segundo o Aquinate, “a multidão e a distinção das coisas vêm da intenção do agente primeiro, Deus. Pois, trouxe as coisas ao ser, para comunicar sua bondade às criaturas, que a representam”<sup>123</sup> e como a bondade divina não pode ser representada por uma só criatura, criou muitas e diversas. Assim, todas as criaturas se suprem naquilo que lhes falta, expressando diversamente a bondade divina. Porque “a bondade existente em Deus, pura e simplesmente, bem como uniformemente, existe nas criaturas múltipla e divididamente. Por onde, participa da divina bondade e a representa todo o universo do que outra criatura qualquer”<sup>124</sup>. Ficando evidente que haver muitos bens finitos em um universo com diversidade de criaturas, faz a criação ser mais dispersadora de bondade e mais resplandecedora de beleza, ou seja, mais perfeita. Conforme Tomás, “o bem da ordem de diversos é melhor do que cada um dos ordenados [...]. Por conseguinte, não devia faltar o bem da ordem na obra de Deus. Mas este bem não poderia haver se não houvesse a diversidade e a pluralidade das criaturas”<sup>125</sup>.

Ademais, Sertillanges reforça esta ideia ao afirmar que

A diversidade dos seres e graus de perfeição permitem à criação assemelhar-se mais a Deus; uma vez que em Deus há bondade e difusão de bondade, não se aproximará mais d’Ele a criatura, se, além da sua própria bondade, encontrar meio de a expandir? Ora, isto só é possível com a diversidade, que é a base da troca de bens. E não somente o ser de Deus ou a sua perfeição que assim melhor se manifestam, mas também o seu pensamento de infinita riqueza. De fato, o pensamento de Deus e o ser de Deus identificam-se; nós porém distinguimo-los, e nisto mesmo temos outros aspectos da prova. Deus multiplica os seres, como nós multiplicamos os vocábulos num discurso, por não podermos dizer tudo numa só palavra [...]. De qualquer modo, o problema da desigualdade dos seres e o da sua diversidade, o problema da multiplicidade, são um e o mesmo problema; ou, se o preferis, resolvem-se um pelo outro. Assim como uma participação do bem supremo devia ser múltipla, sob pena de não poder atingir o grau de bondade que nos manifesta o universo, assim também esta participação devia ser gradual e, por conseguinte, desigual.<sup>126</sup>

Acerca disso, ainda podemos exemplificar que uma pedra é, em certo aspecto, menos bela que uma flor, mas a mesma pedra pode ser a mais bela dentre outras, como as pedras preciosas que portam grande beleza a ponto de receberem valores elevados por causa deste atributo. Entretanto, a beleza de um pavão pode encantar muito mais que uma flor e uma

<sup>122</sup> PHELAN, G.B. The concept of beauty in St. Thomas Aquinas. *In*: G.B. Phelan. **Select Papers**. 1967, p. 160. Tradução nossa.

<sup>123</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 47, a. 1, p. 340.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, XLV, 7 [1226], p. 240.

<sup>126</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 128.

pedra preciosa; de mesma forma a beleza de uma criança encanta mais que estas criaturas citadas e assim por diante. “Ascendendo pouco a pouco em nossa contemplação, constatamos que há *graus* de beleza: uma *hierarquia*”<sup>127</sup>. De modo que,

Quanto mais uma coisa é semelhante a Deus em muitos aspectos, tanto mais ela se aproxima da perfeição de Deus. Ora, em Deus há bondade e a difusão da bondade nas outras coisas. Por isso, uma coisa criada mais perfeitamente se aproxima da semelhança de Deus, se não só é boa, mas também pode produzir a sua bondade nas outras, não absorvendo a bondade em si mesma. Por exemplo: é mais semelhante ao sol aquilo que tem luz e ilumina do que aquilo que só tem luz. Ora, se não houvesse pluralidade e desigualdade nas coisas criadas, não poderia uma coisa levar a bondade às outras, porque o agente não se identifica com o paciente e é mais nobre que ele. Por conseguinte, para que houvesse nas criaturas a perfeita imitação de Deus, foi necessário que nelas se encontrassem muitos graus.<sup>128</sup>

Com isso, vemos que a diversidade das coisas é posta por Deus para que sua perfeição seja comunicada em diversos graus diferentes e nisto se inclui a beleza, pois “para Tomás de Aquino na percepção de algo como belo se capta o caráter de bem, de gratuidade ou de dom próprio da verdade”<sup>129</sup>. Pois, acerca desta mútua relação referente a beleza, a filosofia e a teologia nos atestam que a verdade é bela, e é nesta perspectiva que Tomás desenvolve uma *estética metafísica*<sup>130</sup>. “Advirta-se, no entanto, que o Aquinate não elaborou sistematicamente um estudo sobre o belo, nem mesmo ocupou-se de defini-lo, embora o considere em diferentes ocasiões sob diversas nuances”<sup>131</sup>. Em suma, para que a compreensão seja efetiva, podemos conceber os termos *bem*, *ato* e *belo* como correlatos entre si, de modo que quando se menciona os primeiros, abarca-se o terceiro, mas salvaguardando a distinção posta entre eles. Deste modo, podemos parafrasear o trecho bíblico supracitado, propondo que após a criação *Deus viu que todas as coisas eram belas* e assim, a beleza assume caráter de finalidade conforme as coisas são atraídas àquilo que é tido como belo.

## 1.2. O ORDENAMENTO DA NATUREZA

Adentrando ao segundo conceito necessário para compreensão do mal, buscar-se-á entender como se dá o ordenamento da natureza e para tal, cabe-nos estabelecer que a *ordem* está impressa no ser de cada ente para alcançar seus devidos fins particulares e universais, conduzindo toda criação a lograr sempre ao bem que lhe é devido. Consequentemente, chama-

<sup>127</sup> FAITANIN, P. **O belo em São Tomás: da apreciação sensível à contemplação**, 2007, p. 21. Grifos do autor.

<sup>128</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, XLV, 3 [1222], p. 239.

<sup>129</sup> LABRADA, M.A. **Estética**. Pamplona: Eunsa, 1998, p. 61.

<sup>130</sup> BALTHASAR, H.U.V. **Gloria. Uma estética teológica**. 1977, p. 355-371.

<sup>131</sup> FAITANIN, P. **O belo em São Tomás: da apreciação sensível à contemplação**, 2007, p. 20.

se natural tudo aquilo que atinge seu fim a partir de seus próprios impulsos, pois *natureza* é o conjunto de princípios ordenadores que conduzem as criaturas ao bem, que é Deus. Isto posto, julgamos importante ressaltar que *natureza* e *ordem* são conceitos inseparáveis e será necessário que tenhamos sempre em vista esta relação indivisa, de modo que ao utilizarmos quaisquer destes termos separadamente, o outro estará subentendido.

Por outro lado, o Aquinate ainda nomeia este ordenamento das causas e efeitos de Providência<sup>132</sup>, conceito que adiante esmiuçaremos e o relacionamos aqui apenas para postular a relação que há entre este capítulo e aquele que abordará este tema. O termo *Providência* pressupõe a noção de inteligência e vontade divinas e do próprio Deus como fim último das coisas; postulando-a como o fio central que interliga o princípio ao fim. Conforme Gilson coloca,

Deve existir; portanto, um ser que governa o mundo por sua providência, e tal ser é aquele que chamamos de Deus. A Suma Teológica argumenta exatamente da mesma maneira, embora especificando que essa providência ordenadora do mundo, pela qual todas as coisas são organizadas tendo em vista o seu fim, é uma inteligência; e a mesma conclusão poderia ser alcançada de diferentes maneiras, especialmente pelo raciocínio por analogia a partir de atos humanos<sup>133</sup>.

E Tomás sustenta este argumento colocando que “como o intelecto e a natureza agem por causa de um fim, como prova Aristóteles, é necessário que ao agente por natureza sejam predeterminados, por algum intelecto superior, o fim e os meios necessários para o fim”<sup>134</sup>. Esta “imposição” que predetermina as coisas aos seus fins, quanto ao cosmos e a todos os seres de modo geral consiste na Lei Eterna, que imputa necessidade de ação e movimento. Por outro lado, quando trata-se dos seres racionais – humanos ou anjos – a providência divina impõe-se também – além das formas citadas – pela capacidade intelectual destes seres, passíveis de graça e visão beatífica, e através do livre-arbítrio, noções que abordaremos no capítulo seguinte.

Assim, é necessário “admitir que todos os seres estão sujeitos à divina providência, não só particular, mas também singularmente”<sup>135</sup>; de modo que todos os entes que agem aos seus devidos fins, o fazem segundo o ordenamento da causalidade primeira que já imprimiu sua ordem universal. Gilson sustenta este mesmo argumento de que a “providência se estende até ao menor detalhe do ser, porque é simplesmente sua causalidade. Causar um efeito é propor obtê-lo; por isso devemos dizer de tudo o que existe e opera depende imediatamente de

<sup>132</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 22, a. 1, a. 2, p. 185-187.

<sup>133</sup> GILSON, E. *El Tomismo*, 1951, p. 114. Tradução nossa.

<sup>134</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 19, a. 4, p. 166.

<sup>135</sup> *Idem*, I, q. 22, a. 2, p. 187.

Deus, no seu ser e no seu funcionamento”<sup>136</sup>. Em outro trecho de sua obra, o tomista ainda acrescenta que,

Em primeiro lugar, que o mundo é governado, isso é percebido pelos olhos menos cautelosos, assim que se focam na ordem universal das coisas. Mas isto mesmo nos obriga a perceber a ideia de Deus, à qual nos conduziram as provas da sua existência; porque a razão exige Deus como princípio primeiro do universo, e como o que constitui o início de um ser é também o seu fim, é necessário que Deus seja o fim de todas as coisas, isto é, que as relacione consigo mesmo e as direcione em relação a ele, que é justamente governá-los. O último termo pelo qual o Criador administra o universo aparece, portanto, como transcendente às coisas e exterior a elas; Aqui também o que é verdade para o começo é igualmente verdade para o fim.<sup>137</sup>

Aliás, conforme o já dito acerca da criação, para o Doutor Angélico todos os entes só o são (existem) pela ação divina e se agem e imprimem novas formas de ser apenas por existir, o fazem por efeito da existência. Logo, uma vez que o simples ser (*esse*) resulta do Criador e tudo age segundo suas potencialidades, toda natureza e o cosmos estão subjugados ao ordenamento divino, conforme veremos a seguir.

### 1.2.1. A Lei Eterna como regente de tudo

Considerando o exposto até então, cabe-nos questionar: como a perfeição, o bem, o belo e o ser atraem a criação e direcionam todo o universo aos seus devidos fins? Pois, que as coisas se atraem para o que as convém – da mesma forma que as abelhas se atraem pelas flores – está claro. Porém, este movimento elucidado anteriormente refere-se mais àquele que atrai do que ao atraído. Por isso nos importa evidenciar este mecanismo presente nas criaturas, que o Escolástico denomina por ordem de modo geral, ou melhor, de Lei Eterna.

Esta lei consiste na base para as demais que Tomás ira elucidar em seu Tratado da Lei situada na *prima secundae* (IaIIae) da *Suma Teológica*, distribuídas em vinte e oito questões, onde são abordadas a essência da lei (q. 90 e 92) e suas concepções: Lei Eterna (q. 93), Lei Natural (q. 94), lei humana (q. 95 à 97) e a lei evangélica (q. 98 à 108)<sup>138</sup>. No entanto, neste tópico abordaremos a essência da lei e aquela que nomeia a presente seção, pois o enfoque dar-se-á a Lei Eterna também denominada de Providência<sup>139</sup>, ao passo que as demais serão

<sup>136</sup> GILSON, E. *El Tomismo*, 1951, p. 207. Tradução nossa.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 253. Tradução nossa.

<sup>138</sup> SILVA, L D. *A lei natural em Tomás de Aquino: princípio moral para a ação*, 2014, p. 187-188.

<sup>139</sup> Providência pode ser filosoficamente concebida como “ação que Deus exerce sobre o mundo como vontade que conduz os acontecimentos para os seus fins” (cf. LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, 1999, p. 880). Já Abbagnano coloca que “a noção de providência faz parte integrante do conceito de Deus como criador da ordem do mundo ou como sendo Ele mesmo esta ordem” (cf. ABBGNANO, N.

tratadas conforme necessário durante o decurso do texto, sobretudo a lei natural, que será abordada na seção seguinte.

Ao introduzir este Tratado, Tomás afirma que “o princípio externo, que move para o bem, é Deus, que nos instrui pela lei e nos ajuda pela graça”<sup>140</sup>. Neste raciocínio acerca da essência da lei é posto que consiste numa “regra e medida dos atos, pela qual somos levados à ação ou dela impedidos. Pois, lei vem de ligar, porque obriga a agir [...]. Porque é próprio da razão ordenar para o fim, princípio primeiro do agir”<sup>141</sup>. Assim, ao considerarmos que uma regra move para algo ou impede o agir e que ação propriamente dita sucede a razão, fica posto que a lei advém do intelecto e da vontade divinas. Pois, para haver discernimento sobre uma ação ou não ação é necessária a razão; ora, se o primeiro intelecto que age é o de Deus, conclui-se que ele é autor das leis. Porém, ao tratarmos adiante sobre o processo humano – cf. STh I-II, q. 17, a. 1 – veremos que há diferença na ordem de como as leis atuam em sua natureza.

Ademais, o Aquinate afirma que “o primeiro princípio, na ordem das operações, à qual pertence a razão prática [abordaremos esta mais adiante], é o fim último”<sup>142</sup>, mas aqui é acrescido uma finalidade específica no que tange a natureza racional do ser humano, de modo que nada pode ser mais racional do que buscar a felicidade (ou beatitude), posta como fim último do homem<sup>143</sup>. Ou, como o próprio Tomás coloca que “sendo o fim último da vida humana a felicidade ou beatitude [...], há de por força a lei dizer respeito, em máximo grau, à ordem da beatitude”<sup>144</sup>. A partir disto, se considerarmos ainda que o ser humano nunca é sozinho, mas sempre em comunidade e que cada indivíduo faz parte de um todo, culminamos que a lei ordena à felicidade comum e nenhuma outra lei particular e inferior poderá assumir caráter de lei, a não ser que se ordene ao bem comum<sup>145</sup>. Disto chega-se ao princípio da política, como está no *Livro I da Política* de Aristóteles, que deve buscar o bem comum e para tal é necessário que o principal (Deus), do qual todos os demais dependem (criaturas), seja a causa das leis, ou as emane no ato da criação, assim como o fogo é a causa do calor<sup>146</sup>.

---

**Dicionário de Filosofia**, 2000, p. 806). Por outro lado, num vocabulário mais tomasiano, Martínez propõe que “cada bem que há na coisa criada é dado por Deus e se ordena ao fim último que é a bondade divina e a providência consiste na onisciência divina que ordena a criação para o fim” (MARTÍNEZ PUCHE, A. **dicionário Teológico de Santo Tomás**, 2003, p. 716-7). Com isso, podemos perceber que a Lei Eterna e a Providência tem estrita relação, sendo a lei uma consequência do atributo de Deus.

<sup>140</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, p. 546.

<sup>141</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 90, a. 1, p. 546.

<sup>142</sup> *Idem*, I-II, q. 90, a. 2, p. 547.

<sup>143</sup> SILVA, L. D. **A lei natural em Tomás de Aquino: princípio moral para a ação**, 2014, p. 190.

<sup>144</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 90, a. 2, p. 547.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

Depreende-se em seguida, conforme o artigo quarto da questão 91, que para a lei ter força deve ser promulgada, pois se a lei é a regra e medida dos atos e obriga a agir como já dissemos, tem necessidade de ser imposta. O que leva Tomás a “deduzir a definição da lei, que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade”<sup>147</sup>. Disto, podemos afirmar que as leis impostas por Deus à criação buscam exclusivamente garantir o bem comum entre as criaturas. Em seguida, ele adentra às diversidades das leis e compreende-as como hierarquicamente organizadas, sendo a Lei Eterna superior por corresponder ao ordenamento racional contido no intelecto divino para todas as criaturas<sup>148</sup>. Porém, os seres criados não estão ordenados do mesmo modo, pois ao passo que uns são impelidos pelos apetites naturais, outros são impelidos não só por estes, mas pelo intelecto e vontade, como o ser humano e os seres angelicais, que trataremos mais adiante, no momento cabe-nos permanecer na lei que nomeia este tópico.

A partir destes princípios e referindo-se a Lei Eterna, é proposto que se o universo é governado pela Divina Providência<sup>149</sup>, devemos concordar que é governado pela razão divina<sup>150</sup> e que obrigatoriamente tem caráter de lei<sup>151</sup>. Conforme exposto a seguir:

Assim como em todo artífice preexiste à razão do que ele faz com sua arte, assim também, em todo governante é necessário [que] preexista à razão da ordem daquilo que devem fazer os que lhe estão sujeitos ao governo. E como a razão das coisas, que devem ser feitas pela arte, chama-se arte ou exemplar das coisas artificiadadas, assim a razão de quem governa os atos dos súditos assume a natureza de lei, salvo tudo quanto já foi dito a respeito da essência da lei [cf. q. 90]. Ora, Deus, com sua sabedoria, é o criador da universalidade das coisas, para as quais está como artífice, para as coisas artificiadadas [cf. q. 14, a. 8]. [...]. Por onde, assim como a razão da sabedoria divina tem, como criadora de todas as coisas, natureza de arte, exemplar ou ideia; assim a razão dessa mesma sabedoria, que move todas as coisas para o fim devido, tem natureza de lei. E sendo assim, a lei eterna não é mais que a razão da sabedoria divina, enquanto diretiva de todos os atos e moções.<sup>152</sup>

Embora pareça um princípio impositor ou determinista, ela consiste num princípio que tudo ordena “para o fim último, que é a bondade divina”<sup>153</sup>, também denominada Providência<sup>154</sup>. Em seguida é posto que todos os seres estão sujeitos à providência divina “na medida [...] em que participam do ser”<sup>155</sup>; ora, se tudo que é (*esse*) provém da criação e como Deus conhece todas as coisas, nada escapa de sua providência, logo, “necessariamente tudo há

<sup>147</sup> *Idem*, I-II, q. 90, a. 4, p. 549.

<sup>148</sup> *Idem*, I-II, q. 93

<sup>149</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 22, a. 1, a. 2, p. 185-187.

<sup>150</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 91, a. 1, p. 550.

<sup>151</sup> *Idem*, I-II, q. 91, a. 1, p. 550.

<sup>152</sup> *Idem*, I-II, q. 93, a. 1, p. 559.

<sup>153</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 22, a. 1, a. 2, p. 186.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Idem*, I, q. 22, a. 2, p. 188.

de depender da sua ordem”<sup>156</sup>. Assim, Tomás firma que a finalidade das coisas é estabelecida a partir do ato da criação e conduzida pela Lei Eterna, direcionando cada coisa sempre ao bem, tanto particular quanto universalmente.

Acerca dos termos particular e universal empregados aqui, Tomás exemplifica:

Uma é a ordem da causa universal e outra, a da particular. Pois, é possível escapar-se à ordem desta, mas não à daquela. Um efeito escapa à ordem de uma causa particular só por outra causa particular impediendo; p. ex., a ação da água impede a combustão da madeira. Mas, incluindo-se todas as causas particulares na causa universal, é impossível qualquer efeito escapar à ordem desta. Donde o chamar-se casual ou fortuito, em relação à uma causa particular, o efeito que lhe escapa à ordem. Mas, em relação à causa universal, à qual não pode subtrair-se, diz-se que tal efeito foi previsto. Assim, o encontro de dois escravos, embora casual, quanto a eles, foi contudo previsto pelo senhor, que cientemente os mandou a um determinado lugar, sem que um soubesse do outro.<sup>157</sup>

Destarte, quando o Aquinate se refere ao direcionamento particular, está a referir-se tanto às criaturas que se movem pelo apetite natural buscando aquilo que lhe é bom conforme sua natureza, como a abelha que busca o néctar da flor; a fruta madura que cai; o leão que caça um servo; quanto ao ser humano que – além das necessidades do apetite natural – agindo pela razão busca algo que julga ser bom. Em todos estes casos as criaturas estão a lograr um fim que lhe é próprio por meio da intenção do agente, seja ele racional ou não. Ao passo que, quando menciona a condução aos fins universais, está se referindo às leis gerais postas por Deus à toda relação de causa e efeito, que são as leis tidas pela ciência como pétreas, sejam elas físicas, cosmológicas, mecânicas, fisiológicas, quânticas, etc., que regem toda a dinâmica de causa e efeito existente. Tais leis são chamadas de Leis Eternas porque “a razão divina [intelecto] nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno, conforme a Escritura (Pr 8, 23)”<sup>158</sup>.

### 1.2.2. A Lei Natural como regente da humanidade

Enquanto a Lei Eterna impõe-se para que haja ordenamento universal das coisas, direcionando-as para atingirem seus devidos fins conforme demonstramos acima, a Lei Natural<sup>159</sup> consiste num exercício participativo do homem enquanto criatura racional na lei

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 91, a. 1, p. 550.

<sup>159</sup> “Foi Tomás de Aquino quem, por primeiro, desenvolveu o que poderíamos chamar de *uma teoria consistente da lei natural (lex naturalis)*, e é essa teoria aquela sem a qual os teóricos da Segunda Escolástica como *Francisco de Vitória, Suárez e Vásquez* não teriam sido capazes de formular as suas teorias altamente diferenciadas do direito natural – teorias sem as quais teóricos da lei tardios, como *Grotius e Pufendorf*, não teriam desenvolvido a concepção moderna dos direitos humanos e da lei internacional (*ius gentium*)”.

anterior. Assim a lei que regula e mede, pode estar tanto num sujeito que regula e mede, quanto no que é medido e regulado<sup>160</sup>. Mas para que possamos melhor compreender a visão de Tomás acerca da Lei Natural, é necessário expormos sua concepção sobre a natureza do homem, sua dignidade e o fim para o qual está direcionado<sup>161</sup>.

Ultrapassando o dualismo platônico-agostiniano que concebe o ser humano com natureza dualística (corpo e alma), a ótica aristotélico-tomista concebe-o como uma substância única<sup>162</sup>. Por isso é sumamente importante enxergarmos a natureza humana como composta pela substância espiritual e corpórea<sup>163</sup>, conforme reforça Faitanin acerca do ser humano, que “é constituído de alma e corpo, como uma terceira coisa constituída de outras duas, mas que não é nenhuma delas, pois o homem não é só alma, nem só corpo, mas união substancial de alma e corpo”<sup>164</sup>. Com isso, o ser humano assume valor superior à de todas as criaturas diante de Deus, porque a alma confere ao corpo natureza espiritual semelhante à natureza divina. Assim, o ser humano é uma criatura de dignidade “especial para Deus, querido para além do que faz, porque é amado pelo que é por natureza”<sup>165</sup>.

No entanto, apesar da natureza humana ser espiritual, esta compreende as funções vegetativas e sensitivas concomitantemente às intelectivas, pois devemos considerar a existência de várias potências ativas da alma<sup>166</sup>, que não consistem em várias almas, mas três potências de uma só alma, a qual é o ato destas<sup>167</sup>. Enquanto as potências vegetativa e sensitiva estão unidas a realidade corpórea, a potência intelectual está ligada com a alma, sendo superior as outras. Deste modo as potências estão ordenadas entre si, conforme Tomás explica:

Ora, sendo o agente e o fim mais perfeito; e o princípio receptivo como tal, menos perfeito, resulta, por consequência, que as potências da alma primeiras, quanto à ordem da perfeição e da natureza, são os princípios das outras, como fim e princípio ativo. Pois, vemos que o sentido é para servir ao intelecto e não inversamente; porquanto o sentido é uma como participação deficiente do intelecto e, portanto, é de certo modo, pela sua origem natural, proveniente do intelecto, como o imperfeito do perfeito<sup>168</sup>.

---

(HONNEFELDER, L. *A Lei Natural de Tomás de Aquino como Princípio da Razão Prática e a Segunda Escolástica*, 2010, p. 325. Grifos do autor).

<sup>160</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 91, a. 2, p. 550.

<sup>161</sup> ZAQUIEU-HIGINO, P. V. *Luz na Idade das Trevas*, 2020, p. 25.

<sup>162</sup> STEENBERGHEN, F. V. *O Tomismo*, 1990, p. 127.

<sup>163</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 75, p. 485.

<sup>164</sup> FAITANIN, P. *A Dignidade do Homem*, 2010, p. 25.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 77, a. 2, p. 513.

<sup>167</sup> FAITANIN, P. *A Dignidade do Homem*, 2010, p. 18-19.

<sup>168</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 77, a. 7, p. 518.



A partir deste ordenamento, as potências da alma humana assumem funções específicas concernentes as suas operações e conforme se relacionam com a realidade corpórea. Nesse sentido, temos a *alma vegetativa* como a mais intrinsecamente necessária à corporeidade não só do ser humano, mas de todas as criaturas animadas, estando responsável pelas operações mais básicas da vida: respiração, o processo nutritivo completo e a reprodução. Já a *alma sensitiva*, presente nos animais e no ser humano, abarca o processo anterior, utilizando-o como sustento às suas próprias operações referentes aos sentidos externos e internos<sup>169</sup>, que conseqüentemente geram o apetite natural e, em alguns seres, o movimento (*motiva local*). Por último, a *alma intelectiva*, que é própria dos seres racionais, opera de modo excedente a natureza corpórea, independentemente do corpo para sua operação<sup>170</sup>, mesmo que utilize-se das operações corpóreas para enobrecerem o processo racional.

Não obstante o intelecto ser uma potência da alma racional, não é sua essência<sup>171</sup>, diferindo-se do intelecto angélico e divino, consistindo numa natureza potencial na medida em que torna-se ato através do contato com os objetos inteligíveis. Por isso o Doutor Comum afirma que o intelecto humano é uma potência passiva em certo aspecto<sup>172</sup>, mas que possui uma virtude responsável pela atualização dos inteligíveis, passando-os de potência a ato; ora, para tal é necessário um ser em ato e este denomina-se intelecto agente<sup>173</sup>. Com isso, o ser humano torna-se capaz de conhecer a verdade, diferindo-se dos animais que não conhecem e dos anjos que conhecem-na de modo mais perfeito<sup>174</sup> em ato e sem o processo discursivo<sup>175</sup> e não necessitando da razão para inteligir. Ao passo que o ser humano tem a razão e o intelecto na mesma potência<sup>176</sup>, tornando-o capaz de inteligir toda a verdade possível, como já dito, desde que atualize-se para tal. Em outras palavras, raciocinar é um processo humano de intelecção que se sucede através de discursos para alcançar a verdade das coisas, mesmo que imperfeitamente<sup>177</sup>. O que leva Pierre Rousselot a declarar que “a inteligência humana, em

---

<sup>169</sup> “Estes produzem nos órgãos dos sentidos imagens sensíveis (*species sensibiles*), que fazem conhecer fielmente os aspectos dos corpos apreendidos pelos cinco sentidos externos ou sentidos próprios (*sensus propii*): a vista, o ouvido, o olfacto, o gosto e o tacto. Quatro potências sensitivas internas são necessárias para que o conhecimento sensível seja plenamente eficaz [...]: o sentido comum, [...] a imaginação, [...] a estimativa, [...] e a rememorativa”. (STEENBERGHEN, F. Van. **O Tomismo**, 1990, p. 127).

<sup>170</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 78, a. 1, p. 521.

<sup>171</sup> *Idem*, I, q. 79, a. 1, p. 528-529.

<sup>172</sup> *Idem*, I, q. 79, a. 2, p. 529-530.

<sup>173</sup> *Idem*, I, q. 79, a. 3, p. 531.

<sup>174</sup> *Idem*, I, q. 79, a. 8, p. 538.

<sup>175</sup> *Idem*, I, q. 79, a. 10, p. 541.

<sup>176</sup> *Idem*, I, q. 79, a. 8, p. 538.

<sup>177</sup> ZAQUIEU-HIGINO, P. V. **Luz na Idade das Trevas**, 2020, p. 37.

certos atos, faz função de *intelecto*, mas sua marca específica é o *discurso*, que fragmenta a perfeição inteligível”<sup>178</sup>.

Destarte, podemos culminar na ação cognoscitiva própria e exclusiva do ser humano: a razão, já posta como imperfeita em relação ao intelecto, por não apreender imediatamente em ato, que conseqüentemente necessita de meios-termos múltiplos até atingir a síntese no mesmo nível do intelecto, donde advém o nome *razão* da inquirição e do discurso<sup>179</sup>. Com esse processo de raciocinar atinge-se a finalidade da natureza humana, a partir da razão teórica e razão prática<sup>180</sup>, sendo que a primeira torna-se prática por extensão, ou seja, não são diversas entre si<sup>181</sup>. Aqui “o termo ‘extensão’ significa que a razão humana é, em primazia, teórica para depois se tornar prática”<sup>182</sup>. Mas, a nível de diferenciação, a razão teórica está direcionada à busca da verdade enquanto seu fim devido, sem estar ordenada à ação; ao passo que a razão prática, a partir do apreendido pelo anterior, ordena-se à operação<sup>183</sup>. Em suma,

A verdade e o bem incluem-se um no outro. Pois, a verdade é um certo bem, do contrário não seria desejável; e o bem é uma certa verdade, do contrário não seria inteligível. Portanto, assim como o objeto do apetite pode ser o verdadeiro, sob o aspecto de bom, como p. ex., quando alguém deseja conhecer a verdade; assim também o objeto do intelecto prático é o bem que se

<sup>178</sup> ROUSSELOT, P. **A Teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino**, 1999, p. 71. Grifos do autor.

<sup>179</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 79, a. 8, p. 538.

<sup>180</sup> “A distinção entre razão teórica e prática a descobriu Aristóteles, e foi muito considerada por seus melhores comentadores medievais, em especial por Tomás de Aquino. No pensamento moderno, o pensador que mais tratou dela foi, seguramente, Kant. Como se recordará, o Estagirita e o Aquinate consideravam que a razão teórica é superior à prática, enquanto que o pensador de Königsberg subordinou a razão teórica à prática e esta à vontade, tese que parece ter prosperado na filosofia contemporânea. Com efeito, tanto no mais representativo do que se costuma chamar “filosofia continental” (Nietzsche, o último Heidegger, o segundo Wittgenstein, Gadamer, Derrida, Vattimo etc.), como em destacados representantes da vertente americana da filosofia (Peirce, Putnam, Rescher, Rorty etc.), o que se considerou e se considera é a razão prática em suas diversas manifestações (hermenêutica, filosofia analítica, pragmatismo, culturalismo etc.), até o ponto de se poder questionar se a faceta teórica da razão ainda existe e, se ainda sobrevive, cabe perguntar o que é, a que se pode dedicar uma faceta cognitiva tão incomum e pouco usual, para que pode servir etc. Em suma, se na atualidade os pensadores clássicos mais seguidos passam por ser Aristóteles, Tomás de Aquino e Kant, ao que parece, a filosofia em nossos dias parece seguir mais o filósofo ilustrado e esquecer do grego e do medieval, ao menos em sua atitude de arquivar a razão teórica e abrir o folder da prática subordinando esta à vontade. Acrescente-se que em nível social o ideal de nossa sociedade costuma se consagrar no diálogo, mas curiosamente a verdade, sem virar a página, não se costuma considerar como fim do diálogo. Nos afazeres universitários, o diálogo se traduz no trabalho em equipe. Contudo, há que indagar se este é o melhor modo de trabalhar as questões teóricas, ou se tal método só é apto para as práticas, pois “Aristóteles assinala que na ordem da razão prática quatro olhos vêem melhor que dois (não assim quando se trata da razão teórica). Sempre que nos movemos na prática, consultar um outro, dialogar com ele, é enriquecedor; o dito enriquecimento não se deve denegar, porque a não-comunicação destrói o tecido social”. Ao contrário, no teórico, dois olhos podem ver mais e melhor do que mil, pois seguramente ninguém negará que o Estagirita tinha uma concepção da realidade muito mais aguda que muitos contemporâneos seus e também nossos”. (SELLÉS, Juan Fernando. **Se tudo é Razão Prática ou se ainda se pode falar de Razão Teórica**, 2008, p. 153-154).

<sup>181</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 79, a. 11, p. 541.

<sup>182</sup> SILAR, M. **Lei natural, razões teórica e prática**, 2008, p. 280.

<sup>183</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 79, a. 11, p. 542.

ordena à operação, sob o aspecto de verdadeiro. Pois, o intelecto prático, como o especulativo, conhece a verdade, mas ordenando a verdade conhecida para a operação.<sup>184</sup>

Deste modo, segundo Silar, semelhantemente a razão teórica, a razão prática tem “a mesma estrutura formal da racionalidade: ambas procedem dos primeiros princípios para as conclusões”<sup>185</sup>. O termo *primeiros princípios* mencionado pelo autor, corresponde a um princípio imóvel da inteligência, donde parte todo o movimento racional humano, que é imbuído por noções naturalmente conhecidas, anteriores a investigação da razão humana. Assim, o movimento racional inicia-se e encerra-se no intelecto, investigando e julgando através destes princípios inatos à razão<sup>186</sup>. Nesse sentido, Tomás concorda com Aristóteles ao aceitar que esses primeiros princípios que norteiam as razões teórica e prática não são nenhuma potência especial, antes consistem num hábito chamado *intelecto dos princípios*, donde também advém os princípios das operações naturalmente inatos no ser humano. Tal hábito natural especial, o Aquinate nomeia de *sindérese*, a qual instiga ao bem e murmura contra o mal<sup>187</sup>. Este hábito inato atua possibilitando a razão prática à alcançar seu fim, que é o bem, através das experiências adquiridas ao praticar as ações não inatas, formando um conjunto de princípios<sup>188</sup>, sejam eles bons ou maus. Mas, o princípio que sempre haverá de imperar acima de todos os demais é *fazer o bem e evitar o mal*. Concernente ao sobredito, Demétrio Néri ainda ressalta que,

Obviamente, para o crente há o caminho da revelação e do ensinamento da Igreja, mas Tomás afirma que todo homem é capaz de perceber os princípios fundamentais graças à *sindérese*, que entende como capacidade inata da razão e distingue da consciência, que é a capacidade de aplicar esses princípios aos casos específicos e concretos. Tomás insiste no fato de que, para todo indivíduo, a consciência é a instância última da decisão moral, dando assim uma contribuição determinante à ideia da autonomia moral das pessoas.<sup>189</sup>

Em razão de ser possuidor de natureza espiritual, corpórea e ser especial para Deus, o ser humano possui finalidade advinda desta mesma natureza, que age através da razão e da vontade livre. Pois, segundo o Aquinate, como o ser humano distingue-se das criaturas irracionais e é capaz de ações especialmente próprias devido ao seu aspecto racional, só é possível atribuir-lhe ações propriamente humanas enquanto for senhor das mesmas. “Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre-arbítrio

---

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> SILAR, M. **Lei natural, razões teórica e prática**, 2008, p. 280.

<sup>186</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 79, a. 12, p. 543.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

<sup>188</sup> BITTAR, E. C.; ALMEIDA, G. A. **Curso de Filosofia do Direito**, 2001, p. 195.

<sup>189</sup> NERI, D. **Filosofia Moral**, 2004.

chamado à faculdade da vontade e da razão”<sup>190</sup>. Por isso, estando em conformidade com o supra tratado acerca da finalidade das coisas, através do uso de suas faculdades o ser humano busca sempre um fim, que é o bem<sup>191</sup>. Entretanto, o bem enquanto finalidade do ser humano difere-se da finalidade das demais criaturas ordenadas pelo apetite natural, porque o ser humano “e as demais criaturas racionais obtêm o último fim conhecendo e amando a Deus; o que não se dá com as outras criaturas que alcançam o fim último, enquanto participam de alguma semelhança de Deus, na medida em que existem, vivem, ou ainda, conhecem”<sup>192</sup>. Em outras palavras, a beatitude é o fim último do ser humano; ou ainda, conforme Gilson assinala ao comentar o capítulo CXVI do livro III da *Suma contra os Gentios*:

Tendo nos criado racionais, somos objeto de uma orientação especial de sua providência, que governa o homem para o bem do próprio homem e das demais criaturas deste mundo apenas com vistas ao mesmo fim. É por isso que a providência divina protege não só o bem comum da espécie humana, mas o de cada ser humano em particular, a quem a lei divina é dirigida pessoalmente para submetê-lo a Deus, ligá-lo a Deus e finalmente uni-lo a Deus através do amor. Pois tal é a finalidade desta Lei, que prepara o bem supremo do homem, fazendo-o entrar, através da caridade, numa sociedade de união com Deus.<sup>193</sup>

A partir do exposto, podemos tratar da Lei Natural propriamente dita, que consiste numa certa regência divina através de princípios comuns ou gerais<sup>194</sup>. Esta segunda lei é denominada *natural* porque independe de fatores culturais, familiares e sociais, corroborando a estrutura psicológico-moral do ser humano, de modo a ser concebida como universal e imutável<sup>195</sup>. Nesse sentido, a lei natural pode ser definida como o conjunto de leis da razão que exprimem a ordem dos fins próprios para os quais o ser humano tende<sup>196</sup>. Pois,

Todas as coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna [...]. Por onde é manifesto, que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins. Ora, entre todas as criaturas, a racional está sujeita a Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural.<sup>197</sup>

Deste modo, como a lei natural é participativa da Lei Eterna, ela inere aos seres racionais pelo *lume*<sup>198</sup> divino a razão natural, pertencente à lei natural<sup>199</sup> que expressa as

<sup>190</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 1, a. 1, p. 29.

<sup>191</sup> *Idem*, I-II, q. 1, a. 2, p. 31.

<sup>192</sup> *Idem*, I-II, q. 1, a. 8, p. 36.

<sup>193</sup> GILSON, E. *El Tomismo*, 1951, p. 464. Tradução nossa.

<sup>194</sup> BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*, 2012, p. 481.

<sup>195</sup> PÊCEGO, D. N. *A lei e a justiça na Suma Teológica*. 2008, p. 165.

<sup>196</sup> HERVADA, J. *Introducción crítica al Derecho Natural*, 2000, p. 125-128. Tradução nossa.

<sup>197</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 91, a. 2, p. 550.

<sup>198</sup> Do latim, *luz*.

exigências objetivas da natureza humana: necessidades de bem e de justiça<sup>200</sup>. Assim, a lei natural é estabelecida como o ditame da razão prática, que se assemelha à razão especulativa, por ambas procederem pelos primeiros princípios indemonstráveis naturalmente conhecidos da razão especulativa. Ao passo que desses preceitos universais da lei natural se produzem conclusões mais particulares das coisas, que ao serem descobertas pela razão humana e abarcarem a essência da lei<sup>201</sup>, culminam nas lei humanas<sup>202</sup>. Consequentemente, valendo-se da *Retórica* de Túlio, o Escolástico afirma que o Direito advém da natureza e desta utilidade nasceram os costumes; depois o medo e a religião legitimaram tais disposições oriundas da natureza e que foram aceitas pelos costumes<sup>203</sup>.

Ademais, respondendo à primeira objeção da questão 91, o Escolástico postula que

A razão humana não pode participar plenamente do ditame da razão divina; mas o pode ao seu modo imperfeitamente. Por onde, pela razão especulativa, por uma participação natural da sabedoria divina, temos o conhecimento de certos princípios comuns, mas não o conhecimento próprio de qualquer verdade, como contém a sabedoria divina. Assim também, pela razão prática, o homem naturalmente participa da lei eterna relativamente a certos princípios comuns, mas não quanto direções particulares de determinados atos, que contudo estão contidos na lei eterna. Por onde, é necessário, ulteriormente, que a razão humana proceda a certas disposições particulares das leis.<sup>204</sup>

Por isso, sob o conceito de “buscar o bem e evitar o mal”<sup>205</sup>, a lei natural impressa nas criaturas intelectivas proporciona uma certa *intuição* acerca do bem, conduzindo qualquer ente racional a discernir o bem do mal. E conforme a inclinação natural do ser humano é buscar o seu próprio bem de forma apetitiva e racional, o belo, a perfeição, a justiça e o bem comum, podemos afirmar, para analisarmos no capítulo seguinte, que é a partir das privações intelectuais e perceptivas que os entes pensantes geram o mal. Talvez por escolha, ou por ignorância, as vezes por uma série de consequências advindas da ação primeira. Embora ocorra por privação e por certo desordenamento, ainda assim não consiste numa desordem, mas sim numa permissão do ordenamento divino para estes seres superiores dotados de livre-arbítrio.

---

<sup>199</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 91, a. 2, p. 550.

<sup>200</sup> HERVADA, J. *História de la ciência del derecho natural*, 1996, p. 157. Tradução nossa.

<sup>201</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II q. 90, a. 1, a.2, a. 3, a. 4, p. 546-549.

<sup>202</sup> *Idem*, I-II, q. 91, a. 3, p. 551-552.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 94, a. 4, p. 566.

*Em Suma*

Versamos acerca dos pressupostos fundamentais à compreensão do mal no pensamento do Doutor de Aquino, justapondo os conceitos de *finalidade* e *ordenamento da natureza* como princípios constituintes do movimento das criaturas em busca de seus devidos fins. Nesse sentido, enquanto o primeiro imputa um imperativo interno as coisas, como um desejo natural para fins determinados; o segundo tem caráter de lei, que estabelece o “como” de todo e qualquer movimento segundo as disposições naturais universais e particulares.

Quanto a *finalidade*, propusemos que Deus em seu ato criador emana a existência de todas as criaturas pelo seu intelecto e vontade em vista de sua própria essência, que é boa<sup>206</sup>, e comunica seu próprio *modus operandi* a todos os entes. Assim, cada uma das criaturas visa conseguir a própria perfeição, que é semelhança da perfeição e da bondade divina, de modo que a divina bondade acaba por consistir no fim de todas as coisas<sup>207</sup> desde o início do tempo. No decorrer dessa tratativa, ainda mencionamos o conceito de *belo* e *beleza* presente na diversidade da natureza de cada criatura, como representações diversas da bondade e perfeição de Deus. Com isso, entrelaçamos tais termos aos conceitos de *ato* e *bem*, plasmando um fim último geral que abarca estes três aspectos: *ato*, *belo* e *bem*. Além disso, abordamos a substância intelectual – ser humano – propondo que naturalmente busca conhecer o Sumo Bem<sup>208</sup> de forma mais perfeita, distinguindo-se dos seres irracionais que buscam bens “menores” pelos instintos naturais.

No concernente ao *ordenamento da natureza*, dissertamos primeiramente sobre o conceito de *Lei Eterna*, superior às demais e assim chamada porque o intelecto divino “nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno”<sup>209</sup>, ordenando as criaturas de modo particular e universal. Particularmente, as criaturas são ordenadas a lograrem um fim que lhe é próprio por meio da intenção do agente, seja ele racional ou não; como a árvore que frutifica, o herbívoro que pasta, o carnívoro que caça e o humano que pensa. E universalmente, as criaturas são ordenadas a fins gerais independentes das intenções particulares, através de leis postas por Deus à regência de toda dinâmica de causa e efeito; as quais denominamos leis físicas, cosmológicas, mecânicas, fisiológicas, quânticas, etc. Destacamos ainda que nada pode impedir o ordenamento universal, ao passo que o efeito de um ordenamento particular pode ser impedido por outra causa particular.

<sup>206</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, II, XXIII, 3 [992], p. 199.

<sup>207</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 44, a. 4, p. 322.

<sup>208</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, III, XXV, 1 [2056], p. 383.

<sup>209</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 91, a. 1, p. 550.

Em sequência, adentramos à *Lei Natural* impressa nos seres racionais participantes da Lei Eterna – ou Divina Providência – de modo mais excelente, donde advém sua inclinação natural à ação e aos devidos fins; essa participação da criatura racional na primeira lei, Tomás nomeia de Lei Natural<sup>210</sup>. A partir disto, expusemos a natureza humana como um ser corpóreo e espiritual, o mais querido por Deus dentre as criaturas e direcionado a uma finalidade mais sublime. Por fim, culminamos nos conceitos de *razão teórica*, *razão prática* e *sindérese*, que correspondem aos processos racionais humanos e expressam a atuação concreta da Lei Natural sob a máxima de “buscar o bem e evitar o mal”<sup>211</sup>.

Entretanto, embora a criação divina tenha direcionado as criaturas ao bem por meio das leis acima expostas, o mal está presente na criação de diversas maneiras. Fato que compõe gigantesco problema metafísico, gnosiológico, moral, físico e espiritual. Por isso, adiante nos debruçaremos em esmiuçar esta problemática a partir do horizonte exposto até aqui, a fim de demonstrar como o mal situa-se, atua e gera consequências nas áreas mencionadas.

---

<sup>210</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 91, a. 2, p. 550.

<sup>211</sup> *Idem*, I-II, q. 94, a. 4, p. 566.

## 2. CAPÍTULO – A MULTIFACETADA EXPRESSÃO DO MAL

Lançados os pressupostos, neste capítulo abordaremos a temática que nomeia nossa pesquisa, delineando mais alguns cômodos que compõe o gigantesco castelo intelectual, religioso e imaginário que é a obra tomasiana. O Doutor Angélico incorpora a ideia agostiniana de mal como privação e desenvolve-a de forma mais aplicada, elencando suas causas e consequências em cada âmbito da vida humana e também angélica. “O que choca nas exposições de Santo Tomás com referência a nosso problema é a coerência externa das noções que emprega e realça. Das teses tomistas não se poderia dizer, como, ao que parece, dizia Calígula das [teses] de Sêneca, a saber, que são ‘areia sem cal’. Aqui temos cimento romano, quase rocha granítica”<sup>212</sup>.

Além disso, toda exploração intelectual cristã na Alta Idade Média deteve-se em Agostinho e Pseudo Dionísio, até houve outros nomes, mas nenhum deles abarcou tantas áreas até a síntese de Tomás<sup>213</sup>. Ao ponto de nos proporcionar a abordagem de um problema como o mal e oferecer em suas obras, todos os subsídios autorais dos séculos anteriores e de seu próprio tempo. Pois o Aquinate, como vimos e veremos, baseia-se muitas vezes nas teses de Aristóteles, Agostinho, Dionísio e outros, corrigindo suas ideias e cristianizando suas propostas filosófico-teológicas, explicitando, ressignificando e compilando termos e seus respectivos conceitos, nomeando obras e tratados especificamente direcionados às tratativas desejadas. Processo tal, que dentre tantas obras de importância, nos deixou o *De Malo*, tratando sobre todos os aspectos que tangem o tema do mal. Desde sua possível origem, passando por meios de propagação, diferentes formas de incidência nas criaturas, até suas consequências metafísicas, morais e físicas.

Neste certame, Faitanin suscita a evidência do mal enquanto um fenômeno observável na realidade, tangível por nos afetar fisicamente e espiritualmente, além de ser multifacetado porque se manifesta diversamente. Pois sem muito esforço pode-se perceber as diversas expressões malélicas que acometem a humanidade, como: dores, mortes repentinas, doenças, guerras, assassinatos, exploração desenfreada dos recursos da natureza e desastres naturais. Porém, ele ainda destaca um mal que transcende todas as maneiras sobreditas e atinge o âmago do ser humano, isto é, sua alma<sup>214</sup>. Poderíamos de antemão nomear esses modos de mal, mas nos ocuparemos disso adiante. Por hora cabe deixar expresso que seguiremos a

---

<sup>212</sup> SERTILLANGES, A-B. **O Problema do Mal**, 2020, p. 246.

<sup>213</sup> *Idem*, p. 245.

<sup>214</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 113.



didática do Escolástico e perpassaremos a metafísica do mal, em que consiste e sua origem; com estas bases aprofundaremos a incidência nas coisas, sobretudo nas criaturas racionais, propondo uma nova nomenclatura ao mal. Posteriormente, sob nova definição exporemos seu desenvolvimento e suas consequências nas referidas criaturas, para culminarmos nas diversas formas de mal: físico, moral e metafísico. Mas não necessariamente nesta ordem é claro. Sigamos!

## 2.1. A METAFISICA DO MAL

A princípio cabe-nos destacar que, em nossa pesquisa bibliográfica percebemos caminhos diferentes estabelecidos pelos autores ao abordarem a temática; onde os quais se aproximaram do problema do mal a partir de óticas externas à metafísica. Mesmo que tivessem chegado às mesmas conclusivas do Doutor Angélico e postulado o mal como privação, preferimos partir doutro caminho e nos valeremos dos pressupostos existenciais já propostos no capítulo anterior. Ora, ao falarmos dos princípios divinos da existência criada e do ordenamento da natureza aos fins particulares e universais das criaturas, estamos abordando os aspectos metafísicos essenciais da realidade. Com efeito, a fim de justificar mais assertivamente nossa lógica, vemos por bem frisar que,

No conjunto de todo o corpo aristotélico, destaca-se uma obra que, em virtude de sua compilação, séculos mais tarde, ficou conhecida como *Metafísica*. Aristóteles, entretanto, chama esta investigação de *Filosofia Primeira*. Uma leitura atenta dessa obra revela diferentes definições de metafísica ou de *Filosofia Primeira*, que aparecem no decorrer do texto. Nas primeiras páginas da *Metafísica*, livro primeiro (A 980 a983a20), temos a definição de *Filosofia Primeira* como a ciência das causas e dos princípios supremos das coisas. Em seguida, no livro quarto (Γ1, 1003 a 21s), o Filósofo a define como a ciência do ser enquanto ser e dos atributos que lhe pertencem enquanto tal. Posteriormente, no livro décimo-segundo (Λ 1069 a 18), ele a define como ciência da substância. E ainda, nos livros sexto (E 1, 1026 a 19) e décimo-primeiro (K 7, 1064 b 3), a investigação metafísica é definida como teologia.<sup>215</sup>

A partir desta definição, é coerente localizarmos o problema do mal primeiramente na área metafísica, devido a formulação aristotélica ser assumida por Tomás. Sobretudo, porque esta consiste na ciência primeira e abarca os princípios das realidades existenciais (*o esse*), lançando olhares àquilo que concerne à sustentação da existência por viés suprassensível. Além do mais, ao considerarmos o mal como um aspecto da realidade que inere necessariamente em algum ente, isto é, em um ser existente, devemos considerar também que se não houvesse existência, conseqüentemente não haveria mal; ou seja, este depende daquela.

---

<sup>215</sup> DUTRA, J.; IBERTIS, C. M. **Ser enquanto ser: acerca da Filosofia Primeira de Aristóteles**, 2003, p. 2.

Com efeito, tal realidade se faz presente em diversos âmbitos deveras concretos e nos conduz a seguinte formulação: se Deus tudo criou a partir de si, concedendo sua perfeição às criaturas, tornando-as boas e ordenando-as aos seus devidos fins, donde vem o mal? Ou melhor, qual é sua causa? Eis aqui uma questão verdadeiramente metafísica, que embora semelhante, possui teor diferente da famosa indagação epicurista. Acerca desta, vejamos:

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer e nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males?<sup>216</sup>

Propomos que o paradoxo de Epicuro diverge de nossa questão, porque segundo a pesquisadora Leonor, em seu artigo *O paradoxo da justiça em Epicuro*, o mal é situado numa área mais humana e refere-se ao agir justo ou injusto, conforme exposto:

Se sofrer um mal impede a felicidade, na medida em que gera sofrimento, provocá-lo impede a quietude, visto que é fonte de insegurança. Como diz o filósofo do Jardim, “o justo nunca é perturbado, enquanto o injusto está cheio da maior preocupação”. Neste sentido, a relevância da justiça não reside no facto de a injustiça ser considerada um mal. O mal é, para Epicuro, viver na incerteza de escapar, ou não, à punição e é com o intuito de evitar esta incerteza que importa agir de acordo com a justiça. É, aliás, o que Epicuro defende na Máxima Capital 35, ao referir que o que age injustamente não poderá ter a certeza, enquanto viver, de nunca vir a ser apanhado. Este princípio é ainda corroborado pela Sentença Vaticana 70, que aconselha a que não se faça nada que possa levar ao receio de vir a ser descoberto pelos outros. O justo, por seu turno, não é afectado por qualquer receio.<sup>217</sup>

Tal concepção do mal, portanto, mantém-se em campo mais ético do que metafísico e para que fosse melhor compreendida a questão proposta por Epicuro, seria necessário aprofundarmos em suas concepções e no contexto de sua época. Mas como o foco desta seção não comporta a explanação da problemática pelo viés epicurista<sup>218</sup>, fecharemos este “parêntesis” e retomaremos a tratativa tomasiana.

<sup>216</sup> EPICURO. **Da natureza: antologia de textos**, 1985, p. 28.

<sup>217</sup> BÁRBARA, L. S. **O paradoxo da justiça em Epicuro**, 2012, p. 107.

<sup>218</sup> Para entendermos a origem do Problema do Mal em Epicuro, é necessário passarmos por suas concepções éticas e físicas. Pois, para ele era necessário o entendimento da realidade humana para que pudéssemos alcançar a felicidade. Fisicamente, o ser humano – alma e corpo – seria composto por átomos e vazio; de modo que o corpo sem alma não possui sensibilidade, ao passo que a ausência de um membro corpóreo não mudaria tal realidade. Assim, as sensações, sendo eflúvios de átomos, também seriam físicas. Nesse sentido, o ser humano sempre há de buscar o prazer e fugir da dor, ou seja, a felicidade seria a ausência de dores. Eticamente, para Epicuro, a melhor maneira de adquirir felicidade seria uma busca pelo prazer que não visasse meramente o curto prazo, mas que visasse também a ausência de sofrimentos a longo prazo. Por outro lado, uma busca desmedida dos prazeres momentâneos, por exemplo, geraria uma necessidade desmedida de voltar a tê-los, o que aumentaria a possibilidade de sofrimento. Antes, a felicidade deveria depender daquilo que pode ser controlado. Se aquilo que nos fizer felizes for difícil de alcançar, a felicidade não será duradoura, logo, não dever-se-ia seguir tal caminho. Neste horizonte, existem dois fatores importantes a considerarmos: a *aponia* – ligada à saúde do corpo – e a *ataraxia* – ligada à tranquilidade da alma, e ambos seriam importantes para a aquisição de

Por mais que tratemos o mal metafisicamente, isto é, investigando em que consiste e suas causas, nos aproximaremos de outros aspectos da existência que não de parecer apartados da realidade metafísica. Mas não estarão, visto que a maioria das abordagens filosóficas advém da ciência primeira aristotélica. Nesse sentido, mesmo que inferíssemos a problemática por viés religioso, fenomenológico, epistemológico, gnosiológico, ético-moral, médico, físico, etc., sempre seríamos forçados a recorrer a metafísica, devido ao fato de investigar as causas primeiras. Visto que, ao se aproximarem desta temática por fora da ótica metafísica, os autores sempre acabam por recorrer a ela em algum momento, conforme já dissemos. Movimentos certamente legítimos segundo a especificidade de cada estudo e a finalidade para qual tendem. No entanto,

Seguindo de perto Santo Tomás, observamos que, para perceber as marcas de Deus no mundo, convém para a filosofia partir, mediante um olhar metafísico atento, dos diversos graus de perfeição representados na natureza, segundo uma ordem hierárquica, [...] cada ente encerra, em sua estrutura metafísica, o ato de ser que, como lei e princípio, estabelece e rege a perfeição de cada criatura, por cujo ato é o que é, ou vem a ser o que é. [...] Ao passo que,] O mal significa *carência de perfeição no sujeito em que se dá*, algum bem que este deveria possuir, mas do qual se encontra privado. O mal é *no* sujeito, mas não existe *como* sujeito. Daí que o mal dependa da existência de um sujeito para manifestar-se como privação de algum bem, e, assim, toda personificação ou substantivação do mal carecerá de sentido. Podemos também acorrer à formulação segundo a qual o mal é privação e ausência de ser, de bem, de perfeição e de virtude na natureza de um sujeito.<sup>219</sup>

Através das palavras de Faitanin, buscamos justificar ainda mais a presente abordagem, embora tenhamos deixado claro o motivo de prosseguirmos por viés metafísico antes de adentrarmos aos seguintes. Assim justaposto, nos debruçemos acerca da consistência do mal e sua origem, se é que consiste em algo e, conseqüentemente, tenha origem.

### 2.1.1. Em que consiste o mal

Em suas obras que abordam especificamente o tema do mal – *Suma Teológica, Suma contra os Gentios e De Malo* – Tomás o trata atrelado ao conceito de bem e sempre aborda este antes daquele. Em vista disso, no capítulo anterior já discorremos acerca da concepção

---

felicidade. A ataraxia estaria relacionada às opiniões que temos e para o autor, o teísmo que leva ao temor dos deuses gera sofrimento. É um tipo de opinião a qual não deveríamos nutrir. Já a física epicurista livraria-nos das preocupações relativas ao temor das divindades e nos aproximaria da felicidade. Nas palavras de Epicuro, “Quando te angustias com as tuas angústias, te esqueces da natureza: a ti mesmo te impões infinitos desejos e temores” (p. 26). Não deveríamos viver conforme as opiniões, e sim conforme a natureza (EPICURO. **Da natureza: antologia de textos**, 1985). É nesse contexto que está situado o “Paradoxo de Epicuro” que culmina na indagação supracitada.

<sup>219</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 110-114. Grifos do autor.

tomasiana de bem, ser em ato, perfeição e beleza a fim de sermos fiéis à lógica do nosso autor e podermos relacionar tais conceitos com o mal. Pois este não consiste em substância alguma a nível metafísico, antes constitui um não-ser, sem essência, sem realidade e é caracterizado como privação em certo aspecto<sup>220</sup> a nível ontológico, de modo a ser identificado somente quando atrelado a um ente, que é bom, belo e perfeito pelo ato de ser concedido por Deus. Conforme nos demonstra o Aquinate:

Um contrário se conhece pelo outro. Assim, pela luz as trevas. Por onde, também se deve concluir o que seja o mal pela natureza do bem. Ora, [...] bem é tudo o que é apetível, e assim, buscando toda natureza o seu ser e a sua perfeição, necessariamente resulta que o ser e a perfeição de cada natureza têm razão de bondade. Por onde, não é possível que o mal exprima um ser, uma certa forma ou natureza. E logo conclui-se que a palavra mal exprime certa ausência de bem. Donde vem dizer-se que o mal nem é existente nem é bom; pois o ser, enquanto tal, sendo bom, desaparecido este, desaparece aquele.<sup>221</sup>

Assim, é impossível que o mal exprima algum modo de ser em ato, porque se todos os entes enquanto entes são bons, buscam seus devidos fins por natureza e certa realidade má é observada, depreende-se que há determinada carência ou privação na natureza do ente, que o impeça de lograr ao que naturalmente tende. Em outras palavras, Faitanin assinala:

O mal significa *carência de perfeição no sujeito em que se dá*, algum bem que este deveria possuir, mas do qual se encontra privado. O mal é *no* sujeito, mas não existe *como* sujeito. Daí que o mal dependa da existência de um sujeito para manifestar-se como privação de algum bem, e, assim, toda personificação ou substantivação do mal carecerá de sentido. Podemos também acorrer à formulação segundo a qual o mal é privação e ausência de ser, de bem, de perfeição e de virtude na natureza de um sujeito.<sup>222</sup>

Analogamente, podemos justapor que assim como no aspecto físico<sup>223</sup> o frio é ausência de calor e a escuridão é carência de luz, no âmbito metafísico o mal é carência de ser, beleza, perfeição e bem. Em sustentação a esta ideia, no primeiro artigo da primeira questão de *De Malo*, o Doutor Angélico propõe que o mal não tem e não é natureza, pois esta se afirma somente daquilo que *é ser* e o mal não é ser, antes incide como privação de ser, logo, não tem natureza própria<sup>224</sup>.

No entanto, Copleston ressalta que Tomás diferencia que o termo *privação* atribuído ao mal não significa o mesmo que *ausência*, pois

Numa pedra, a incapacidade de ver não é uma privação. Se uma pedra pudesse ver, ela simplesmente não seria o que se quer significar com uma pedra. A perfeição de ser capaz de

<sup>220</sup> GILSON, E.; BOEHNER, P., **História da filosofia cristã**, 2012, p. 466.

<sup>221</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 48, a. 1, p. 343

<sup>222</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 114. Grifos do autor.

<sup>223</sup> Acerca da física, ver: ISAACS, Alan, **Dicionário Breve de Física**, 1996, 57.

<sup>224</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o Mal**, 2005, q. 1, a. 1, p. 9-15.

ver está ausente da pedra no sentido de que esta não a possui; mas a pedra não pode com propriedade ser dita “privada” do poder da visão. Num ser humano, no entanto, a cegueira é uma privação: o homem cego está privado de uma faculdade que diz respeito à natureza humana.<sup>225</sup>

Por isso, é necessário levarmos em consideração que “Tomás defende que o mal deve ser caracterizado como sendo uma privação. Caso contrário, se o sentido correto fosse o de negação absoluta, dois absurdos se seguiriam”<sup>226</sup>. Quando Azevedo propõe que o mal não tem sentido de *negação absoluta*, está corroborando a interpretação de Copleston sobre Tomás não conceber o mal como *ausência*. Com efeito, ambos os termos expressam o mesmo conceito errôneo acerca do mal, por isso, podemos substituí-los por *ausência absoluta* e proceder aos dois absurdos lógicos supramencionados. Se o mal fosse assim concebido: no primeiro caso, todas as coisas não existentes seriam más, porque não são absolutamente em todos os aspectos; já no segundo caso, uma coisa seria má por não possuir a bondade própria de outra coisa, de modo que o homem seria mau por não voar e o pássaro mau por não raciocinar<sup>227</sup>, assim como Copleston exemplifica acima. Além disso, Azevedo ainda completa que o mal como privação daquilo que um ente naturalmente deve ter, deve ser entendido não apenas com relação àquilo que falta, mas também quando nos voltamos àquilo que um indivíduo possui “a mais”. Por exemplo, uma pessoa possuir seis dedos numa mão é mau porque não corresponde a sua forma natural<sup>228</sup>.

Coroando esta distinção entre *privação* e *ausência* ou *negação*, Sertillanges demonstra como a etimologia do conceito foi plasmada, mencionando a proposição primária de Agostinho, o acréscimo de Anselmo da Cantuária e a síntese feita por Tomás.

Precisamente, o mal é uma ausência de ser; porém não uma ausência qualquer. A ausência de asas nos ombros de um homem não é um mal. Santo Agostinho havia esquecido esta observação; quem a introduz primeiro é Anselmo de Cantorbery, acrescentando à definição agostiniana do mal *privatio boni* o epílogo *debiti*, que é, efetivamente, o essencial.<sup>229</sup> Santo Tomás logo recolhe essa noção e explica que em tudo e em todas as partes há uma natureza das coisas e que em relação com esta natureza das coisas, deste *debitum naturae*, é como se deve julgar o mal. Depois dele, distinguir-se-á sempre, cuidadosamente, entre a simples ausência do bem ou negação e a privação propriamente dita, que é ausência de um bem devido.<sup>230</sup>

Com isso, é possível definirmos aquilo que o Aquinate considera como mal através da

<sup>225</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 126.

<sup>226</sup> AZEVEDO, N. S. **O mal no universo segundo Santo Tomás**, 2007, p. 45.

<sup>227</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 48, a. 3, p. 346.

<sup>228</sup> AZEVEDO, N. S. **O mal no universo segundo Santo Tomás**, 2007, p. 46-47.

<sup>229</sup> Aqui Sertillanges referencia a obra em que Anselmo acresceu o termo *debiti* à definição de Agostinho, mas não especifica o ano e a respectiva paginação. Constando apenas: Santo Anselmo: *De casa diaboli* e *De conceptu virginal*.

<sup>230</sup> SERTILLANGES, A-D. **O Problema do Mal**, 2020, p. 246.

seguinte proposição de Gilson: o “*mal consiste na deficiência de um determinado grau de perfeição, e por conseguinte, na privação de um determinado bem*”<sup>231</sup>. Ou seja, ao incidir em um ente bom por natureza, privando-o de algum aspecto naturalmente devido, geram-se o mal moral e metafísico<sup>232</sup> nos entes racionais e o mal físico nos entes em geral (falaremos sobre estes adiante). Sendo assim, não é o mal que subsiste e age por si, mas sempre vinculado a algum ente. Consequentemente, por necessitar de uma criatura para estar presente, o mal jamais poderá aniquilar o bem completamente, pois, conforme o Doutor de Aquino:

O mal não pode consumir totalmente o bem, o que se evidencia se se considerar a tríplice divisão do bem. Há um certo bem totalmente eliminado pelo mal, e é o que a este se opõe; assim a luz é totalmente eliminada pelas trevas e a vista pela cegueira. Há outro bem que não é totalmente diminuído pelo mal, nem diminui; a saber, o bem que é sujeito do mal; assim, pelas trevas, nada é diminuído da substância do ar. Há, por fim, outro bem diminuído certamente pelo mal, não porém totalmente; e este é a capacidade do sujeito para o ato.<sup>233</sup>

Assim, mesmo que o Aquinate tenha proposto somente uma forma de um mal eliminar um bem, como exemplificada a privação da vista pela cegueira, tal privação se dá apenas em certo aspecto do sujeito e não aniquila completamente seu ser, antes exclusivamente o bem da vista. Com efeito, tal “aniquilação” do bem pelo mal não se dá pelo encontro dos contrários, mas através dum mal que pontualmente priva determinado bem e não completamente. E isto igualmente se aplica à capacidade de agir do sujeito. Por onde, o mal obrigatoriamente necessita de um ente/bem para estar presente neste, de modo que se este ente bom por natureza se extinguir, consequentemente extinguir-se-á o mal residente nele. Quanto a esta tratativa, Sertillanges ainda destaca a menção de Tomás sobre a tríplice divisão do bem, como três níveis do ser, onde o mal se impõe:

O sujeito do mal, que se diz ser um bem, não é, naturalmente, o bem ao qual se opõe o mal e do qual justamente é privação. Deste modo, o mal da cegueira não descansa sobre a vista, da qual a cegueira priva, senão sobre o ser vivente que se encontra privado da vista [...]. Logo, o

<sup>231</sup> GILSON, E.; BOEHNER, P., **História da filosofia cristã**, 2012, p. 466. Grifos do autor.

<sup>232</sup> “Há mal metafísico? Sim, mas não como o entendeu o filósofo alemão LEIBNIZ (1646-1716). Este conceituara mal metafísico em sentido equívoco, como a *simples imperfeição de uma natureza*, inerente à própria natureza da criatura, à qual não corresponde a plenitude de ser, por ser ela intrinsecamente limitada e imperfeita. De fato, há males que derivam da própria limitação das criaturas ou que têm sua explicação suficiente nas criaturas inferiores ao homem (as enchentes, as secas, certos incêndios, moléstias e deficiências físicas). As ciências naturais se encarregam, geralmente, de explicar as causas de tais males, na medida em que afirmam que eles decorrem da ação e da interação de fenômenos naturais. Mas isto propriamente seriam males físicos, mas não metafísicos, porque a limitação inerente a cada criatura não é imperfeição e, consequentemente, não será mal dado que cada ser comporta a perfeição que lhe confere o seu ato de ser: não cabe ao ser da pedra a visão, e não lhe é uma limitação o não ver; portanto, para ela não é um mal metafísico carecer de visão. Também não será uma limitação que as pétalas da rosa caiam, nem um mal metafísico que murchem. Em todos estes casos, o ser e as operações seguem o curso das respectivas naturezas” (FAITANIN, Paulo. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 115. Grifos do autor).

<sup>233</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 48, a. 4, p. 347.

sujeito do mal, que é sempre um bem, pode ser um bem, seja a título de substância ou de pessoa, seja a título de ação. O mal que afeta a substância ou a pessoa a debilita mais ou menos quanto à sua própria capacidade de existência e quanto a sua ação, que exige, para ser perfeita, a plenitude de seus recursos. O mal que afeta a ação é aquele que a desvia de seu fim, privando-a da retidão ou da medida requerida para tal fim. Mas trate-se do sujeito substancial ou da ação do sujeito, o mal jamais pode suprimir todo bem, sem o qual se suprimiria a si mesmo ao eliminar seu suporte. Se, querendo-se cegar um homem, mata-se-o, já não há cego; e se, ao matá-lo, se poderia suprimir sua matéria, não haveria ali mais do que um nada, e neste não há nem bem nem mal.<sup>234</sup>

Portanto, não há como extinguir-se completamente o bem nem mesmo na morte, pois, o sujeito humano por exemplo é destruído enquanto corpo, mas subsiste sob outra forma<sup>235</sup>, isto é, seu ato de ser transcende a simples corporeidade. E Azevedo completa que não há qualquer possibilidade duma entidade puramente maligna, mesmo em sentido espiritual, como os demônios, pois são bons na medida que são entes<sup>236</sup>.

### 2.1.2. A origem ontológica do mal

Talvez, aqui resida o maior impasse filosófico da humanidade, afinal, se Deus – a partir da concepção judaico-cristã – tudo criou ordenadamente bom e há o mal, qual sua origem? Certamente, muitos podem ter inferido culpa a esta mesma figura divina, que tudo pode e nada faz com relação as dores e sofrimentos do mundo. No entanto, a partir da questão 49 da *Suma Teológica*, partindo da ideia de mal como privação, Tomás propõe que qualquer ente enquanto bem em ato é a origem do mal e que todo e qualquer mal ocorre de forma accidental, conseqüente a incidência no ente<sup>237</sup>. Conforme Faitanin,

*O mal não é substância*, ou seja, não é algo, embora aquilo a que sucede ser mau seja algo, uma vez que o mal o priva de um bem particular – como ser cego não é algo, ao passo que aquele a quem sucede ser cego é algo. Neste sentido, *o mal se encontra no bem*, mas não no Bem que é Ato Puro, Deus, mas em todo bem que seja uma mescla de ato e potência. Por isso, dirá o Aquinate que o bem é causa do mal, mas não por si, e sim por acidente (*per accidens*).<sup>238</sup>

Contudo, para compreendermos claramente a accidentalidade do mal, recordemos que o bem é ser, tudo aquilo que é desejável, perfeito em certos aspectos, na medida que é atual. Ou seja, concretamente se manifesta através de qualquer ente, pois é bom em si. Ademais, o bem também tem caráter de causa final, que direciona e ordena as ações, de modo que, mesmo

<sup>234</sup> SERTILLANGES, A-D. **O Problema do Mal**, 2020, p. 247.

<sup>235</sup> *Ibidem*.

<sup>236</sup> AZEVEDO, N. S. **O mal no universo segundo Santo Tomás**, 2007, p. 47.

<sup>237</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 49, a. 1, p. 350.

<sup>238</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 112. Grifos do autor.

sendo causa final, é a motivação primeira. Ao passo que como o mal consiste na privação do bem e gera uma realidade faltosa e corrompida, não age por si, mas sempre vinculado a um ente que age com certa intenção, não necessariamente má, mas que gera o mal. Logo, está sempre presente nas criaturas<sup>239</sup>, boas por natureza, tornando o bem a origem do mal<sup>240</sup>.

Nesse sentido, Sertillanges frisa que Tomás concorda com Aristóteles e reconhece quatro espécies de causa das criaturas: a causa material que consiste na matéria que compõe as coisas e sem a qual nada existiria; a causa formal que concede forma às coisas existentes e fazem-nas ser o que são pela delimitação da matéria; a causa final que define o fim para o qual cada coisa tende, de modo que não havendo esta, as criaturas não teriam razão para existir; e a causa eficiente é a ação que gera a existência das criaturas<sup>241</sup>. Assim, “se considerarmos a natureza especial das causas veremos que o agente, a forma e o fim importam certa perfeição e se prendem à natureza do bem; e também a matéria, como potência para o bem, tem a natureza deste”<sup>242</sup>. Com isso, o Aquinate afirma que o bem é causa do mal através da matéria, porque o mal incide no sujeito materialmente bom<sup>243</sup>, sustentando conformidade com o artigo 3 da questão 48. Mas quanto a causa formal, o mal não a possui, antes consiste na privação da forma<sup>244</sup>, visto que não possui natureza alguma<sup>245</sup>. Pelo mesmo motivo, o mal não possui causa final, pois é a privação do ordenamento ao fim naturalmente devido<sup>246</sup>, de modo que o nada não pode tender ao nada<sup>247</sup>. Diferentemente destas três causas, o mal possui causa eficiente conforme o *modus operandi* do agente, porém, por acidente<sup>248</sup>.

Referente a esta última, Sertillanges destaca que o mal ocorre como um resultado accidental e não como fim último, pois nenhum ente pode querer o mal por si mesmo como finalidade última<sup>249</sup>. Deste modo,

Sempre que se busca um bem encontra-se, também, um mal. O gato, ao buscar sua vida ou sua distração, mata e come o rato; o jovem, ao buscar seu prazer, esgota-se ou se frustra; contudo, onde está aqui a busca do mal? “Fazer o mal pelo mal” é um modo de falar que às vezes se usa e que designa um ato psicológico assaz conhecido; porém também não é senão uma maneira

<sup>239</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 48, a. 2, p. 344-345.

<sup>240</sup> *Idem*, I, q. 49, a. 1, p. 350.

<sup>241</sup> SERTILLANGES, A-D. *O Problema do Mal*, 2020, p. 248.

<sup>242</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 49, a. 1, p. 350.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> SERTILLANGES, A-D. *O Problema do Mal*, 2020, p. 248.

<sup>246</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 49, a. 1, p. 350.

<sup>247</sup> SERTILLANGES, A-D. *O Problema do Mal*, 2020, p. 248.

<sup>248</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 49, a. 1, p. 351.

<sup>249</sup> SERTILLANGES, A-D. *O Problema do Mal*, 2020, p. 248.



de falar; em realidade, ao que tende quem se encontra “obrigado” a fazer o mal pelo mal é a uma expansão da vida, a uma satisfação que em si mesma de modo algum é um mal.<sup>250</sup>

Depreende-se disto que todo e qualquer agente visa o bem que lhe convém, pois tudo que atrai a inclinação da criatura deve ser bom, belo e perfeito, conforme demonstramos no capítulo anterior. Mesmo quando ações advindas dos seres racionais aparentem objetivar o mal, estão buscando um bem segundo uma concepção privada e proporcionam o mal a outrem. Na verdade, tal exemplificação demonstra claramente a forma como a sociedade atual tem procedido irresponsavelmente com relação aos indivíduos e a natureza; para tal percepção não é preciso demasiado esforço. Nesse certame, o texto do Aquinate credibiliza e fornece fundamentação à proposição de Sertillanges, pois,

O agente opera segundo o que tem de potência ativa, não segundo o que a ela falta. Ademais, enquanto age, visa ao fim e intende o fim correspondente à potência. Por isso, o que resulta, correspondendo ao defeito da potência, está fora da intenção do agente, e isto é um mal. Logo, o mal acontece sem estar na intenção do agente.”<sup>251</sup>.

Consequentemente, podemos atestar que a famosa lógica de que “os indivíduos só dão aquilo que têm” ratifica esta tratativa tomista, senão bebe desta, donde o mal ocorre acidental e externamente a causa eficiente. Assim, o mal só ocorre vinculado a ação, que o produz como certo efeito não necessariamente para o indivíduo que comete a ação, mas para outro que recebe ou sofre a ação, segundo a capacidade/perfeição/bem ou deficiência/falta do agente ou da matéria. Pois,

Na ação, o mal é causado por defeito de algum dos princípios dela, a saber, do agente principal ou do instrumental; assim, o defeito no movimento do animal pode provir por debilidade da força motora, como nas crianças, ou só na inaptidão do instrumento, como nos coxos. Porém, num efeito qualquer, o mal é causado ora pela virtude do agente, sem que o seja no efeito mesmo dele; ora por defeito do agente ou da matéria. Assim, é causado pela virtude do agente, quando, da forma visada pelo agente resulta necessariamente a privação de outra forma; p. ex., da existência da forma ígnea resulta a privação da forma do ar ou da água.<sup>252</sup>

Neste exemplo do Doutor Angélico, é mostrado que a deficiência – privação – é acidental ao bem, que comete a ação. Com isso, fechamos tal temática afirmando que a causa do mal é acidental e é assim que o bem é causa do mal. Em resumo, qualquer ente, sendo bom em certo aspecto, quando comete uma ação com consequências más, gera o mal a partir de si, que é bom materialmente, formalmente e intencionalmente, enquanto ordenado.

---

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, III, IV, 2 [1891], p. 356.

<sup>252</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 49, a. 1, p. 351.

## 2.2. O MAL NA CRIATURA RACIONAL

A partir desta exposição geral sobre mal e de defini-lo como privação e acidentalmente causado pelo bem, resta-nos mencionarmos que se relaciona especificamente com a criatura racional sob os conceitos de *pena* e *culpa*. Pois, segundo Faitanin, Tomás afirma que Deus causa o mal de pena, não impondo-o, mas visando a ordem da justiça nas coisas<sup>253</sup> para que disto se extraia um bem maior<sup>254</sup>. Corroborando aquilo que estabelecemos anteriormente acerca da Lei Eterna, como ordenadora das coisas aos seus fins, de modo que determinada ação incorrerá determinada consequência. Por outro lado, é posto que Deus não cria o mal de culpa, por não ser responsável pela inconsequência humana<sup>255</sup>, ou melhor, de todas as criaturas racionais, pois veremos adiante que pena e culpa não estão presentes nos seres humanos, mas também na criatura angélica.

Vejamos, Tomás rememora que o bem consiste na perfeição e no ato e que este último existe como ato primeiro enquanto forma e integridade das coisas, para servirem de instrumento à operação; ao passo que o segundo consiste na operação intencionada ao seu fim devido. Conforme Aertsen elucidada:

Pelo seu ato primeiro, seu ser substancial, uma coisa é “absolutamente ser”, pelo seu ato segundo, sua atividade, “absolutamente boa”. [...] O ato primeiro e o ato segundo são contínuos: o ato primeiro se dá através do ato segundo, e ambos são uma atualidade (*actualitas*). Visto que a atualidade é sempre a atualização do ente, a bondade absoluta de uma coisa pode ser considerada também com seu *ser* completado e aperfeiçoado.<sup>256</sup>

Ao atrelarmos isso às criaturas volitivas, isto é, racionais, que têm o bem absoluto como fim e considerarmos que o mal incide nestas, privando-as duplamente: primeiro, privando a forma ou alguma parte essencial à integridade da coisa (deficiência); segundo, privando a operação natural do ente ao devido fim (desordem). Podemos deduzir que no primeiro caso o mal tem a natureza de *pena*, porque é contrária à vontade; ao passo que no segundo caso o mal consiste na *culpa*, devido ao desordenamento voluntário da ação racional, que busca bens inferiores ao invés do bem absoluto. Assim, todo mal incidente nas criaturas racionais sempre será considerado como *pena* ou *culpa*<sup>257</sup>. Mesmo que o mal aqui denominado de *pena* se estenda à todas as criaturas sujeitas a Lei Eterna sob o conceito de consequência, ou causa e efeito, sempre há de ser chamado *pena* quando referir-se às criaturas

<sup>253</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o Mal*, 2005, q. 1, a. 3, ad. 10, p. 69.

<sup>254</sup> FAITANIN, P. *O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino*, 2006, p. 112.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales*, 2003, p. 309. Tradução nossa.

<sup>257</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 48, a. 5, p. 348.

racionais, por ocorrer contra a vontade. E a *culpa* assim se denomina devido ao entendimento da diferença entre agir bem e agir mal, e optar pelo desordenamento<sup>258</sup>. Em outras palavras, Azevedo destaca que,

O mal de pena, assim como os males físicos das criaturas não racionais, pode ser dito mal *secundum quid*, pois, ao punir uma criatura, Deus está visando ao bem da justiça, que exige a punição dos pecadores. Assim, a pena do pecador consiste em um bem *simpliciter*, que é o bem da justiça. Desse modo, o mal de pena só é querido por Deus acidentalmente, pois o que quer principalmente é um bem.<sup>259</sup>

Embora, o autor se utilize dos termos “punição” e “acidentalmente” de maneira deslocada à tratativa, devemos traduzi-los respectivamente por consequência e ordenamento. Pois, desde o ato da criação o ordenamento divino imprimiu no ser das coisas os seus respectivos fins, de modo que o desvio para finalidades deliberadas gera consequências. Ademais, é certo que Deus não quer tais males, por isso definiu tal ordenamento para que as relações de causa e efeito correspondam entre si, de modo que quando ocorra uma privação física que impute certa deficiência, esta ocorra segundo as leis materiais e formais da natureza. Ainda segundo Azevedo,

O mal de culpa, por sua vez, “consiste na falta da operação devida nas coisas”, isto é, em uma desordem na ação de uma criatura voluntária. O mal de culpa, então é uma transgressão voluntária da lei divina por parte de uma criatura racional. Ele é um afastamento da ordem criada por Deus. Já que Deus quer preservar esse bem da ordem, então se segue que o mal de culpa Deus não quer de nenhum modo, nem por acidente, pois este é uma destruição de tal ordem, mas apenas permite este mal.<sup>260</sup>

Além disso, acerca dessa divisão, Pasquale Porro ressalta que tais maneiras de mal “se diferenciam, portanto, sob três aspectos: a culpa é o próprio mal da ação, a pena um mal do agente; a culpa depende da vontade, a pena se opõe a ela; a culpa está no agir, a pena no sofrer”<sup>261</sup>. Assim, a culpa acaba por ser o maior mal para os seres racionais<sup>262</sup>, porque provém das ações voluntárias contrárias à finalidade humana e angélica, que consistem, ou deveriam consistir, na busca do bem supremo, mas, necessariamente por contrariar livremente a lei divina acaba por constituir o pecado, conceito que abordaremos no tópico a seguir, juntamente com a ideia de livre-arbítrio.

<sup>258</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o Mal*, 2005, q. 1, a. 4, p. 81.

<sup>259</sup> AZEVEDO, N. S. *O mal no universo segundo Santo Tomás*, 2007, p. 59.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> PORRO, P. *Tomás de Aquino*, 2014, p. 236.

<sup>262</sup> FAITANIN, P. *O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino*, 2006, p. 113.

### 2.2.1. O Pecado

Julgamos por bem, abordar o mal em seu âmbito espiritual, isto é, o pecado, pois, ao delinear a origem e as causas do mal, bem como sua presença na realidade, sobretudo nas criaturas racionais, percebemos haver uma referência à doutrina teológica do *pecado original*, visto que o castigo, pena ou sofrimento são propostos por Tomás como resultados de uma certa culpa<sup>263</sup>, o que o leva a destacar:

De fato, pertencem à razão de pena três coisas, a primeira das quais obedece a uma culpa, pois se diz propriamente que alguém é castigado quando padece um mal por algo que cometeu. E, por isto, a tradição da fé considera que a criatura racional não teria podido incorrer em algo que a prejudica, nem quanto à alma, nem quanto ao corpo, nem quanto a coisas exteriores, senão por um pecado procedente quer da sua pessoa, quer da sua natureza; e, assim, segue-se que toda e qualquer privação de determinado bem de que algum dentre os homens se poderia servir para operar corretamente se chama pena, e com igual razão entre os anjos; e assim, todo e qualquer mal da criatura racional está contido sob uma culpa ou sob uma pena.<sup>264</sup>

Por isso, preferimos seguir uma lógica que descenda das realidades superiores às inferiores e tratar o mal a nível espiritual, como o pecado angélico e humano. Porque, enquanto tratamos o mal sob seu próprio escopo de privação incidente nas criaturas em geral, bastaria permanecermos nesta possível conclusão. Por outro lado, ao consideramos o mal em relação as criaturas racionais, dotadas de liberdade, é justo elencarmos os conceitos de *livre-arbítrio* e *Pecado Original*; justapondo o primeiro à natureza racional em geral e o segundo apenas à natureza humana<sup>265</sup>. Ambos os conceitos são pressupostos ao *pecado*<sup>266</sup> e justificam donde brota a simples desordem de não lograr ao devido fim, pois caso não considerássemos tais conceitos, poderíamos concluir que até um leão peca por matar uma zebra. Assim sendo, o Aquinate propõe que o pecado sempre é uma ação desordenada pela

Vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do

<sup>263</sup> GODOI, R. A. **O mal na ordem das coisas**, 2016, p. 65.

<sup>264</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o Mal**, 2005, q. 1, a. 4, p. 83.

<sup>265</sup> Não que as criaturas angélicas não possuam pecado original (conforme trataremos acerca dos anjos), pois se antes mesmo do pecado humano houve o pecado angélico, deveríamos também denominar este de pecado original. Porém, se isso se aplicasse aos anjos assim como aplica-se aos seres humanos, todos os anjos deveriam ter a “mancha” do pecado original e teriam irremediavelmente pecado, algo que é incorreto segundo a tradição. Por isso, pecado original refere-se sempre e somente à natureza humana. Vale frisarmos que nesta nota, não utilizamos um argumento teológico propriamente para tal, mas nos valem apenas da lógica a partir dos referidos pressupostos. Por outro lado, a interpretação permanece livre ao leitor.

<sup>266</sup> O termo *pecado* deriva do latim “*peccatum, i*”, que por sua vez deriva do verbo “*pecco, as, vi, átum, are*” e significa um desliz com relação a algo previamente estabelecido (tropeçar, tropicar, dar um passo em falso, enganar-se, pecar).

mesmo, por acidente, e extra-intencional. Pois a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade.<sup>267</sup>

Assim, desviando-se daquelas leis tratadas no capítulo anterior e se movendo a bens inferiores, a criatura racional causa desordem a si mesma acidentalmente, consistindo num atentado livre contra a lei natural e divina. Porém, é necessário frisarmos que este movimento da vontade ocorre de dois modos:

Como fim, como quando se diz que o fim move a causa eficiente. E, desse modo, o intelecto move a vontade, porque o bem inteligido é o objeto dela e a move, como fim. De outro modo, como agente; assim, o alterante move o alterado e o impelente o impelido. E, desta maneira, a vontade move o intelecto e todas as virtudes da alma [...]. E a razão é que, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa o fim universal move as que visam os fins particulares.<sup>268</sup>

Do sobredito resulta que intelecto apreende aquilo que julga enquanto bem e move a vontade para este fim, e esta move o intelecto para, por meio das virtudes, lograr ao fim desejado. Donde é preciso que haja ordem nas potências da alma, para que as mais nobres movam as inferiores. Porém, pelo exercício da vontade livre, a criatura pode optar por bens inferiores. Esta liberdade é dada por Deus às criaturas racionais e denomina-se livre-arbítrio, conforme Tomás explica:

O homem tem livre-arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas. E isto se evidencia, considerando, que certos seres agem sem discernimento; como a pedra, que cai e, semelhantemente, todos os seres serem conhecimento. Outros, porém, agem com discernimento, mas não livre, como os brutos. Assim, a ovelha que, vendo o lobo, discerne que deve fugir, por discernimento natural, mas não livre, porque esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. [...] O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa. Mas esse discernimento, capaz de visar diversas possibilidades, não provém do instinto natural, relativo a um ato particular, mas na reflexão racional. Pois a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos [...]. Ora, os atos particulares são contingentes e, portanto, em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só.<sup>269</sup>

Desta forma, o ser humano dotado de liberdade (exercício do livre-arbítrio), escolhe por discernimento próprio qual finalidade buscar e move-se a este fim pela vontade, que quando mal direcionada gera o pecado. Entretanto, fica uma questão: se Deus tudo ordena, inclusive as capacidades inerentes ao ser humano, donde brota o desvio de ação que gera sofrimentos e o pecado? Poderíamos rapidamente responder que tal desvio advém da própria liberdade, mas consistiria numa resposta leviana. Pois, para o Escolástico, a fonte do mal está

<sup>267</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 75, a. 1, p. 463.

<sup>268</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 82, a. 4, p. 554.

<sup>269</sup> *Idem*, I, q. 83, a. 1, p. 556.

na deficiência dos graus de perfeição, isto é, na privação de um bem, visto que sob o aspecto metafísico o ser criado por Deus não só procede, mas também decai do Criador por conta da desobediência do *Pecado Original* cometido pela criatura<sup>270</sup>. O que conduz Gilson a afirmar que “toda criatura é necessariamente imperfeita, quando comparada à perfeição divina”<sup>271</sup>.

Ora, para respondermos tal questão há de ser necessário procedermos com o auxílio da revelação, sustentada pela teologia. Pois é na revelação, sobretudo nos relatos contidos nas *Escrituras* que podemos encontrar a fonte da desordem que causa o pecado e os sofrimentos. Entretanto não buscaremos um argumento puramente de fé para tal justificativa, pois mesmo que advenha da revelação, tentaremos apresenta-lo por viés racional. E felizmente, o Doutor de Aquino demonstra o conceito de *Pecado Original* sob o termo *concupiscência*; de modo que o primeiro está circunscrito em área teológica e o segundo inclinado a teologia filosófica. Sob o âmbito teológico, Azevedo destaca que,

Segundo a revelação, o homem foi criado em um estado de graça e, após o pecado original, saiu desse estado e, entre outras coisas, teve sua natureza corrompida: Após a queda, a sua faculdade apetitiva ficou desordenada. Se antes da queda era fácil não pecar, no estado atual é difícil não pecar, tão difícil que alguma vez o homem não resistirá e, voluntariamente, irá pecar. Antes do pecado original, isto é, antes da desordem do apetite, o homem, embora pudesse pecar, era capaz de não pecar, mesmo sem o auxílio da graça. Porém, após esse pecado original, pela desordem apetitiva que acometeu, o homem, sem auxílio da graça, não consegue sempre resistir ao pecado. Nesse sentido, após a corrupção de sua natureza, o homem não só pode pecar, como peca alguma vez, caso não tenha ajuda da graça. Nesse sentido, pode-se afirmar que, da possibilidade que um homem tem de pecar, segue-se que, sem a graça, irá pecar alguma vez.<sup>272</sup>

Do exposto, além de deixarmos um vislumbre daquilo que será tratado no capítulo seguinte sobre a *graça*, é necessário demonstrar que sobre o pecado original, Tomás sustenta em conformidade à fé católica que “o primeiro pecado do primeiro homem se lhe transmitiu pela geração, aos descendentes. E por isso as crianças recém-nascidas são conduzidas ao batismo, [...] para se lavarem da mácula da culpa”<sup>273</sup>. Além disso, segundo a mesma fé, “todos os homens nascidos de Adão, contraíram deste o pecado original”<sup>274</sup>. Nesse sentido, se considerarmos os relatos bíblicos, mesmo que mitológicos, como parcelas da verdade sobre a natureza das criaturas racionais, neste caso, o ser humano; eis que a origem do pecado humano advém de Adão. Ademais, ele ainda acrescenta que “a causa da disposição corrupta chamada pecado original é só uma, a saber, a privação da justiça original, pela qual deixou a

<sup>270</sup> CALLEGARO, R. **A doutrina do mal em Santo Tomás de Aquino**, 2010, p. 68.

<sup>271</sup> GILSON, E.; BOEHNER, P., **História da filosofia cristã**, 2012, p. 466.

<sup>272</sup> AZEVEDO, N. S. **O mal no universo segundo Santo Tomás**, 2007, p. 71.

<sup>273</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 81, a. 1, p. 494.

<sup>274</sup> *Idem*, I-II, q. 81, a. 3, p. 497.

alma de estar sujeita a Deus”<sup>275</sup>. Por onde, ainda é acrescido que “toda ordem da justiça original estava na sujeição da vontade humana a Deus. Essa sujeição se dava [...] pela vontade, à qual compete mover todas as outras partes para o fim”<sup>276</sup>, mas quando o primeiro humano por vontade própria afastou-se de Deus, conseqüentemente desordenou todas as demais potências da alma e comunicou essa desordem aos seus descendentes. Assim, o Escolástico propõe que a privação da justiça original, que subjugava a vontade humana à Deus consiste no aspecto formal do pecado original, ao passo que a desordem das demais potências da alma plasma o elemento material do mesmo; e esse desordenamento move a vontade a buscar bens mutáveis, por isso denomina-se concupiscência<sup>277</sup>. Por onde, toda criatura humana possui determinadas desordens voltadas à bens mutáveis específicos, que refletem a atuação do pecado original<sup>278</sup>.

Porém, devido ao contexto religioso-cultural cristão, sua hegemonia, educação proselitista e influências, supomos que não há como tratarmos de pecado original sem lembrarmos daquela icônica serpente do Éden, que astutamente convenceu o casal recém-criado a comer do “fruto proibido”. Ora, que fruto seria esse? Ou antes disso, o que ou quem seria essa serpente? Como uma serpente falante poderia convencer dois seres dotados de razão e em estado de graça a pecarem e atrapalharem os planos de Deus? Dadas estas questões com toque de senso comum, munidos das mesmas obras do Aquinate, seus comentadores e da literatura/doutrina da fé católica, adentraremos à realidade dos anjos. Pois, não só Tomás, mas o cristianismo em geral, enxerga a referida serpente como um certo anjo desprendido dos “céus”, que induziu o ser humano ao mal.

### 2.2.2. A criatura angélica e o pecado

Assim como explanamos sobre a natureza humana e como esta encontra-se subjugada às leis<sup>279</sup>, para adiante aprofundarmos a relação que o mal (enquanto pecado) estabelece com o ser humano. Devemos por bem, proceder sob a mesma lógica ao tratarmos das criaturas angélicas e expormos primeiramente sua natureza, para depois elucidarmos a “queda” dos anjos, denominados demônios. Aqui, oportunamente, utilizaremos a obra *Summa Daemoniaca* de José Antonio Fortea, sacerdote exorcista católico, profundamente conhecedor

<sup>275</sup> *Idem*, I-II, q. 82, a. 2, p. 501.

<sup>276</sup> *Idem*, I-II, q. 82, a. 3, p. 502.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Idem*, I-II, q. 82, a. 2, p. 501.

<sup>279</sup> Ver o tópico 1.2.2. desta dissertação.

da realidade angélica, visto que esta não consiste exclusivamente de saberes objetivo-teóricos, mas também de experiências subjetivas e saberes teológicos, que além de enriquecerem a tratativa, podem lançar novas óticas ao tema.

#### 2.2.2.1. A natureza angélica

A natureza angélica distingue-se de muitos modos da natureza humana, pois enquanto esta é composta de corpo e alma<sup>280</sup>, aquela é intelectual e incorpórea<sup>281</sup>. Além disso, é incorruptível por natureza<sup>282</sup> e não é composta de matéria e forma<sup>283</sup>, de modo que cada anjo esgota em si mesmo a sua espécie, sem igualar-se a nenhum outro<sup>284</sup>. Quanto a este último aspecto, Faitanin explica que,

Deus criou, simultaneamente, uma multiplicidade de indivíduos especificamente únicos e diversos entre si. A única coisa comum entre os anjos é o fato de ser uma natureza espiritual subsistente, porque é diferente, em cada um, o constitutivo formal dessa natureza espiritual. Ora, o que constitui formalmente cada uma dessas naturezas subsistentes foi o que cada uma recebeu de iluminação divina no instante da sua criação. Deus criou a forma espiritual subsistente iluminando-a e a iluminou, criando-a. E nisso consiste a individuação do anjo: sua forma espiritual foi constituída subsistente mediante uma revelação divina única, um sopro único que a criou e simultaneamente a iluminou com uma semelhança de alguma perfeição divina, representada unicamente em sua natureza.<sup>285</sup>

Desta maneira, o que delimita a espécie de um anjo é a “característica” que Deus imprimiu em sua natureza no ato da criação, por onde podemos dizer que a forma específica do anjo advém da perfeição emanada por Deus ao seu intelecto. E este, que é a forma pela qual existe especificada (recebeu a forma) por certa perfeição divina, por não estar unida à matéria, não se corrompe, pois para Tomás a corrupção ocorre quando a forma se separa da matéria<sup>286</sup>. Além disso, enquanto a essência humana é ser animal e alma racional (dotada de intelecto), a angélica é ser apenas intelecto, mas, conforme o sobredito<sup>287</sup>, o Aquinate concorda com Aristóteles ao afirmar que “as substâncias separadas se dividem em intelecto e vontade”<sup>288</sup> e é desta maneira que operam. Igualmente às operações intelectuais e volitivas do ser humano que, embora se utilizem também de estímulos sensitivos, podem proceder

<sup>280</sup> Conforme o exposto no tópico 1.2.2.

<sup>281</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 50, a. 1, p. 355.

<sup>282</sup> *Idem*, I, q. 50, a. 5, p. 361.

<sup>283</sup> *Idem*, I, q. 50, a. 2, p. 356.

<sup>284</sup> *Idem*, I, q. 50, a. 4, p. 360.

<sup>285</sup> FAITANIN, P. *A ordem dos anjos, segundo Tomás de Aquino*, 2012, p. 30.

<sup>286</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 50, a. 2, p. 356.

<sup>287</sup> Ver o tópico 1.1.2 desta dissertação.

<sup>288</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 54, a. 5, p. 378.



independentemente de sua corporeidade<sup>289</sup>. O que conduz o autor a concluir que convém à ordem universal que a criatura essencialmente intelectual (os anjos) seja totalmente intelectiva e volitiva, isto é, em ato, porque não depende da aquisição do hábito da ciência para entender, é pura inteligência<sup>290</sup>. Mas em relação ao conhecimento das realidades naturais, pode estar em potência sob certo aspecto, pois “nem todas as que assim conhece sempre atualmente as considera”<sup>291</sup>. Ainda mais: “Diz Agostinho que os anjos, *desde que foram criados, gozam, por uma santa e pia contemplação, da eternidade mesma do verbo*. Ora, o intelecto que contempla não está em potência, mas em ato. Logo, o intelecto angélico não é potencial”<sup>292</sup>. Em suma, seu intelecto estar em potência sob certo aspecto não imputa que os anjos sejam desprovidos de ato<sup>293</sup>.

Ademais, o Escolástico propõe a partir de Agostinho que assim como os seres humanos, os anjos também são dotados de vontade, pois “a imagem de Deus se encontra, não só na alma humana, mas também no espírito angélico”<sup>294</sup>; conseqüentemente ao intelecto e a vontade, possuem também o livre-arbítrio<sup>295</sup>. Contudo, ao que concerne a natureza intelectiva e volitiva, os anjos distinguem-se dos seres humanos e possuem apenas o apetite intelectivo, de modo que este não se divide em irascível e concupiscível – como nos seres humanos<sup>296</sup> – devido a incorporeidade, mantendo-se indiviso e sendo denominado de vontade<sup>297</sup>. Esta ainda é proposta pelo Aquinate como *dileção* ou *amor*, que movem o apetite intelectivo ao seu fim devido, assim como ocorre com os seres humanos. Quanto aos termos, ambos referem-se ao mesmo sentido, isto é, são correlatos, mas nos valeremos do segundo (amor) por ser mais comum ao nosso imaginário sem ser infiel a lógica tomasiana, que toma-o como resultado do conhecimento do fim para o qual a criatura se inclina. Exemplificando conforme algumas naturezas: um leão só caça a zebra depois de aprender pelo apetite natural que esta serve-lhe de alimento, embora não seja um movimento de amor pela falta de intelecto e livre-arbítrio, é um movimento natural do apetite sensitivo; ao passo que uma pessoa só ama uma outra a partir do momento que a conhece e decide tender a ela, mesmo que motivada por aspectos

---

<sup>289</sup> Ver o tópico 1.2.2. desta dissertação, donde é possível e justo inferir acerca da independência intelectual e volitiva humana, exemplificando situações diversas onde o querer e o entender não depende do corpo; como as experiências místicas.

<sup>290</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 58, a. 1, p. 393.

<sup>291</sup> *Ibidem*.

<sup>292</sup> *Ibidem*. Grifos do autor.

<sup>293</sup> *Idem*, I, q. 58, a. 1, p. 394.

<sup>294</sup> *Idem*, I, q. 59, a. 1, p. 400.

<sup>295</sup> *Idem*, I, q. 59, a. 3, p. 403.

<sup>296</sup> Ver o tópico 1.1.2 desta dissertação.

<sup>297</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 59, a. 4, p. 404.

sensitivos, através de seu intelecto é capaz de examinar e reavaliar a decisão. De mesmo modo procede a natureza angélica, onde

É necessário admitir-se nos anjos a dileção natural; o que se evidencia considerando-se que o anterior deve existir no posterior. Ora, sendo a natureza, essência do ser, anterior ao intelecto, o que pertence à natureza deve existir também nos seres inteligente. Mas, é comum a toda natureza uma certa inclinação, que é o apetite natural ou o amor; e essa inclinação existe diversamente nas diversas naturezas; em cada uma ao modo dessa. Donde, na natureza intelectual, a inclinação natural se funda na vontade; na sensitiva, no apetite sensitivo; enfim, na desprovida de conhecimento, na só tendência da natureza. Por isso, o anjo, sendo de natureza intelectual, necessário é [que] tenha na sua vontade a dileção natural.<sup>298</sup>

De mesma maneira, há nos anjos aquilo que Tomás denomina de amor eletivo e este tem o amor natural como seu princípio. Nesse sentido, enquanto o amor natural consiste no sobredito, o amor eletivo consiste na escolha do objeto ao qual se inclina. Mas como os anjos possuem natureza intelectual perfeita, conseqüentemente há apenas o conhecimento natural, isto é, conhecem em ato e não em potência. Por onde, não havendo a operação da razão discursiva como no ser humano, o amor natural e eletivo são um movimento único. Entretanto, é assim proposto sem considerar-se a natureza sobrenatural<sup>299</sup> de Deus que auxilia suas criaturas provendo seus dons<sup>300</sup>, pois, diferentemente do pensamento comum, os anjos não foram criados em estado de bem aventurança<sup>301</sup>, mas apenas em estado de graça<sup>302</sup>, donde mereceram a visão beatífica pelo auxílio da graça divina depois do primeiro ato de caridade<sup>303</sup>.

#### 2.2.2.2. O pecado angélico

Quanto a isso é necessário recorreremos a Forteza para que através do simbólico das palavras possamos *imaginar*<sup>304</sup> – considerando literalmente o sentido do termo – o processo de criação dos anjos. Assim ele diz:

<sup>298</sup> *Idem*, I, q. 60, a. 1, p. 405.

<sup>299</sup> *Idem*, I, q. 60, a. 2, p. 406.

<sup>300</sup> Aqui já se estabelece um nuance daquilo que trataremos acerca de Deus no capítulo seguinte, a fim de propormos um sentido para o mal no mundo a partir da natureza divina.

<sup>301</sup> Consiste na “última perfeição racional ou intelectual da natureza; donde vem ser a beatitude naturalmente desejada, pois cada ser naturalmente deseja a sua última perfeição. Ora, a última perfeição racional ou intelectual da natureza é dupla. Uma, que pode ser atingida por essa natureza considerada em si mesma, e essa perfeição se chama, de algum modo, beatitude ou felicidade. Por onde, a perfeitíssima contemplação do homem, pela qual o ótimo inteligível, que é Deus, pode ser contemplado nesta vida, a felicidade última. Mas, acima dessa, há outra felicidade, que esperamos no futuro, pela qual veremos Deus como Ele é. E esta é superior à natureza de qualquer intelecto criado” (TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 62, a. 1, p. 414).

<sup>302</sup> *Idem*, I, q. 62, a. 3, p. 416.

<sup>303</sup> *Idem*, I, q. 62, a. 4, a. 5, p. 417-418.

<sup>304</sup> Em outra obra, não a citada adiante, mas que também trata sobre os anjos, Forteza justifica: “Eu não estou afirmando como aconteceram as coisas, mesmo porque não tive uma revelação particular a respeito do tema.

Depois de criados, foram submetidos a uma prova antes que lhes fosse oferecida a visão da essência da Divindade, pois viam a Deus, mas não viam Sua essência. Neste caso, o verbo *ver* é figurativo, já que a visão dos anjos é intelectual. Como, para muitos, será difícil compreender o fato de que puderam *ver/conhecer* a Deus, porém não *ver/conhecer* Sua essência, poderíamos exemplificar que eles viam a Deus como uma luz, que O ouviam com uma voz majestosa e santa, mas Seu rosto permanecia sem se revelar. De todo modo, mesmo que não penetrassem em Sua essência, sabiam que era seu Criador e que era Santo [...]. Antes que penetrassem na visão beatífica dessa essência divina, Deus os pôs a prova. Nessa prova, uns obedeceram, outros, não. Os que desobedeceram de forma definitiva, tornaram-se demônios. Eles por si só se transformaram no que são. Ninguém os fez assim. A psicologia dos anjos atravessou uma série de fases antes que eles se transformassem em demônios. Essas fases não aconteceram no tempo material, mas sim na eternidade (*evo*)<sup>305</sup>. Para os humanos, por se dar na eternidade (*evo*), estas fases parecem instantâneas. Porém, o que para nós parece breve, para eles, foi muito demorado.<sup>306</sup>

Embora a presente tratativa nos compraza e seja tentador aprofundarmos mais ainda na realidade angélica (demoníaca) através do mesmo autor, julgamos suficiente está explanação de Forteá sobre a criação. Com efeito, na questão 16 do *De Malo*, o Escolástico assinala que os demônios não puderam pecar no primeiro momento da criação, pois a natureza angélica foi disposta por Deus desde o princípio e, portanto, é boa por essência<sup>307</sup>; de modo que a malícia de culpa não pôde extirpar a bondade natural da criatura, mas a priva-la<sup>308</sup> de certo modo. Consoante a esta ideia, Faitanin frisa que

*O Anjo, no instante posterior à sua criação e com o auxílio da graça santificante inerente à sua natureza, pôde livremente converter-se ou não à bem-aventurança, que é a última perfeição alcançável pela sua natureza. O seu sim ou o seu 'serviam' confirmou imediatamente nele a graça santificante, tornando meritória a sua santificação, pela qual contemplou a glória, segundo seus dotes naturais recebidos em sua criação e aumentou-lhe a sabedoria e a capacidade de amar, incapacitando-o de pecar, em razão da presença do Amor, mas sem a necessidade de que isso o fizesse aumentar ou progredir na bem-aventurança.*<sup>309</sup>

No entanto, conforme Forteá trata acima, até mesmo o anjo, “como qualquer outra criatura racional, considerado na sua natureza, pode pecar; e só por dom da graça, não pela condição da natureza, é que pode convir a uma criatura a impecabilidade”<sup>310</sup>. Está

---

Apenas exponho como as coisas podem ter acontecido. Uma forma razoável, entre as muitas possíveis, de preencher os vazios sobre o tema nas Escrituras” (FORTEA, J. A. **História do mundo dos anjos**, 2012, p. 7).

<sup>305</sup> Acerca deste termo Forteá explica que “não é um tempo como o nosso (que é um tempo material), porém, trata-se de um tempo próprio dos espíritos, chamado “eternidade” (*evo*) (“*aeuum*”, em latim). A eternidade é a sucessão de atos de entendimento e vontade em um ser espiritual. Os atos da razão e da vontade se sucedem provocando um antes e um depois, um antes de determinado ato do entendimento, ou de um ato de querer algo. Desde o momento em que há um antes e um depois, há algum tipo de tempo. Portanto, quando se diz que os espíritos no Céu e no Inferno estão na eternidade, deve-se compreender essa afirmação como uma interminável sucessão temporal, uma sucessão de tempo sem fim, entretanto, com um princípio (que é quando foram criados)” (FORTEA, J. A. **Summa Daemoniaca**, 2010, q. 8, p. 32. Grifos do autor).

<sup>306</sup> *Idem*, q. 1, p. 18. Grifos do autor.

<sup>307</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Os Demônios**, 2022, q. 16, a. 4, c, p. 98.

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> FAITANIN, P. **A ordem dos anjos, segundo Tomás de Aquino**, 2012, p. 26. Grifos do autor.

<sup>310</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 63, a. 1, p. 423.

impassividade à privação é apenas essência de Deus, ao passo que as criaturas intelectivas, por não possuírem o ordenamento da ação por essência, sempre devem ordenar-se a um fim superior a si, necessitando de regras internas ou externas que conduzam a seus fins devidos. “Assim, a vontade de um ser inferior deve se regular pela do superior [...]. Portanto, só na vontade divina não pode haver pecado; ao passo que o pode, segundo a ordem da natureza, na vontade de qualquer criatura”<sup>311</sup>. Ademais, se considerarmos que os anjos não foram criados em estado de beatitude<sup>312</sup> e necessitavam de confirmar-se na graça divina em prol da própria conversão a Deus<sup>313</sup>, para receberem graça e glória conforme seus méritos diante do criador<sup>314</sup>. Transcorreu-se certo tempo entre a criação e a queda, conforme Faitanin completa a seguir.

O ‘*non serviam*’, livre e voluntário do Anjo, que era superior a muitos outros, deu origem ao mal de culpa, cujo pecado induziu à queda de muitos que lhe eram inferiores. Enraizado na *soberba* por não querer submeter-se a Deus naquilo que era devido, na *inveja*, por não conseguir que não existissem os santos e entristecer-se diante do bem do homem e da grandeza de Deus, desejou ser semelhante a Deus por virtude própria e não por auxílio divino, ao mesmo tempo em que quis tomar para si aquilo que, para Deus, é o Seu bem mais precioso na criação: o homem, criado à imagem e semelhança de Seu Filho. Afastou-se da presença de Deus por causa da sua maldade.<sup>315</sup>

A partir de então, o mal de culpa incidiu e permaneceu em determinados anjos<sup>316</sup>, mas não por natureza<sup>317</sup> e sim porque não “curvaram-se” à vontade divina<sup>318</sup>, de maneira que o pecado angélico deu-se espiritualmente por meio da soberba e inveja<sup>319</sup>. Além do mais, o Diabo<sup>320</sup>, enquanto maior dentre os anjos superiores<sup>321</sup>, buscou ser igual a Deus ao querer

---

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 62, a. 1, p. 414.

<sup>313</sup> *Idem*, I, q. 62, a. 2, p. 415.

<sup>314</sup> *Idem*, I, q. 62, a. 4, a. 5, p. 417-419.

<sup>315</sup> FAITANIN, P. **A ordem dos anjos, segundo Tomás de Aquino**, 2012, p. 26. Grifos do autor.

<sup>316</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 63, a. 1, p. 423.

<sup>317</sup> *Idem*, I, q. 63, a. 4, p. 427.

<sup>318</sup> *Idem*, I, q. 63, a. 1, p. 423.

<sup>319</sup> *Idem*, I, q. 63, a. 2, p. 424-425.

<sup>320</sup> Aqui, a título de curiosidade e controvérsias, Forte diferencia e elenca alguns nomes dos famigerados demônios, ou de figuras mitológicas de outras crenças que foram incorporadas e ressignificadas pelo judaísmo e cristianismo: “*Satã*: é o mais poderoso, inteligente e belo dos demônios que se rebelaram [...], Satã significaria adversário, inimigo, opositor. [...] *Diabo*: é como o Novo Testamento chama Satã. [...] *Belzebu*: normalmente esse nome é utilizado como sinônimo do demônio e provém de *Baal-zebul* que significa *senhor das moscas*. [...] *Lilith*: [...] na mitologia mesopotâmica é um gênio com cabeça e corpo de mulher, porém com asas e pés de pássaros. [...] *Asmodeu*: [...] procede do persa *aesma daeva*, que significa *espírito de cólera*. *Seirim*: [...] se pode traduzir como os *peludos* [...]. *Demônio*: do grego *daimon*, que significa gênio [...]. *Belial* ou *Beliar*: da raiz *baal*, que significa *senhor* [...]. *Apolion*: significa *destruidor*, [...] em hebraico é *Abadon*, que significa *perdição, destruição*. *Lúcifer*: é um nome extrabíblico que significa *estrela da manhã*. A imensa maioria dos textos eclesásticos usa o nome de Lúcifer como sinônimo do demônio. Entretanto, o padre Gabriele Amorth considera que é o nome próprio do demônio segundo em importância na hierarquia demoníaca [...] e o que conhecemos pelos exorcismos nos confirmaria que Lúcifer é alguém distinto de Satã” (FORTEA, J. A. **Summa Daemoniaca**, 2010, q. 7, p. 31-32).

alcançar a felicidade pelas próprias forças<sup>322</sup> e conduziu muitos outros anjos ao pecado por seu intermédio<sup>323</sup>. Culminando em “um momento em que havia só mudanças acidentais em cada ser espiritual, cada demônio se manteve firme em sua imprudência, em seus ciúmes, em seu ódio, em sua inveja, soberba, em seu egoísmo...”<sup>324</sup>. Consequentemente, as penas recebidas foram: a perda do conhecimento recebido pela graça e foram completamente privados do conhecimento afetivo advindo do amor de Deus e da caridade<sup>325</sup>. Assim, os anjos caídos têm a vontade movida pela deformidade causada pelo pecado<sup>326</sup> e padecem de penas espirituais, inclusive a dor, mas não no sentido físico do termo. Pois,

Enquanto designam atos simples da vontade, podem neles existir; sendo necessário então dizer que neles há dor. Pois esta, significando ato simples da vontade, não é senão o recalitrar desta quanto ao que é ou ao que não é. Ora, é claro, os demônios querem não fossem muitas coisas que são, e fossem muitas que não são; assim, invejosos, querem fossem danados os que se salvam. Por onde, é forçoso admitir que neles há dor; e, precipuamente, porque é da natureza da pena repugnar à vontade. Ora, eles estão privados da beatitude, que naturalmente desejam; e, em muitos deles, é reprimida a vontade iníqua.<sup>327</sup>

Após termos dirimido a natureza, o pecado e a pena dos anjos, além de justaposto este possível<sup>328</sup> processo como anterior ao pecado humano primordial, ainda ressaltamos com Faitanin que o pecado original ou concupiscência – tratado anteriormente – origina-se a partir destes anjos caídos (demônio) por meio da *insídia*<sup>329</sup>,

Que significa *emboscada*, é o pecado de soberba e orgulho, raiz da inveja. É o querer ser como Deus, ser senhor de tudo que o seu querer aponte, mesmo que não seja o bem em si. Assim, Adão e Eva não quiseram servir ao querer de Deus, quando o querer de Deus seria a máxima perfeição a que poderiam aspirar.<sup>330</sup>

Por meio desta ação, o anjo rebelou-se contra Deus e persuadiu<sup>331</sup> o ser humano, conforme o relato bíblico, a desobedecer a Lei Divina<sup>332</sup>. Consequentemente, contaminado

---

<sup>321</sup> Além disso, o Aquinate propõe que o primeiro anjo pecador seria um Querubim, pois “Querubim quer dizer plenitude da ciência e, Serafim, ardentes ou que incendeiam. Assim, é claro que o Querubim tira a sua denominação da ciência, que pode ir com o pecado mortal; porém, a denominação de Serafim vem do ardor da caridade, que não pode coexistir com tal pecado. Por isso, o primeiro anjo pecador não era denominado Serafim, mas Querubim” (TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 63, a. 7, p. 430-431).

<sup>322</sup> *Idem*, I, q. 63, a. 3, p. 426.

<sup>323</sup> *Idem*, I, q. 63, a. 8, p. 426.

<sup>324</sup> FORTEA, J. A. **Summa Daemoniaca**, 2010, q. 1, p. 21.

<sup>325</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 64, a. 1, p. 434-425.

<sup>326</sup> *Idem*, I, q. 64, a. 2, p. 436-437.

<sup>327</sup> *Idem*, I, q. 64, a. 3, p. 437.

<sup>328</sup> FORTEA, J. A. **História do mundo dos anjos**, 2012, p. 7.

<sup>329</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 117.

<sup>330</sup> *Ibidem*. Grifos do autor.

<sup>331</sup> TOMÁS DE AQUINO. **De Malo**, 1953, q. 3, a. 4, c.

<sup>332</sup> *Idem*, q. 3, a. 3, c.

pelo orgulho e enganado pela influência demoníaca indireta<sup>333</sup>, mas não abstraído da responsabilidade sobre seus atos livres, o ser humano optou por inclinar-se ao demônio e não aos princípios divinos. Assim fica configurada a origem do pecado angelical e original, o que nos permite adentrar à origem mais direta e concreta do mal no mundo, que é o pecado humano, sua ignorância, egoísmo, distorção perceptiva, ou qualquer outro termo que utilizemos para expressar a máxima conceituação<sup>334</sup> do mal já posta por Tomás: a privação de um bem que naturalmente se deve ter<sup>335</sup>.

### 2.2.3. A criatura humana e o pecado

Assim como os anjos, o primeiro homem e a primeira mulher<sup>336</sup> foram criados em estado de graça, mas pela *desordem* proveniente do pecado original, o ser humano privou-se de agir segundo a justiça original. Essa privação foi transmitida a toda humanidade como concupiscência e por isso é pecado da alma vertido para a carne, atingindo não só as potências, mas também a essência da alma; processo que se deu primeiramente na vontade<sup>337</sup>. Com isso, segundo Faitanin,

A inteligência humana não lê mais claramente as verdades da natureza, e é necessário, além de muito esforço humano em conjunto, o auxílio da graça de Deus para que o homem vislumbre algo. A vontade, antes ordenada ao Bem, encontrou-se depois da queda desorientada pela incerteza do intelecto e pela desordem impulsiva dos sentidos. A liberdade, antes livre na escolha, por ser orientada pelo intelecto e impelida ao bem pela vontade, não se realiza livremente na escolha, pois escolhe não mais o bem, senão o que, para o homem, tenha um ar de bem.<sup>338</sup>

Para a compreensão integral do processo de desordem, devemos sempre ter o conceito de livre-arbítrio em nosso horizonte, pois este segue o intelecto e a vontade, coroando-os com a liberdade, que é o livre exercício intelectual e volitivo. Junto a estes também está presente o apetite natural<sup>339</sup>, ou sensitivo<sup>340</sup>, que se inclina segundo a forma da coisa para o bem objetivo

<sup>333</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 80, a. 1, p. 490-491.

<sup>334</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 49, a. 1, p. 350.

<sup>335</sup> GILSON, E.; BOEHNER, P., *História da filosofia cristã*, 2012, p. 466.

<sup>336</sup> Aqui a chave hermenêutica advém da teologia e da revelação, o que não impede de enxergarmos por viés científico-evolutivo o princípio da humanidade sob as questões: donde originou-se a consciência e percepção dos primeiros seres racionais sob si mesmos? Ou como ocorreu o processo evolutivo? A partir de que momento o ser humano começou a mover-se pela vontade (apetite intelectual), indo além do apetite sensitivo? E ainda mais, quando degenerou-se?

<sup>337</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De Malo*, 1953, q. 4, a. 1, c; q. 4, a. 2, c; q. 4, a. 3, c; q. 4, a. 4, c; e q. 4, a. 5, c.

<sup>338</sup> FAITANIN, P. *O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino*, 2006, p. 118.

<sup>339</sup> Amplamente tratado no tópico 1.2.2 desta dissertação.

que lhe cabe; assim como um cão se move por seus instintos<sup>341</sup>, o ser humano move-se em busca de comida, reprodução, defesa, etc., isto é, coisas necessárias ao aspecto corpóreo. Por outro lado, a forma que delimita sua matéria é a alma intelectual e esta, por sua vez, impele o ser humano através da vontade, movendo-o à beatitude<sup>342</sup> ou felicidade. Portanto, uma ação só pode ser considerada realmente humana quando advém da vontade deliberada e mesmo que outras ações convenham ao ser humano, não podem ser chamadas propriamente humanas quando não movem pela vontade, mas sim pelo apetite sensitivo<sup>343</sup>. Nesse sentido, tais ações inclinam-se sempre ao bem<sup>344</sup>, seja pelo objeto escolhido pela corporeidade enquanto apetite sensitivo, seja pelo objeto da alma enquanto apetite intelectual. Este último, como dissemos<sup>345</sup>, tende a felicidade ou beatitude, isto é, o Sumo Bem que é Deus. Acerca desta busca intelectual pela felicidade, Copleston destaca o risco de mal-entendidos e explica:

De acordo com Tomás de Aquino, todos os seres humanos necessariamente desejam e buscam o que ele chama *beatitudo*. E este termo, que corresponde em alguma medida à *eudaimonia* de Aristóteles, é tradicionalmente traduzido pela palavra “felicidade” [...], “bem-estar”, ou talvez “bem-aventurança”, ou “beatitudo” [...]. E talvez o ponto principal a recordar é que enquanto a palavra “felicidade” é normalmente utilizada apenas para um estado subjetivo, a condição psicológica de se estar feliz, a palavra *beatitudo* possui um significado muito mais amplo para Tomás de Aquino. Quando utilizado num sentido objetivo, ela conota aquilo cuja posse atualiza as potencialidades do homem, e que, portanto, o torna satisfeito ou feliz. Quando utilizada num sentido subjetivo, significa fundamentalmente a atividade de desfrutar da posse daquilo que aperfeiçoa as potencialidades do homem, embora também possa significar o estado de satisfação ou felicidade que acompanha esta atividade. [...] Dizer, portanto, que todos os homens necessariamente desejam a “felicidade” (*beatitudo*) é dizer que todos os homens necessariamente buscam aquilo que aperfeiçoa e satisfaz as necessidades de suas naturezas, ou é pensado como algo que o faz, e que todas as suas escolhas particulares são informadas por esta inclinação natural da vontade.<sup>346</sup>

Assim, por um lado a felicidade *pode* em certo aspecto consistir na busca de riquezas<sup>347</sup>, honrarias<sup>348</sup>, glórias<sup>349</sup>, poder<sup>350</sup>, bens corporais<sup>351</sup>, prazer<sup>352</sup> e algum bem da

---

<sup>340</sup> Ademais, Tomás também o denomina de *sensualidade*, mas não no sentido atual de uma pessoa sensual, antes significa o movimento pelo apetite sensitivo (STh I, q. 81, a. 1) que se ordena ao bem natural da criatura (COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 161).

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 82, a. 1, p. 550.

<sup>343</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 1, a. 1, p. 29.

<sup>344</sup> Ver o tópico 1.1.2. desta dissertação.

<sup>345</sup> Ver o tópico 1.1.2. desta dissertação.

<sup>346</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 162. Grifos do autor.

<sup>347</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 2, a. 1, p. 37

<sup>348</sup> *Idem*, I-II, q. 2, a. 2, p. 38.

<sup>349</sup> *Idem*, I-II, q. 2, a. 3, p. 39.

<sup>350</sup> *Idem*, I-II, q. 2, a. 4, p. 40.

<sup>351</sup> *Idem*, I-II, q. 2, a. 5, p. 41.

<sup>352</sup> *Idem*, I-II, q. 2, a. 6, p. 42.

alma<sup>353</sup>; por outro lado a beatitude consiste na visão da essência divina em si mesma<sup>354</sup>. E para culminar nessa suprema visão, Tomás propõe a necessidade de alguns aspectos intrínsecos para lograr a este fim: 1) a deleitação, pois a beatitude é alegrar-se com a verdade<sup>355</sup>; 2) a visão, que tem prioridade sobre a deleitação e é causa desta<sup>356</sup>; 3) a compreensão, pois o intelecto só tende para aquilo que entende<sup>357</sup>; 4) a retidão da vontade para ordenar-se ao fim<sup>358</sup>; 5) o corpo, pois a beatitude é imperfeita nesta vida e perfeita na outra<sup>359</sup>; e por fim 6) a perfeição corpórea, pois a inaptidão física impede a ação virtuosa<sup>360</sup>.

Embora possa parecer uma série de exigências, se olharmos bem, são realidades presentes nas ações cotidianas de todo ser humano, que através de suas escolhas vai logrando paulatinamente ao Sumo Bem<sup>361</sup>. Entretanto a partir do livre-arbítrio a pessoa pode desviar-se do caminho final pela “vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do mesmo, por acidente, e extra-intencional. Pois a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade”<sup>362</sup>. Além do mais, assim como ocorreu com o pecado original, o ser humano pode ser passível de outras influências humanas e dos anjos caídos, pois, conforme o Escolástico:

O intelecto, por natureza, é movido pelo que o ilumina e o leva, assim, ao conhecimento da verdade. Ora, em relação ao homem, não tem tal intenção o demônio, que quer, antes, entenebrecer-lhe a razão, para que consista no pecado. E esse entenebrecimento provém da fantasia e do apetite sensitivo.<sup>363</sup>

Não atribuindo culpa exclusiva aos demônios, mas propondo apenas um viés interpretativo, que pode expressar uma constante tentação por parte dos renegados aos seres humanos<sup>364</sup>, ou desde o pecado original a desordem instaurou-se de tal modo na natureza humana que não houve mais necessidade das tentações. Porém, esta última sugestão é deveras absurda, visto que não apenas o Aquinate, mas muitos autores ratificam tal posição a mesma posição que tende a afirmar a tentação demoníaca. Enfim, Faitanin coloca que

---

<sup>353</sup> *Idem*, I-II, q. 2, a. 7, p. 43.

<sup>354</sup> *Idem*, I-II, q. 3, a. 8, p. 53.

<sup>355</sup> *Idem*, I-II, q. 4, a. 1, p. 54.

<sup>356</sup> *Idem*, I-II, q. 4, a. 2, p. 55.

<sup>357</sup> *Idem*, I-II, q. 4, a. 3, p. 55-56.

<sup>358</sup> *Idem*, I-II, q. 4, a. 4, p. 56-57.

<sup>359</sup> *Idem*, I-II, q. 4, a. 5, p. 58.

<sup>360</sup> *Idem*, I-II, q. 4, a. 6, p. 59.

<sup>361</sup> COPLESTON, F. **Tomás de Aquino**, 2020, p. 163.

<sup>362</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 75, a. 1, p. 463.

<sup>363</sup> *Idem*, I-II, q. 80, a. 2, p. 491.

<sup>364</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Os Demônios**, 2022, q. 16, a. 12, c, p. 22-25.



Ao afastar-se livremente de Deus (mal moral) sua natureza atrofiou-se naquilo que era a sua *razão de bem*, e no que fora chamado a obedecer a Deus. O efeito desta privação da presença de Deus foi tão radical, que deixou raízes no próprio ser da natureza humana (mal metafísico) refletindo-se diretamente no corpo (mal físico), na medida em que privou o homem do bem e da perfeição necessários para que pudesse chegar a ser aquilo para o que foi criado.<sup>365</sup>

Embora o autor diferencie o mal físico e o moral, os quais não enxergamos diferentes de como estão dispostos, quando se refere ao mal metafísico como tendo deixado “raízes” na natureza humana, precisamos evidenciar que estão inseridas no modo como o intelecto humano passou a proceder depois do pecado original. Não se corrompendo apenas pela concupiscência, mas também pela ignorância, orgulho, malícia e vícios capitais<sup>366</sup>.

### 2.2.3.1. O pecado enquanto mal gnosiológico

O ser humano só se move aos fins mais elevados e bons conforme conhece aquilo que almeja; entretanto, este mover humano pela vontade é antecipado pela potência intelectual. “Ora, para que alguma coisa se faça para um fim, é necessário algum conhecimento deste. Por onde, tudo o que age ou é movido por um princípio intrínseco, com algum conhecimento do fim, tem em si mesmo o princípio de seu ato, não só para agir, mas agir para o fim”<sup>367</sup>. Com isso, Tomás conclui que “como o homem conhece por excelência o fim da sua obra e se move a si mesmo, os seus atos implicam o voluntário em máximo grau”<sup>368</sup>.

Contudo, a natureza intelectual<sup>369</sup> é passiva à primeira centelha privativa e acarreta as demais consequências concretas referidamente más: a ignorância, que “pode causar o involuntário, privando do conhecimento que ele implica [...]. Mas, não é qualquer ignorância que priva desse conhecimento, pois, há-se de saber que a ignorância mantém tríplice relação com o ato da vontade: concomitante, consequente e antecedente”<sup>370</sup>. A primeira é a que não é absolutamente voluntária, ela é dita “*moralmente invencível*”; a segunda é a que é voluntária, ao menos indiretamente, por efeito da negligência em instruir-se acerca daquilo que se pode e

<sup>365</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 118. Grifos e parênteses do autor.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

<sup>367</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 6, a. 1, p. 73.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> “É próprio do intelecto saber (*saborear*) a verdade, contemplá-la, difundir o bem que é em si mesma. Os latinos conheciam bem a força da expressão *intus legere*, o ler por dentro (daí se originou *intellectus* = intelecto), ou seja, a capacidade que a inteligência humana possui de ler internamente a natureza das coisas, sua lei e princípios fundamentais. Eles intuíram e isto pode parecer um escândalo para a laicizada mentalidade pós-moderna a possibilidade de o intelecto ascender, progressivamente, à leitura, posse e contemplação do Ser supremo, que é a Verdade, para a qual o intelecto naturalmente se ordena” (FAITANIN, Paulo. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 121. Grifos e parênteses do autor).

<sup>370</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 6, a. 8, p. 80.

deve saber, sendo chamada ignorância vencível, pois seria possível, com aplicação moralmente possível, libertar-se dela; e a terceira não é voluntária, mas acompanha o erro (pecado) de tal modo que, independentemente de existir ou não, ainda haveria pecado<sup>371</sup>. Ou conforme Faitanin ao comentar os artigos sete e oito da terceira questão do *De Malo*:

A ignorância é pecado. Ela se distingue tanto da *nescientia* (necedade = tolice, disparate, ato e néscio) como do erro. O néscio desconhece e nega a ciência; o ignorante desconhece o que deveria conhecer; e o errado diz o falso pelo verdadeiro. A ignorância pode ser considerada de três modos: em si mesma, não é culpa, mas pena. Neste caso, pode aumentar ou diminuir o pecado. Como a causa da ciência é a aplicação da alma à ciência, a causa da ignorância será a não-aplicação da alma à ciência; comparado àquilo que dela se segue, deste modo é causa do pecado.<sup>372</sup>

Nesse sentido, a ignorância pode tanto ser a causa do pecado<sup>373</sup>, ser pecado em si mesma<sup>374</sup>, não imputar culpa àquele que age em ignorância<sup>375</sup> e reduz a culpa do indivíduo conforme o seu conhecimento daquilo que pratica<sup>376</sup>. Com efeito, a tarefa moral do homem consiste na moderação destas imperfeições, buscando aperfeiçoar-se e dirigi-las ao bem para que atuem do modo devido, ou buscando afastar-se destas inclinações em outros casos. Assim, as virtudes não são necessárias para as potências que estão determinadas a um só ato, mas o são certamente para as potências racionais e as sensíveis enquanto determinadas pelos racionais. Os apetites sensíveis, justamente por apresentarem um movimento instintivo próprio, podem se rebelar contra as potências superiores e, por isso, precisam ser aperfeiçoados pelas virtudes morais<sup>377</sup>.

#### 2.2.3.2. O pecado enquanto mal moral

Não obstante, o mal moral sucede a ignorância voluntária e involuntária conforme o nível gnosiológico de cada ente e sua instrução nas diversas áreas da vida; donde uma culpabilidade venial ou grave imputa-se diante da relação entre inteligência, vontade e ignorância, de modo que a última é meio de privação às duas primeiras em certo aspecto. Pois, conforme Tomás,

<sup>371</sup> *Ibidem*.

<sup>372</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 117. Grifos e parênteses do autor.

<sup>373</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 76, a. 1, p. 467.

<sup>374</sup> *Idem*, I-II, q. 76, a. 2, p. 468.

<sup>375</sup> *Idem*, I-II, q. 76, a. 3, p. 469-470.

<sup>376</sup> *Idem*, I-II, q. 76, a. 4, p. 470-471.

<sup>377</sup> PÊCEGO, D. N. **A lei e a justiça na Suma Teológica**. 2008, p. 174.

Na ordem moral a razão é que ordena e move, sendo a potência apetitiva a ordenada e movida. Ora, o apetite não respeita, quase univocamente, a impressão da razão, por não ser racional por essência [...]. Por onde, o desejável, conforme a moção racional, tem tantas espécies diversas, quantas as relações diversas que mantém com a razão.<sup>378</sup>

Donde entende-se que se a racionalidade for privada de algum modo pela ignorância, arrasta o apetite e elenca objetos diferentes da ordenação primeira como desejáveis, substituindo a verdade e Deus como fins últimos. Consequentemente,

O mal moral identifica-se com o pecado na medida em que significa a desobediência que afasta o homem de Deus e o priva do bem que é gozar da Sua presença. Neste horizonte, há três tipos de males: o mal moral priva o homem, por seu livre consentimento, da ordem ao fim devido, dos bens espirituais (graça e glória) e bens morais (que são da alma: vida, conhecimento, virtudes, etc.), e isto lhe causa sofrimento. O mal metafísico consequente e subordinado ao mal moral é o estado de privação dos bens originários da natureza humana: a graça santificante (que lhe comunicava a filiação divina no estado de inocência) e os dons preternaturais (isenção da morte, do sofrimento e de desordem da concupiscência). Esse mal metafísico coloca o homem no estado de incapacidade de chegar, pelos próprios esforços, à sua plena realização.<sup>379</sup>

Assim, ao afastar-se livremente do Sumo Bem, ou seja, não fazer aquilo que naturalmente se devia, a natureza humana ficou marcada pela privação espontânea (mal moral) e, concomitantemente a ignorância, elencou bens inferiores e diferentes da inclinação naturalmente ordenada ao bem. Está privação dita como permanente, constante e, de certo modo, propensão decaída, consiste no mal metafísico. Ademais, segundo o Doutor Angélico,

No que diz respeito ao âmbito das coisas naturais, o mal ocorre não de uma maneira frequente, mas sim raramente. Na verdade, segundo o Aquinate, é somente entre os homens que o mal parece ser mais frequente, pois o bem do homem como homem não é o bem segundo os sentidos, mas sim conforme a razão; porém, muitos seguem os sentidos mais que a razão.<sup>380</sup>

Para se compreender o fundamento dessa afirmação, é necessário considerar que de acordo com o Aquinate, nas ações morais realizadas pelas criaturas racionais, dotadas de vontade, há quatro princípios ativos ordenados. Destes um é virtude, isto é, a força motora pela qual os membros são movidos a fim de executar o que é mandado pela vontade. Por isso, esta força é movida pela vontade, que é outro princípio. Ora a vontade é movida pelo juízo da potência apreensiva, que julga que as coisas são boas ou más, as quais são objeto da própria vontade, umas para serem desejadas; outras, porém para serem afastadas. Mas a própria potência apreensiva é movida pela coisa apreendida. Por isso, o primeiro princípio ativo das

<sup>378</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 60, a. 1, p. 353.

<sup>379</sup> FAITANIN, P. *O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino*, 2006, p. 115

<sup>380</sup> GODOI, R. A. *O mal na ordem das coisas*, 2016, p. 88.

ações morais é a coisa apreendida; o segundo princípio, a potência apreensiva; o terceiro, a vontade; e o quarto, a força motora, que executa o império da razão<sup>381</sup>.

Com efeito, a perfeição de qualquer princípio de potência depende de um princípio superior, pois o agente segundo opera em virtude do primeiro. Como o agente segundo permanece dependente do primeiro, opera indefectivelmente. Mas terá defeito na operação se acontecer eximir-se da subordinação ao primeiro agente, como se verifica no instrumento que se desliga do movimento do agente. Foi dito que, na ordem das ações morais, dois princípios precedem à vontade, a saber, a potência apreensiva e o objeto apreendido, que se identifica com o fim. Ora, se cada movido corresponde ao movente próprio, não é qualquer potência apreensiva o devido movente de qualquer apetite, mas para cada apetite há a potência apreensiva adequada. Assim, como o movente próprio do apetite sensitivo é a potência apreensiva sensitiva, também o movente próprio da vontade é a própria razão.<sup>382</sup>

Além disso, como a razão pode apreender muitos bens e muitos fins, e cada coisa tem seu fim próprio, também será o fim e o primeiro movente da vontade, não determinado bem, mas um bem determinado. Por isso, como a vontade tende para o seu ato movida pela apreensão da razão, que lhe apresenta seu próprio bem, segue-se a ação devida. Mas quando a vontade ao agir precipita-se para o objeto de uma potência sensitiva apreensiva, segue-se, então, o pecado moral, ou mal moral na ação da vontade<sup>383</sup>.

#### 2.2.3.3. O pecado gera o mal físico

Acerca do mal físico, Tomás também não o trata expressamente, mas a interpretação é feita por alguns autores em conformidade com o pensamento tomasiano, que concebe o mal físico como,

Deficiência da matéria (independentemente da vontade humana, mas em consequência do pecado original), seja em decorrência do mal moral (o qual acontece a partir da vontade humana, o que faz dele um pecado pessoal), ou ainda pela privação de algum bem físico (e isto causa sofrimento, dor ou incapacidade física, como por exemplo a cegueira).<sup>384</sup>

Neste parâmetro, a humanidade padece o mal fisicamente por consequência do pecado original, mas também tem razão de consequência de ações imorais (sejam ações diretamente físicas ou por vícios); e devido a própria debilidade da matéria, que aparentemente padece

<sup>381</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, III, X, 6 [1944], p. 364.

<sup>382</sup> *Idem*, III, X, 8 [1948], p. 365.

<sup>383</sup> *Idem*, III, X, 6 [1949], p. 365.

<sup>384</sup> FAITANIN, P. *O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino*, 2006, p. 116.

desordenamentos orgânicos, como uma deficiência genética por incompatibilidade sanguínea dos genitores. Este último exemplo representa a presença de certa ignorância voluntária ou involuntária – negligência ou falta do simples saber – onde se poderia buscar mais conhecimento a respeito de compatibilidade sanguínea e não fora feito; gerando, portanto, certo malefício àquele ser humano que há de nascer.

Além disso, o conceito do mal de pena<sup>385</sup> pode ser relacionado ao mal físico que o ser humano sofre por consequência do pecado. Na perspectiva cristã até pode acontecer de alguém padecer mal físico sem que isto seja consequência do mal moral pessoal, mas ainda assim terá sua origem na culpa original. Em resumo, o mal moral acarreta, na natureza humana, o mal metafísico, que se manifesta no mal físico, ou seja: na dor, no sofrimento e até na morte<sup>386</sup>.

#### *Em suma*

Nos aproximamos do mal por viés metafísico e justapomo-lo como não possuidor de substância alguma a nível metafísico, consistindo em um não-ser sem essência, sem realidade e sendo caracterizado como privação em certo aspecto. Além de não ter natureza para extinguir completamente o bem nem mesmo na morte<sup>387</sup> e não haver qualquer possibilidade de existir uma entidade puramente maligna<sup>388</sup>. Com relação a sua origem, definimos que qualquer ente, sendo bom em certo aspecto, quando comete uma ação com consequências más, ou que atinge debilmente sua finalidade, gera o mal a partir de si, logo, é acidental.

Em seguida, ao tratarmos do mal na criatura racional, definimos os conceitos de mal de *pena* e de *culpa* e ressaltamos que estas se diferenciam “sob três aspectos: a culpa é o próprio mal da ação, a pena um mal do agente; a culpa depende da vontade, a pena se opõe a ela; a culpa está no agir, a pena no sofrer”<sup>389</sup>. De modo que a culpa passa a consistir no maior mal para os seres racionais<sup>390</sup>, porque provém das ações voluntárias contrárias à finalidade humana e angélica, que por serem racionais, deveriam buscar o bem supremo. Ao passo que por tais ações contrariarem livremente a lei divina, acabam por constituir o *pecado*, que é resultado do *livre-arbítrio* e do *pecado original*; o primeiro referindo-se a todas as criaturas racionais e o segundo somente aos seres humanos. Assim, todo ente manchado pelo pecado

<sup>385</sup> Ver tópico 2.2. desta dissertação.

<sup>386</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 116.

<sup>387</sup> GILSON, E.; BOEHNER, P. **História da filosofia cristã**, 2012, p. 466.

<sup>388</sup> AZEVEDO, N. S. **O mal no universo segundo Santo Tomás**, 2007, p. 47.

<sup>389</sup> PORRO, P. **Tomás de Aquino**, 2014, p. 236.

<sup>390</sup> FAITANIN, P. **O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino**, 2006, p. 113.

original e dotado de liberdade, que escolhe por discernimento próprio qual finalidade buscar e move-se a este fim pela vontade desordenada, gera o pecado.

Com isso, explanamos sobre a natureza angélica e humana, estabelecendo a primeira como racional e incorpórea, a segunda como racional e corpórea e ambas criadas em estado de graça, isto é, sem a visão beatífica, necessitadas do auxílio divino para lograrem aos seus devidos fins. Através de Fortea e Faitanin, porém, demonstramos que as criaturas angélicas se transviaram após a criação e posteriormente corromperam a natureza humana, dando início à degeneração desta, gerando o pecado original e as desordens da alma humana. Esta, por sua vez, pelo mau uso do livre-arbítrio, pôde desviar-se de seu fim devido pela vontade privada da regra racional e lei divina, buscando bens mutáveis, causando atos pecaminosos em si mesmos e desordenando-se acidental e extra intencionalmente<sup>391</sup>.

Por fim, explicitamos o pecado humano pelo mal gnosiológico, que obscureceu a capacidade de discernimento e gerou tensões entre os apetites sensíveis e intelectivos, sobretudo pela ignorância. Em decorrência disso, passamos ao mal moral, que pelo exercício desordenado da razão e elencando bens menores, move o agente pela vontade ao objeto do apetite sensitivo, gerando o pecado moral, ou mal moral<sup>392</sup>. E culminamos no mal físico, como deficiência da matéria devido ao mal moral ou pela privação de algum bem físico<sup>393</sup>, além de o relacionarmos com o mal de pena, que se expressa sob a dor, o sofrimento e a morte.

---

<sup>391</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 75, a. 1, p. 463.

<sup>392</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, III, X, 6 [1949], p. 365.

<sup>393</sup> FAITANIN, Paulo. *O mal como privação do bem em São Tomás de Aquino*, 2006, p. 116.

### 3. CAPÍTULO – O SENTIDO DO MAL

Finalmente chegamos à questão norteadora do presente trabalho e que, em algum momento, também norteou a busca de muitos religiosos (ou não) por uma explicação que desse sentido ao mal. Ao passo que toda e qualquer expressão religiosa constituída de deidades – boas, justas, poderosas, duais e conhecedoras de tudo – ao serem confrontadas com o mal, foram lançadas em certo paradoxo, seja em moldes epicuristas, leibnizianos ou qualquer outro. Assim como muitos outros debruçaram-se conforme suas crenças, a fim de justificar a divindade e imputar motivo e sentido ao mal, o nosso Boi Mudo da Sicília soube, cautelosamente, engendrar seus tijolos permeados daquele cimento romano supracitado a fim de estabelecer seu edifício metafísico-teológico fincado em sólida filosofia.

Ora, justapomos os conceitos de finalidade e ordenamento da natureza relacionando-os às criaturas e expusemos a (in)consistência do mal, seus modos de incidência e quais consequências gera nas coisas e sobretudo na criatura racional. Entretanto, resta-nos a questão: como Tomás pôde supor a figura divina perante tal realidade carecedora de bem? Ou melhor, como o Deus cristão posiciona-se diante do mal que acomete o mundo? Em razão de um Tsunami que devastou o Sri Lanka em dezembro de 2004, muitas reportagens laicas e religiosas abordaram o tema da possibilidade de Deus causar o mal, evocando uma questão mais embaraçosa: Deus predestina alguém ao bem ou ao mal?<sup>394</sup>. Esta última questão, ainda nos faz consoar à afirmação de Chesterton, que Tomás de Aquino, por meio do retorno a Aristóteles, conseguiu seguir contrariamente aos agostinianos de sua época e reatar a figura de Deus com o ser humano e, conseqüentemente, harmonizar o material com o divino, o corpo com a alma e Deus com as criaturas<sup>395</sup>.

Por esta lógica, não buscaremos a resolutive completa do problema do mal, antes nos proporemos a elucidar esta harmonia mencionada por Chesterton, trazendo à tona as concepções que o Escolástico tem sobre Deus e como mantém seu projeto de amor em voga a partir de seus atributos. Assim, buscaremos amarrar e telhar o dissertado até então, tratando da *Vontade*, *Providência* e *Predestinação* divinas, para depois adentrarmos ao *Amor* de Deus, sua *Justiça*, *Misericórdia* e *Graça*, a fim de propor um sentido cristão-católico para o mal. Em tempo, cabe frisar que será notória a escassa menção do termo *mal* neste capítulo, mas ao perpassarmos pelos atributos divinos, possíveis respostas serão indiretamente suscitadas.

---

<sup>394</sup> FAITANIN, P. *Tsunami: se Deus existe e é bom, então como entender a fúria da natureza e a predestinação ao mal?*, 2005, p. 265.

<sup>395</sup> CHERSTETON, G. K. *São Tomás de Aquino*, 2021, p. 39.

### 3.1. A VONTADE DE DEUS

Anteriormente tratamos o termo *vontade* atrelado ao termo *apetite* e o definimos como o movimento natural da criatura humana ao utilizar suas capacidades racionais para discernir, escolher e mover-se em busca de determinado fim<sup>396</sup>. Porém, quando nos referimos aos atributos divinos, neste caso a *vontade divina*, precisamos ter cautela para não incorrerem em meros antropomorfismos que nos afastam da imagem divina proposta por Tomás. Nesse sentido, o apetite que entra na definição de vontade humana não se insere na definição da vontade de Deus, porque a primeira é potencial, isto é, implica certa imperfeição e movimento<sup>397</sup>, ao passo que tal aspecto da *imago Dei* tomasiana<sup>398</sup> insere-se na compreensão do Ser divino como ato puro, imóvel e perfeito. Consequentemente, aqui não há distinção entre a vontade divina e o sujeito Deus<sup>399</sup>. Mas, ele cria o universo por livre vontade a partir do seu Ser, emanando aspectos de sua própria essência à todas as criaturas<sup>400</sup> e se ele é essencialmente uno, perfeito, bom, belo, atrativo e isento de quaisquer necessidades, a que esta vontade se direciona e de que modo? Aqui poderíamos incorrer no erro do argumento deísta, o qual concebe Deus como um mero relojoeiro que não pode querer nada além de si mesmo e criou o universo para se sustentar pelas suas próprias leis<sup>401</sup>. Por outro lado, Tomás sustenta que

Deus não somente se quer a si mesmo, mas também a coisas diversas de si, [...]. Pois, os seres naturais, não somente têm inclinação natural para adquirir o bem próprio, se não o possuem, e nele repousar, se já o possuem, mas também a difundi-lo nos outros, na medida do possível. E, por isso, vemos todo o agente, na medida em que é atual e perfeito, gerar um semelhante a si. E que é da essência da vontade comunicarmos a outrem o bem que possuímos, na medida do possível. Ora, isto é precipuamente próprio à vontade divina, da qual, por certa semelhança, deriva toda a perfeição. Donde, se as coisas naturais, enquanto perfeitas, comunicam a outras o seu bem, com maioria de razão e por semelhança, é próprio à vontade divina comunicar a outros o seu, na medida do possível. E portanto quer-se a si mesma e quer outras coisas; a si, porém, como fim; às outras como meios, enquanto convém à divina bondade que também os demais seres dela participem.<sup>402</sup>

Por isso, no ato da criação foi “necessário ter havido multiplicidade e variedade nas coisas criadas, para que nelas houvesse, a seu modo, perfeita semelhança de Deus”<sup>403</sup>; da mesma forma que há distinção entre as “coisas criadas para que elas recebam mais

<sup>396</sup> Ver tópico 1.2.2. desta dissertação.

<sup>397</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Vontade de Deus**, 2015, q. 23, a. 1, ad. 8, p. 48.

<sup>398</sup> Conforme expusemos alguns dos atributos divinos no primeiro capítulo.

<sup>399</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **A Vontade de Deus**, 2015, p. 21.

<sup>400</sup> Ver tópico 1.1.1. desta dissertação.

<sup>401</sup> Ver citação 42.

<sup>402</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 19, a. 2, p. 163.

<sup>403</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**, 2017, II, XLV, 1 [1220], p. 239.



perfeitamente em muitos graus do que em uma só semelhança de Deus”<sup>404</sup>. Assim, conferido certos graus de perfeição à todas as coisas e levando-as diversamente à semelhança de si, Deus comunica sua bondade à criação. Com efeito, o Aquinate explica que como Deus é o ápice da imaterialidade, sua vontade é sumamente perfeita<sup>405</sup>, sem movimento, sem imperfeição e tem sua própria bondade como objeto principal. De modo que este querer a si mesmo não impede sua sabedoria de operar por meio de sua onipotência, criando seres à sua imagem e semelhança em graus diferentes, com vontades imateriais, móveis e imperfeitas quando elegem determinados fins, segundo certa limitação natural<sup>406</sup>.

Além disso, segundo Veiga e Faitanin, a partir da questão 23 das *Quaestiones Disputatae De Veritate*, é possível estabelecermos algumas distinções referentes à vontade divina, pois direciona-se primeiro ao seu próprio bem e secundariamente à criatura através de “processos” diferentes. O bem-querer divino é denominado *vontade de beneplácito*, que se distingue em *antecedente* quando refere-se a si mesmo e *consequente* quanto àquilo que quer para as criaturas<sup>407</sup>. Acerca disso, Tomás recorre às palavras de Damasceno para afirmar “que a vontade antecedente é tomada de Deus pelo próprio existente, mas a vontade consequente é concessão por nossa causa”<sup>408</sup>. Porque em qualquer ação há algo da parte do agente e algo da parte que recebe, de modo que aquele que age sempre imprime anteriormente seu querer à coisa, que recebe (ou sofre) a ação em consequência da vontade do agente. Assim, quando a virtude do artesão busca imprimir forma ao barro, intende compilar um vaso perfeito, mas se o material não estiver disposto para tal, ocorre certa imperfeição no processo de produção e o artesão conclui sua obra conforme aquilo que o material possibilita. Segundo Tomás, semelhantemente ocorre a operação por parte de Deus sobre as criaturas.

Com efeito, ainda que Ele mesmo em sua operação não requeira matéria e tenha criado as coisas desde o princípio sem nenhuma matéria preexistente, agora, porém, opera nas coisas as quais primeiro criou, administrando-as, pressuposta a natureza que lhe deu antes. E ainda que possa tirar das criaturas todo impedimento pelo qual existiram incapazes de perfeição, porém, dispõe segundo a ordem de sua sabedoria, em relação às coisas segundo sua disposição, de modo que dá a cada um segundo seu modo. Portanto, aquilo para o que Deus ordenou a criatura, enquanto que existe em si, diz-se que é querido por Ele como a primeira intenção, ou vontade antecedente. Mas quando a criatura é impedida para esse fim por seu defeito, contudo, Deus põe nela a bondade da qual é capaz. E isso é como uma segunda intenção sua, e se diz vontade consequente. Portanto, porque Deus fez todos os homens para a felicidade, diz-se que quer a salvação de todos com vontade antecedente, mas porque alguns se opuseram à sua salvação, aos quais a ordem de sua sabedoria não permitiu vir à salvação por causa de seus

<sup>404</sup> *Idem*, II, XLV, 1 [1221], p. 239.

<sup>405</sup> Ver tópico 1.1.2. desta dissertação.

<sup>406</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, q. 23, a. 1, resp., p. 43-45.

<sup>407</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, p. 22.

<sup>408</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, q. 23, a. 2, resp., p. 56.

defeitos, colocou neles, de outro modo, aquilo que pertence à sua bondade, a saber, castigando-os por sua justiça, para que assim, enquanto se separam da primeira ordem da vontade, caiam na segunda. E ainda que não façam a vontade de Deus, cumpre neles a vontade de Deus.<sup>409</sup>

Deste modo, ao receberem a ação divina, as criaturas racionais limitadamente concebem a vontade de Deus (*antecedente*) através das consequências presentes na realidade criada (*consequente*)<sup>410</sup>. Esta percepção racional enxerga a vontade divina como *vontade de sinal*, pois a vontade que há em nós é percebida como sinal débil da vontade que há em Deus; ou nas palavras do Aquinate, “a vontade em nós tem certa paixão consequente na alma, por isso, assim como outros nomes das paixões se dizem metaforicamente de Deus, assim também o nome da vontade”<sup>411</sup>. Em texto semelhante da *Suma Teológica*, nosso autor corrobora que é a partir disto que somos capazes de imputar nomes das paixões humanas a Deus, como a ira, a força, o amor, a misericórdia, etc., analogamente devido à semelhança do efeito. Assim, a ação ou emoção consequência da paixão humana, como o punir (ira), a luta (força), a gratuidade (amor) e o perdão (misericórdia) são atribuídos a Deus<sup>412</sup>. Em suma, quando nos deparamos com as expressões: “sinal de Deus”, “reflexo da vontade de Deus”, “o querer de Deus”, “castigo divino”, “providência divina”, “provação divina” entre outras, estamos propondo uma débil interpretação que sinaliza uma possível vontade de Deus através das consequências presentes na natureza das coisas criadas.

Além disso, outro aspecto da vontade divina que deve ser frisado é sua liberdade impassível de imposições extrínsecas, isto é, não possui necessidades externas a si<sup>413</sup>, pois só quer por necessidade sua própria natureza e seu querer<sup>414</sup>. Quanto a isso Tomás diz que “o que Deus quer em si mesmo quer por necessidade, mas o que quer relativo às criaturas não o quer por necessidade”<sup>415</sup>. Com efeito, refletindo a si mesmo, Deus não impõe necessidade às coisas, pois “todas as coisas boas são feitas pela vontade de Deus. Logo, se a vontade divina impuser necessidade às coisas, todas as coisas boas que existirem no mundo existirão por

<sup>409</sup> *Idem*, q. 23, a. 2, resp., p. 56-57.

<sup>410</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, p. 22.

<sup>411</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, q. 23, a. 3, resp., p. 66.

<sup>412</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 19, a. 11, p. 174.

<sup>413</sup> Ver tópico 1.1.1. desta dissertação. Além disso, destacamos que “Essa insistência no fato de que o mundo não foi resultado de uma necessidade para criar da parte de Deus conduz Tomás de Aquino a águas mais profundas. Dada a concepção de Deus como simples e imutável, o ato criador, como existente em Deus, deve ser igual à natureza ou substância divina. E isto não poderia ser de outra maneira senão como é. Tomás de Aquino reconhece explicitamente que o ato criador, como está em Deus, é idêntico à natureza divina necessária e imutável [...]. Mas ele argumenta que não se segue que o mundo tenha procedido de Deus de maneira necessária” (COPELSTON, F. *Tomás de Aquino*, 2020, p. 121).

<sup>414</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, p. 23.

<sup>415</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, q. 23, a. 4, resp., p. 80.

necessidade. E, assim, eliminar-se-ia o livre-arbítrio e todas as outras causas contingentes”<sup>416</sup>. Em outras palavras, consentindo com Veiga e Faitanin, se Deus impusesse necessidades além do que se refere a manutenção fisiológica do corpo, estaria eliminando o livre-arbítrio humano<sup>417</sup>.

Ademais, tal aspecto reflete em como a justiça divina se realiza nas coisas criadas, pois depende da liberdade humana em se responsabilizar e cooperar com a justiça de Deus (a qual trataremos adiante). Dito de outro modo, Deus sustenta a natureza humana com princípios naturais<sup>418</sup> e concede dons sobrenaturais para o livre exercício da justiça. Contudo, se por algum defeito ou desvio humano a justiça não se cumprir conforme a vontade divina, Deus dispõe de sua misericórdia (que será trabalhada adiante) decorrente de sua sabedoria perante a debilidade humana de não lograr aos seus devidos fins<sup>419</sup>. Mas ainda assim, não se pode afirmar que o ser humano não deve alinhar sua vontade com a vontade divina, pois o Doutor Angélico demonstra que a natureza humana, enquanto procedente de Deus, tem a vontade divina como sua justa medida, isto é, a referência que deve ser seguida. Vejamos: “cada um deve se conformar à sua regra. Ora, a vontade divina é a regra de nossa vontade, porque em Deus se encontra primeiro a retidão da vontade. Logo, a nossa vontade deve se conformar com a vontade divina”<sup>420</sup>. Por isso, conforme o ser humano compreende qual é a vontade de Deus para a humanidade em geral e para o indivíduo em específico, deve conformar-se com os objetivos queridos por Deus<sup>421</sup> e, conseqüentemente, esforçar-se para lograr a tais objetivos.

### 3.1.1. A Divina Providência

Uma vez que Deus quer a si mesmo e as coisas, além de dispor da liberdade humana para a culminância de sua vontade para as coisas, Tomás entende que ele ordena e atrai as criaturas a si através da ordem existente no universo, chamada *Providência*<sup>422</sup>. Tal pressuposto tem por base o bem essencialmente divino, também presente nas coisas, não apenas em suas essências, mas conforme estão ordenadas ao fim último, que é a bondade divina. Assim, a vontade de Deus que quer a si e justaposta nas coisas – em suas diversidades

<sup>416</sup> *Idem*, q. 23, a. 5, sed contra 1, p. 89.

<sup>417</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **A Vontade de Deus**, 2015, p. 23.

<sup>418</sup> Ver tópicos 1.2.1. e 1.2.2. desta dissertação.

<sup>419</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Vontade de Deus**, 2015, q. 23, a. 6, resp., p. 97.

<sup>420</sup> *Idem*, q. 23, a. 7, sed contra 2, p. 107.

<sup>421</sup> *Idem*, q. 23, a. 8, sed contra 3, p. 119.

<sup>422</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Providência**, 2016, q. 5, a. 2, resp., p. 55-57.

– as conduz a querê-lo de volta. Conforme outrora demonstramos na tratativa sobre o *Ordenamento da Natureza*, a qual mencionamos brevemente o conceito de *Providência* nos valendo de algumas definições enciclopédicas. A primeira delas concebe filosoficamente o termo como “ação que Deus exerce sobre o mundo como vontade que conduz os acontecimentos para os seus fins”<sup>423</sup> e Abbagnano coloca que “a noção de providência faz parte integrante do conceito de Deus como criador da ordem do mundo ou como sendo Ele mesmo esta ordem”<sup>424</sup>. Por outro lado, num vocabulário mais tomasiano, Martínez propõe que “cada bem que há na coisa criada é dado por Deus e se ordena ao fim último que é a bondade divina e a providência consiste na onisciência divina que ordena a criação para o fim”<sup>425</sup>. Desta forma, fica explícito que aquela *Lei Eterna* é um meio pelo qual Deus providencia que as coisas logrem aos seus fins, e ambas consistem num transbordo da bondade divina.

Embora todos os atributos divinos sejam unívocos e indissociáveis de seu Ser, neste transbordar de bondade, segundo Veiga e Faitanin, o conceito de *Providência* proposto pelo Doutor Angélico se refere a Sabedoria (intelecto) e Vontade de Deus, que têm como operação própria a ordenação das coisas para cada fim universal e particular, aspecto próprio da bondade divina<sup>426</sup>. Porém, este ordenamento se dá distintamente pela inteligência divina, que detém a ciência das coisas – isto é, conhece tudo que existe – e através da vontade divina, donde advém a ordem estabelecadora do governo do universo; conduzindo toda criatura a culminar na perfeição que lhe compete<sup>427</sup>. Corroborando estas proposições, o Aquinate afirma que Deus providencia imediatamente sobre a criação,

Pois, todo bem existente nas coisas foi criado por Deus, como demonstramos. Ora, o bem existe, não só na substância delas, mas ainda, no ordenarem-se para o fim e, sobretudo, para o fim último, que é a bondade divina, segundo estabelecemos. Logo, o bem da ordem, existente nas criaturas, foi criado por Deus. Mas, Deus é a causa dos seres, pelo seu intelecto; portanto, é necessário, como vimos, que a razão de qualquer efeito seu nele preexista. Por onde, também necessariamente a razão da ordem das coisas para o fim há de preexistir na mente divina. Ora, a razão de se ordenarem os seres para um fim se chama propriamente providência. Pois, é parte principal da prudência, à qual se ordenam duas outras partes — a memória das causas passadas e a inteligência das presentes; porque, lembrando o passado e inteligindo o presente é que conjecturamos sobre a providência do futuro. Ora, é próprio da prudência, segundo o Filósofo, ordenar as causas para um fim. Quer em relação a nós mesmos chamando-se então prudente o homem que ordena bem os seus atos para o fim da sua vida; quer em relação a outros que nos estão sujeitos, na família, na cidade ou na república. E, nesta acepção, a Escritura diz (Mt 24, 25): O servo fiel e prudente a quem seu senhor pôs sobre sua família. Ora, neste sentido, a prudência ou providência pode convir a Deus. Pois, Deus sendo o fim último, nada tem que se ordena a outro fim. Por isso, chamamos providência divina à razão da

<sup>423</sup> LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, 1999, p. 880

<sup>424</sup> ABBGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, 2000, p. 806

<sup>425</sup> MARTÍNEZ P. A. *dicionário Teológico de Santo Tomás*, 2003, p. 716-7

<sup>426</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Providência*, 2016, p. 21.

<sup>427</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Providência*, 2016, q. 5, a. 1, resp., p. 41-43.

ordem dos seres para um fim. Donde o dizer Boécio, que a providência é a mesma razão divina própria ao sumo de todos os chefes, a qual tudo dispõe. Ora, disposição tanto pode chamar-se à razão da ordem dos seres para um fim, como à da ordem das partes no todo.<sup>428</sup>

Deste modo, todos os entes que agem aos seus devidos fins, o fazem segundo o ordenamento da causalidade primeira que desde o ato criador sujeitou as criaturas à ordem não só universal, mas também singularmente<sup>429</sup>. Acerca disso, Gilson também destaca que a “providência se estende até ao menor detalhe do ser, porque é simplesmente sua causalidade. Causar um efeito é propor obtê-lo; por isso devemos dizer de tudo o que existe e opera depende imediatamente de Deus, no seu ser e no seu funcionamento”<sup>430</sup>. Pois, conforme todo agente direciona-se a seu fim, “a ordenação dos efeitos para o fim é proporcional à extensão da causalidade do agente primeiro. E quando, nas obras de um agente, o efeito não se ordena ao fim, é que tal efeito resulta de alguma outra causa contra a intenção do agente”<sup>431</sup>. Nessa possibilidade de algum efeito incidir contra a intenção do agente, especificamente do ser humano, se aplica o que mencionamos acima sobre Deus dispor de sua misericórdia perante a debilidade do ser humano que pode torna-lo incapaz de lograr a sua finalidade<sup>432</sup>, para auxiliar o indivíduo a atingir sua perfeição natural. Outrossim, Gilson acrescenta que,

O mundo é governado, isso é percebido pelos olhos menos cautelosos, assim que se focam na ordem universal das coisas. Mas isto mesmo nos obriga a perceber a ideia de Deus, [...] porque a razão exige Deus como princípio primeiro do universo, e como o que constitui o início de um ser é também o seu fim, é necessário que Deus seja o fim de todas as coisas, isto é, que as relacione consigo mesmo e as direcione em relação a ele, que é justamente governá-los. O último termo pelo qual o Criador administra o universo aparece, portanto, como transcendente às coisas e exterior a elas; Aqui também o que é verdade para o começo é igualmente verdade para o fim.<sup>433</sup>

Com efeito, mesmo que seja negada tal regência divina, fica posto que Tomás concebe o estender da providência até às criaturas corruptíveis<sup>434</sup>, isto é, aquelas que padecem materialmente. Desde os movimentos e ações naturais dos corpos inferiores<sup>435</sup>, passando pelas criaturas inanimadas de nosso mundo, como as pedras, o apetite vegetativo das plantas, a sensibilidade dos animais irracionais, até a dissolução, movimento e geração de elementos cósmicos<sup>436</sup>. Ora, se a providência rege estas criaturas inferiores que comportam em menor

<sup>428</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 22, a. 1, p. 186.

<sup>429</sup> *Idem*, I, q. 22, a. 2, p. 187.

<sup>430</sup> GILSON, E. **El Tomismo**, 1951, p. 207. Tradução nossa.

<sup>431</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 22, a. 2, p. 187.

<sup>432</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Vontade de Deus**, 2015, q. 23, a. 6, resp., p. 97.

<sup>433</sup> GILSON, E. **El Tomismo**, 1951, p. 253. Tradução nossa.

<sup>434</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Providência**, 2016, q. 5, a. 3, resp., p. 65-67.

<sup>435</sup> *Idem*, q. 5, a. 4, resp., p. 74-76.

<sup>436</sup> *Idem*, q. 5, a. 6, resp., p. 90-91.

grau certa semelhança com Deus, quando ascendemos nessa escala e chegamos a criatura humana, por se assemelhar ainda mais a essência divina, tem maior razão de ser abarcada pela providência<sup>437</sup>. Pois, nas palavras do Aquinate acerca do ser humano,

Sua forma, a saber, a alma, é uma criatura espiritual, da qual deriva a raiz de todos os atos humanos, e da qual também o corpo do homem tem ordem com relação à imortalidade. E, por isso, os atos humanos caem sob a divina providência de modo que eles mesmos são providentes de seus atos, e seus defeitos são ordenados segundo o que compete a eles, não só segundo o que compete aos outros, tal como o pecado do homem está ordenado por Deus a um bem seu, como quando após se levantar do pecado se torna mais humilde, ou, ao menos, faz o bem que se realiza nele mesmo pela justiça divina, enquanto é punido pelo pecado. Mas os defeitos que acontecem nas criaturas sensíveis se ordenam somente ao que compete aos outros, tal como a corrupção de um determinado fogo se ordena à geração de tal ar. E, por isso, para designar esse modo especial de providência pelo qual Deus governa os atos humanos, diz-se em Sb 12, 18: *governa-nos com muita indulgência*.<sup>438</sup>

Nesse sentido, segundo Veiga e Faitanin, o ser humano, necessariamente por ter maior semelhança com Deus, tem seus atos ordenados pela providência em perfeita sincronia entre os princípios fisiológicos que regem o corpo, sua liberdade e a providência de Deus. Destarte, toda ação humana acaba por estar mais acertadamente dirigida ao fim que lhe convém, a bondade divina, de modo que mesmo pelo mau uso do livre-arbítrio o ser humano eleja bens inferiores e gere acidentalmente o mal a si ou a outro, a providência divina tira disto um bem maior. Ademais, mesmo que nós, humanos, em nossa percepção e inteligência finita não compreendamos esta lógica, através da liberdade de escolha auxiliada pela providência e pela graça, Deus sempre quer o maior bem possível aos seres humanos, que é sua bondade, e não pode aniquilar a liberdade humana para que logre ao bem, pois se assim procedesse contradiria a essência de sua natureza<sup>439</sup>, que trataremos adiante e consiste no *Amor*.

Aliás, em trecho com caráter de premissa ao destacado acima, Tomás frisa que devido ao fato de Deus possuir a regra da providência unida a si mesmo, não é possível que ocorra qualquer defeito por parte dele nas coisas providas por ele, somente por parte das coisas mesmas, que por estarem sujeitas a providência, também se tornam providentes. Assim como a zebra providencia seu alimento, o leão garante a carne na caçada e um homem ou mulher sustentam sua família. Consequentemente, uma vez que as criaturas podem ser providentes em certo aspecto e podem ocorrer alguns defeitos nas inúmeras cadeias de ações possíveis, afirma-se que certo provedor pode vir a falhar. Contudo, excluindo-se agora as criaturas irracionais por agirem sem liberdade aos seus fins e dando enfoque às criaturas racionais,

<sup>437</sup> *Idem*, q. 5, a. 5, resp., p. 83.

<sup>438</sup> *Idem*, q. 5, a. 5, resp., p. 84.

<sup>439</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Providência*, 2016, p. 22.

humanos e anjos, é proposto que quanto mais próximas estiverem da regra do primeiro providente (Deus), mais retamente hão de agir. Por isso, conforme são causas de seus atos pelo livre-arbítrio, tais criaturas ao falharem – aqui podemos nos ater ao aspecto moral – suas ações têm caráter de culpa e estão suscetíveis à ordem de padecerem certa pena ou garantir algum prêmio<sup>440</sup>.

Desta maneira, até mesmo aqueles que pecam estão sujeitos à providência divina, assegurando que a justiça divina (que será tratada adiante) concorra sempre ao bem da dignidade humana<sup>441</sup>. Para tal, Deus se vale daqueles que são referência de vida virtuosa<sup>442</sup> e dos anjos para conferir sua justiça aos pecadores e para o governo do mundo<sup>443</sup>. De mesmo modo os corpos celestes, como o sol, fazem parte dos instrumentos que impõe ordem aos corpos inferiores através de sua influência direta ou indireta sobre seus elementos constituintes<sup>444</sup>. Quanto a isso, deve-se considerar por exemplo, as influências gravitacionais do sol, que sustenta a Terra em sua órbita, da lua que rege as marés, dos demais planetas que protegem a Terra de possíveis asteroides ao desvia-los com seus gigantescos campos gravitacionais (vide Júpiter); bem como os raios solares proporcionam o calor e, segundo alguns cientistas, têm certo caráter de causa da vida<sup>445</sup> na Terra, além de exercerem influência maléfica ou benéfica devido as partículas emanadas por eventuais explosões solares. Cabe ainda mencionar a posição do eixo da Terra, que juntamente ao movimento de translação proporciona as estações do ano e as épocas de plantio e colheita. Em outras palavras, queremos expressar que segundo Tomás, são essas influências que os corpos celestes exercem sobre os corpos inferiores.

Neste certame, Veiga e Faitanin ressaltam que na lógica tomasiana, a providência divina não governa os atos humanos através dos corpos celestes, pois as ações humanas resultam da livre escolha da vontade, que consiste numa natureza imaterial advinda como potência da alma humana imortal. Assim, nenhuma das influências materiais dos corpos celestes podem conduzir a potencialidade espiritual volitiva da natureza humana a proceder

---

<sup>440</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Providência**, 2016, q. 5, a. 5, resp., p. 83.

<sup>441</sup> *Idem*, q. 5, a. 7, resp., p. 96.

<sup>442</sup> Denominados santos pela fé da Igreja Católica.

<sup>443</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Providência**, 2016, q. 5, a. 8, resp., p. 107-108.

<sup>444</sup> *Idem*, q. 5, a. 9, resp., p. 121-124.

<sup>445</sup> Quanto a isso, referindo-se a doutrina tomasiana da criação, Grabmann que: “Uma doutrina propriamente tomista é a da possibilidade de uma criação eterna do mundo. Embora Santo Tomás considere a criação do mundo como uma verdade apodítica e demonstrável, no que se refere ao “quando” da criação adota um ponto de vista crítico. Com a só razão não se pode demonstrar nem a eternidade do mundo, nem seu começo temporal; a temporalidade da criação do mundo é doutrina de revelação e de fé” (GRABMANN, P. M. **Filosofia Medieval**, 2021, p. 153).

desta ou daquela maneira<sup>446</sup>. Ou seja, é fato que os corpos celestes exercem influência materialmente limitada ao corpo, porém, em nada influem sobre os atos humanos por emergirem da livre vontade de cada indivíduo<sup>447</sup>. Ademais, Grabmann corrobora todo o exposto acerca da doutrina da providência do Escolástico, vejamos:

A divina providência é o plano eterno existente na mente de Deus sobre a ordenação das coisas do mundo para o seu fim. A realização, no tempo, desse plano eterno executa-se mediante o governo do mundo por Deus. A doutrina acerca da providência divina dá também a solução ao problema do mal no mundo, tanto do mal físico como do mal moral. O mal físico não é querido por Deus diretamente, por amor, mas apenas indiretamente, como meio para um fim mais alto, enquanto o mal físico de uma coisa contribui para o aperfeiçoamento de outra ou também de todo o Universo. Se todos os males físicos desaparecessem do mundo, ficaria este privado de muitos bens morais, por exemplo, o exercício da paciência, o amor misericordioso para com o próximo etc. quanto ao mal moral, Deus não pode querê-lo nem direta, nem indiretamente, mas o permite porque em sua onipotência, sabedoria e bondade pode fazer brotar o bem a partir do mal.<sup>448</sup>

Portanto, é possível propormos uma resolutiva acerca do problema do mal pelo pensamento do Aquinate, mas não nos precipitaremos a isso aqui, pois antes se faz necessário passarmos por mais alguns conceitos essenciais.

### 3.1.2. Predestinação: a divina condução da humanidade

O Aquinate parte da providência de Deus para estabelecer seu pensamento acerca da *Predestinação*, que provém da divina ordenação das coisas para seus devidos fins, a qual está intrínseca à vontade e inteligência divinas; do mesmo modo que a providência é (*esse*) na essência divina. Posicionamento anterior e contrário à posterior doutrina da predestinação protestante<sup>449</sup>, a qual impõe veredito incontestável aos salvos e condenados, conforme José Farias demonstra.

A *predestinação*, como conceito teológico, visa traduzir esta *predeterminação* divina, que decide, unilateralmente, quem se perde ou quem se salva. O caso mais extremo foi o de Calvino, com a sua tese da *dupla predestinação*, tema que tem perturbado mesmo os teólogos calvinistas mais recentes como Karl Barth [...]. “Há uma dupla espécie de vocação. Porque há a vocação universal que está na pregação exterior do Evangelho, pela qual o Senhor convida a si todos os homens indiferentemente, mesmo aqueles aos quais a propõe em odor de morte e

<sup>446</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **A Providência**, 2016, p. 22.

<sup>447</sup> TOMÁS DE AQUINO. **A Providência**, 2016, q. 5, a. 10, resp., p. 138-141.

<sup>448</sup> GRABMANN, P. M. **Filosofia Medieval**, 2021, p. 151-152.

<sup>449</sup> Embora saibamos que não há unanimidade acerca do assunto dentro da teologia protestante, aqui nos referimos de forma genérica e generalista não com finalidade reducionista, mas a fim de sermos sucintos acerca da menção. Visto que não está em nosso horizonte contrapormos de maneira aprofundada as diferenças conceptivas dos autores, cabe apenas mencionar Lutero, Leibniz e Calvino, como nomes que desenvolveram o tema.



por matéria de mais grave condenação...”; “Chamamos predestinação o conselho eterno de Deus pelo qual determinou o que queria fazer de cada homem. Porque não os criou todos na mesma condição: mas ordena uns para a vida eterna, os outros para a eterna condenação. Assim, segundo o fim para o qual criou o homem dizemos que predestinou para a morte ou para a vida”.<sup>450</sup>

Por outro lado, Farias frisa que Tomás trata o tema da predestinação a partir do amor e da vontade de Deus<sup>451</sup>, pois – conforme veremos adiante – o primeiro movimento da vontade é o amor, posto como o querer bem à criatura em maior ou menor grau e isto se dá de duplo modo: primeiro quanto ao ato da vontade, que em Deus é uno e imutável, isto é, ama com intensidade constante; ao passo que, pelo segundo modo ama conforme o bem que deseja à criatura amada<sup>452</sup>. Ora, se a vontade/amor de Deus é a causa do ser/bondade das criaturas e a diversidade de graus de ser/bondade se dá conforme cada uma é querida por Deus<sup>453</sup>, se deduz que alguns seres são mais amados do que outros, porque Deus quer mais bem a uns do que a outros conforme o grau de bondade de cada criatura<sup>454</sup>. Deste modo, podemos dizer que enquanto a providência divina conduz cada criatura a seu devido fim corpóreo, a predestinação encarrega-se de conduzir os mais amados ao seu fim transcendente à corporeidade, sendo um movimento especial da providência divina para as criaturas mais semelhantes a si.

Acerca disso Faitanin destaca que como os seres humanos e angélicos são dotados de racionalidade, consequentemente são mais semelhantes a Deus e possuem mais caráter de bem que as demais<sup>455</sup>, mas os primeiros ainda possuem valor superior à de todas as criaturas<sup>456</sup>. Por isso, o Aquinate declara que

Convém a Deus predestinar os homens. Pois, tudo está sujeito à divina providência, como estabelecemos. Ora, à providência pertence ordenar as coisas para um fim, conforme dissemos. Mas, duplo é o fim ao qual se ordenam os seres criados. Um excede à proporção e à faculdade da natureza criada. Esse fim é a vida eterna, consistente na visão divina, que excede à natureza de toda criatura, como vimos. Outro é o fim proporcionado à natureza, que a criatura pode atingir em virtude dessa mesma natureza. Ora, para um ser alcançar um fim, a que não pode chegar em virtude da sua natureza, é preciso ser levado por outro, assim como a seta é impelida ao alvo pelo seteiro. Por onde, propriamente falando, a criatura racional, capaz da vida eterna, atinge-a, como que levada por Deus. E a razão dessa levada preexiste em Deus, como nele existe a razão da ordem de todas as coisas para o fim, a que chamamos providência. Pois, a razão de uma coisa ser feita, existente na mente do seu autor, é uma certa preexistência,

<sup>450</sup> FARIAS, J. J. F. **Predestinação: entre a incerteza e a esperança**, 2018, p. 64-66. Grifos do autor. O autor referencia outras obras neste trecho, as quais não conseguimos chegar as obras originais para referencia-las dentro das normas, mas os textos citados encontram-se entre aspas nesta citação.

<sup>451</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>452</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>453</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 2, p. 178.

<sup>454</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>455</sup> Ver tópico 1.2.2. desta dissertação.

<sup>456</sup> FAITANIN, P. **A Dignidade do Homem**, 2010, p. 25.

neste, daquela. Por onde, à razão da referida levada da criatura racional para o fim da vida eterna chama-se predestinação; pois, destinar é levar. Portanto, é claro que a predestinação, quanto ao seu objeto faz parte da providência.<sup>457</sup>

Nesse sentido, se a predestinação consiste na vida eterna que proporciona a visão beatífica para as criaturas racionais e os anjos também o são, como dissemos anteriormente<sup>458</sup>, devemos considerar que tais criaturas também são conduzidas pela predestinação, segundo o próprio Tomás coloca:

Ser predestinado convém aos anjos, como aos homens, embora aqueles nunca fossem pecadores. Pois, o movimento não se especifica pela sua origem, mas, pelo seu termo. Assim, para o embranquecimento, em si mesmo, não importa ter sido negro, pálido ou ruivo aquilo que embranquece. Semelhantemente, em nada importa para a predestinação, em si mesma, que um ser seja predestinado de um estado miserável ou não, à vida eterna. Todavia, podemos dizer, que conferir a alguém um bem superior ao que lhe é devido, é próprio [...] à misericórdia.<sup>459</sup>

Assim sendo, a criatura racional tem seu fim último na eternidade, porém só atinge-a através do auxílio divino que está disposto na existência pela providência específica denominada predestinação. No entanto, ser predestinado não quer dizer ser forçado<sup>460</sup>, antes quer expressar que é a finalidade da natureza racional deve partir da escolha livre do intelecto e da vontade<sup>461</sup>, para alcançar a eternidade com o auxílio divino. Pois, se disséssemos que o livre-arbítrio inexistente devido ao governo soberano de Deus, seria o mesmo que afirmar a não existência de efeitos devido à presença de causas e nem mesmo criação porque há um criador<sup>462</sup>. Portanto, o que sustenta a coexistência da liberdade e Deus é o que outrora tratamos acerca da criação, onde Deus concede sua natureza aos seres criados e torna o livre-arbítrio o ápice do ato criador.

Ademais, ser predestinado não implica alguma realidade à criatura, antes estabelece-se igualmente às *vontades antecedente e consequente*, enquanto a primeira é intrinsecamente ativa na essência divina, a segunda é passiva na natureza da criatura.

Por onde, é manifesto, que a predestinação é uma certa razão da ordem de determinados seres para a salvação eterna, existente na mente divina. Porém, a execução dessa ordem incumbe aos predestinados, passivamente, e a Deus, ativamente. Pois, a execução da predestinação se

<sup>457</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 23, a. 1, p. 191.

<sup>458</sup> Ver tópico 2.2.2.1. desta dissertação.

<sup>459</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 23, a. 1, ad. 3, p. 192.

<sup>460</sup> FAITANIN, P. *Tsunami: se Deus existe e é bom, então como entender a fúria da natureza e a predestinação ao mal?*, 2005, p. 267.

<sup>461</sup> ELDERS, Leo J. S.V. D. *O sentido da história segundo São Tomás de Aquino*, 2007, p. 25.

<sup>462</sup> SERTILLANGES, A-D. *Santo Tomás de Aquino: Vol. 1*, 2021, p. 240.

chama vocação e glorificação, conforme a Escritura (Rm 8, 30): *E aos que predestinou, a estes também chamou; e aos que chamou, a estes também glorificou.*<sup>463</sup>

Deste modo, Sertillanges estabelece que se qualquer criatura sempre tende à realização, conservação e desenvolvimento de sua natureza, tanto mais o ser humano pretenderá completar-se por suas funções em total harmonia, desde que o ato racional-volitivo obedeça sua natureza e o fim para qual tende. Assim, o indivíduo racional coloca-se como um juiz participante ou coadjuvante do Grande Juiz determinador da marcha natural dos seres, fato que corrobora o supradito acerca do ser humano conformar a própria vontade a vontade divina. Pois, a harmonia humana consiste na subordinação hierárquica das funções à função essencial, que é a inteligência; ao passo que a perfeição consiste no pleno funcionamento em todos os graus segundo o essencial permitir<sup>464</sup>. Consequentemente, Sertillanges completa que o que há de essencial em nós, seres humanos,

É a vida superior da alma, a vida superior da alma que nos define como seres racionais e nos distingue dos animais. No interior desta vida, o essencial é a função mais alta, a função primordial, da qual derivam as outras e à qual estão subordinadas: *inteligência*. Assim uma vida tão plena quanto possível, mas orientada, para a vida superior, para a inteligência, refugiando-se nela quando preciso, para aí encontrar, quer provisoriamente neste mundo, quer definitivamente no outro, o total dos nossos desejos – tal será a finalidade humana, que designamos por esta palavra, exclusiva, na terra, aos homens: *beatitude*.<sup>465</sup>

Entretanto, por mais que o querer divino aos seres racionais seja a beatitude, o Doutor Angélico afirma que Deus pode reprovar certos indivíduos, pois se a predestinação faz parte da providência e esta pode permitir defeitos nas coisas que lhe estão sujeitas, deduz-se que também pode permitir a não beatitude de alguns. Definindo a reprovação como o oposto da predestinação, enquanto esta consiste na vontade de conferir graça e glória, aquela permite a o erro e a culpa seguida da pena do dano<sup>466</sup>. Com efeito, em resposta a uma das objeções feitas, Tomás replica que “Deus ama a todos os homens, e mesmo a todas as criaturas, por lhes querer algum bem; mas, nem por isso quer a todos qualquer bem. Assim, aos que não quer o bem da vida eterna dizemos que os odeia ou reprova”<sup>467</sup>. Porém, em justificativa a alguns termos empregados por nosso autor, como *odeia*, cabe ressaltar que se segue a lógica do sobredito acerca da percepção de certos atributos divinos pelos efeitos presentes na natureza humana, que debilmente apreende sobre a natureza de Deus e denomina tais percepções de

<sup>463</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 23, a. 2, p. 193. Grifos do autor.

<sup>464</sup> SERTILLANGES, A.-D. *Grandes teses da filosofia tomista*, 2019, p. 247.

<sup>465</sup> *Ibidem*. Grifos do autor.

<sup>466</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 23, a. 3, p. 194.

<sup>467</sup> *Idem*, I, q. 23, a. 3, ad. 1, p. 194.

*sinais*, além de por vezes cometer alguns antropomorfismos. Ressaltado este aspecto e posta a possibilidade de beatitude ou reprovação, Faitanin destaca que

Ninguém é predestinado ao mal. *Mas, predestinado ao bem não significa predeterminado ao bem.* Há no homem a liberdade, faculdade e ato da natureza do homem que lhe capacita autonomia na escolha e na ação, portanto, a liberdade é algo que lhe capacita eleger, julgar o que lhe pareça melhor, ainda que possa errar elegendo o que lhe pareça melhor, sem saber e sem que o que é eleito seja efetivamente um bem para si. Portanto, se ninguém é predestinado ao mal, todos são chamados à santidade. Ser chamado ou convidado para uma festa não me obriga a ter que ir. Por isso, embora sejamos predestinados ao bem e chamados à santidade, somos livres para eleger e julgar, segundo nosso conhecimento, se devemos escutar ou não o chamado.<sup>468</sup>

Porém, Sertillanges ainda insiste que mesmo livre, a criatura racional só pode realizar-se completamente através da culminância no objeto próprio de sua essência naturalmente ordenada para tal. Pois ele ressalta que

O homem é, essencialmente, ser inteligente: o objeto da sua beatitude essencial, o seu maior ideal é, portanto, *objeto de inteligência*. E se estabelecemos que a beatitude exige a perfeição na ordem de atividade considerada, devemos concluir que o objeto não pode ser senão perfeito, o objeto mais elevado na ordem do inteligível: Deus [...]. Eis portanto a beatitude humana essencial reduzida à contemplação do divino.<sup>469</sup>

Outrossim, o Aquinate ainda trata sobre a relação entre eleição e predestinação, inferindo que enquanto o ser humano necessita antes eleger para amar e mover-se ao ente amado, Deus ama primeira e essencialmente, por isso elege a criatura humana à visão beatífica, isto é, as predestina pela providência à salvação<sup>470</sup>. Nesse sentido, estar predestinado não depende dos méritos do indivíduo, mesmo que Deus os conheça, antes se dá pela misericórdia divina, pois todas as criaturas racionais estão indiscriminadamente predestinadas a visão beatífica desde antes da criação, visto que esta é a vontade de Deus. Além disso, toda a natureza destas criaturas concorre à salvação, isto é, já está compreendida no efeito da predestinação<sup>471</sup>. O que leva nosso autor a propor que a predestinação é certa e infalivelmente produz seus efeitos conforme a ordem providencial definida, mas não impõe suas causas necessariamente. Por outro lado, há de ser considerado o livre-arbítrio, donde contingentemente advém o efeito de ser predestinado, isto é, de modo incerto. Disso resulta

---

<sup>468</sup> FAITANIN, P. **Tsunami: se Deus existe e é bom, então como entender a fúria da natureza e a predestinação ao mal?**, 2005, p. 267. Grifos do autor.

<sup>469</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 248.

<sup>470</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 23, a. 4, p. 195.

<sup>471</sup> *Idem*, I, q. 23, a. 5, p. 195-196.

que pelo exercício da liberdade o indivíduo pode lançar-se na incerteza da beatitude, não por parte de Deus, mas de si mesmo<sup>472</sup>.

Outro ponto acerca da doutrina da predestinação, motivo de contenda e muitas controvérsias até mesmo dentre os teólogos e filósofos cristãos católicos, refere-se ao número certo de predestinados. Talvez para surpresa de muitos, o Escolástico declara que há um número certo de predestinados, tanto formalmente quanto materialmente, mas somente para Deus em sua ciência infinita<sup>473</sup>. Logo, é impossível que qualquer criatura possa definir com assertividade ou mera aproximação a quantidade de seres a serem salvos, como muitos presunçosamente ousaram declarar. Para evidenciar tal proposição, Tomás analogamente demonstra que assim como um construtor consegue prever as dimensões para planejar uma obra, mas não escolhe a quantidade determinada dos materiais a serem utilizados para determinada construção e utiliza-se da quantidade necessária. Também Deus pela sua onisciência conhece toda sua obra, seu ordenamento e a quantidade de seres existentes, tanto mais isso se dá com as criaturas mais amadas, isto é, racionais<sup>474</sup>. Vejamos a conclusiva de nosso autor:

O número dos predestinados é certo, para Deus, não somente em razão do conhecimento, mas também em razão de uma certa e principal predeterminação. O que porém de nenhum modo se dá com o número dos réprobos, que Deus preordenou ao bem dos eleitos, aos quais todas as causas lhes contribuem para seu bem. Quanto ao número de todos os predestinados — tantos homens se salvarão quantos os anjos decaídos, dizem uns; quantos os anjos fiéis, dizem outros; não somente quantos os decaídos, mas mesmo, quantos os anjos criados, dizem ainda outros. Mas, é melhor pensar, que só Deus sabe o número dos eleitos à suprema felicidade.<sup>475</sup>

Contudo, ao final desta tratativa, o Aquinate ainda aborda a relação entre a prece dos santos – o morto canonizado ou o vivo virtuoso – e a predestinação, onde ele elenca que é preciso considerarmos dois aspectos: a preordenação divina em si mesma e seu efeito. Quanto ao primeiro, que se refere exclusivamente a Deus, em nada as preces dos santos auxiliam, ao passo que o segundo, a predestinação auxilia-se das preces e das boas obras. Visto que, a providência não elimina as causas segundas, aqui significadas como a vontade humana produtora de efeitos adversos, antes Deus prevê os efeitos de maneira tal que mesmo a ordem das causas segundas são engendradas à predestinação. Deste modo, conforme justapomos anteriormente, enquanto a providência ordena as causas e efeitos naturais, a predestinação abarca tudo o que a pessoa faça para lograr à beatitude, como as orações e obras de caridade

---

<sup>472</sup> *Idem*, I, q. 23, a. 6, p. 198.

<sup>473</sup> *Idem*, I, q. 23, a. 7, p. 199.

<sup>474</sup> *Ibidem*.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

próprias ou de terceiros, pois são por esses meios dentre outros que os indivíduos podem alcançar a salvação<sup>476</sup>. Por isso, segundo expusemos acerca da vontade de Deus, na medida que os predestinados reconhecem seu fim universal-individual e identifica-o com o plano divino, “devem se esforçar por bem agir e orar, porque, de tal modo se cumpre com certeza o efeito da predestinação. Donde o dito da Escritura (2 Pd 1, 10): *Ponde cada vez maior cuidado em fazerdes certa a vossa vocação e eleição por meio das boas obras*”<sup>477</sup>. Argumento que conduz Sertillanges a declarar:

Sendo a beatitude o termo proposto à nossa atividade, deve, evidentemente, ser obtida por atos. Quais são eles? Aqueles que a ela se adaptam, como conduzindo, quer direta quer indiretamente, ao fim em vista. Uma vez que o homem é racional, e deve atingir uma vida superior e racional, tenderá para esse fim quando agir de modo a satisfazer a própria razão, e, através dela, a Razão criadora. Não será obedecendo à lei imanente, emanada da Lei suprema, que o ser atinge o próprio fim? O fim não é mais do que a forma da existência definitivamente alcançada, o ser acabado, e o ser não pode acabar-se senão entregando-se inteiramente a sua atividade própria, que é, neste caso, a atividade racional. Se depois disto nos lembrarmos que a moralidade não tem outra finalidade senão a de nos fazer atingir o fim, chegamos à conclusão de que a atividade moral coincide exatamente com a atividade racional. Ser moral é conformar-se, em cada ação e no seu conjunto, com a razão.<sup>478</sup>

Ao fim e ao cabo, todas as capacidades naturais das quais o ser humano pode dispor para culminar na visão beatífica se devem a gratuidade divina, que deste o ato criador engendrou na criatura, coroada pelo livre-arbítrio, para que pudesse atingir seu fim último livremente, mas nunca desamparada. Donde há de se considerar ainda que somente através da *Justiça, Misericórdia e Graça* divinas é que o ser humano atinge seu fim transcendente à corporeidade. Tal ato divino, para Tomás e muitos outros autores, é percebido, compreendido e sentido como o grau máximo que sustenta o *esse* de toda realidade: o *Amor*.

### 3.2. O AMOR DE DEUS

Embora não claramente mencionado, o decurso do presente trabalho encontra-se completamente permeado pela ideia de que há amor em Deus, pois todos os atributos mencionados e aprofundados até então supõem o amor divino. Além disso, considerando a unicidade de Deus, imutabilidade, atualidade e perfeição, ocorre que todos os atos divinos se dão simultaneamente, logo, o amor divino aí está presente. Acerca disso e partindo das cinco

<sup>476</sup> *Idem*, I, q. 23, a. 8, p. 200.

<sup>477</sup> *Ibidem*. Grifos do autor.

<sup>478</sup> SERTILLANGES, A.-D. **Grandes teses da filosofia tomista**, 2019, p. 250.

provas tomasianas da existência de Deus, Grabmann corrobora essas ideias ao ressaltar que o Escolástico em suas conclusões

Mostram-nos Deus como o primeiro motor imóvel e, portanto, como *actus purus*, como a mais pura realidade do ser, sem nenhum gênero de potencialidade, sem nenhuma sombra de não-ser ou de mera possibilidade, como causa primeira (por nenhuma outra causada) de todos os seres, como o ser por si (*ens a se*), como o ser simplesmente eterno, necessário, em cuja ideia vai incluída a existência, como o ser absolutamente perfeito e como a mais alta inteligência. Com férrea consequência metafísica e servindo-se dos resultados dessa prova, Santo Tomás criou uma harmônica representação metafísica de Deus, na qual aproveitou com feliz acerto Aristóteles, Avicena, Santo Agostinho, o Pseudo-Areopagita e São João Damasceno.<sup>479</sup>

Contudo, dada a importância e a fundamentação da pessoa de Deus para toda realidade e para a temática do mal, o leitor poderia questionar-se: se Tomás argumenta toda sua obra a partir de Deus, por que abordá-lo apenas agora? Ou mais, por que fragmentar os atributos divinos ao longo do trabalho ao invés de expô-los unicamente num tópico ou capítulo? Acontece que nossa tratativa tem o mal como foco e Deus como a pessoa a ser questionada sobre os males do mundo, de modo que se expuséssemos toda a abordagem tomasiana acerca de Deus, a problemática encontrar-se-ia resolvida para o Aquinate e de fato está. Outrossim, vivemos em contextos talvez mais problemáticos e complexos que o autor, com questões mais profundas e que tangem realidades muito mais amplas, visto que não vivemos mais em hegemonia cristã-católica e nos deparamos com hermenêuticas e questões que não só indagam, mas também combatem o já postulado por Tomás. Neste certame, o problema do mal lança questões muito mais embaraçosas do que outrora lançara e, por isso, é mais lógico expormos as realidades que o mal acomete para então justificarmos-las pelos atributos divinos, a fim de culminarmos numa ideia que ao menos possa proporcionar certo sentido transcendente à presença do mal.

Conseqüentemente, a exposição dos atributos divinos em partes diferentes do texto assume caráter metodológico, desde que mantenhamos sempre em nosso horizonte a ideia de que todos os atributos e ações de Deus se mantêm unidos essencialmente ao seu Ser em ato puro. Essa justificativa também engloba a divisão dos tópicos do presente capítulo, onde primeiro expusemos a vontade de Deus, sua providência e predestinação para em sequência elucidarmos o amor, a justiça, misericórdia e graça. Porque através desta sequência conseguimos adequas a exposição à lógica humana, isto é, ao modo como o ser humano concebe a Deus a partir de sua limitada natureza; sobretudo por meio de sinais divinos presentes na humanidade. A qual geralmente concebe todo o ordenamento divino como

---

<sup>479</sup> GRABMANN, P. M. *Filosofia Medieval*, 2021, p. 147.

imposições feitas à criação sob um ato de controle ou até mesmo “totalitarismo”, ao passo que as ideias de justiça, misericórdia e graça acabam por expressar o amor divino de maneira mais aceitável ao nosso intelecto.

Por esta lógica, mesmo que “num primeiro momento” Deus tenha amorosamente ordenado todas as criaturas aos seus devidos fins e concedido liberdade às criaturas racionais para livremente buscarem-no de volta. O mal acaba despontando desta liberdade quando a criatura busca bens inferiores àquele que deveria naturalmente lograr. Em função disso, poderíamos dizer que “num segundo momento”, dada a incapacidade do ser humano em atingir a beatitude por si só devido ao pecado original, Deus expressa mais ainda seu amor através de sua justiça, misericórdia e graça, auxiliando e redirecionando as criaturas mais amadas ao maior bem que deveriam atingir, isto é, ele mesmo (Deus). E mesmo que continue parecendo um proceder impositor por parte de Deus, isso analogamente se assemelha às atitudes paternais e maternais, que direcionam sua prole àquilo que concebem ser bom, sobretudo se consideramos o maior entendimento que os pais têm sobre os filhos. Segundo Tomás, é assim que se estabelece a relação entre Deus e suas criaturas.

Justificado, portanto, nosso suceder argumentativo, retomemos ao amor de Deus. Ora, anteriormente abordamos o tema da predestinação, onde claramente partimos do amor e da vontade de Deus<sup>480</sup> e aludimos que o primeiro movimento da vontade é o amor. Quanto a isso, de maneira mais profunda o Escolástico assim explica:

É necessário admitir o amor em Deus. Pois, o primeiro movimento da vontade e de qualquer virtude apetitiva é o amor. Ora, o ato da vontade e de qualquer virtude apetitiva tende para o bem e para o mal, como para seus objetos próprios: para o bem, principalmente e em si mesmo, como objeto da vontade e do apetite; para o mal, porém, secundária e mediatamente, enquanto se opõe ao bem. Por onde e necessariamente, os atos da vontade e do apetite, que dizem respeito ao bem, naturalmente têm prioridade sobre os que dizem respeito ao mal. Assim, a alegria deve ter prioridade sobre a tristeza, e o amor, sobre o ódio. Pois, o que é em si tem sempre prioridade sobre o que é por outro. Além disso, o que é mais geral tem naturalmente prioridade; por isso, o intelecto busca a verdade geral de preferência a certas verdades particulares. Ora, há certos atos da vontade e do apetite, que dizem respeito ao bem, sob certa e especial condição; assim, a alegria e o prazer recaem sobre o bem presente e possuído; o desejo, porém, e a esperança, sobre o bem ainda não alcançado. O amor visa o bem em geral, quer já obtido, quer ainda por obter; donde, o ser naturalmente o primeiro ato da vontade e do apetite. Por isso, todos os outros movimentos do apetite o pressupõem, como a raiz primeira. Assim, ninguém deseja senão o bem amado, ninguém se alegra senão com ele, só há ódio ao que contraria a coisa amada. Semelhantemente, a tristeza e as outras paixões da mesma espécie manifestamente se referem ao amor como ao primeiro princípio. Logo, qualquer ser que tenha vontade e apetite há de ter amor. Ora, eliminado o primeiro princípio,

---

<sup>480</sup> FARIAS, J. J. F. **Predestinação: entre a incerteza e a esperança**, 2018, p. 69.



tudo mais se elimina. Mas, já demonstramos que em Deus há vontade. Logo, é forçoso admitir que há nele também amor.<sup>481</sup>

E adiante este amor é posto como um duplo modo de querer bem à criatura em maior ou menor grau: pela sua vontade, Deus ama imutável e constantemente; e pelo bem que deseja à criatura amada<sup>482</sup>. Além disso, já tratamos que Deus é a causa do ser e bondade das criaturas e que a multiplicidade de seres com suas respectivas bondades se dá conforme cada um é amada por Deus<sup>483</sup>. Devido a isso o Aquinate propõe que alguns seres são mais amados do que outros, porque Deus quer mais bem a uns do que a outros e, por isso, conferiu mais bondade à certas entes<sup>484</sup>; de modo a amar mais os melhores<sup>485</sup>, isto é, àqueles plasmados com aspectos mais semelhantes a si. Por essa razão, conforme demonstramos, a providência divina conduz universalmente as criaturas aos seus devidos fins e a predestinação encarrega-se particularmente<sup>486</sup> de conduzir os mais amados ao fim que transcende a materialidade. Ou seja, esta última consiste numa ordem especial da providência divina às criaturas racionais e concomita com os atributos que serão tratados a seguir para a beatitude destas.

### 3.2.1. Justiça e Misericórdia divinas

Em sua vasta obra, Tomás aborda a *Justiça* em diversos âmbitos: político, social, relacional (de criatura à criatura e Criador à criatura) e sua essência mesma circunscrita no Ser divino. Porém, neste tópico não nos ateremos a todos esses modos, pois, segundo a relevância para nossa pesquisa, daremos enfoque à *Justiça* divina e como está relacionada à criatura racional, que também conta com a *Misericórdia* para lograr ao fim último que lhe compete. Quanto a primeira, o Doutor Comum propõe que há duas espécies de justiça: a primeira denomina-se *comutativa* e consiste no conceder e receber mutuamente, como nas relações comerciais ou trocas semelhantes; a segunda nomeia-se *distributiva* e consiste na concessão

<sup>481</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 20, a. 1, p. 176-177.

<sup>482</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>483</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 2, p. 178.

<sup>484</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>485</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 4, p. 180.

<sup>486</sup> Aqui cabe distinguir que o termo *particularmente* refere-se às criaturas racionais em geral e há de ser especificado que desta decorre a condução *individual*, que se refere a cada indivíduo de seu gênero. Explico: o termo *gênero humano* comporta todas as espécies do gênero *Homo*, isto é, *Homo neanderthalensis*, *Homo sapiens idaltu*, *Homo sapiens*, *Homo sapiens sapiens*, etc., mas apenas está última sobreviveu até os dias atuais (a humanidade atual). Por isso, quando falamos de gênero humano atualmente, queremos abarcar a espécie viva, salvo quando em disciplinas específicas se quer abranger necessariamente todas as espécies do gênero *Homo*. Já com relação as criaturas angélicas, há o gênero que as comporta e cada ser individual comporta sua única espécie e a esgota em si mesmo (cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 50, a. 4, p. 360). Portanto, a predestinação aplica-se particular e individualmente distintamente.

de algo a outrem segundo sua dignidade, como um pai que concede ou ordena algo ao filho conforme suas capacidades<sup>487</sup>. Destes dois modos apenas o segundo convém a Deus, conforme o próprio autor:

Assim como a ordem devida, na família ou em qualquer multidão governada, demonstra a justiça do governador, assim também a ordem do universo manifesta, tanto nos seres naturais, como nos dotados de vontade, a justiça de Deus. Por isso diz Dionísio: *Devemos ver a verdadeira justiça de Deus no distribuir ele a todos os seres segundo o que convém à dignidade de cada um, e no conservar cada natureza na sua ordem própria e virtude.*<sup>488</sup>

Acerca disso, Sertillanges ainda comenta que somente a justiça distributiva pode convir a Deus, pois “atribui a cada membro de um grupo organizado o que convém a sua classe e a seu valor”<sup>489</sup>. Deste modo, é correto afirmarmos que a justiça pressupõe a ordem, pois para que as criaturas recebessem o que lhes é devido, necessariamente precisariam estar designadas ou ordenadas as suas funções. Sobretudo, por causa do modo como Tomás concebe o termo *devido*, que

Implica uma certa ordem de exigência ou necessidade de um ser em relação a outro, ao qual se ordena. Ora, há uma dupla ordem a se considerar nas coisas. Uma, pela qual uma criatura se ordena para outra; assim, as partes, ao todo, os acidentes, às substâncias, e cada coisa, ao seu fim. Outra, pela qual todas as criaturas se ordenam para Deus. Por onde, o devido também pode ser considerado à dupla luz, quanto à obra divina. Ou enquanto algo é devido a Deus, ou, a uma criatura. E de um e outro modo, Deus paga o devido. Pois, é devido a Deus o cumprirem os seres aquilo que a sua sapiência e a sua vontade estabeleceram e que manifesta a sua bondade. E deste modo a justiça de Deus concerne à sua dignidade, atribuindo-se a si o que lhe é devido.<sup>490</sup>

Segundo está lógica, pode-se deduzir que Deus tendo ciência de tudo, isto é, possuindo as coisas adequadas ao seu intelecto, ordenou as criaturas e concedeu-as todo o necessário para chegarem aos seus devidos fins; ao passo que quando entendem racionalmente sua dívida para com Deus, os anjos e os seres humanos buscam lograr livremente ao Criador. De outro modo, todas as criaturas logram a Deus cumprindo o que ordena suas leis e seus instintos, donde advém o sentido do cântico descrito no *Livro de Daniel*<sup>491</sup>, também chamado de *Cântico das Criaturas* conforme expresso na *Liturgia das Horas*.

Ademais, o Aquinate justapõe que verdade e justiça são análogas através de um argumento que inclusive é a base de sua Teoria do Conhecimento. Pois, enquanto o intelecto humano extrai a verdade das coisas pela adequação de seu intelecto a elas e emite um juízo a

<sup>487</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 21, a. 1, p. 181-182.

<sup>488</sup> *Ibidem*. Grifos do autor.

<sup>489</sup> SERTILLANGES, A-D. *Santo Tomás de Aquino*: Vol. 1, 2021, p. 231.

<sup>490</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 21, a. 1, ad. 3, p. 182.

<sup>491</sup> Daniel 3, 57-90. In: *BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém*: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Paulus, 2002.

partir daquilo que apreende, o intelecto divino causa a verdade das coisas por ser a medida e a regra delas, nesse sentido a verdade acaba por consistir na adequação das coisas ao intelecto divino, da mesma forma quando um artista produz sua arte<sup>492</sup>. Assim sendo, Tomás conclui: “a justiça de Deus, que constitui a ordem das coisas, conforme a ideia da sua sabedoria, que lhes serve de lei, chama-se convenientemente verdade. Do mesmo modo também se diz que em nós há a verdade da justiça”<sup>493</sup>. Este argumento é corroborado por Sertillanges ao afirmar que a sabedoria de Deus subordina todas as coisas pela lei<sup>494</sup>, conseqüentemente, tudo que convém ao ser e valor de cada criatura também subordina-se a lei<sup>495</sup>.

Entretanto, ficou demonstrado que mesmo estando ordenados ao seu fim último, que é Deus, os seres racionais livremente escolhem se desviarem do fim último que lhes convém aos fins provisórios, rompendo com a justiça divina, ou melhor, com a bondade divina.

Por isso, dizemos que a justiça é, umas vezes, em Deus, conveniência com a sua bondade, e outras, retribuição dos méritos. E a um e outro modo alude Anselmo dizendo: *És justo punindo os maus, por isso lhes convir aos méritos; mas também o és perdoando-lhes, por convir isso à tua bondade.*<sup>496</sup>

Por conseguinte, sem deixarmos de considerar a unicidade divina, podemos inferir que Deus concede o ser de cada criatura por sua *Bondade*, concede todos os atributos que convém a cada natureza e retribui a cada um conforme seus méritos por sua *Justiça* e perdoa aqueles que se desviam do fim que lhes convém por sua *Misericórdia*. Acerca desta última, devemos ressaltar que se difere da corriqueira e errônea ideia de que Deus acolhe e aceita tudo e todos independentemente das ações cometidas, pois esta concepção não traduz a verdadeira essência deste atributo divino. Antes envereda-se a um antropomorfismo bem infiel àquilo que o termo *ánthropos*<sup>497</sup> quer significar, pois, dada a história da humanidade, nenhum ser humano seria capaz de atingir tão grande e inexistente nível de gratuidade, de modo a ser incongruente considerarmos que seja uma real atitude humana atribuída ao ser divino. Além disso, nem mesmo o Deus proposto por Tomás e sua fé é dotado de tamanha “misericordiosidade”, por assim dizer.

Doutra maneira o Aquinate atribui misericórdia a Deus e em grau máximo, mas antes estabelece-a como um ato composto de dois momentos distintos: o afeto da paixão e o efeito deste afeto. Assim, o primeiro momento equivale ao entristecer-se com a miséria de alguém e

<sup>492</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 21, a. 2, p. 183.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

<sup>494</sup> Ver tópico 1.2.1. e 1.2.2. desta dissertação.

<sup>495</sup> SERTILLANGES, A-D. *Santo Tomás de Aquino: Vol. 1*, 2021, p. 231.

<sup>496</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 21, a. 1, ad. 3, p. 182. Grifos do autor.

<sup>497</sup> Do grego “ο άνθρωπος” significa humano, embora possua diversas variações consoantes a prefixos e sufixos.

o segundo significa uma ação que visa afastar esta miséria. Porém, em Deus não há emoções, consequentemente, seu Ser não comporta contrição, antes há apenas o querer afastar a miséria, que deve ser entendida como *defeito*. Está lógica consoa com o comentário de Sertillanges sobre o mesmo trecho da obra tomasiana, onde ele deixa claro que a *Misericórdia*

Aplicada a Deus, não significa um sentimento, senão que conota *efeitos*. O que nós chamamos de misericórdia é uma tristeza pelo mal do próximo como se fôssemos nós mesmos, e esta tristeza conduz-nos a remover o mal que assim nos afeta no próximo. Ora, estar triste é um estado de sensibilidade, o que não se pode atribuir a Deus; porém, afastar o mal é um efeito de poder que lhe convém em grau máximo, enquanto Ele é causa primeira, e é um efeito de bondade que também lhe convém ao máximo, enquanto Ele é o Soberano Bem.<sup>498</sup>

Logo, Deus quer extirpar os defeitos pela perfeição de sua bondade, mas não necessita de um afeto para movê-lo por ser a fonte primeira de toda bondade<sup>499</sup>. Adendo a isso, Tomás pondera que

Comunicar perfeições às causas pertence tanto à bondade divina, como à justiça, à liberalidade e à misericórdia, mas segundo razões diversas. Assim, a comunicação das perfeições, considerada absolutamente, pertence à bondade, como já demonstramos. Mas, pela justiça, como mostramos, Deus comunica perfeições proporcionadas às coisas. Ao passo que pela liberalidade ele lhes dá perfeições, não visando a sua utilidade, mas só por mera bondade. Finalmente, pela misericórdia, as perfeições dadas às coisas por Deus eliminam-lhes todos os defeitos.<sup>500</sup>

Por linguajar mais próximo ao nosso tempo, Sertillanges sustenta a mesma “divisão” do proceder divino proposto pelo Aquinate, partindo da concepção de que cada uma dessas expressões se relaciona com o bem, age diversamente uma da outra embora semelhantemente e geram efeitos distintos nas criaturas. Assim,

Chamar-se-á bondade, em Deus, ao princípio da comunicação de seus bens, seja qual for a ordem que esta comunicação afete. Chamar-se-á justiça a esta mesma comunicação enquanto obedece às leis de proporção acima descritas. Considerando que nenhuma utilidade reporta ao primeiro princípio de quem tudo descende e a quem nada ascende para enriquecê-lo, há de se chama-la *liberalidade*. Enfim, enquanto por essa fusão de bens se descartam os males correspondentes, há de se chamá-la *misericórdia*.<sup>501</sup>

Ademais, em resposta à segunda objeção deste artigo (q. 21, a. 3), nosso autor recorre-se mais uma vez às *Escrituras*, a fim de ratificar o sobredito. Vejamos:

Deus age misericordiosamente, quando faz alguma coisa não em contrário, mas, além da sua justiça. Assim, quem desse duzentos dinheiros ao credor, ao qual só deve cem, não pecaria contra a justiça, mas agiria liberal ou misericordiosamente. O mesmo se daria com quem

<sup>498</sup> SERTILLANGES, A-D. **Santo Tomás de Aquino: Vol. 1**, 2021, p. 232.

<sup>499</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 1**, 2020, I, q. 21, a. 3, p. 184.

<sup>500</sup> *Ibidem*.

<sup>501</sup> SERTILLANGES, A-D. **Santo Tomás de Aquino: Vol. 1**, 2021, p. 232.

perdoasse a injúria, que lhe foi feita; pois, quem perdoa, de certo modo dá; e por isso o Apóstolo chama ao perdão, doação (Ef 4, 32): *Perdoai-vos uns aos outros como também Cristo vos perdoou*. Donde resulta que, longe de suprimir a justiça, a misericórdia é a plenitude dela. Donde o dizer a Escritura (Tg 2 ,13): *A misericórdia triunfa sobre o justo*.<sup>502</sup>

Após evidenciar a justiça e a misericórdia divinas, Tomás ainda ressalta que ambas estão presentes nas criaturas, porque Deus por sua livre bondade concede a cada criatura tudo quanto for conveniente a cada natureza, de modo a ser justo que toda criatura “quite” seu débito para com Deus, que é o gerador de toda existência<sup>503</sup>. Aliás, vale frisar que o oposto é impossível, pois a criação não se deu por uma dívida de Deus para com as criaturas, antes é o transbordo do ser divino<sup>504</sup>. De mesmo modo ocorre com a misericórdia, porém, há de ser destacado que ela incide apenas sobre os seres racionais, pois o defeito denominado miséria, ao qual o Aquinate se refere significa “o defeito da natureza racional, que é capaz de felicidade”<sup>505</sup> e se opõe a miséria. Assim, a misericórdia divina expressa a abundância da bondade de Deus, que “dispensa o devido a uma criatura mais largamente do que o exigiriam as proporções dela”<sup>506</sup>.

Além disso, a terceira objeção deste artigo (q. 21, a. 4) propõe que há certa injustiça no sofrimento dos justos, donde podemos evidenciar certo aspecto do mal físico, metafísico, e moral, que é o pecado. Acerca disso, o Doutor Angélico explica que tal aflição consiste num meio de ação da justiça e misericórdia, “porque essas aflições os fazem expiar alguns pecados leves e mais os separam dos afetos terrenos, elevando-os para Deus, conforme aquilo de Gregório: *Os males que nos castigam neste mundo, nos obrigam a ir para ti*”<sup>507</sup>. Mas, para tal compreensão ser acessível à criatura racional é preciso que receba a *Graça* de Deus, para suportar os sofrimentos e permanecer direcionada ao Sumo Bem.

### 3.2.2. A Graça divina

Eis então, o ponto chave que lança certa resolutividade à problemática do mal, privação que obscurece a natureza humana, impedindo-a de compreender e mover-se para atingir seu fim último. Salvo a busca pela verdade, que para o Escolástico é possível ser atingida em certos graus sem o auxílio da *graça*<sup>508</sup>, em todos os outros aspectos a humanidade

<sup>502</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 21, a. 3, ad. 2, p. 184. Grifos do autor.

<sup>503</sup> *Idem*, I, q. 21, a. 4, p. 184.

<sup>504</sup> *Idem*, I, q. 21, a. 4, p. 184-185.

<sup>505</sup> *Idem*, I, q. 21, a. 4, p. 184.

<sup>506</sup> *Idem*, I, q. 21, a. 4, p. 185.

<sup>507</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 1, 2020, I, q. 21, a. 4, ad. 3, p. 185. Grifos do autor.

<sup>508</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: Vol. 2, 2020, I-II, q. 109, a. 1, p. 704.

é incapaz de atingir quaisquer outras realidades espirituais elevadas por sua própria vontade e entendimento. De modo que para fazer o bem<sup>509</sup>, amar a Deus sobre todas as coisas<sup>510</sup>, cumprir os preceitos da lei divina<sup>511</sup>, merecer a vida eterna<sup>512</sup>, preparar-se para receber a graça<sup>513</sup>, sair do pecado<sup>514</sup>, não pecar<sup>515</sup>, manter-se em estado de graça<sup>516</sup> e perseverar necessita da *Graça* divina<sup>517</sup>, que só pode advir de Deus<sup>518</sup>. Corroborando esta realidade humana necessitada de auxílio, Battista Mondin define o termo *graça* como advindo do latim “*gratia*, correspondente ao grego *charis*, que indica, de um modo geral, o favor absolutamente gratuito com o qual Deus, em Cristo, pelo Espírito Santo, chama o homem para a comunhão eterna com Deus”<sup>519</sup>.

No entanto, assim como Mondin coloca, esta conceituação consiste numa ideia muito breve e conclusiva que, embora advenha da tratativa tomasiana, não exaure o essencial que nos é importante para tratar aquilo que a *graça* quer significar. Tomás demonstra que coloquialmente a ideia de *graça* possui três acepções diferentes: primeiro, quando alguém ama um outro e concede-lhe algo; segundo, quando alguém concede algo gratuitamente; e terceiro, quando alguém é gratificado devido ao ato de gratuidade feito. Além disso, estes modos relacionam-se entre si, pois quem ama concede algo a outro gratuitamente e este outro retribui aquilo que recebera<sup>520</sup>. E dentre estas, apenas a primeira se predica a Deus, pois é dele que primeiramente advém todo o bem, de modo que se o ser humano assim procede, estará apenas reproduzindo aquilo que recebeu de Deus, inclusive os efeitos desta gratuidade. Ora, conforme sobredito do amor divino, Deus ama todas as coisas criadas, mas ama especialmente as criaturas racionais e eleva-as a participar do bem divino, que excede a natureza criada<sup>521</sup>.

Assim, pois, quando se diz que o homem tem a graça de Deus, significa isso um dom sobrenatural, procedente de Deus para o homem. — Mas às vezes também se chama graça de Deus ao próprio e eterno amor divino; e nessa acepção é que se considera a graça da predestinação, pela qual Deus escolheu certos, ou os predestinou, gratuitamente e não, por

---

<sup>509</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 2, p. 706.

<sup>510</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 3, p. 707.

<sup>511</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 4, p. 708-709.

<sup>512</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 5, p. 709-710.

<sup>513</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 6, p. 710-711.

<sup>514</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 7, p. 712.

<sup>515</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 8, p. 713-714.

<sup>516</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 9, p. 715.

<sup>517</sup> *Idem*, I-II, q. 109, a. 10, p. 716.

<sup>518</sup> *Idem*, I-II, q. 112, a. 1, p. 728.

<sup>519</sup> MONDIN, B. *Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso A’Aquino*, 2000, p. 336.

<sup>520</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 110, a. 1, p. 717.

<sup>521</sup> *Ibidem*.

méritos deles. Tal é o que diz a Escritura (Ef 1, 5): *Predestinou-nos para sermos seus filhos adotivos em louvor e glória da sua graça.*<sup>522</sup>

Por este viés, ao comentarem trechos da *Suma Teológica*, Veiga e Faitanin propõem que a essência da graça se funda num bem espiritual divino<sup>523</sup>, isto é, uma realidade sobrenatural que atrai a alma humana natural a participar da natureza divina<sup>524</sup>. Porque “quando se diz que alguém tem a graça de Deus, quer-se significar que experimenta um efeito gratuito da vontade de Deus”<sup>525</sup> e isso se dá de duplo modo: primeiro, quando Deus move a alma do sujeito, age naturalmente sem qualidades especiais; e segundo, quando o sujeito recebe em sua alma algum dom sobrenatural. De ambos os modos Deus ama as criaturas ao conduzi-las, mas pelo segundo, sua providência predestina pela graça, provendo dons sobrenaturais ao indivíduo, que assume certo caráter de qualidade<sup>526</sup>. Porém, cabe-nos frisar que a graça divina se difere das virtudes naturais do ser humano, pois estas o conduzem a lograr à humanidade que lhe convém, ao passo que as virtudes infusas, isto é, as graças divinas convidam o indivíduo a transcender sua humanidade e atingir a beatitude<sup>527</sup>.

Desta maneira, esse bem eterno e gratuito proporciona antecipadamente a glória eterna à vida humana<sup>528</sup>, pois impulsiona a alma daquele que recebe a viver sob a regência da graça divina e tornar-se cada vez mais consciente deste estado, sobretudo por meio dos frutos gerados pelas ações<sup>529</sup>. Donde é possível culminarmos no famoso ditado: “conhecemos uma boa árvore pelos seus bons frutos”. Porém, não basta que um indivíduo se auto proclame agraciado, pois Tomás elege três modos possíveis para que tal fato seja realmente conhecido e verdadeiro: primeiro, pela revelação direta, que concede dom especialíssimo<sup>530</sup>; segundo, através do próprio conhecimento do sujeito, donde os demais não conseguem atestá-lo; e terceiro, por meio dos sinais que Deus concede ao sujeito, de modo a inclinar-se mais a bem e desprezar as coisas mundanas<sup>531</sup>. Nesse sentido, salvo o primeiro modo, o autor reforça que os indivíduos “agraciados” e nem os demais são capazes de certeza acerca da graça, pois os mistérios divinos são imperscrutáveis e não podem ser completamente conhecidos.

---

<sup>522</sup> *Ibidem*.

<sup>523</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Graça*, 2016, p. 20.

<sup>524</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 110, a. 4, p. 721.

<sup>525</sup> *Idem*, I-II, q. 110, a. 2, p. 718.

<sup>526</sup> *Ibidem*.

<sup>527</sup> *Idem*, I-II, q. 110, a. 3, p. 720.

<sup>528</sup> *Idem*, I-II, q. 110, a. 1, p. 717.

<sup>529</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Graça*, 2016, p. 20.

<sup>530</sup> “Pois Deus o revela, às vezes a certos, por um privilégio especial, para já nesta vida, começarem a gozar a alegria da segurança, e prossigam, mas confiante e fortemente, nas suas obras magníficas, e suportem os males da vida presente. Assim, foi dito a Paulo (2Cpr 12, 9): *Basta-te a minha graça*” (TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 112, a. 5, p. 732).

<sup>531</sup> *Ibidem*.

Conforme aquilo da Escritura (Jó 36, 26): *Com efeito, Deus é grande, que sobre excede à nossa ciência*. Portanto, não podemos conhecer com certeza a sua presença nem a sua ausência em nós, segundo a Escritura (Jó 9, 11): *Se ele vier a mim, eu o não verei; se for eu o não perceberei*. Logo, o homem não pode julgar com certeza se tem a graça, consoante à Escritura (1Cor 4, 3): *Pois, nem ainda eu me julgo a mim mesmo; pois, o Senhor é quem me julga*. [...] pode-se entender o lugar da Escritura (Ap 2, 17): *Eu darei ao vencedor o maná escondido, o qual não conhece senão quem o recebe*. Porque, quem o recebe o sabe, por experiência da sua doçura, a qual não a sente quem não o recebe. Mas tal conhecimento é imperfeito. Por isso o Apóstolo diz (1Cor 4, 4): *De nada me argui a consciência; mas nem por isso me dou por justificado*. Pois, como diz outro lugar da Escritura (Sl 18, 13): *Quem é que conhece os seus delitos? Purifica-me dos que me são ocultos, e perdoa ao teu servo os alheios*.<sup>532</sup>

Do sobredito resulta que o ser humano permanecerá necessitado da graça, mesmo que já seja agraciado em certo aspecto, porque, segundo Veiga e Faitanin, este carecer humano advém de sua natureza contingenciada pelo pecado, que corrompe as potências da alma e ações, de modo a impedir que logre aos bens espirituais e eternos<sup>533</sup>. Proposição que corrobora o sobredito ao início deste tópico. Ademais, o Aquinate divide a graça divina conforme os benefícios que ela causa ao mover a alma do ser humano, são elas: a *graça santificante* que conduz o indivíduo a unir-se diretamente com Deus e esta é superior<sup>534</sup> à *graça gratuita* que transcende a natureza e o mérito do indivíduo, a fim de ajuda o sujeito na colaboração da santificação do próximo<sup>535</sup> através de pré-requisitos essenciais àquele que colabora, para bem conduzir externamente os demais a Deus, enquanto ele encarrega-se de mover os outros interiormente. Pois,

Só ensinando ou persuadindo exteriormente. Por onde, a graça gratuita contém em si o de que o homem precisa para instruir a outrem nas coisas divinas, superiores à razão. Ora, para isso, três condições são necessárias: primeiro, um conhecimento completo das verdades divinas, para podermos instruir os outros; segundo, confirmar ou provar o que dizemos, do contrário a nossa doutrina não seria eficaz; terceiro, transmitir convenientemente aos nossos ouvintes os nossos pensamentos. Ora, quanto à primeira condição, três qualidades são necessárias, como quando se trata do magistério humano. — Assim, primeiro, é necessário que quem deve ensinar a outrem uma ciência, possua de maneira certíssima os princípios dela. E para isso, serve a fé, que é a certeza das coisas invisíveis, supostas como princípios da doutrina católica. — Segundo, é preciso, que quem ensina uma ciência, lhe possua perfeitamente as conclusões principais. Donde o dom de *falar com sabedoria*, que é o conhecimento das coisas divinas. — Em terceiro lugar, é necessário também tenha abundância de exemplos e de conhecimento dos efeitos, pelos quais é mister às vezes, manifestar as causas. Donde, o dom de *falar com ciência*, que é o conhecimento das coisas humanas; pois (Rm 1, 20), *as coisas invisíveis de Deus se vêm pelas obras que foram feitas*. Depois, para confirmar as verdades da razão, servimo-nos de argumentos; ao passo que as verdades reveladas por Deus e superiores à razão confirmam-se por manifestações próprias do poder divino. E isto de dois modos. — Primeiro, quando quem ensina a doutrina sagrada faz, sob a forma de milagres, o que só Deus pode fazer. E esses milagres visam a saúde do corpo, donde a *graça da cura*; ou se ordenam a só

<sup>532</sup> *Ibidem*. Grifos do autor.

<sup>533</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **A Graça**, 2016, p. 20.

<sup>534</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 111, a. 5, p. 727.

<sup>535</sup> *Idem*, I-II, q. 111, a. 1, p. 722.



manifestação do poder divino, como quando o sol para ou escurece, ou o mar se divide; e para isso é dada a graça de *operar milagres*. — Segundo, para poder manifestar os futuros contingentes, que só Deus pode fazer; e para isto é dada a *graça da profecia*. E também os segredos dos corações, pelo *discernimento dos espíritos*.<sup>536</sup>

Constando, portanto, os critérios que a Igreja Católica exige<sup>537</sup> àqueles que assumem cargos de lideranças voluntárias e/ou remuneradas, além de elencar os dons do Espírito Santo, ou melhor dizendo, os efeitos que alguns líderes responsáveis por determinados movimentos<sup>538</sup> buscam nos indivíduos integrantes, para atestar uma verdadeira experiência transcendente<sup>539</sup>. Feito tais comentários, retomemos às distinções elencadas por Tomás acerca dos efeitos da graça divina no ser humano.

A *graça operante* é o efeito divino, enquanto motor primeiro da vontade humana, que Veiga e Faitanin propõem ser equivalente a *graça santificante*, pois conforme o indivíduo permite-se ser movido por Deus, paulatinamente é conduzido a união da alma com ele<sup>540</sup>. Ao passo que a *graça cooperante* é atribuída a alma, de modo a ser geradora de efeito enquanto move-se junto ao mover divino (*graça operante*) ao bem, isto é, desde que a liberdade do sujeito permita este processo<sup>541</sup>. Esta *graça cooperante*, segundo Veiga e Faitanin, equivale a *graça gratuita*, porque “Deus dá gratuitamente à alma, independente de seu mérito, para que ela receba e acolha livremente para que realize algum bem para si ou para outro [...]. São cooperantes aqueles dons ou carismas [...], como a profecia, a cura etc.”<sup>542</sup>. Além destas, suas equivalências e seus respectivos efeitos gerados nos agraciados; há também a *graça preveniente* e a *graça subsequente*<sup>543</sup> que basicamente se referem a ordem em que os efeitos das graças anteriores acontecem. Por este sentido, aquela que gerar o primeiro efeito chamar-se-á preveniente em relação a segunda, enquanto a geradora do segundo efeito que chamar-se-á subsequente em relação a primeira, “processo” que ocorre também inversamente. Ou pelas palavras do próprio Escolástico:

Assim como um efeito qualquer da graça é posterior ao precedente e anterior ao seguinte, pode ela chamar-se preveniente e subsequente, relativamente a um mesmo efeito, a títulos diversos. E isto diz Agostinho: Ele nos previne para curar-nos; acompanha-nos para, depois de curados,

<sup>536</sup> *Idem*, I-II, q. 111, a. 4, p. 725-726.

<sup>537</sup> Ou ao menos deveria segundo sua Doutrina.

<sup>538</sup> Especialmente a Renovação Carismática Católica (RCC).

<sup>539</sup> Que na maioria das vezes não ultrapassam o âmbito psicofísico.

<sup>540</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **A Graça**, 2016, p. 21.

<sup>541</sup> “Por isso, depois das palavras citadas, Agostinho acrescenta: *Opera, afim de que nós queiramos: e quando queremos, coopera conosco para que completemos a nossa obra*. — Assim, pois, tomada a graça, como gratuita moção de Deus, com a qual nos move ao bem meritório, ela se divide, convenientemente, em operante e cooperante” (TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 111, a. 2, p. 723).

<sup>542</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **A Graça**, 2016, p. 21.

<sup>543</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Vol. 2**, 2020, I-II, q. 111, a. 3, p. 724.

nos fortificarmos; previne-nos para sermos chamados; acompanha-nos para alcançarmos a glória.<sup>544</sup>

Por fim, segundo aquilo que nos interessa acerca da graça divina, resta-nos elucidar que o concernente a *graça sacramental*<sup>545</sup>, pois esta auxilia aquela. De modo que, enquanto as graças infusas ou “imateriais” advêm diretamente de Deus sem mediações materiais, os Sacramentos munidos de aspectos físicos, simbólicos e sagrados – ao Catolicismo – ainda acrescentam graças aos dons já mencionados. Para que estes dons recebidos sejam conservados e acolhidos livremente pelos indivíduos, conservando a pessoa sempre no bem e no estado de graça, além de manter a conversão da alma sempre “em dia”. Ora, para todo cristão, simpatizante ou conhecedor externo da religião, ao menos já ouvir menções acerca dos sacramentos, que são ministrados pela Igreja desde o nascimento, pelo Batismo, até a morte pela Unção dos Enfermos. Em resumo, segundo Veiga e Faitanin, bem como diversos Santos da Igreja, teólogos, etc., a *graça operante* cura a alma e impele-a ao bem, enquanto a *cooperante* a conduz ao bem do próximo. Em todo caso, a graça sobrenatural supõe o bem existente na criatura e não violenta, nem aniquila a natureza humana, antes sobrepuja-a e transcende-a para que o indivíduo livre que aceita-la seja pessoalmente conduzido ao Sumo Bem.<sup>546</sup>

### *Em Suma*

Expusemos alguns dos atributos divinos que detêm certa relevância a nossa temática, separando-os em dois blocos por motivos metodológicos, estabelecendo primeiramente a *Vontade* de Deus com sua *Providência* e *Predestinação*, e secundariamente adentramos ao *Amor* de Deus com sua *Justiça*, *Misericórdia* e *Graça*. Acerca da vontade divina, estabelecemo-la como intrínseca ao Ser divino, que é ato puro, imóvel, perfeito, livre e que emana seus atributos à criação em graus e intensidades diversas<sup>547</sup>, a fim de comunicar sua bondade às criaturas. Posteriormente, definimos que o bem-querer divino denomina-se *vontade de beneplácito* e divide-se em *antecedente* referente ao que quer a si e *consequente* referente ao que quer às criaturas<sup>548</sup>. De modo que o ser humano pode inteligir a primeira pela segunda por um processo denominado como *vontade de sinal*, meio pelo qual um indivíduo

<sup>544</sup> *Idem*, I-II, q. 111, a. 3, p. 725.

<sup>545</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 4*, 2020, III, q. 62, a. 2, p. 724.

<sup>546</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Graça*, 2016, p. 21.

<sup>547</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, II, XLV, 1 [1220], p. 239.

<sup>548</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, p. 22.

percebe determinada atribuição de Deus pela semelhança dos efeitos que detêm com os efeitos do agir humano e metaforicamente atribui seus próprios atos a Deus<sup>549</sup>. Além disso, ressaltamos que a vontade divina não possui necessidades externas, ou seja, é impassível e imutável<sup>550</sup>. E demonstramos que a natureza humana, enquanto procedente de Deus, tem a vontade divina como sua justa medida, isto é, a referência que deve ser seguida, de modo que a vontade humana deve alinhar-se à vontade divina<sup>551</sup>.

Em seguida abordamos a *Providência* divina, estabelecida como o ordenamento da natureza através do *Intelecto* conhecedor de tudo e da *Vontade* ordenadora de Deus, que conduzem universalmente todas coisas aos seus devidos fins<sup>552</sup>. Sobretudo a criatura humana, que é mais semelhante a Deus e tem seus atos ordenados pela providência em perfeita sincronia com os princípios fisiológicos do corpo e sua liberdade<sup>553</sup>. De modo que, se cometer qualquer defeito em relação a si ou a outrem, tal culpa recairá apenas sobre ela, que é proporcionalmente providente a si; ao passo que Deus, tendo a regra da providência em si mesmo, não erra<sup>554</sup>. Ainda mencionamos que os corpos celestes exercem influência materialmente limitada aos corpos inferiores, porém nada influem sobre os atos humanos por emergirem da livre vontade de cada indivíduo<sup>555</sup>.

Em sequência, estabelecemos a *Predestinação* como uma “linha” da providência direcionada especialmente às criaturas racionais, que devido a maior semelhança com Deus são amorosamente direcionadas por ele à beatitude, sem aniquilar o livre-arbítrio que elas dispõem<sup>556</sup>. Devido a isso, os seres humanos participam passivamente da predestinação<sup>557</sup>, desde que seu intelecto e vontade estejam alinhados ao fim último que lhe convém<sup>558</sup>. Porém, Deus pode reprovar alguém, pois a predestinação insere-se na providência e esta permite que ocorram defeitos nas coisas, a ponto de suscitarem penas e danos<sup>559</sup>, mesmo que ninguém seja predestinado ao mal<sup>560</sup>, isto advém da livre escolha. Além disso, somente Deus pode saber qual é o número de predestinados, isto é, aqueles que não de alcançar a visão beatífica, mas

<sup>549</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 19, a. 11, p. 174.

<sup>550</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, p. 23.

<sup>551</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, q. 23, a. 7, sed contra 2, p. 107.

<sup>552</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Providência*, 2016, p. 21.

<sup>553</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>554</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Providência*, 2016, q. 5, a. 5, resp., p. 83.

<sup>555</sup> *Idem*, q. 5, a. 10, resp., p. 138-141.

<sup>556</sup> ELDERS, Leo J. S.V. D. *O sentido da história segundo São Tomás de Aquino*, 2007, p. 25.

<sup>557</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 23, a. 2, p. 193.

<sup>558</sup> SERTILLANGES, A.-D. *Grandes teses da filosofia tomista*, 2019, p. 247.

<sup>559</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 23, a. 3, p. 194.

<sup>560</sup> FAITANIN, P. *Tsunami: se Deus existe e é bom, então como entender a fúria da natureza e a predestinação ao mal?*, 2005, p. 267. Grifos do autor.

não em decorrência de algum determinismo<sup>561</sup>, antes porque Deus tudo “vê” em tempo presente, isto é, fora do tempo, como outrora definimos. Outrossim, a predestinação pode valer-se das orações e das boas obras<sup>562</sup>.

Expressamos que *Amor* de Deus está implicitamente presente em todo decurso deste trabalho, pois tudo aquilo que se predica de Deus contém seu amor e por consistir no primeiro movimento da vontade<sup>563</sup>; que quer o bem às criaturas de duplo modo, em maior ou menor grau: pela sua vontade, Deus ama imutável e constantemente; e pelo bem que deseja à criatura amada<sup>564</sup>. Além disso, demonstramos que o amor divino às criaturas se dá conforme concede sua bondade às elas<sup>565</sup>, de modo que uns são mais amados que outros segundo o grau de bondade que receberam de Deus<sup>566</sup> e por isso ama mais os melhores<sup>567</sup>. Donde advém que o Criador conduz especialmente os seres racionais como dissemos.

Sendo meios diferentes de transbordo desse amor de Deus, perpassamos pela *Justiça e Misericórdia* divinas. Onde elucidamos que há a justiça *comutativa*, referente a trocas mútuas justas que não se predica a Deus e a *distributiva*, que consiste na concessão de algo a outrem segundo sua dignidade<sup>568</sup>, a qual se predica a Deus, pois atribui o que convém a cada indivíduo de um grupo segundo seu valor<sup>569</sup>. Ora, sendo todo universo organizado, estipulamos que Deus ordenou todas as criaturas e conferiu-as tudo conforme a necessidade de cada natureza, para culminarem em seus respectivos fins devidos. Demonstramos também, que a justiça divina equivale a verdade<sup>570</sup>. Ao que tange a *Misericórdia* divina, começamos por distingui-la do conceito do senso comum e expressamos que consiste num ato composto pelo afeto da paixão (contrista-se com a miséria de outro) e o efeito deste afeto (afastar a miséria), dos quais somente o efeito está em Deus<sup>571</sup>; pois ele quer extirpar os defeitos pela perfeição de sua bondade<sup>572</sup>. Além disso, elucidamos que há justiça e misericórdia nas criaturas, mas a segunda sobrepuja-se especificamente sobre os seres racionais, pois a miséria a ser afastada reside apenas nos seres racionais, que são capazes de felicidade<sup>573</sup>.

---

<sup>561</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 23, a. 7, p. 199.

<sup>562</sup> *Idem*, I, q. 23, a. 8, p. 200.

<sup>563</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 1, p. 176-177.

<sup>564</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>565</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 2, p. 178.

<sup>566</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>567</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 4, p. 180.

<sup>568</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 21, a. 1, p. 181-182.

<sup>569</sup> SERTILLANGES, A-D. *Santo Tomás de Aquino: Vol. 1*, 2021, p. 231.

<sup>570</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 21, a. 2, p. 183.

<sup>571</sup> SERTILLANGES, A-D. *Santo Tomás de Aquino: Vol. 1*, 2021, p. 232.

<sup>572</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 21, a. 3, p. 184.

<sup>573</sup> *Idem*, I, q. 21, a. 4, p. 184.

Por fim, objetivamos explicar acerca da *Graça* divina, essencial para que o ser humano transcenda sua natureza decaída e alcance a beatitude. Para tal, justapusemos Deus como portador da primeira acepção de graça, isto é, aquele que ama e concede algo, pois ele é o primeiro motor e origem da existência. Ora, conforme sobredito do amor divino, Deus ama todas as coisas criadas, mas ama especialmente as criaturas racionais e quer eleva-as a participar do bem divino, que excede a natureza criada<sup>574</sup>. Em vista disso, Deus concede graças imaterialmente diretas à alma humana, denominadas infusas: *graça santificante*<sup>575</sup> (*operante*<sup>576</sup>) e a *graça gratuita*<sup>577</sup> (*cooperante*<sup>578</sup>), que podem ser *preveniente e subsequente* conforme a ordem em que ocorrem<sup>579</sup>; além da *graça sacramental*<sup>580</sup> conferida pela Igreja Católica, que utiliza de artifícios materiais e simbólicos como canais da graça divina. Tudo para que o ser humano possa ser sempre melhor na medida que busque se aproximar da fonte de toda perfeição e de toda bondade, deixando de ser privado daqueles efeitos que o auxiliarão a lograr ao fim que está determinado segundo sua natureza racional.

---

<sup>574</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 110, a. 1, p. 717.

<sup>575</sup> *Idem*, I-II, q. 111, a. 5, p. 727.

<sup>576</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. *In*: TOMÁS DE AQUINO. *A Graça*, 2016, p. 21.

<sup>577</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 111, a. 1, p. 722.

<sup>578</sup> FAITANIN, P.; VEIGA, B. Introdução. *In*: TOMÁS DE AQUINO. *A Graça*, 2016, p. 21.

<sup>579</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 2*, 2020, I-II, q. 111, a. 3, p. 724.

<sup>580</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 4*, 2020, III, q. 62, a. 2, p. 724.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a celebração da Missa católica, ao final da oração Eucarística, o sacerdote proclama a seguinte frase: “Por Cristo, com Cristo, em Cristo, a vós, Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda a honra e toda a glória, agora e para sempre”. Onde o proclamador expressa os nomes das três pessoas da Santíssima Trindade e refere-se a Deus Pai como aquele que recebe o ofertado. Longe de adentrarmos à temática litúrgica e trinitária, o que nos interessa é o sentido presente: Deus recebe aquilo que é ofertado. O mesmo Deus que revelou algo a Tomás, fazendo com que ele considerasse toda sua obra como palha. Por que? Talvez um dia saibamos, talvez nunca! Não se sabe! Mistério! Essa é a verdade acerca do Deus em que o Escolástico acreditava. Mas ainda assim buscou lograr todo seu pensamento para chegar até o cume máximo da existência.

Diante de tudo isso que expusemos, pergunta-se: será que Tomás atingiu seu objetivo? Racionalmente, será que conseguiu encontrar respostas a tudo, inclusive para o mal? Ao final desta pesquisa e de toda leitura, podemos propor que para alguns, sim; mas supomos que para outros, não. Permanece a questão: há sentido para o mal no mundo? Por que há o sofrimento? Segundo o pensamento tomasiano, tudo deve lograr ao bem, pois assim foi estabelecido por Deus a todas as criaturas. De modo que cada uma em sua natureza, subjugada pelas leis, tenderia para seus devidos fins, isto é, o bem que cabe a cada uma. Demonstramos que tudo quanto tem razão de atratividade, perfeição, beleza e atualidade, conseqüentemente tem razão de fim; e do exposto culminamos que o único ser que detém todas essas razões em grau máximo é Deus. Donde tudo advém e para quem tudo converge. Pelo menos é assim que tudo deveria concorrer. Mas algo deu errado!

Para Tomás, todo o não-ser advém do *Non serviam*. Aquela primeira negação proferida pelo anjo mencionado anteriormente. A partir disso entende-se que todas as criaturas racionais se mantiveram privadas, faltando algo que naturalmente deveriam ter. Uma negação que privou a natureza de todo gênero humano. O quando e o onde não sabemos, mas em algum momento este fato se deu. Não afirmamos de forma pétreia é claro, antes consiste em mais uma hermenêutica dentre tantas. Uma rebelião, ou desobediência advinda da inveja e da soberba, que ocorreu devido ao livre-arbítrio concedido por Deus às criaturas racionais. Ora, ele poderia ter criado as almas intelectuais para corresponderem única e exclusivamente ao seu chamado, seu bem, sua beleza e sua existência sem liberdade alguma. Assim não haveria sofrimento no mundo e não o fez. Por quê? Pensemos: se fosse feito desta forma, de que modo as criaturas racionais se distinguiriam das irracionais? Pois estes não raciocinam,

apenas agem segundo seus apetites sensitivos e não são livres para decidir; simplesmente tendem aos seus fins conforme fora estabelecido pela Providência ordenadora. Se as criaturas racionais fossem iguais as irracionais em todos os aspectos, Deus teria incorrido em ato que destoaria com seu Ser.

Conforme estabelecemos sobre a Finalidade, Deus em seu ato criador emanou a existência de todas as criaturas pelo seu intelecto e vontade a partir de sua própria essência, que é boa<sup>581</sup>, comunicando diversos graus de perfeição a todos os seres. Ainda mencionamos que o Belo/Beleza nas diversidades das criaturas são representações diversas da bondade e perfeição de Deus. Por isso foi necessário que os seres racionais fossem distintos dos irracionais e dos anjos, porque assim resplandecem os atributos divinos de formas mais diversas. De mesmo modo se dá com um artista, que quanto melhor e mais perfeito for em seu ofício, mais criatividade e maior capacidade terá para criar suas artes com as formas mais variadas possíveis. Nesse sentido, se não fosse a liberdade conferida aos racionais, não haveria diversidade de perfeições, belezas, etc.

Ademais, expusemos que o Amor de Deus consiste no primeiro movimento da vontade<sup>582</sup>, de modo que seu ato criador fora feito por amor. E assim permanece, imutável e constantemente amando as criaturas pelo bem que deseja à cada uma<sup>583</sup>. Demonstramos ainda que o amor divino às criaturas se dá conforme concede sua bondade à elas<sup>584</sup> e como há diversidade, segue-se que uns são mais amados que outros segundo o grau de bondade que receberam de Deus<sup>585</sup>. Logo, por amar mais os melhores<sup>586</sup>, concedeu algo diferente a estes, isto é, a liberdade, de modo a conduzi-los especialmente através da Predestinação, que consiste num modo pelo qual a providência direciona especialmente as criaturas racionais à beatitude sem aniquilar o livre-arbítrio que elas dispõem<sup>587</sup>.

Devido a isso, os seres racionais participam passivamente da predestinação<sup>588</sup>, desde que seu intelecto e vontade estejam alinhados ao fim último que lhes convém<sup>589</sup>, que é Deus. Pois demonstramos que a vontade humana, procedente de Deus, tem a vontade divina como referência a ser seguida e deve alinhar-se à ela<sup>590</sup> para lograr ao seu fim. Porém, elucidamos

---

<sup>581</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, II, XXIII, 3 [992], p. 199.

<sup>582</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 1, p. 176-177.

<sup>583</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>584</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 2, p. 178.

<sup>585</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 3, p. 179.

<sup>586</sup> *Idem*, I, q. 20, a. 4, p. 180.

<sup>587</sup> ELDERS, Leo J. S.V. D. *O sentido da história segundo São Tomás de Aquino*, 2007, p. 25.

<sup>588</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 23, a. 2, p. 193.

<sup>589</sup> SERTILLANGES, A.-D. *Grandes teses da filosofia tomista*, 2019, p. 247.

<sup>590</sup> TOMÁS DE AQUINO. *A Vontade de Deus*, 2015, q. 23, a. 7, sed contra 2, p. 107.

que o mal gnosiológico no ser humano adveio do pecado original, lhe imputou culpa, privou sua capacidade de discernir e gerou dissonâncias entre os apetites sensíveis e intelectivos. Conseqüentemente, através do exercício desordenado da razão e buscando bens inferiores, passou a ser movido pela vontade ao objeto do apetite sensitivo, gerando o pecado moral, ou mal moral<sup>591</sup>. Em decorrência deste, a privação atingiu a matéria e gerou o mal físico, seja por mera debilidade ou por alguma causa acidental. Ficando claro, portanto, donde advém todo sofrimento da humanidade.

Desta maneira, conforme os indivíduos escolhem livremente e têm plena consciência das conseqüências de suas ações, Deus pode reprova-los, pois a predestinação, enquanto parte da providência, permite que ocorram defeitos nas coisas e mesmo que ninguém seja predestinado ao mal<sup>592</sup>, podem padecer suas penas<sup>593</sup>. Fato que não abstrai a Justiça divina, que concedeu atributos gratuitamente conforme a dignidade de cada criatura<sup>594</sup> e concedeu muito mais ao ser humano do que às demais criaturas por causa de seu valor<sup>595</sup>. Além disso, elucidamos que a Misericórdia de Deus sempre quer repelir os defeitos da criatura humana pela perfeição de sua bondade<sup>596</sup> e afastar a miséria dos seres racionais, que são capazes de felicidade<sup>597</sup> ou beatitude, a qual dá sentido para quaisquer sofrimentos terrenos. Contudo, o ser humano não é capaz de atingir a eternidade por si mesmo. Em vista disso, Tomás justapõe a Graça divina como o ponto chave do problema do mal no mundo, pois é ela que transcende o espírito e a carnalidade decaída. Pois Deus concede graças infusas à alma humana, além da graça sacramental<sup>598</sup> conferida pela Igreja Católica. Tudo para que o ser humano possa ser sempre melhor na medida que busque se aproximar da fonte de toda perfeição e bondade.

Por outro lado, mesmo com todo otimismo e genialidade filosófico-teológica do Aquinate e o auxílio de seus comentadores, sempre surgirão momentos de dor e sofrimento injustificáveis. Suscitando inquietude em nossas almas, que não cessará com a prática racional e teológica, mas somente quando alcançarmos a visão beatífica, ou não.

<sup>591</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*, 2017, III, X, 6 [1949], p. 365.

<sup>592</sup> FAITANIN, P. *Tsunami: se Deus existe e é bom, então como entender a fúria da natureza e a predestinação ao mal?*, 2005, p. 267. Grifos do autor.

<sup>593</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 23, a. 3, p. 194.

<sup>594</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 21, a. 1, p. 181-182.

<sup>595</sup> SERTILLANGES, A-D. *Santo Tomás de Aquino: Vol. 1*, 2021, p. 231.

<sup>596</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 1*, 2020, I, q. 21, a. 3, p. 184.

<sup>597</sup> *Idem*, I, q. 21, a. 4, p. 184.

<sup>598</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Vol. 4*, 2020, III, q. 62, a. 2, p. 724.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AERSTEN, J. A. **La filosofía medieval y los trascendentales**. Un estudio sobre Tomás de Aquino. Trad. Mónica Aguerri e M. Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA, 2003.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2013.

ALVES, Anderson Machado R. O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino. **Synesis** (on line), v. 3, n. 2, p. 1-18, 2011. Disponível em: <<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/155/129>>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012.

AZEVEDO, Napoleão Schoeller de. **O mal no universo segundo Santo Tomás de Aquino**, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

BALTHASAR, H.U.V. Gloria. Uma estetica teologica. **Nello spazio della metafisica: l'antichità**, v. 4. Trad. Guido Somavilla. Milano: Jaca Book, 1977, p. 355-371.

BÁRBARA, Leonor S. O paradoxo da justiça em Epicuro. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias** (on line), v. 30, p. 101-113, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cultura/1594>>. Acesso em 29 de novembro de 2023.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém: Antigo e Novo Testamentos**. São Paulo: Paulus, 2002.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2001.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BROLEZE, Adriano; FREZZATO, Anderson. A questão do mal. Uma reflexão teológica a partir de Andrés Torres Queiruga. **REFLEXUS - Revista de Teologia e Ciências das Religiões** (on line), ano XIII, v. 22, p. 577-593, 2019. Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/download/943/2157>>. Acesso em 10 de agosto de 2021.

BROWN, Patterson. A doutrina de São Tomás do ser necessário. **Aquinate** (on line), v. 10, n. 24, p. 2-16, 2014. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/a-doutrina-de-sao-tomas-do-ser-necessario/>>. Acesso em 27 de junho de 2022.

CALDAS FILHO, C. R. Justificação pela fé no pensamento de Lutero e hoje. Uma introdução. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião** (on

line), v. 14, n. 44, p. 1250-1273, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2016v14n44p1250>>. Acesso em 01 de setembro de 2021.

CALLEGARO, Ronaldo. A doutrina do mal em Santo Tomás de Aquino. **Filogenese** (on line), v. 3, n. 1, p. 66-75, 2010. Disponível em: <[https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/RonaldoCallegaro\(66-75\).pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/RonaldoCallegaro(66-75).pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

CHERSTETON, G. K. **São Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Petra, 2021

COPLESTON, Frederick Charles. **Tomás de Aquino**: introdução à vida e à obra do grande pensador medieval. 1ªed. Campinas: Ecclesiae, 2020.

DUTRA, Juliano; IBERTIS, Carlota Maria. Ser enquanto ser: acerca da Filosofia Primeira de Aristóteles. **Disciplinarum Scientia**: Ciências Humanas, v. 4, n. 1, p. 1-18, 2003.

ELDERS, Leo J. S.V. D. O sentido da história segundo são Tomás de Aquino. **Aquinate** (on line), v. 3, n. 4, p. 24-42, 2007. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/o-sentido-da-historia-segundo-sao-tomas-de-aquino/>>. Acesso em 05 de junho de 2022.

EPICURO. **Da natureza: antologia de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal**. São Paulo: Paulinas, 2004.

FAITANIN, Paulo. **A Dignidade do Homem**: A Antropologia Filosófica de Santo Tomás de Aquino. Cadernos da Aquinate, n. 7. Niterói: Instituto Aquinate, 2010.

\_\_\_\_\_. A natureza da matéria em Tomás de Aquino. **Aquinate** (on line), v. 1, n. 1, p. 21-44, 2005. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/a-natureza-da-materia-em-tomas-de-aquino/>>. Acesso em 02 de junho de 2022.

\_\_\_\_\_. Tsunami: se Deus existe e é bom, então como entender a fúria da natureza e a predestinação ao mal? **Aquinate** (on line), v. 1, n. 1, p. 265-276, 2005. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/tsunami-se-deus-existe-e-e-bom-entao-como-entender-a-furia-da-natureza-e-a-predestinacao-ao-mal/>>. Acesso em 02 de junho de 2022.

\_\_\_\_\_. O mal como privação de bem em São Tomás de Aquino. **Aquinate** (on line), v. 2, n. 2, p. 106-134, 2006. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/o-mal-como-privacao-do-bem-em-sao-tomas-de-aquino/>>. Acesso em 04 de junho de 2022.

\_\_\_\_\_. A metodologia de São Tomás de Aquino. **Aquinate** (on line), v. 3, n. 4, p. 122-135, 2007. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/a-metodologia-de-sao-tomas-de-aquino/>>. Acesso em 05 de junho de 2022.

\_\_\_\_\_. O belo em São Tomás: da apreciação sensível à contemplação. **Aquinate** (on line), v. 3, n. 5, p. 18-43, 2007. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/o-belo-em-sao-tomas-da-apreciacao-sensivel-a-contemplacao/>>. Acesso em 18 de junho de 2022.

\_\_\_\_\_. A ordem dos anjos, segundo Tomás de Aquino. **Revista Ágora Filosófica** (on line), v. 10, n. 1, p. 23–42, 2012. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/42/26>>. Acesso em 06 de dezembro de 2023.

FARIAS, José Jacinto Ferreira de. Predestinação: entre a incerteza e a esperança. **Lusitania Sacra** (on line), n. 37, p. 63-75, 2018. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniyasacra/article/view/5340>>. Acesso em 08 de dezembro de 2023.

FORTEA, José Antonio. **História do mundo dos anjos**. São Paulo: Palavra&Prece, 2012.

\_\_\_\_\_. **Summa Daemoniaca**. São Paulo: Palavra&Prece, 2010.

FRANCA, Leonel. **A Psicologia da fé: O problema de Deus**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Synthèse Thomiste**. Paris: Desclée de Brower, 1950, p. 701-740.

GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.

\_\_\_\_\_. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_. **A existência na Filosofia de Santo Tomas**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GODOI, Rodrigo Aparecido de. **O mal na ordem das coisas – Estudo das questões 47 a 49 da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino**, 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016.

GOMES, Paulo Roberto. **O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GRABMANN, Padre Martín. **Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro: CDB, 2021.

HERVADA, JAVIER. **Introducción crítica al Derecho Natural**. Bogotá: Temis, 2000.

\_\_\_\_\_. **Historia de la ciencia del derecho natural**. 3ªed. Pamplona: EUNSA, 1996.

HICK, John. **O mal e o Deus do amor**. Brasília: Editora UnB, 2018.

HONNEFELDER, L. A Lei Natural de Tomás de Aquino como Princípio da Razão Prática e a Segunda Escolástica. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. **Teocomunicação** (on line), Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set/dez 2010. Disponível em:

<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/download/8155/5842/>>. Acesso em 08 de setembro de 2023.

INWANGER, Peter Van. **O problema do mal**. Brasília: Editora UnB, 2018.

ISAACS, Alan. **Dicionário Breve de Física**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

LABRADA, M.A. **Estética**. Pamplona: EUNSA, 1998, p. 61.

LAET, Sávio B. C. O fim último do homem segundo Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2011. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Fim\\_Ultimo.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Fim_Ultimo.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. A Teleologia da Providência na Civitas de Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2010. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Teleologia\\_Providencia\\_Civitas\\_Tomas\\_de\\_Aquino.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Teleologia_Providencia_Civitas_Tomas_de_Aquino.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. De Lege: A primazia de Deus e da equidade na civitas de Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2010. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/De\\_lege\\_Tomas\\_de\\_Aquino.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/De_lege_Tomas_de_Aquino.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. O homem, na sua dimensão sócio-política, na Civitas de Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2010. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Homem\\_Dimensao\\_Socio\\_Politica\\_Civitas\\_Tomas\\_Aquino.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Homem_Dimensao_Socio_Politica_Civitas_Tomas_Aquino.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. Sobre a natureza, estrutura e moralidade do ato humano em Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2010. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/natureza\\_\\_estrutura\\_moralidade\\_ato\\_humano.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/natureza__estrutura_moralidade_ato_humano.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. O Deus Criador em Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2008. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Deus\\_Criador.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Deus_Criador.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. A existência segundo Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2010. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/A\\_Existencia\\_Tomas\\_de\\_Aquino.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/A_Existencia_Tomas_de_Aquino.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. A natureza divina em Tomás de Aquino: A via da Analogia. **Filosofante** (on line), 2008. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Via\\_Analogia.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Via_Analogia.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. A natureza divina em Tomás de Aquino: A via da negação. **Filosofante** (on line), 2008. Disponível em:

<[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Via\\_Negacao.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Via_Negacao.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. De creatione segundo Tomás de Aquino. **Filosofante** (on line), 2010. Disponível em: <[http://www.filosofante.org/filosofante/not\\_arquivos/pdf/Creatione\\_Tomas.pdf](http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Creatione_Tomas.pdf)>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

LALANDE, A. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Trad. Fátima Sá Coimbra. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LUTERO, Martinho. **Nascido escravo**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2007.

MARITAIN, Jacques. **Arte y Escolástica**. Buenos Aires: La Espiga de Oro, 1945.

\_\_\_\_\_. El Conocimiento de Dios. **Jacques Maritain** (on line), p. 1-35, 1953. Disponível em: <[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/03\\_EPI/08\\_EP\\_ConDios.pdf?link=08\\_EP\\_ConDios.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/03_EPI/08_EP_ConDios.pdf?link=08_EP_ConDios.pdf)>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. El humanismo existencial de Santo Tomás de Aquino. **Jacques Maritain** (on line), p. 1-17, 1944. Disponível em: <[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/08\\_HUM/12\\_H\\_HumSTA.pdf?link=12\\_H\\_HumSTA.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/08_HUM/12_H_HumSTA.pdf?link=12_H_HumSTA.pdf)>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. La ley natural o derecho natural. **Jacques Maritain** (on line), p. 1-13, 1942. Disponível em: <[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/09\\_FP/06\\_FP\\_DerNat.pdf?link=06\\_FP\\_DerNat.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/09_FP/06_FP_DerNat.pdf?link=06_FP_DerNat.pdf)>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. Lecturas Escogidas de Jacques Maritain. **Jacques Maritain** (on line), p. 1-57. Disponível em: <[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/01\\_LE/01\\_LE\\_ArisTom.pdf?link=01\\_LE\\_ArisTom.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/01_LE/01_LE_ArisTom.pdf?link=01_LE_ArisTom.pdf)>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. La Libertad. **Jacques Maritain** (on line), p. 1-21, 1936. Disponível em: <[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/04\\_MET/09\\_M\\_Libert.pdf?link=09\\_M\\_Libert.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/04_MET/09_M_Libert.pdf?link=09_M_Libert.pdf)>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

MARTÍNEZ PUCHE, J. A. **Diccionario Teológico de Santo Tomás**. Madrid: Edibesa, 2003.

MONDIN, B. **Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso A' Aquino**. Bologna: ESD, 2000.

MOYA, Pedro Javier Obradores. Etienne Gilson ante las falsas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. **Sapientia** (on line), v. 44, n. 173, p. 185-196, 1989. Disponível em: <<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13483>>. Acesso em 25 de agosto de 2022.

NERI, Demétrio. **Filosofia Moral**. Manual introdutivo. Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NICOLAS, Marie-Joseph. Vocabulário da Suma Teológica. *In*: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica I**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NOUGUÉ, Carlos. **Do Papa herético e outros opúsculos**. Formosa: Edições Santo Tomás, 2019.

PÊCEGO, Daniel Nunes. A lei e a justiça na Suma Teológica. **Aquinate** (on line), v. 4, n. 6, p. 160-178, 2008. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/a-lei-e-a-justica-na-suma-teologica/>>. Acesso em 22 de junho de 2022.

PHELAN, Gerald Bernard. The concept of beauty in St. Thomas Aquinas. *In*: G.B. Phelan; Arthur G. Kirn (ed.). **Select Papers**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967, p. 80-155.

PLANTINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

PORRO, P. **Tomás de Aquino**: um perfil histórico-filosófico. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

POZZO, Ezequiel Dal. **O problema do mal repensado: Uma abordagem filosófico-teológica em Andrés Torres Queiruga**, 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática), Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

QUÉLHAS, Daniel de Athayde. **O papel da causalidade na resposta de Tomás de Aquino ao problema do mal natural**, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino e o otimismo cristão: a presença do mal no mundo como evidência da bondade divina. **Synesis** (on line), v. 5, n. 2, p. 42-62, 2013. Disponível em: <<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/434/232>>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

RAMÍREZ, Santiago O. P. Autoridade doutrinal de Santo Tomás: de 1274 a 1878 – Trad. Rafael Martins de Oliveira. **Synesis** (on line), v. 7, n. 1, p. 159-186, 2015. Disponível em: <<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/863/363>>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. Autoridade doutrinal de Santo Tomás: de 1878 a 1914 – Trad. Rafael Martins de Oliveira. **Synesis** (on line), v. 7, n. 2, p. 189-222, 2015. Disponível em: <<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/963/433>>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. Autoridade doutrinal de Santo Tomás: de 1914 a 1958 – Trad. Rafael Martins de Oliveira. **Synesis** (on line), v. 8, n. 1, p. 209-237, 2016. Disponível em: <<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1147/536>>. Acesso em 22 de agosto de 2022.

ROUSSELOT, Pierre. **A Teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino**. Trad. De Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SANTOS, Ivanaldo. Atualidade da obra de Tomás de Aquino. **Aquinate** (on line), v. 12, n. 29, p. 23-32, 2006. Disponível em <<http://www.aquinate.com.br/textos/atualidade-da-obra-de-tomas-de-aquino/>>. Acesso em 08 de junho de 2022.

\_\_\_\_\_. As origens do neotomismo. **Aquinate** (on line), v. 13, n. 32, p. 42-53, 2017. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/as-origens-do-neotomismo/>>. Acesso em 17 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. O tomismo de Jacques Maritain. **Aquinate** (on line), v. 14, n. 35, p. 3-24, 2018. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/o-tomismo-de-jacques-maritain/>>. Acesso em 05 de agosto de 2022.

\_\_\_\_\_. As origens do neotomismo. **Aquinate** (on line), v. 13, n. 32, p. 42-53, 2017. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/as-origens-do-neotomismo/>>. Acesso em 27 de julho de 2022.

SELLÉS, Juan Fernando. Se tudo é Razão Prática ou se ainda se pode falar de Razão Teórica. O que responder hoje a partir do Corpus Tomista? **Aquinate** (on line), v. 4, n. 7, p. 153-163, 2008. Disponível em: <<https://www.aquinate.com.br/textos/se-tudo-e-razao-pratica-ou-ainda-se-pode-falar-de-razao-teorica-o-que-responder-hoje-a-partir-do-corpus-tomista/>>. Acesso em 20 de novembro de 2023.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **Grandes teses da filosofia tomista**. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2019.

\_\_\_\_\_. **O Problema do Mal**. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2020.

\_\_\_\_\_. **Santo Tomás de Aquino: Vol. 1**. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2021.

\_\_\_\_\_. **Santo Tomás de Aquino: Vol. 2**. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2021.

SILAR, Mario. Lei natural, razões teórica e prática. **Aquinate** (on line), v. 4, n. 6, p. 277-284, 2008. Disponível em: <<https://www.aquinate.com.br/textos/lei-natural-razoes-teorica-e-pratica/>>. Acesso em 20 de novembro de 2023.

SILVA, Lucas. A lei natural em Tomás de Aquino: princípio moral para a ação. **Kínesis** (on line), v. 6, n. 11, 2014, p. 187-199. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4563/3368>>. Acesso em 08 de setembro de 2023.

SILVEIRA, Sidney. Santo agostinho e o mal como privação de bens naturais. **Aquinate** (on line), v. 2, n. 2, p. 262-286, 2006. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/santo-agostinho-e-o-mal-como-privacao-de-bens-naturais/>>. Acesso em 04 de junho de 2022.

SOARES, Afonso Maria Ligório. **De volta ao mistério da iniquidade**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SOARES, Emerson Martins. Alvin Plantinga: sobre o problema lógico do mal. **Revista Enciclopédia de Filosofia** (on line), v. 2, p. 52-69, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Enciclopedia/article/view/6636>>. Acesso em 31 de agosto de 2021.

STEENBERGHEN, F. Van. **O Tomismo**. Trad. De J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva Publicações, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sobre o mal**. Tomo I. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os demônios: Sobre o mal, questão 16**. Campinas: Ecclesiae, 2022.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica: Vol. 1**. Campinas: Ecclesiae, 2020.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica: Vol. 2**. Campinas: Ecclesiae, 2020.

\_\_\_\_\_. **Suma contra os gentios**. Campinas: Ecclesiae, 2017.

\_\_\_\_\_. **Compêndio de Teologia**. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1977.

\_\_\_\_\_. **O Livre-Arbítrio: quaestiones disputatae de veritate: questão 24**. São Paulo: Edipro, 2015.

\_\_\_\_\_. **A Vontade de Deus: quaestiones disputatae de veritate: questão 23**. São Paulo: Edipro, 2015.

\_\_\_\_\_. **A Graça: quaestiones disputatae de veritate: questão 27**. São Paulo: Edipro, 2016.

\_\_\_\_\_. **A Providência: quaestiones disputatae de veritate: questão 5**. São Paulo: Edipro, 2016.

\_\_\_\_\_. **Os Anjos: quaestiones disputatae de veritate: Questões 8 e 9**. São Paulo: Edipro, 2017.

\_\_\_\_\_. **De Malo** (on line), 1953. Disponível em: <<https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Último acesso em 28 de dezembro de 2023.

VALE, Gabriel Monteiro; PORTELLA, Rodrigo. Deus, o bem, o mal: relações em busca de compreensão em Tomás de Aquino. **Estudos Teológicos** (on line), v. 62, n. 2, p. 219-240, 2023. Disponível em: <[http://198.211.97.179/periodicos\\_novo/index.php/ET/article/view/1633](http://198.211.97.179/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/1633)>. Acesso em 27 de agosto de 2023.

ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor. **Luz na Idade das Trevas: Lei Natural e Razão Prática em Tomás de Aquino**. Cardoso Moreira: Editora Resistência Acadêmica, 2020.