

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

LEONARDO BALBINOT TURMINA

O LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Prof. Dr. Urbano Zilles
Orientador

Porto Alegre
2014

LEONARDO BALBINOT TURMINA

O LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Dr. Urbano Zilles

Porto Alegre
2014

Leonardo Balbinot Turmina

"O LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO."

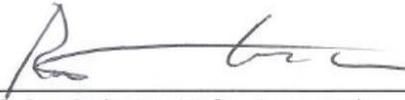
Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 25 de março de 2014, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Urbano Zilles
(Orientador)



Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich



Prof. Dr. Everaldo Cescon

“Quem poderá dizer que uma coisa se faça sem a ordem do Senhor?”

(Lm 3:37)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente à equipe do programa de Mestrado em Teologia da PUCRS, em especial ao Dr. Leomar Brustolin, pela acolhida no curso. Além disso, é com grande afincio que agradeço ao Programa CNPq pela bolsa concedida, que me possibilitou o apoio financeiro sem o qual eu não conseguiria realizar o curso.

Também agradeço aos meus pais pelo apoio e incentivo que foram muito importantes nesse período.

Não poderia deixar de agradecer com alegria ao meu orientador, Dr. Urbano Zilles, que sempre esteve ao meu dispor, pela paciência e cooperação para realizar esta dissertação.

Por fim, agradeço com meu coração ao Amado Senhor, que me concedeu esta realização em minha vida.

RESUMO

A presente dissertação procura investigar os argumentos que o santo e doutor da Igreja Católica Apostólica Romana, Tomás de Aquino, apresenta no seu pensamento referente ao livre-arbítrio e como este encontra espaço perante a Divina Providência. Para tanto, analisa-se o desenvolvimento dessas questões ao decorrer da patrística, bem como as principais ideias de alguns dos pensadores que foram pilares do pensamento do santo católico. Tendo como referência sua obra máxima, a Suma Teológica, a dissertação procura em diversas questões da obra a dimensão do livre-arbítrio que o ser humano possui perante a vontade divina.

Palavras-chave: Livre-Arbítrio. Divina Providência. Graça. Predestinação. Vontade.

ABSTRACT

This dissertation intends to investigate the arguments that the Saint and Doctor of the Roman Catholic Church, Thomas Aquinas introduces in his thinking concerning free will and the way that he envisages the Divine Providence. It analyzes the development of these issues over the course of patristic, as well as some of the main ideas of the thinkers who were the pillars of the Catholic saint. With reference to his magnum opus, the *Summa Theologica*, this dissertation looks for the dimension of free will that humans have in front of the divine will in many issues of his work.

Keywords: Free will, Divine Providence, Grace, Predestination, Will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. PROVIDÊNCIA E O LIVRE-ARBÍTRIO NA FILOSOFIA CRISTÃ ANTERIOR A TOMÁS DE AQUINO	10
1.1 Definição de conceitos.	10
1.2 Um pouco de desenvolvimento histórico.	13
1.3 João Damasceno	18
1.4 Boécio	20
1.5 Agostinho de Hipona	26
1.6 Tomás de Aquino	39
2. A PROVIDÊNCIA SEGUNTO TOMÁS DE AQUINO	43
2.1 Divina Presciência	43
2.2 Divina Providência	44
2.3 Graça	48
2.4 Predestinação	51
3. O LIVRE-ARBÍTRIO PERANTE A PROVIDÊNCIA DIVINA	59
3.1 A vontade	59
3.2 O livre-arbítrio	73
CONCLUSÃO	79
REFERÊNCIAS	81

INTRODUÇÃO

Por que escrever mais um trabalho sobre livre-arbítrio? Conforme ver-se-á no primeiro capítulo desse trabalho, o livre-arbítrio é uma questão crucial já para os primeiros Padres do cristianismo, sendo que esse conceito estava intimamente ligado aos seus sistemas de pensamento. Afirmam esses pensadores que é o livre-arbítrio que torna o homem responsável pelos seus atos, tornando-o assim sujeito ativo na obra divina. Porém, é alvo desse trabalho investigar até onde o ser humano pode agir livremente, pois existe algo que limita o seu livre-arbítrio de forma significativa: a Providência.

Poder-se-ia investigar essa questão em diversos nomes da teologia cristã (senão até mesmo em pensadores não-cristãos). No entanto, devido a sua sistematicidade e importância, optou-se por Tomás de Aquino, santo e doutor da Igreja Católica Apostólica Romana. O Aquinate expõe em seu pensamento ambas questões: a Divina Providência (e consequentemente o Governo Divino) e o livre-arbítrio. Assim, surgiu a dúvida de como pode haver livre-arbítrio (e, se ele existe, qual a sua dimensão) numa ordem do Universo em que parece estar tudo determinado, em que o Universo parece funcionar de acordo com uma vontade maior.

O fato de existir uma Providência Divina parece não causar maiores problemas na Teologia. No entanto, o tamanho de sua abrangência e a implicação que ela faz ao livre-arbítrio foram discutidos amplamente ao decorrer dos tempos. Nessa dissertação, de acordo com o pensamento de Tomás de Aquino, parte-se da ideia de que Deus interage com Sua criação do início ao fim na existência dela, e recusa-se a aceitar o conceito de que Ele teria criado o mundo e após o abandonado, deixando-o se desenvolver por si próprio.

De fato, existe uma sabedoria maior que rege o universo. Ela é onisciente e onipresente, abrangendo à totalidade. Deus, através da Sabedoria, conhece a história do mundo do princípio ao fim. Ele conhece não só o que fazemos, mas também o que deixamos de fazer. Em outras palavras, Deus tem a ciência não só do que resultará de um dado evento, mas também do que resultaria se ocorressem as demais possibilidades desse evento. Enfim, nada escapa à Providência, pois, como afirma o reformador Calvino: “todo e qualquer evento é governado pelo conselho secreto de Deus”¹.

Com isso, há uma dualidade no agir do homem, sendo ele livre para interagir na obra divina, mas, ao mesmo tempo, sendo governado por uma força maior, a qual direciona seus

¹ A Instituição da Religião Cristã I, 16, 2.

passos. E assim, surge um questionamento, de certa forma normal a todo ser humano, sendo que se Deus criou o mundo com um propósito, se Ele tem um plano de vida para todos nós, onde fica o livre-arbítrio do ser humano? Até aonde vai a influência providencial e qual é o limite que temos para atuar na criação divina? Tais dúvidas foram o que instigou a realização dessa dissertação.

Certamente, todas essas são questões que ao decorrer da história perturbaram as mentes mais brilhantes e que, obviamente, não serão respondidas em definitivo com essa dissertação. O propósito maior das próximas páginas é o de verificar como Tomás de Aquino interpretou e tentou resolver esse problema. Dessa forma, perante a Providência que guia e orienta o ser humano, o problema central desse trabalho está em averiguar a dimensão que o livre-arbítrio possui no pensamento de Tomás de Aquino. Para tanto, analisou-se de maneira mais significativa sua principal obra, a *Suma Teológica*, além de também serem utilizadas outras obras importantes desse pensador, como a *Suma Contra os Gentios*, o *Compêndio de Teologia*, o *Comentário às sentenças de Pedro Lombardo* e as *Questões Disputadas*.

A dissertação foi redigida fazendo-se uso do método descritivo, sendo organizada de maneira em que as ideias dos pensadores estudados aparecem sob tópicos, ou melhor, na forma de afirmações. Optou-se por essa estrutura para que ficasse mais claro e visível o que cada um expõe. Ela está dividida em três capítulos, sendo que no primeiro introduz-se o livre-arbítrio, e também a Providência, no início da teologia cristã, além de enfatizar um pouco do pensamento dos principais nomes desse período, como João Damasceno, seguidamente citado na *Suma Teológica*, Boécio e Agostinho de Hipona, o qual não poderia faltar num trabalho dessa abrangência. Nos capítulos posteriores é analisado o problema foco desse trabalho no pensamento de Tomás de Aquino. No segundo focaliza-se a atuação de Deus na criação expondo-se a existência de um Governo Divino que determina o fim do ser humano. Através da Providência e seus respectivos atributos, como a graça e a predestinação, adentra-se na maneira que Tomás de Aquino percebe o agir divino para que esse fim seja cumprido. Como Tomás de Aquino percebe o livre-arbítrio e, conseqüentemente, a vontade em meio a esse, poderíamos dizer, determinismo é tratado no terceiro capítulo, onde tenta-se compreender o que fundamenta o livre-arbítrio no pensamento do santo dominicano, e assim busca-se a resposta da dúvida central dessa dissertação.

1. A PROVIDÊNCIA E O LIVRE-ARBÍTRIO NA FILOSOFIA CRISTÃ ANTERIOR A TOMÁS DE AQUINO

Antes de tratar diretamente sobre o pensamento de Tomás de Aquino, introduzir-se-á, de forma sucinta, um pouco do desenvolvimento histórico das questões relevantes deste trabalho. Notar-se-á nesta introdução histórica certas ideias e conceitos que influenciaram o pensamento do Aquinate, e que, de certa forma, estruturaram sua visão de mundo.

1.1 Definição de conceitos

A fim de melhorar a compreensão do assunto, explicitar-se-á uma definição geral dos principais conceitos que são abordados nesta dissertação.

1) *Presciência Divina*

A Presciência Divina implica na ideia de previsão de Deus, ou seja, o conhecimento que Deus tem do curso integral dos eventos que são futuros sob o ponto de vista humano. O termo presciência também é usado num sentido de pré-ordenação. Há dois enfoques teológicos referentes à Presciência Divina:

- *Presciência Divina Absoluta*

Neste enfoque, acredita-se que Deus tem total conhecimento de antemão de toda história (sob o ponto de vista humano) de Sua criação. A Presciência Divina Absoluta divide-se em:

- i) Causativa – o pensamento teológico que defende este enfoque afirma que todas as coisas ocorrem pela vontade divina, eliminando assim o livre-arbítrio humano;
- ii) Não-causativa – por outro lado, essa linha teológica afirma que Deus tem o conhecimento de todos os eventos futuros, no entanto sem tirar o livre-arbítrio do ser humano.

- *Presciência Divina Relativa*

O conceito teológico de Presciência Divina Relativa implica que Deus não conhece todas as coisas absolutamente de antemão.

2) *Divina Providência*

Compreende-se como Divina Providência a atuação de Deus em Sua obra. Pode-se afirmar, em outras palavras, que todo o Universo é dirigido pelo Criador através da Providência, tendo assim controle completo sobre todas as coisas. Sejam as leis físicas, como as leis de ação e reação, ou seja o destino das criaturas, como as inter-relações pessoais, tudo está sob o domínio providencial. A Providência pode ser comprovada por diversos textos bíblicos, como por exemplo nos livros sapienciais (Sl 103:19), nos Evangelhos (Jo 5:17) e nas cartas paulinas (Gal 1:15).

3) *Graça*

A atuação da Providência no aspecto moral do ser humano se dá por meio da graça. Na doutrina cristã, o ser humano estava inicialmente num plano divino (o famoso “Jardim do Éden”)². Houve então a queda do ser humano desse plano divino e, consecutivamente, o afastamento do seu Criador. Com isso, o ser humano entregou-se ao pecado, deixando-se dominar pelo vício e pelos desejos exacerbados. Sendo assim, a graça é um auxílio divino, ou seja, uma medida da Providência pela qual Deus redireciona o homem ao seu plano original, pois sem a graça o ser humano não tem forças próprias para esse retorno.

4) *Predestinação*

Subentende-se como predestinado algo que está anteriormente determinado ao evento em si. Na teologia, um predestinado implica em alguém que já está salvo anteriormente ao seu nascimento. Conforme ver-se-á mais adiante, estar predestinado não implica em já nascer com a graça, mas já nascer preparado para receber a graça.

² Não adentrar-se-á no significado do termo “Adão”, se ele se refere a um homem em particular ou à humanidade em geral.

A doutrina da predestinação é sustentada pela célebre passagem paulina:

Porque os que dantes conheceu também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aos que predestinou a estes também chamou; e aos que chamou a estes também justificou; e aos que justificou a estes também glorificou.³

A maneira como Deus predestina é compreendida sob duas óticas:

- *Predestinação pela Presciência Divina*

Nessa ótica, Deus predestina àqueles que, através de Sua Presciência, sabe da antemão que serão pessoas piedosas, que corresponderão ao Seu chamado. Com isso, Deus já os deixa salvos antes mesmo de nascerem.

- *Predestinação por eleição*

Como já diz o enunciado, nessa ótica Deus elege, ou seja, escolhe certas pessoas para serem salvas de antemão. Não há um consenso, ou ainda, não é sabido qual o critério divino para tal escolha. Obviamente, dessas duas óticas decorrem acirradas discussões teológicas, principalmente quando pensadas em função do livre-arbítrio.

5) *Livre-arbítrio*

Por outro lado, existe a questão da liberdade e do livre-arbítrio. Estes conceitos foram amplamente desenvolvidos por filósofos e teólogos ao decorrer da história. Por conta disso, é uma difícil missão explicá-los sucintamente de uma forma geral, haja visto que, de forma exagerada, cada pensador os vê conforme seu gosto. No entanto, esforçar-se-á para defini-los em geral.

Nesta dissertação, parte-se do pressuposto que liberdade e livre-arbítrio são conceitos distintos. A liberdade é um conceito amplo que, explicando de forma mais do que resumida, implica um movimento (seja físico ou inteligível) sem nenhuma restrição; ao passo que o

³ Rom 8:29 e 30.

livre-arbítrio é um conceito mais restrito que implica a escolha entre bem ou mal, o correto ou o incorreto.

Tendo-se Kant como referência, pode-se afirmar que, em termos físicos não há liberdade, pois esse universo funciona de forma mecânica. Sendo assim, o ser humano, bem como os demais seres vivos, são regidos pelas leis físicas e, portanto, ele é completamente determinado por estas. Com isso “a liberdade, em suma, não é, nem pode ser, uma ‘questão física’; é só e unicamente uma questão moral”⁴.

O livre-arbítrio, segundo Ferrater Mora, pode ser definido como uma noção meramente negativa, “porquanto se a usa para designar somente a possibilidade de eleger ou não eleger, ou a possibilidade de escolher entre dois termos de uma alternativa, sem se proporcionarem os fundamentos ou ‘razões’ para uma eleição definida”⁵.

Não concentrar-se-á se de fato a liberdade existe ou, como afirma Kant, não existe. Mas o que interessa nesta dissertação é se para Tomás de Aquino o livre-arbítrio existe e, caso isso seja afirmativo, como ele é possível dentro da “manipulação” que Deus exerce em Sua criação.

1.2 Um pouco de desenvolvimento histórico

Na cultura ocidental, a ideia de “um Deus Providência” aparece em Platão⁶ na obra “Timeo”, e será desenvolvida amplamente pelos seguidores desse filósofo grego. Ao tratar de influências (ou até mesmo “pilares”) do pensamento cristão, não é possível escapar do neoplatonismo e de Plotino. As “Eneadas”, de Plotino, por sua vez, representam praticamente um ponto de partida para o pensamento filosófico cristão⁷. Plotino teve como mestre Amônio de Sacas, um admirador do pensamento indiano. Além do mais, Plotino foi muito influenciado por Numênio de Apameia, pensador que estava repleto de ideias orientais. Visto essas influências indiretas, não é a toa que Émile Brécher acredita numa aproximação do pensamento de Plotino com as Upanishads⁸.

No pensamento cristão, a preocupação com o livre-arbítrio já aparece no pensamento de Irineu, Bispo de Lião. Segundo ele, “as principais faculdades da alma são o intelecto e o

⁴ MORA, p. 413.

⁵ MORA, pp.42 e 43.

⁶ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 101.

⁷ GILSON, A filosofia na Idade Média, pp. 123 e 124.

⁸ BRUN, p. 21.

livre-arbítrio”⁹. Além disso, “um ser inteligente é um ser livre”¹⁰. Irineu vê o livre-arbítrio como fundamento da responsabilidade moral e religiosa. No entanto, ele não identificou a graça com o livre-arbítrio. Pois “se (...) todo homem é livre em seus juízos, todo homem é responsável por eles”¹¹. No entanto, o pecado diminui o livre-arbítrio. Irineu escreveu a fim de contestar os gnósticos, que acreditavam numa salvação para um determinado grupo.

Os primórdios da filosofia cristã sofrem algumas influências distintas. Fílon de Alexandria é uma das principais influências dos primeiros pensadores cristãos. A partir daqui, seguem as ideias de alguns dos principais pensadores cristãos. Note-se certa semelhança do pensamento deles com as ideias *gentis*.

Para Orígenes, os espíritos que povoam o universo afastaram-se de Deus por livre vontade. Os diversos graus dessa queda estabeleceram a hierarquia do mundo: como anjos, homens, etc. Assim, as almas humanas, apesar de serem espíritos aprisionados em corpos, podem, por esforço próprio, se libertar da sua prisão e recuperar sua condição primeira. Além do mais, as almas humanas podem se degradar mais ainda e passarem para corpos de animais¹². Assim, o livre-arbítrio é a causa inicial da queda e o agente principal de reabilitação. Sendo assim, “é incontestável que o homem permanece um ser livre”¹³. Para Orígenes, o indivíduo (ou seja, o homem) é a própria causa de sua decisão. Então, nesse sistema, o mal surge primariamente por causa da liberdade, porém essa mesma liberdade é condição necessária para o bem. O ser tem a liberdade para escolher ou não a Deus. No entanto, mesmo aprisionada num corpo, a alma não perdeu totalmente sua semelhança a Deus. E é através de um auto-conhecimento, auxiliada pela Graça, que ela recupera essa similitude.

Segundo Gregório de Nissa, o homem é capaz de escolher entre o bem e o mal, no entanto optou pelo mal, ou melhor, “o homem tornou-se o criador e o demiurgo do mal”¹⁴. Assim, como consequência do pecado, a imagem de Deus no homem “cobriu-se com uma espécie de ferrugem”¹⁵. Por conseguinte, “consistindo o erro em preferir o sensível ao divino, é o elemento sensível que doravante predomina no homem”¹⁶. Gregório de Nissa explica como a matéria pode vir de Deus sendo Ele imaterial e invisível. Segundo esse pensador, as

⁹ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 36.

¹⁰ idem

¹¹ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 37.

¹² GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 53.

¹³ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 54.

¹⁴ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 71.

¹⁵ idem

¹⁶ idem

qualidades da matéria (quantidade, qualidade, figura, limite, ...) não são mais que puras noções. Então, segundo E. Gilson, para Gregório de Nissa:

A análise da matéria pelo pensamento resolve-a, assim, em elementos que, tomados à parte, são objetos de conhecimento inteligível, mas cuja combinação ou mistura produz a confusão a que chamamos matéria¹⁷.

Essa abordagem da matéria, de certa forma, nos remete ao pensamento de algumas doutrinas orientais (como é o caso da Vedanta), para as quais a matéria não possui realidade inerente (em outras palavras, seria como uma ilusão – o famoso “véu de maya”), mas o que existe é uma experiência que ocorre unicamente na mente. Sendo assim, o processo de criação, descrito no livro bíblico Gênesis, teria sido escrito às pessoas comuns, i. e., os mais simples; pois “o inteligível é a própria substância de que a aparência sensível resulta. O que o relato do Gênesis conta é (...) a criação dos inteligíveis, que são o próprio fundamento da realidade”¹⁸.

Sinésio, discípulo da filósofa Hipatias, demonstra influência de Plotino em toda sua obra. Segundo Sinésio, é de Deus que nascem os espíritos. Tendo descido até a matéria, “cada um deles deve esforçar-se por desprender-se dela e remontar em direção à sua fonte, onde será Deus em Deus”¹⁹.

Segundo o pensamento de Dionísio Aeropagita – ou o “pseudo-Dionísio” – temos que: 1) os seres vieram de Deus e a Ele retornarão (esse conceito, de cunho neoplatônico, é muito forte no pensamento medieval); 2) o universo é a manifestação de Deus, por isso, tudo que existe é bom; 3) o mal é não-ser, não tem substância nem realidade; 4) Deus não causa o mal, mas o tolera, porque Ele rege as naturezas e as liberdades sem violentá-las; 5) Deus – perfeitamente bom – pune os culpados, pois estes o são por sua própria vontade. Segundo E. Gilson, “a doutrina de Dionísio exercerá um verdadeiro fascínio sobre o pensamento da Idade Média”²⁰.

Para Máximo, o Confessor, a manifestação de Deus fora de si implica nos seres que não são Deus. Pois “tudo está combinado de antemão na sua presciência, na vontade e no poder infinito de Deus”. Assim, “enquanto objetos da presciência e da vontade de Deus, esses seres se chamam Ideias”²¹.

¹⁷ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 72.

¹⁸ idem

¹⁹ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 80.

²⁰ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 90.

²¹ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 91.

Na criação, segundo Dionísio, as criaturas aparecem numa espécie de hierarquia: “cada uma no lugar que sua perfeição própria lhe atribui”²². A maioria dos seres produzidos só podem ser o que são e como são. Ao passo que outros podem alterar sua posição hierárquica na criação: um desses seres é o homem. Assim, o homem, por sua livre vontade, pode crescer ou decrescer nessa hierarquia, ou seja, de ser mais ou menos semelhante a Deus. Através do uso do conhecimento e da vontade – se usados bem ou mal – o homem pode tomar o caminho da virtude ou do vício, da recompensa ou do castigo. Então, segundo E. Gilson:

De fato, todo crescimento voluntário de participação na perfeição divina é acompanhado por um desfrute de Deus que é sua própria recompensa; toda não-participação voluntária acarreta, ao contrário, uma exclusão dessa fruição que comporta seu próprio castigo²³.

O homem move-se em direção a Deus através do conhecimento, pois “o movimento de um espírito consiste em conhecer”²⁴. Assim, o movimento para Deus consiste em esforçar-se para conhecê-Lo e, consecutivamente, assimilar-se a Ele. Então, ao conhecer a Deus, o homem começa a amá-Lo. O mover-se em direção a Deus é na verdade o movimento inverso à queda. Conquanto, para Máximo, “cada homem é verdadeiramente uma parte de Deus”²⁵, mas com a queda separou-se da causa divina de que depende. Porém, o homem retornará às essências eternas reencontrando seu lugar em Deus através do êxtase, ou seja, será puxado fora de si (ἔκστασις) pela atração do amor divino. Em outras palavras, o amor por Deus cria uma ânsia em que o homem não descansará até não satisfazer por completa essa ânsia repousando em Deus.

Além de pensadores cristãos gregos, é relevante o pensamento dos cristãos latinos. Afirma E. Gilson que “visivelmente, a apologética latina sofreu certa indigência de cultura filosófica, a que a tradição romana sozinha não ofereceria nenhum remédio”²⁶. Por sua vez, Platão influenciou diretamente aos latinos que conheciam a língua grega, como, por exemplo, Lactâncio.

No pensamento de Atenágoras e Tertuliano, é notável a influência do “Corpus Hermeticum”, texto atribuído ao lendário deus egípcio Toth, e que apresenta de maneira considerável ideias platônicas e neoplatônicas. O Corpus Hermeticum foi um texto muito comentado pelos pensadores latinos da Idade Média. Eis uma passagem em que tal texto trata

²² GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 92.

²³ idem

²⁴ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 94.

²⁵ idem

²⁶ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 122.

sobre a Providência: “E tal é o governo do Todo, governo dependente da natureza do Um e que penetra por toda parte por intermédio único do intelecto”²⁷.

Ambrósio, bispo de Milão – aquele que converteu Agostinho de Hipona ao cristianismo, muito influenciado por Fílon de Alexandria e Orígenes – afirma que “o fogo do inferno é a própria tristeza que o pecado gera na alma do culpado; o verme roedor é o remorso, que de fato rói a consciência do pecador e atormenta-o continuamente”²⁸.

O século IV respira o platonismo através das obras “O sonho de Cipião”, de Macróbio, e uma tradução do *Timeu* (obra de Platão) feita por Calcídio. Macróbio põe hierarquicamente o Bem como causa primeira. Em seguida vem a Inteligência, nascida de Deus e que contém as Ideias. Enquanto se volta para o Bem, a Inteligência permanece perfeitamente semelhante à sua origem, mas ao se voltar para si mesma, produz a Alma, que contém as almas. Essas almas caem de sua origem e ficam presas em corpos. No entanto, por mais longe que esteja de sua origem, a alma não está separada dela. Por causa da inteligência e do raciocínio, a alma mantém um conhecimento inato do divino, além do meio de se unir a ele, a saber, pelo exercício das virtudes. Estas, conforme o pensamento de Plotino, vão de sua própria fonte divina para a alma. Assim, segundo E. Gilson, “o comentário de Macróbio é uma das inúmeras influências que imporão esses temas platônicos ao pensamento da Idade Média”²⁹.

Calcídio contribui de forma mais relevante ainda. Este pensador atribui Deus como Bem Soberano, que está além de toda natureza, mas que é objeto de desejo universal. Seguindo a hierarquia estabelecida por Calcídio, depois de Deus vem a Providência, e dela depende o Destino (*fatum*), que é a lei divina que rege todos os seres, cada um segundo sua natureza própria. No entanto, o Destino respeita as naturezas e as vontades. As demais forças, como o Acaso e os Anjos, estão subordinados à Providência, e estão a seu serviço, como por exemplo escrutando os atos dos homens e pesando seus méritos. Assim, a Providência (como um segundo deus) é legislador tanto da vida eterna quanto da temporal. Por fim, as almas agem de acordo com a lei.

Portanto, é no espírito do neoplatonismo que nasce o pensamento de Agostinho de Hipona³⁰, e consecutivamente se estrutura a filosofia cristã. Por sua vez, essas ideias também se fazem presentes no pensamento de Tomás de Aquino (sendo ele um dos maiores expoentes do pensamento medieval e críticos do pensamento agostiniano), conforme tratar-se-á nos capítulos posteriores. Porém, antes disso, analisar-se-á nomes que influenciaram o santo

²⁷ CH X, 23.

²⁸ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 127.

²⁹ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 132.

³⁰ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 142.

dominicano, acima de tudo Agostinho. João Damasceno, embora não tenha influenciado tão marcadamente como Agostinho, é citado com uma certa frequência por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, também recebe destaque neste capítulo a fim de acentuar-se o estudo da Providência e do livre-arbítrio. Boécio, por sua vez, não poderia faltar num estudo sobre a Providência abrangendo o início da filosofia cristã.

1.3 João Damasceno

João Damasceno é “o último grande nome da patrística grega conhecida da Idade Média”³¹. A sua obra mais popular – *De Fide Orthodoxa* – na verdade é uma parte de sua principal obra: “A fonte do conhecimento”. O *De Fide Orthodoxa* já se apresenta sob um estilo quase escolástico, se constituindo como “uma coletânea cômoda de noções filosóficas úteis ao teólogo”³².

É importante ressaltar que as ideias de João Damasceno referentes à vontade, ao voluntário, ao livre-arbítrio, etc., são de distinta influência aristotélica, mas que, provavelmente, ele as tenha recolhido de outros pensadores cristãos, como Gregório de Nissa ou Nemésio³³. Afirma E. Gilson que João Damasceno é “um dos intermediários mais importantes entre a cultura dos Padres Gregos e a cultura latina dos teólogos ocidentais da Idade Média”³⁴.

É no *De Fide Orthodoxa* que João Damasceno expõe suas noções acerca da Providência e do livre-arbítrio. Assim, prossegue-se com um estudo acerca dessas noções.

1) *O ser humano tem ações voluntárias e involuntárias.*

João Damasceno explica que tanto o ato voluntário quanto o involuntário implicam em ações definidas. A ação, por sua vez, implica em energia racional, e sempre será seguida de alguma consequência, como, por exemplo, elogio, culpa, prazer, dor, etc. As ações podem ser desejadas ou evitadas. Assim, o santo de Damasco afirma que o “ato voluntário (...) é

³¹ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 97.

³² idem

³³ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 99.

³⁴ idem

seguramente seguido por elogio ou culpa”, ao passo que o involuntário “faz merecidos pena e perdão”³⁵.

O ato involuntário pode ocorrer por uma causa/força exterior ou então por ignorância³⁶. Então o ato voluntário é o contrário de ambos³⁷, ou seja, é o ato que tem sua causa inicial no agente, o qual tem ciência de sua ação. Assim, mesmo as ações realizadas em momentos de raiva ou em momentos “de vida ou morte” são voluntárias.

2) *O homem é dotado de livre-arbítrio.*

Segundo João Damasceno, algumas coisas estão em nosso poder, pois dentre os eventos naturais, alguns estão em nossas mãos e outros não. Por conseguinte, temos livre vontade para agir perante aos primeiros. Afirma o santo que “rigorosamente, todos os atos mentais e deliberativos estão em nossas mãos”³⁸. Dessa forma, o nosso agir é guiado pelas escolhas que a mente faz. No entanto, mesmo que esteja em nossas mãos a escolha do que queremos fazer, a ação em si nem sempre poderá se concretizar, pois poderá ser impedida pela Providência. Com isso segue o corolário:

- *O livre-arbítrio é limitado pela Providência Divina.*

Cabe à Providência Divina ordenar a necessidade à natureza, por exemplo, o nascimento, o crescimento, etc. Mas, o santo de Damasco também relaciona com a Providência o acaso, que relaciona-se com o que é inesperado. Então, o acaso é “a reunião e a concordância de duas causas”³⁹. Assim, exemplifica o santo que alguém esconde um tesouro, mas que somente ele sabe o lugar que escondeu. Uma outra pessoa, sem ligação alguma com o ocorrido, ao cavar naquele exato lugar encontra o tesouro. Isso seria o acaso, pois

³⁵ DFO II, 24.

³⁶ Segundo João Damasceno, o agir na ignorância nem sempre é um ato involuntário. Por exemplo, alguém que comete um crime durante o estado de embriaguez age por ignorância, mas não involuntariamente. Pois a embriaguez é de sua responsabilidade, portanto ele próprio é responsável pela causa de sua ignorância.

³⁷ É importante salientar aqui que o ato voluntário não pode ser impelido por nenhuma força exterior ao agente.

³⁸ DFO II, 26.

³⁹ DFO II, 25.

“aconteceu algo muito diferente do que ambos tinham em vista”⁴⁰. Por outro lado, o acidente é o que acontece com as coisas inanimadas ou irracionais.

Seguindo esse raciocínio, João Damasceno afirma que às ações do homem não se relacionam com a necessidade, nem com o acaso, menos ainda com o acidente. Portanto, conclui o santo que o homem “é o autor de suas próprias obras”⁴¹. E assim, caso não houvesse o livre-arbítrio, também não haveria a deliberação. Pois se o homem delibera, delibera com vista a ação.

O santo de Damasco define Providência como “o cuidado que Deus tem sobre as coisas existentes”⁴². Também poder-se-ia dizer que a Providência é um ajuste que Deus realiza em Sua obra. É preciso dizer aqui também que a Providência é irresistível, e que, sendo assim, tudo ocorre segundo a vontade de Deus, pois Ele é bom e sábio. Com isso, João Damasceno explica que o sofrimento de um homem virtuoso existe para que virtude possa vir à tona e assim haver o conhecimento da glória divina.

Mesmo abordando o tema da Predestinação, João Damasceno não chega a se referir nela como um destino. Por sua vez, embora Deus conheça todos os acontecimentos de antemão pela Presciência, Ele não pré-determina nada, apenas aquilo que não está ao alcance dos seres humanos.

1.4 Boécio

Boécio pode ser considerado um “intermediário entre a filosofia grega e o mundo cristão”⁴³. O pensador teve a intenção de traduzir e tentar mostrar a concordância entre Platão e Aristóteles. Embora não tenha conseguido seu objetivo, legou um pensamento muito rico para sua posterioridade, contribuindo de forma significativa com a filosofia cristã.

*1) A providência se relaciona com outras questões.*⁴⁴

⁴⁰ idem

⁴¹ idem

⁴² DFO II, 29.

⁴³ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 161.

⁴⁴ A consolação da Filosofia V, 1, 2.

De fato, pois a Providência a tudo abrange. Mas o que interessa neste momento é sua relação com o livre-arbítrio.

2) *O acaso não existe.*⁴⁵

Pois, afirma Boécio que: “do nada não sai nada”⁴⁶; em outras palavras, nada ocorre sem uma causa, portanto não existe o acaso. Esse pensador explica essa afirmação com o seguinte exemplo: supondo que alguém cave na terra com o objetivo de cultivá-la, e encontre uma caixa cheia de moedas de ouro; em primeiro momento, isso parece ser um acaso. Boécio então afirma que:

“Porém isso não procede do nada, mas tem as suas causas. Porque se aquele que trabalha no campo não houvesse removido a terra e o outro não houvesse enterrado ali sua fortuna, nada se haveria encontrado”.⁴⁷

Pode-se dizer que nenhum dos dois teve a intenção de que o tesouro fosse encontrado. No entanto, houve uma série de causas para que isso acontecesse. Esse ocorrido, poder-se-ia dizer que é um acaso. Mas ele é um acaso sob a ótica do ser humano. Mas houve uma série de “causas concorrentes” que desencadearam o ocorrido perante um “determinado plano”. Sendo assim,

A concorrência das causas e sua mútua concatenação procedem da ordem inflexível do universo, que tendo sua origem na Providência, determina o lugar e o tempo de cada coisa.⁴⁸

3) *Existe o livre-arbítrio, pois ele é imprescindível a um ser dotado de razão.*⁴⁹

Segundo Boécio, se um ser é dotado de razão, isso implica que esse ser é dotado de liberdade para querer ou não querer. Dessa forma, o indivíduo busca o apetecível e se afasta do rejeitável.⁵⁰

⁴⁵ A consolação da Filosofia V, 1, 8.

⁴⁶ A consolação da Filosofia V, 1, 9.

⁴⁷ A consolação da Filosofia V, 1, 14 e 15.

⁴⁸ A consolação da Filosofia V, 1, 19.

⁴⁹ A consolação da Filosofia V, 2, 3 e 4.

⁵⁰ Não seria isso natural?

Não obstante, esse pensador coloca uma implicação a essa afirmação:

- “Nem todos têm o mesmo grau de liberdade.”⁵¹

Esse corolário remete à influência aristotélica sobre Boécio, pois o pensador o explica afirmando uma hierarquia dos seres. Dessa forma, o grau de liberdade se reduz gradualmente das substâncias divinas às mais terrenas, sendo que estas últimas estão no maior grau de escravidão, pois entregadas ao vício, ficam destituídas da propriedade da razão.⁵² A Providência vê a tudo isso; e, segundo Boécio, destinou a cada um merecidamente.

*4) Se Deus a tudo prevê se errar, necessariamente deve ocorrer tudo o que a Providência previu.*⁵³

Com esta afirmação, Boécio confirma a Presciência Divina, embora use o termo Providência. Segundo ele, os eventos não podem seguir um caminho diferente do previsto.

*5) Se o previsto pela Presciência ocorre, ou se Ela prevê aquilo que há de acontecer, existe necessidade em ambos os casos.*⁵⁴

Boécio deixa claro que para admitir-se os conceitos de Presciência e Providência, deve-se admitir sem questionamento a necessidade dos eventos. No entanto, segundo o pensador, não é possível afirmar que Deus prevê os eventos futuros porque eles simplesmente ocorrerão. Isso “equivale a supor que os eventos passados são a causa da suprema Providência”⁵⁵. Para reforçar a ideia de necessidade, Boécio argumenta:

(...) se eu sei com certeza que uma coisa existe, é necessário que exista; e igualmente se com certeza sei que há de existir, necessariamente um dia ou outro existirá: ou seja, é infalível a realização de uma coisa prevista.⁵⁶

⁵¹ A consolação da Filosofia V, 2, 6.

⁵² A consolação da Filosofia V, 2, 7 ao 9.

⁵³ A consolação da Filosofia V, 3, 4.

⁵⁴ A consolação da Filosofia V, 3, 8 e 9.

⁵⁵ A consolação da Filosofia V, 3, 16.

⁵⁶ A consolação da Filosofia V, 3, 17.

Essa questão estaria de fato eliminando o livre-arbítrio, pois confirma que tudo ocorre necessariamente. Por outro lado, Boécio afirma mais adiante que: “a presciência não cria necessidade nos eventos futuros e, portanto, não se opõe ao livre-arbítrio”⁵⁷. Dessa forma, não havendo presciência, os atos da vontade não seriam impedidos por nenhuma necessidade. Pois admitindo-se uma necessidade total dos eventos, eliminar-se-ia castigo e recompensa, a oração; e, principalmente, a liberdade, pois “até nossos próprios vícios teriam por princípio o autor de todo o bem”⁵⁸.

Mas se a presciência não implica necessidade nos eventos futuros, isso não implica que eles necessariamente se realizarão. Mesmo assim, se faz necessária a realização dos eventos futuros: “porque o sinal indica que já existe, porém ainda não produzido”⁵⁹. Portanto, para afirmar-se a Presciência, deve-se afirmar a necessidade.⁶⁰ Porém, afirma Boécio que:

*6) Há eventos (...) cuja realização está livre de toda necessidade.*⁶¹

Esta afirmação aparentemente implica uma contradição. Ora, pode haver presciência de eventos não necessários? Boécio coloca aqui um problema: por um lado a Presciência implica a necessidade e, assim, a não necessidade exclui a Presciência. Por outro lado, somente há conhecimento quando se trata de algo certo. Porém o conhecimento não se dá em função da essência do objeto, mas sim em função do sujeito cognoscente.⁶²⁶³

O ser humano na sua finitude pensa que “se os eventos não se cumprirem de maneira certa e necessária, não podem ser previstos”⁶⁴. Assim, não haveria presciência. Portanto, para que haja presciência, tudo tem de suceder necessariamente. Mas, afirma Boécio que:

Elevemos, se nos é possível, nosso espírito aos auge daquela inteligência suprema: ali verá a razão que em si mesma não se pode perceber, e compreenderá como mesmo os acontecimentos que não têm certa a sua realização podem ser objeto da Divina Presciência, verdadeira e precisa, não sendo ela uma conjectura mas sim ciência simplíssima e absoluta.⁶⁵

⁵⁷ A consolação da Filosofia V, 4, 4.

⁵⁸ A consolação da Filosofia V, 3, 32.

⁵⁹ A consolação da Filosofia V, 4, 11.

⁶⁰ A consolação da Filosofia V, 4, 12.

⁶¹ A consolação da Filosofia V, 4, 18.

⁶² A consolação da Filosofia V, 4, 25.

⁶³ Desse ponto em diante, Boécio elabora um extenso argumento gnosiológico para sustentar tal resposta. Não se explicitará nesta dissertação esse argumento.

⁶⁴ A consolação da Filosofia V, 5, 9.

⁶⁵ A consolação da Filosofia V, 5, 12.

Ou seja, o ser humano, devido a sua finitude, não consegue compreender a Presciência Divina. Dessa forma, segundo o raciocínio do pensador, precisa-se conhecer a natureza divina para então ser possível conhecer sua ciência. Para tanto, Boécio descreve três atributos divinos:

i) Deus é eterno.

ii) O homem é limitado pelo tempo, pois já viveu o passado e desconhece seu futuro.

Assim, só vive seu presente.

iii) Deus, em seu presente, “reúne a infinidade dos momentos do tempo que flui”⁶⁶.

Desses três atributos decorre que:

Assim, pois, como o juízo abarca o objeto conforme as leis da natureza cognoscente, e Deus goza de um eterno presente, sua ciência, elevando-se acima de todo movimento do tempo, conserva a simplicidade do estado presente; e abarcando o curso infinito do passado e do futuro, considera todos os acontecimentos em seu conhecimento simplíssimo como se sucederam no presente. Pelo qual, não se pode pensar que esta presciência universal seja como a presciência do futuro de que falam os mortais, sendo que é verdadeira e certíssima a ciência de um presente sempre atual.⁶⁷

7) Deus contempla as coisas como um dia elas serão no tempo.

O fato de Deus contemplar as coisas não as transforma, pois “esta Presciência Divina não transforma nem a natureza nem as propriedades das coisas: estando presentes diante de Deus, Ele as contempla como um dia serão no tempo”⁶⁸. Boécio afirma ainda que:

Donde resulta que não é conjectura senão conhecimento certo e verdadeiro que Deus contenha um acontecimento que se faça no tempo, sabendo além do mais que não ocorre em virtude de necessidade alguma.⁶⁹

Um evento previsto por Deus não pode não acontecer. Não haveria necessidade nisso? Sim, exatamente. No entanto, Boécio responde que:

Deves advertir, não obstante, que um mesmo evento futuro, referido à ciência divina, aparecerá como necessário, porém considerado em sua própria natureza, será independente e livre.⁷⁰

⁶⁶ A consolação da Filosofia V, 6, 8.

⁶⁷ A consolação da Filosofia V, 6, 15 e 16.

⁶⁸ A consolação da Filosofia V, 6, 21.

⁶⁹ A consolação da Filosofia V, 6, 24.

⁷⁰ A consolação da Filosofia V, 6, 26.

8) *Há dois tipos de necessidade: absoluta e condicional.*

A necessidade absoluta exemplifica-se com o fato de todos os homens serem mortais; a condicional, por sua vez, Boécio exemplifica com o seguinte evento: um homem andando sabe com certeza que está andando. Pois de um evento conhecido não se pode não sabê-lo, mas isto “não implica necessidade absoluta de que o evento exista”⁷¹. Disso decorre que:

- “A necessidade não vem da natureza do evento, mas sim de uma condição ou circunstância que a ele se junta”.⁷²

Porque, segundo Boécio, nada obriga alguém a caminhar quando isso é feito de forma voluntária. Mas, enquanto está caminhando, se verifica necessariamente o evento do caminhar. A partir desse raciocínio, segue a próxima afirmação.

9) *“Se a Providência vê um evento no presente, necessariamente tal evento tem de ocorrer, mesmo que sua natureza não implique nenhuma necessidade”.*⁷³

Com esta afirmação, Boécio se encaminha para a resolução do problema propondo uma presciência mediata, ou seja, através de um conhecimento contingente do futuro. Assim,

Deus vê simultaneamente presentes os futuros livres; os quais, por conseguinte, com relação à visão divina são necessários, por ser conhecidos pela ciência de Deus; porém considerados em si mesmos, não perdem o caráter de livres, próprio de sua natureza.⁷⁴

E com isso o pensador encontra uma brecha para o livre-arbítrio perante a necessidade, conforme segue a próxima afirmação.

10) *Alguns futuros previstos por Deus procedem do livre-arbítrio.*

⁷¹ A consolação da Filosofia V, 6, 28.

⁷² A consolação da Filosofia V, 6, 29.

⁷³ A consolação da Filosofia V, 6, 30.

⁷⁴ A consolação da Filosofia V, 6, 31.

Pois todos os futuros previstos por Deus são verificáveis, mas isto não lhes tira o caráter de livres, pois “antes de produzirem-se poderiam não terem-se produzidos”⁷⁵.

11) *“Os eventos livres, referidos ao conhecimento divino, são necessários; porém, considerados em si mesmos, estão isentos de toda necessidade”*.⁷⁶

Afirma Boécio que alguns eventos ocorrem por necessidade, enquanto que outros ocorrem pela livre faculdade do agente. Para argumentar essa afirmação, o pensador cita uma ocasião em que um homem caminha ao brilhar do sol. O evento do astro é necessário, enquanto que o do homem é voluntário, pois não estava sujeito à necessidade.

12) *É impossível esquivar-se da Divina Presciência.*

Pois (admitindo-se que o ser humano seja livre) mesmo que alguém mude de propósito, Deus conhece como o indivíduo fará uso da sua liberdade. Dessa forma, a Presciência “prevê e abarca todas as mudanças possíveis, sejam ou não voluntárias”⁷⁷.

Mas isso não entra na questão de os eventos serem causa da Presciência (conforme dito acima)? Boécio responde a isso afirmando que:

E esta universal atualidade que tudo abarca e percebe se dá em Deus não em virtude do desenvolvimento dos eventos futuros, mas sim em virtude da suma simplicidade, própria de sua natureza.⁷⁸

Por fim, Boécio conclui seu raciocínio afirmando que a Presciência Divina

(...) é tão poderosa abrangendo tudo num conhecimento presente que por si mesma impõe as coisas à sua maneira, sem que de nada dependam os eventos futuros.⁷⁹

1.5 Agostinho de Hipona

⁷⁵ A consolação da Filosofia V, 6, 32.

⁷⁶ A consolação da Filosofia V, 6, 36.

⁷⁷ A consolação da Filosofia V, 6, 40.

⁷⁸ A consolação da Filosofia V, 6, 41.

⁷⁹ A consolação da Filosofia V, 6, 43.

Agostinho é “o autor mais lido na Idade Média”⁸⁰ e um dos teólogos mais influentes da cristandade. As bases de seu pensamento provém do “patrimônio” neoplatônico (principalmente de Plotino) e “toda a sua técnica filosófica provirá dele”⁸¹. Para verificar mais próximo disso, nota-se tal influência quando o bispo de Hipona afirma que “o homem é uma alma que se serve de um corpo”⁸². Consecutivamente, para Agostinho a alma está hierarquicamente acima do corpo. Por isso, o corpo não influencia a alma, mas o que ocorre é justamente o contrário, sendo que as sensações nada mais são do que ações da alma⁸³.

Segundo Agostinho, o corpo não “é” a prisão da alma, mas “tornou-se” devido ao pecado original. Sendo assim, o objetivo da vida moral é se libertar dessa prisão. Os atos morais, por sua vez, são livres, pois dependem de um juízo da razão. Com isso, os erros morais ocorrem por causa do mau uso do livre-arbítrio feito pelo homem. Conquanto, se por um lado o livre-arbítrio pode não parecer um bem por permitir o pecado, por outro lado é um bem por possibilitar que o homem chegue à beatitude. Dessa forma, o homem apenas será feliz (ou seja, alcançará a beatitude) se for livre⁸⁴.

No entanto, ao passo que o corpo domina a alma, surge o pecado – a satisfação do homem na matéria. Assim, a alma se deixa dominar pela matéria até ao ponto de não crer em mais nada além de que a matéria é a única realidade; e, conseqüentemente, que ela mesma – a alma – é um corpo. Agostinho então, após anos de reflexão e disputas com pelagianos, conclui que a alma não pode salvar-se com suas próprias forças: surge a necessidade da graça. A graça, por sua vez, não tira o livre-arbítrio do homem, mas coopera com ele.

Não resta dúvida de que Agostinho influenciou o pensamento de Tomás de Aquino, sendo um dos seus pilares. Para compreender-se um pouco mais sobre essa influência, segue o pensamento referente ao foco desse trabalho que Agostinho apresenta primeiramente na obra “O livre arbítrio” e, posteriormente, na obra “A predestinação dos santos”.

1) O homem possui livre arbítrio.

⁸⁰ PONFERRADA, 1988, p. 10.

⁸¹ GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 144.

⁸² GILSON, A filosofia na Idade Média, p. 146.

⁸³ idem

⁸⁴ Agostinho supera a ideia de que a beatitude é alcançada pelo livre-arbítrio na obra “A predestinação dos santos”, conforme será abordada adiante.

Pois, segundo Agostinho, “Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus”⁸⁵. Se o homem não possuísse livre arbítrio, seria injusto da parte de Deus realizar tais atos, mas Deus é justo (o que é uma afirmação trivial). Assim, se o homem não possuísse livre-arbítrio, seria como o animal, um ser unicamente guiado por seus instintos e, por isso, não pode ser julgado. Portanto, para que o homem possa ser julgado, é necessário que ele seja dotado do livre-arbítrio. Mais adiante na obra “O livre-arbítrio”, Agostinho discorre que o livre-arbítrio é um bem, e todos os bens, sejam grandes ou pequenos, provém de Deus⁸⁶.

2) *O homem é autor de suas ações.*

Agostinho, quando trata sobre o mal que o homem faz, afirma que Deus não é seu autor, e como o mal não pode ser um poder independente (pois isso seria uma afirmação maniqueísta), conclui que “o homem mau seja a fonte de sua própria iniquidade”⁸⁷. Assim, conforme a afirmação 1), se o homem é dotado de livre arbítrio, então ele é o autor de suas ações.

3) *“É a Divina Providência que dirige o Universo”*⁸⁸.

Pois, segundo Agostinho: “todas as coisas são governadas por uma Providência”⁸⁹. E isso se explica com as seguintes palavras deste pensador:

Ora, no mundo dos seres corpóreos, desde a harmonia das constelações siderais até ao número de nossos cabelos, encontra-se a bondade e a perfeição de todas as coisas ordenadas de modo tão gradual e maravilhoso que seria grande ignorância perguntar: O que é isto? Para que serve aquilo? Porque cada ser foi criado dentro de sua ordem correspondente⁹⁰.

⁸⁵ LA I, 1, 1.

⁸⁶ LA II, 18,47.

⁸⁷ EVANS, p. 170.

⁸⁸ LA I, 1, 1.

⁸⁹ LA II, 17, 45.

⁹⁰ LA III 5, 16.

Além do mais, afirma Agostinho que homem algum foi criado inutilmente, “visto que nenhuma folha de árvore tenha sido criada sem motivo”⁹¹. Sendo que todos os seres (da criação) são mutáveis e subsistem por causa de uma Perfeição imutável, e, sem ela a totalidade da criação não existiria. Conquanto, essa Perfeição imutável é a própria Providência. Além do mais, o santo de Hipona atribui ao Criador tudo o que acontece necessariamente às criaturas⁹². Segue como um corolário que:

- *O mal não se distingue da Providência.*

Devido ao seu livre-arbítrio, o homem pode praticar o mal. Agostinho assim o afirma na sua obra *O livre-arbítrio*. Porém, além de praticar o mal, o homem ainda pode sofrer o mal. Então, quando nos referimos ao mal que um indivíduo sofre, o santo de Hipona nos diz que essa é a ação da Providência, pois esse segundo tipo de mal é de autoria divina.

E o mal que o homem comete, distingue-se da Providência? Foi visto anteriormente que, segundo Agostinho, Deus dotou o ser humano com o livre-arbítrio⁹³. Assim, mesmo que o homem use mal sua liberdade, a livre vontade deve ser considerada um bem⁹⁴. Então, como as ações do homem ocorrem devido ao livre-arbítrio, não é possível afirmar que o mal que o homem comete distingue-se da Providência⁹⁵.

4) *A paixão é o que domina as más ações.*

Pois, segundo Agostinho, quando o homem procede mal assim o faz impelido pela paixão. O santo argumenta essa afirmação exemplificando o adultério, sendo que o adultério

⁹¹ LA III, 23, 66.

⁹² LA III, 5, 12.

⁹³ LA II, 18,47.

⁹⁴ Segundo Agostinho, os bens estão divididos em grandes, médios e pequenos. Os grandes sempre são bem usados, ao passo que os outros podem ser tanto bem quanto mal usados. O livre-arbítrio não faz parte dos grandes bens, mas é um bem médio, por isso pode ter um mau uso (LA II, 19, 50).

⁹⁵ Mas, segundo Agostinho, Deus não é o autor do pecado. O fato de o homem ter livre vontade para pecar, não coloca a causa do pecado em Deus. O santo de Hipona confessa não saber explicar donde provém o desejo do homem de se afastar de Deus (ou seja, de pecar), mesmo afirmando que “não pode existir realidade alguma que não venha de Deus” (LA II, 20, 54). Talvez isso ele tenha afirmado para contrariar a doutrina maniqueia das “duas almas”, sendo que – segundo os maniqueus – o homem possui uma alma “boa” que provém de Deus e é da mesma substância d’Ele, e ao mesmo tempo possui uma alma “má” que vem do demônio e que impele o homem à concupiscência (ROBERTO, COSTA, p. 102). Por outro lado, a doutrina maniqueia não equivale à explicação judaica, segundo a qual a alma provém de Deus, e ao entrar no ser humano se divide em duas: a) Sitra achra (“o outro lado”, que implica no egoísmo, e b) Kelipot, o lado divino. Nesse contexto, Sitra Achra não tem origem demoníaca, pelo contrário, provém de Deus, e se faz necessária na Providência.

por si só não representa um mal, mas o mal está na paixão envolvida no adultério. Por isso, não é necessário o ato para que haja o mal, mas apenas a intenção já o comete. A essa paixão, Agostinho denomina “concupiscência”.

No entanto, como ficaria o caso de um homicídio cometido por medo? Agostinho responde a essa questão afirmando que é correto que um homem deseje uma vida sem temor, mas com a seguinte diferença:

Os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem perigo de perdê-las. Os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente de tais coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam⁹⁶.

Portanto, a paixão, ou seja, a concupiscência, é um desejo culpável.

5) O homem é dotado de uma razão, a qual serve à mente.

Segundo Agostinho, a razão é o que distingue o homem dos animais. Sendo que, embora os animais possam ser mais robustos fisicamente, é o homem que os domina. Portanto, o homem possui uma razão que, segundo Agostinho, reside na alma. No entanto, além dessa razão, Agostinho afirma existir uma mente, a qual ele supõe ser distinta da razão e que é servida pela razão, conforme a passagem de sua obra “O livre-arbítrio”:

Ora, essa superioridade não a descobrimos nos corpos. Assim, como nos pareceu, reside na alma. E não encontramos para ela outro nome mais adequado do que o de razão. Ainda que a seguir nós nos lembramos de que ela também pode ser denominada mente ou espírito. Mas se é verdade que a mente é uma coisa e a razão outra, em todo caso é certo que somente a mente pode se servir da razão. Donde a consequência: aquele que é dotado de razão não pode estar privado da mente⁹⁷.

6) Deus não impele a mente humana a escravizar-se pelas paixões.

Pois segundo Agostinho, Deus, como um Ser Supremo, está acima da sabedoria da mente humana e, portanto, “não poderia de modo algum ser um Ser injusto”⁹⁸. Afirma ainda o

⁹⁶ LA I, 4, 10.

⁹⁷ LA I, 9, 19.

⁹⁸ LA I, 11a, 21b.

pensador de Hipona que, mesmo que Deus tivesse esse poder, não o faria. Portanto, Deus não é o responsável pela submissão do homem às paixões.

7) *O homem se submete às paixões porque é dotado do livre-arbítrio.*

Se Deus não é a causa da inclinação que o homem tem às paixões, então não há um condicionamento e, portanto, essa inclinação só pode ser consequência do livre-arbítrio que possui o ser humano. Assim, se por um lado tudo o que é igual ou superior à mente virtuosa controla as paixões e não se submete a elas, por outro lado tudo que lhe é inferior pode estar sujeito às paixões.

Agostinho define como sendo duas as fontes do pecado: a) o pensamento espontâneo, e b) a persuasão de outrem. Porém, em ambos os casos, o pecado é voluntário. Pois uma má sugestão não pode ser consentida senão por vontade própria; tal como um pensamento espontâneo não leva ninguém ao pecado⁹⁹. Assim “tudo se realiza de tal forma que sempre fica intacta a vontade livre do pecador”¹⁰⁰. E conclui Agostinho que “portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio”¹⁰¹.

Disso segue o seguinte corolário:

- *O pecado existe em função da livre vontade.*

Se o pecado fosse inevitável - em outras palavras, natural – o dever do homem seria pecar, e assim o pecado não seria punível. No entanto, afirma Agostinho que ninguém peca necessariamente, nem ao menos é obrigado a pecar por alguma natureza alheia¹⁰², mas quem peca o faz por vontade própria. Na verdade, o pecado existe porque a vontade é desregrada, e esse desregramento, segundo Agostinho, condiz principalmente à cobiça, ou seja: que o indivíduo deseje mais do que lhe é suficiente. Portanto, o pecado (que implica o mal) está enraizado na e só existe por causa da vontade. Pois que, se a vontade é motivada por algo exterior a ela, então não existiria pecado. Concluindo, o pecado, para Agostinho, é quando

⁹⁹ LA III, 10, 29.

¹⁰⁰ LA III, 6, 18a.

¹⁰¹ LA I, 11a, 21c.

¹⁰² LA III, 16, 46.

pode-se escolher quanto a uma decisão para algo que sabe-se ser errado (o qual poderia ser evitado), e decide-se a favor de realizar tal feito.

8) *Todo homem deseja a felicidade, mas nem todos a obtêm.*

Segundo Agostinho, é voluntariamente que o ser humano mereça a felicidade, ou seja, através da boa vontade. Por outro lado, também é voluntariamente que os homens chegam a uma vida de infortúnios, a saber, através da concupiscência (que é o lado oposto da boa vontade)¹⁰³. Segundo o santo de Hipona, a felicidade, que vem pela boa vontade, surge porque os justos a querem com retitude, ao passo que os maus não a querem. Conclui Agostinho que “o merecimento está na vontade”¹⁰⁴.

Não é que exista alguém que não deseje a felicidade, mas isto depende da vontade. A concupiscência leva à infelicidade voluntária, sendo que através dessa vontade (contrária à boa vontade), leva o homem a viver sem retidão, levando-o, então, à desventura.

Conclui Agostinho que

é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto¹⁰⁵.

9) *“Não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna”*¹⁰⁶.

Pois livre, segundo Agostinho, é quem não tem ninguém como senhor. O santo de Hipona aqui se refere aos bens materiais como os “senhores”, e não só coisas, mas as honras e os louvores. O homem direcionado pela concupiscência apega-se às coisas mutáveis e incertas, escravizando-se a elas, e com isso distancia-se da liberdade. Ao passo que o ser humano de boa vontade, o justo, não se apega ao mundo, e por isso é livre dos bens materiais. Então por que existe a concupiscência? Conforme tratado anteriormente, a inclinação que o

¹⁰³ LA I, 14, 30.

¹⁰⁴ idem

¹⁰⁵ LA I, 16, 34.

¹⁰⁶ LA I, 15, 32.

homem tem às coisas mutáveis não é influenciada por Deus. Assim, segundo Agostinho, não é algo natural como o movimento da gravidade, mas é voluntário¹⁰⁷.

10) A presciência de Deus não tira o livre-arbítrio do homem.

O fato de Deus prever as vontades futuras dos seres humanos não lhes interfere no livre-arbítrio. Afirma Agostinho que quando o indivíduo alcança a felicidade, não o faz contra sua vontade, mas querendo livremente. Assim, prevendo Deus a felicidade do homem, nada ocorrerá senão àquilo que Ele previu¹⁰⁸. O mesmo acontece à vontade culpável. Com isso o santo de Hipona nega qualquer influência divina sobre o nosso querer.

11) O mal (o pecado) é necessário.

Ao insensato, ou mesmo a alguém de restrito conhecimento teológico, essa afirmação pode causar espanto. Como é possível um Ser de infinita bondade permitir (ou querer) que o mal ocorra à Sua criação? No entanto, como poderia o bem ser reconhecido sem a ausência do mal? É sob essa ótica que Agostinho diz que “até os nossos próprios pecados são necessários à perfeição do universo criado por Deus”¹⁰⁹. Pois através do pecado as almas tornam-se infelizes, e dessa forma abre-se uma brecha para que a Providência possa atuar. Assim, castigo e recompensa atuam harmoniosamente na criação, de forma que:

O pecado voluntário leva a um estado accidental de desordem vergonhosa, ao qual se segue o estado penal, precisamente para o colocar no lugar que lhe corresponde, para não haver uma desordem dentro da ordem universal. Força o castigo a harmonizar-se o pecado com a ordem do universo. Assim, a pena do pecado vem a reparar a ignomínia do mesmo¹¹⁰.

E quando o mal ocorre aos bons? Tome-se como exemplo um homem justo que sofre um acidente que o machuque ou, pior ainda, que o mutila. Agostinho diz que isso não deve ser considerado como um castigo, mas “como prova de força e paciência”¹¹¹. Pois o acidente

¹⁰⁷ LA III, 1, 2.

¹⁰⁸ LA III, 3, 7.

¹⁰⁹ LA III, 9, 26.

¹¹⁰ idem

¹¹¹ LA III, 9, 28.

irá danificar o corpo (perecível) dessa pessoa, mas não sua alma. Assim, o acidente exaltará ainda mais sua virtuosidade.

12) *“Toda criatura justa ou pecadora contribui para a ordem universal”*¹¹².

Pois, segundo Agostinho, “Deus é o criador de todas as naturezas”¹¹³, e nessa afirmação o santo de Hipona inclui tanto os perseverantes na justiça e na virtude quanto os pecadores, ambos com suas funções na obra divina. Embora esteja se referindo aos anjos, aqui Agostinho transmite uma ideia de eleição (consequentemente também de predestinação), pois considera que os anjos, sendo justos, hão de perseverar na virtude e na justiça. Então, isto nos remete ao seguinte corolário:

- *Deus criou seres corretos e perseverantes, e, por outro lado, também criou os tendentes ao pecado.*

Ao tratar desse assunto, Agostinho não utiliza os termos eleição e predestinação, mas essa distinção entre as criaturas perseverantes e as suscetíveis ao pecado remete à distinção que mais tarde Tomás de Aquino denominará “eleitos” e “reprovados”¹¹⁴. Note-se que, segundo o santo de Hipona, os homens (tendentes ao pecado) não foram criados para pecar, mas “para que acrescentassem algo à beleza do universo, quer consentindo, quer não ao pecado”¹¹⁵.

E por que Deus não criou também os anjos suscetíveis ao pecado? Agostinho explica que poderia ocorrer que todos aderissem ao pecado e isso causaria um desequilíbrio na harmonia da criação.

13) *Toda criação, seja corruptível ou incorruptível, é boa.*

¹¹² Subtítulo utilizado pelo tradutor (p. 186).

¹¹³ LA III, 11, 32.

¹¹⁴ No entanto, estes conceitos têm definições diferentes entre Tomás e Agostinho. Como será tratado no próximo capítulo, para Tomás de Aquino os (homens) predestinados, devido à sua eleição, não estão sujeitos ao pecado, ao passo que, para Agostinho, segundo exposto na obra “O livre-arbítrio”, todo ser humano pode pecar.

¹¹⁵ idem

Pois tudo, seja corruptível ou incorruptível, provém de Deus. Ora, Deus é incomensurável bondade, portanto tudo o que provém d'Ele é bom. Quanto ao que é incorruptível, não há o que se discutir que seja bom. Talvez haja dúvidas se o corruptível possa ser bom. Para responder a essa questão, Agostinho afirma que a natureza corruptível sofre privação do bem. Em outras palavras, o mal não é nada mais do que ausência do bem. Assim, ironicamente, o santo de Hipona diz que a natureza corruptível pode ser corrompida até um certo estado em que se torne incorruptível, e a partir daí “não poderá mais se corromper”¹¹⁶, tornando assim incorruptível e, portanto, boa. Isso se ilustra nas seguintes palavras de Agostinho: “Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção”¹¹⁷.

Seguem os corolários:

- *A natureza é corrompida pelo vício.*

Agostinho define o vício como sendo o que é contrário à natureza. Assim, nas palavras do santo de Hipona, “todo vício, pelo fato mesmo de ser vício, é contrário à natureza”, pois “se não prejudicar a natureza não será tampouco vício”¹¹⁸. Para Agostinho, a natureza é digna de louvores, e o vício, como sendo contrário à natureza, deve ser censurado. O vício, então, é o que diminui a perfeição da natureza. Quanto maior o vício, maior será a corrupção da natureza. Em outras palavras, o vício é o distanciamento de Deus, ou seja, o pecado.

- *O vício é voluntário.*

Como uma natureza não pode ser corrompida pelo vício de outra natureza, resta que sua corrupção provém do seu próprio vício. Segundo Agostinho, uma natureza só pode ser censurada por causa da corrupção de seu próprio vício. Então, é dito que o vício deve ser censurado, e se ele é censurado isso implica que é voluntário. Isso se comprova nas seguintes palavras do santo de Hipona: “Esse defeito (do desvio da ideia de Deus), entretanto, não seria censurável se não fosse voluntário”¹¹⁹.

A partir daqui decorre o que Agostinho expõe na obra *A predestinação dos santos*.

¹¹⁶ LA III, 13, 36b.

¹¹⁷ idem

¹¹⁸ LA III, 13, 38.

¹¹⁹ LA III, 15, 42.

14) A graça não é concedida pela presciência dos méritos, mas pela eleição.

Em obras anteriores, Agostinho defendera que a concessão da graça se fazia pela presciência dos méritos. Porém, em *A predestinação dos santos*, o santo de Hipona reconhece o seu equívoco e corrige seu pensamento afirmando a doutrina da eleição, pois a doutrina da presciência dos méritos nada mais é do que uma doutrina pelagiana, segundo a qual o homem pode salvar-se por si próprio. Para tanto, afirma: “Esta eleição é, pois, obra da graça, e não dos próprios méritos”¹²⁰.

Agostinho então conclui que a fé é consequência da eleição, e não que a eleição ocorra porque antes houve a fé. Ele justifica esse conceito com a seguinte passagem bíblica: “Não fostes vós que me escolhestes, mas eu vos escolhi”¹²¹. Dessa forma, os eleitos são salvos gratuitamente, ao passo que os não-eleitos, ou seja, os reprovados, permanecem no endurecimento da cegueira.

E como ocorre a eleição? Ora, segue que:

- *Os predestinados foram eleitos antes da criação do mundo.*

Para tanto, essa sentença se confirma na carta paulina: “como também nos elegeu nele antes da fundação do mundo”¹²². Embora Deus pudesse prever o desenvolvimento de Sua criação através da presciência, os predestinados, como dito acima, não foram eleitos por seus futuros méritos, mas antes por pura eleição, de maneira que Agostinho com isso queria combater a doutrina pelagiana, a qual afirma a salvação do ser humano por suas próprias forças.

- *A predestinação é uma preparação para receber a graça.*

De acordo com o ponto de vista de Agostinho, ser predestinado não implica em nascer já com a graça, mas a predestinação é um agir bem que prepara o ser humana para receber a graça. Ao passo que “a graça é efeito da mesma predestinação”¹²³.

15) A fé é dom de Deus.

¹²⁰ *A predestinação dos santos* VI, 8.

¹²¹ Jo 15:16

¹²² Ef 1:4.

¹²³ *A predestinação dos santos* X, 19.

Agostinho contesta a afirmação de que a graça apenas melhora a fé. Para ele, a fé, por si mesma, provém de Deus, e em nada parte do ser humano. Dessa forma, ninguém consegue começar ou aperfeiçoar a fé por si próprio, mas isso unicamente provém de Deus. No entanto, mesmo que Agostinho não diga explicitamente, segue o corolário que:

- *Deus pode conceder a fé como ato de misericórdia devido a algum mérito precedente.*

Verifica-se essa ideia nas seguintes palavras de Agostinho:

Ele [Deus] faz o bem àquele de quem tem misericórdia e abandona no mal àquele a quem resiste. Porém, tanto aquela misericórdia se atribui ao mérito precedente da fé como este endurecimento à precedente iniquidade. O qual é indubitavelmente verdadeiro¹²⁴.

Ver-se-á nos capítulos posteriores que para Tomás de Aquino essa concessão se aplica aos não-eleitos.

16) As vontades humanas são predispostas pela graça divina.

Afirma Agostinho que “a vontade humana é preparada pelo Senhor nos eleitos”¹²⁵; sendo assim, a esfera da fé reside na vontade. Disso segue o corolário:

- *Deus dispõe a vontade, mas o consentimento é do homem.*

Para Agostinho, é Deus quem opera todas as coisas em todos. Isso não quer dizer que as nossas ações são realizadas totalmente por Deus. Em outras palavras, o santo de Hipona explica que o acreditar e o querer provém de Deus, porém são consentidos pelo livre-arbítrio.

17) O mérito dos eleitos é a fé, e não as obras.

¹²⁴ A predestinação dos santos III, 7.

¹²⁵ A predestinação dos santos V, 10.

Segundo Agostinho, isso ocorre “para que o dom de Deus possa efetuar o bem; assim como para os reprovados, a incredulidade e a impiedade são o princípio do merecimento do castigo, visto que estes são os que fazem o mal”¹²⁶. Disso decorre que:

- *Ninguém por esforço próprio realiza uma boa obra.*

Nos capítulos posteriores ver-se-á que Tomás de Aquino divide as obras em universais e particulares. As obras particulares são realizáveis por qualquer ser humano, ao passo que as universais somente se realizarão com o auxílio divino, ou seja, por meio da graça.

- *A fé antecede as obras.*

Pois, segundo Agostinho, a fé é o que justifica o homem, e não as obras; sendo que a fé é concedida anteriormente e através dela o homem alcança os demais dons. O santo de Hipona justifica essa afirmação citando a seguinte passagem bíblica: “Pergutaram-lhe, pois: Que havemos de fazer para praticarmos as obras de Deus? Jesus lhes respondeu: A obra de Deus é esta: Que creiais naquele que ele enviou”¹²⁷.

18) Ninguém pode libertar-se senão pela justiça divina.

Agostinho bate na tecla de que a mortificação da carne é dom divino e não algo que o ser humano realiza por si próprio tal como afirma a doutrina pelagiana. Isso se comprova pelas palavras paulinas: “se pelo Espírito mortificardes as obras da carne, vivereis”¹²⁸. Verifica-se assim que o libertar-se, ou seja, vencer a carne, que simboliza o pecado, ocorre pela vontade divina.

19) A graça é irresistível.

¹²⁶ A predestinação dos santos III, 7.

¹²⁷ Jo 6:28 e 29.

¹²⁸ Rom 8:13.

Pois afirma Agostinho que “não há coração, por mais duro que seja, que a recuse”¹²⁹, haja visto que a graça amolece o coração endurecido. Para confirmar essa afirmação, o santo de Hipona cita a seguinte passagem bíblica: “todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim”¹³⁰. Dessa forma, para Agostinho, não existe a possibilidade de que o indivíduo abençoado pela graça a recuse. Tomás de Aquino, por sua vez, conforme será tratado mais adiante, dirá que os não-eleitos que recebem a graça podem perdê-la.

20) O mal também está sob o poderio de Deus.

Conforme afirmado no corolário da sentença 3), o mal também pertence à Providência Divina. Em “A predestinação dos santos” Agostinho afirma que o pecar dos maus não está em sua potencialidade, mas em potência de Deus, pois Ele “divide as trevas e as ordena segundo seus fins, para que mesmo que elas ajam contra a Vontade de Deus, se faça cumprir a Vontade de Deus”¹³¹.

1.6 Tomás de Aquino

Estruturou-se nesse capítulo um corpo de ideias e conceitos que introduzem o ambiente teológico e filosófico em que Tomás de Aquino conviveu. Levou-se em consideração o pensamento pagão de Aristóteles, o qual não apresenta os conceitos de Providência e graça, mas que apresenta o homem como indivíduo que escolhe livremente. Por outro lado, João Damasceno demonstra-se como um cristão de influências aristotélicas, sendo ele um dos principais representantes da Patrística grega. O santo de Damasco, por sua vez, já introduz a ideia de Providência cristã. Em Agostinho, a doutrina cristã atinge seu auge. Destacam-se no seu pensamento os conceitos de Providência e, principalmente, de graça e predestinação, além, é claro, de vontade.

Visto essas questões, está preparado o campo para adentrar-se no pensamento tomista. Conforme abordado até aqui, muitos pensadores cristãos, por influência platônica, fizeram

¹²⁹ A predestinação dos santos VIII, 13.

¹³⁰ Jo 6:45.

¹³¹ A predestinação dos santos XVI, 33.

distinção dualista, sendo o mundo físico, e consecutivamente o corpo, um aprisionamento para a alma. Tomás de Aquino, por sua vez, enxerga com bons olhos a natureza corporal.

Primeiramente, deve ser dito que o Aquinate também distingue alma de corpo, sendo aquela incorruptível, enquanto este, corruptível. Por isso, a alma não é afetada pelo corpo. Pelo contrário, “se pudesse existir uma causa de corrupção para a alma, teria que ser buscada nela mesma”¹³². Para Tomás de Aquino, a alma (a qual é impossível de encontrá-la) é uma forma, e portanto um ato de existir; ao passo que a matéria é uma potência, e portanto uma possibilidade de existência. No entanto, um corpo não existe separado de sua forma.

A alma é composta de potência e ato, sendo assim diferente de Deus, que é ato puro. Por outro lado, a alma humana, enquanto alma em si, “segue sendo uma forma intelectual pura da mesma espécie que o anjo”¹³³. Então a distinção entre alma humana e alma angélica é que, sendo a alma unível a um corpo, segue que a alma humana encontra-se acidentalmente unida a um corpo, enquanto que a alma angélica é uma inteligência pura.

Posto que Tomás de Aquino distingue corpo de alma, tratar-se-á agora da natureza corporal. Em primeiro lugar, é preciso afirmar que, para o Aquinate,

O corpo não deve ser concebido como mau em si (...). Porque se a matéria fosse má em si, não seria nada; se é algo, é porque na própria medida em que é, não é má. Como tudo o que cai dentro do domínio da criatura, a matéria é boa e foi criada por Deus.¹³⁴

Além do mais, a matéria não somente é um bem em si, mas também uma fonte de bens para as demais formas que podem unir-se a ela. Veja-se bem que, Tomás de Aquino, nesse aspecto, distancia-se bastante dos seus antecessores plantonistas, que enxergam com maus olhos a matéria. Dessa forma, o corpo não é uma prisão, mas um servidor, ou um instrumento, disposto por Deus para servir a alma, de maneira que, com isso, “a alma humana alcance sua completa perfeição”¹³⁵.

1) O menos perfeito se ordena ao mais perfeito, e este ao fim.

¹³² Gilson, El Tomismo, p. 267.

¹³³ Gilson, El Tomismo, p. 268.

¹³⁴ idem

¹³⁵ Gilson, El Tomismo, p. 269.

Num ser corporal, cada órgão existe em razão de sua função, como o olho para a vista. Consecutivamente, cada órgão inferior existe em razão de algum órgão ou função superior. No seu conjunto, todos esses órgãos e funções existem em razão da perfeição do todo. Essa harmonização ocorre de mesma forma entre os indivíduos. Cada criatura existe por uma razão. Assim, “as menos nobres existem em razão das mais nobres; os indivíduos existem em razão da perfeição do universo, e o próprio universo em razão de Deus”¹³⁶.

2) *Quanto mais elevada espiritualmente é uma natureza, mais autonomia ela tem.*

Pois “quanto mais se aproxima uma natureza da perfeição divina, mais claramente se descobre nela a semelhança expressa do Deus Criador”¹³⁷. Ora, é Deus quem move, dirige e inclina a tudo. No entanto, Ele faz isso sem ser movido, dirigido ou inclinado por alguma outra causa. Então, quanto mais próxima de Deus estiver uma natureza, menos determinada por Ele, e, consecutivamente, mais capaz de determinar-se por si própria estará. Dessa forma, uma natureza insensível, sendo por sua materialidade afastada infinitamente de Deus, será conduzida ao seu fim (de forma totalmente determinada) por uma inclinação; como por exemplo um corpo inorgânico que, em queda livre, é conduzido mecanicamente ao solo. Por outro lado, uma natureza sensitiva está mais próxima do Criador. O que ocorre agora é que a natureza sensitiva é inclinada por um objeto desejável que ela apreende. A inclinação não se encontra em poder dessa natureza, mas é determinada pelo objeto. No caso da natureza insensível, sua inclinação se dá de forma exterior, pois ela é determinada pelas leis físicas. Ao passo que, a natureza sensitiva tem sua inclinação (que também é determinada) dada por um objeto interior¹³⁸.

Por isso, na criação, não há espaço para o mal, porque tudo tem uma finalidade. E se tudo tem uma finalidade, conclui-se que todas as coisas estão designadas para alguma função. Observe-se as leis das cadeias alimentares, ou ainda, a hierarquia de uma corporação. Numa sociedade, o lixeiro tem tanta importância quanto um médico ou um professor. Da mesma forma, poder-se-ia concluir que um assassino tem tanta importância quanto um santo, pois

¹³⁶ idem

¹³⁷ GILSON, El Tomismo, p. 336.

¹³⁸ É dito que o objeto está no interior porque ele está na mente do sujeito. A gnosiologia segundo o pensamento de Tomás de Aquino não é abordada nesta dissertação, pois não está diretamente relacionada com o tema principal, e também devido ao curto tempo para sua realização.

sem um, não haveria como ser o outro. Assim, tudo está sob o domínio providencial. Tudo está ajustado conforme a Presciência Divina.

2. A PROVIDÊNCIA SEGUNTO TOMÁS DE AQUINO

Será visto nos capítulos dois e três a relação que existe no pensamento de Tomás de Aquino entre o determinismo do criador, no primeiro momento, e o livre-arbítrio da criação, posteriormente. O determinismo é exposto aqui como um plano que Deus tem para Sua criação, a qual Ele rege através da Providência, que abrange conceitos antes vistos como predestinação e graça. Já no capítulo terceiro, é abordada a questão da vontade e sua relação com o livre-arbítrio.

O pensamento escolástico, ao qual Tomás de Aquino é um dos (senão o mais) importantes expoentes, consta de uma sistematização da Patrística. Algumas obras desse período, como por exemplo *As quatro sentenças de Pedro Abelardo*, faziam parte dos currículos escolásticos. Não obstante, acrescenta-se uma boa dose de filosofia grega, pois a esse tempo as obras de Aristóteles já circulavam entre os intelectuais. Tomás de Aquino não foge à regra, sendo marcante a influência aristotélica em seu pensamento. Por fim, não pode-se deixar de mencionar que o santo dominicano seja, principalmente através de sua *Suma Teológica*, um dos maiores sistematizadores da Patrística.

A importância da doutrina da Providência sofre um baque com o surgimento do nominalismo¹³⁹. Os reformadores (Lutero e Calvino) “enfatizaram o poder e as determinações de Deus perante a responsabilidade causal da natureza e o agente humano”¹⁴⁰; sendo que, como por exemplo para Calvino, a absoluta soberania da Providência atua para que Deus e as criaturas possam conjuntamente fazer o bem.

2.1 Divina Presciência

Tal como exposto no primeiro capítulo, Boécio já colocara o problema de que a Divina Presciência implica a necessidade (ou seja, o determinismo) no mundo. Tomás de Aquino não escapa a essa definição. O Aquinate também defende a pré-existência do mundo, como afirma na sentença: “de tal modo a ciência de Deus está para as coisas criadas, como a ciência do artista está para suas obras”¹⁴¹. Em outras palavras, um quadro já existe na mente do artista anteriormente à sua pintura. Dessa forma, como afirmado no primeiro capítulo,

¹³⁹ HOONHOUT, 2002, p. 2.

¹⁴⁰ idem

¹⁴¹ STh. I, q. 14, a. 8.

Deus não prevê os eventos porque eles existiram, mas eles ocorrerão devido ao conhecimento que Deus tem deles. Dessa forma, segue nos próximos subcapítulos de que forma Deus realiza isso.

2.2 Divina Providência

Para Tomás de Aquino, “cabe à Providência Divina que tudo seja conservado em sua natureza, porque (...) a Providência não corrompe a natureza, mas a salva”¹⁴². Tomás de Aquino, em sua “Suma Teológica”, distingue Providência de Governo Divino¹⁴³. Não compreenda-se aqui o termo “governo” por causa das ordens divinas (como, por exemplo, quando Deus ordena a Moises que leve seu povo para fora do Egito), mas é “o resultado e a realização de uma ordem universal de Deus”¹⁴⁴. Em outras palavras, o Governo Divino não implica em ações particulares, mas em determinações universais, como, por exemplo, que o fim último de todo ser humano seja atingir a beatitude. A Providência, por sua vez, é a meio pelo qual o fim será cumprido.

1) Em Deus existe uma Providência.

Afirma Tomás de Aquino que “todas as coisas feitas por Deus foram predestinadas e ordenadas, desde toda a eternidade, pela sabedoria divina”¹⁴⁵, pois “a ordem das coisas causadas (...) procede da sabedoria divina”¹⁴⁶. Segundo o santo dominicano, Deus opera pelo intelecto e pela vontade, assim Ele rege e governa todas as coisas mediante o intelecto¹⁴⁷. Portanto, Deus “é a causa dos seres pelo seu intelecto”¹⁴⁸, por isso, a razão da ordem das coisas preexiste na mente divina. Em outras palavras, no intelecto divino existe uma Providência. Além do mais, Deus não conhece somente os bens, mas também os males, inclusive o inferno e a perdição¹⁴⁹.

¹⁴² Com. d. 23, q. 1, a. 2.

¹⁴³ HOONHOUT, 2002, p. 7.

¹⁴⁴ HOONHOUT, 2002, p. 10.

¹⁴⁵ SCG III, 163.

¹⁴⁶ SCG III, 64.

¹⁴⁷ idem

¹⁴⁸ STh. I, q. 22, a. 1.

¹⁴⁹ STh. I, q. 14, a. 10; Pr 15:11.

2) *Deus governa o mundo pelo Providência.*

O santo dominicano explica que nós somos direcionados a um fim. Em outras palavras, podemos dizer que Deus “cuida das criaturas”. A Suma Teológica comprova a Divina Providência citando a seguinte passagem bíblica: “Mas és tu, ó Pai, que governas todas as coisas pela Providência”¹⁵⁰. Para definir melhor o que é Providência, diz Tomás de Aquino que ela é “a razão de se ordenarem os seres para um fim”¹⁵¹. E esse fim último é Deus, pois “nada tem que se ordena a outro fim”¹⁵². Sendo assim, o santo dominicano explica que nós somos direcionados a um fim pela Providência.

Para o Aquinate, “é necessário admitir a Providência em Deus, pois o bem existente nas coisas foi criado por Deus”¹⁵³. Dessa forma, o bem existente nas coisas se ordena para o fim último, pois, o “bem da ordem, existente nas criaturas, foi criado por Deus”¹⁵⁴. Em outras palavras, se é conhecido que há um bem nas coisas e, portanto, nos seres criados por Deus, é certo que há uma Providência.

Tomás de Aquino exemplifica esse conceito como um exército que é dirigido para a vitória¹⁵⁵: o exército são os seres humanos, Deus é o comandante e a vitória é o fim desejável por Deus, a saber, a beatitude. Assim, todos estão debaixo do governo da Divina Providência¹⁵⁶.

Pode-se notar que Tomás de Aquino tem uma visão de Deus como um comandante. Não é por menos, pois o santo dominicano tem a ideia de que o que é defectível (e, portanto, inferior) é subordinado ao que é invariável (e, portanto, mais perfeito). Assim, como somente Deus é perfeito, Tomás de Aquino conclui que, tudo é por Ele dirigido¹⁵⁷.

3) *A Providência abrange a tudo.*

¹⁵⁰ Sab. 14:3.

¹⁵¹ STh. I, q. 22, a. 1.

¹⁵² idem

¹⁵³ idem

¹⁵⁴ idem

¹⁵⁵ CdT, 123.

¹⁵⁶ STh. I, q. 22, a. 2; CdT, 123.

¹⁵⁷ CdT, 123.

Ao afirmar que: “Deus cuida das criaturas”, Tomás de Aquino divide a Providência em duas partes: i) a razão da ordem das coisas destinadas a seu fim; e ii) a execução dessa ordem, que se chama governo¹⁵⁸. Pois, Deus tem no seu intelecto a razão de todos os seres e assim governa tanto seres inferiores quanto superiores.

As Escrituras Sagradas dizem que a Providência “toca desde uma extremidade até a outra com fortaleza”¹⁵⁹. Além do mais, afirma Tomás de Aquino que “todos os entes estão sujeitos à Divina Providência”, pois “Deus conhece tudo, tanto o universal quanto o particular” e, portanto, “tudo há de depender de sua ordem”¹⁶⁰. Em outras palavras, como que as coisas estão ordenadas ao seu próprio fim, tudo está sujeito à Providência. O Aquinate comprova isso mediante a passagem do apóstolo Paulo: “as coisas feitas por Deus estão ordenadas”¹⁶¹. Assim, Tomás de Aquino diz que embora os acontecimentos pareçam ser casuais, há um ordenamento maior que efetua tal evento. Portanto, como que tudo está sob a visão de Deus, tudo está sob o seu comando.

4) *“As ações de todas as criaturas estão sujeitas à Providência Divina”*¹⁶².

Essa afirmação implica que a criação está submetida às leis da Providência, ou seja, que aquela nada faz fora destas. Neste ponto, Tomás de Aquino coloca a ação da Providência como uma grande teia (ou rede), onde cada coisa é “imediatamente movida por sua causa próxima” (idem). Além do mais, naturalmente uma coisa é movida por um agente e está sujeita a ela (o que - para o santo dominicano, sob a influência de Aristóteles - será sempre maior, pois “os corpos inferiores são dirigidos pelos superiores”¹⁶³).

Deus dispõe, por sua sabedoria, a ordem de todas as coisas. No entanto, afirma Tomás de Aquino que, Ele “realiza a execução nas coisas mínimas mediante as potências inferiores”¹⁶⁴ e com isso, o Aquinate demonstra que inclusive os agentes inferiores são executores da Providência Divina. Assim, até mesmo as coisas provenientes das operações das causas segundas estão sujeitas à Providência Divina. Com isso, segue o corolário:

¹⁵⁸ STh. I, q. 22, a. 1 e 3.

¹⁵⁹ Sab. 8:1.

¹⁶⁰ STh. I, q. 22, a. 2.

¹⁶¹ Rm 13:1.

¹⁶² SCG III, 88.

¹⁶³ SCG III, 82.

¹⁶⁴ SCG III, 77.

- *Deus dirige as criaturas inferiores mediante as superiores.*

Foi visto até aqui que a Providência é o governo de Deus sobre todas as coisas. No entanto, tal como um rei, o governo possui ministros que executam a Providência. Por isso, existem as causas segundas pelas quais a ordem divina é executada¹⁶⁵. Em outras palavras, afirma Tomás de Aquino que, “as criaturas inferiores são dirigidas por Deus, mediante as criaturas superiores”¹⁶⁶, pois estas são mais perfeitas na bondade do que aquelas.

5) O mal ocorre para que haja o bem.

Agora, talvez surja a pergunta: se tudo está ordenado por Deus, por que existem os defeitos na sua criação? Afinal, “Ele tudo vê” e sua vontade “não pode ser inclinada para o mal”¹⁶⁷. Ora, afirma o santo dominicano que, “o provisor universal, se permite algum defeito num ser particular, é para não ficar impedido o bem do todo”¹⁶⁸. Ou seja, o defeito de um ser particular contribui para o bem de um outro. Tomás de Aquino diz ainda que “muitos bens faltariam ao universo se se impedissem todos os males”¹⁶⁹. Pode-se dar como exemplo a morte de uma presa pelo seu predador. A presa está sofrendo um mal para o bem e a conservação da espécie do seu predador.

No entanto, a Providência não impede que haja corrupção, defeito e mal nas coisas¹⁷⁰. Segundo Tomás de Aquino, isso se deve aos agentes segundos (ou à causas segundas), assim como “na obra de um ótimo artífice aparece um defeito por causa do instrumento defeituoso”¹⁷¹. Ora, “aquilo que é possível de falhar, falhará alguma vez”¹⁷², pois perfeito é somente Deus e, portanto, os componentes da criação, como não são o próprio Deus, estão sujeitos ao erro, à corrupção e ao defeito.

6) A Providência não exclui todo o mal das coisas.

¹⁶⁵ STh. I, q. 22, a. 3, ad. 1 e 2.

¹⁶⁶ CdT I, III, 124.

¹⁶⁷ STh. I, q. 22, a. 3, ad. 3.

¹⁶⁸ STh. I, q. 22, a. 2.

¹⁶⁹ idem

¹⁷⁰ SCG III, 2, 71.

¹⁷¹ idem

¹⁷² idem

Se assim não o fosse, “muitos bens seriam excluídos do universo”¹⁷³, pois “nas coisas há muitos bens que, se não houvesse os males, também não existiriam”, em outras palavras, “não haveria a geração de uma coisa, sem a corrupção de outra”¹⁷⁴. Um exemplo disso é que não haveria a justiça se não houvessem os delitos. Então, “se o mal fosse, pela Providência Divina, totalmente afastado das coisas, um grande número de bens deixaria de existir”¹⁷⁵. Além do mais, “o bem é melhor conhecido ao ser comparado com o mal”¹⁷⁶, tal como uma pessoa sadia reconhece o bem se já esteve doente.

Concluindo, com as seguintes citações bíblicas: “Eu formo a luz, e crio as trevas; eu faço a paz, e crio o mal; eu sou o Senhor, que faço todas estas coisas”¹⁷⁷ e “Sucederá qualquer mal à cidade, sem que o Senhor o tenha feito?”¹⁷⁸ Tomás de Aquino argumenta que o mal não está fora da Providência.

2.3 Graça

A natureza humana, tanto em seu estado original quanto em seu estado decaído, precisa de um auxílio divino para obrar ou querer qualquer bem, pois como afirma Tomás de Aquino: “a vida eterna é um fim desproporcionado à natureza humana”¹⁷⁹. Esse auxílio divino é denominado graça. A graça, por sua vez, é conceituada de diferentes formas pelas diferentes tendências cristãs. São relevantes para este trabalho as definições de graça irresistível e graça infusa. Ora, nesta existe a participação do ser humano, e ela é instável, ao passo que naquela somente Deus opera, sendo que o termo “irresistível” já lhe conceitua como absoluta.

1) O ser humano precisa do auxílio divino para fazer ou querer o bem sobrenatural.

¹⁷³ SCG III, 2, 71.

¹⁷⁴ idem

¹⁷⁵ idem

¹⁷⁶ idem

¹⁷⁷ Is 45:7.

¹⁷⁸ Am 3:6.

¹⁷⁹ STh. II, q. 109, a. 5.

O homem, em seu estado natural, possui uma natureza corrupta, i. e., ele é suscetível ao erro, e, nas palavras de Tomás de Aquino, ele falha “mesmo no que poderia por natureza alcançar, de modo que não lhe é possível fazer”¹⁸⁰. Com isso, segue o corolário:

- *O homem, somente através do livre-arbítrio, tem dificuldade para praticar o bem.*

Segundo Tomás de Aquino, a mente humana (*mens hominis*), embora em estado incorrupto, não tem o domínio de seus atos, e por isso não dispensa a necessidade de ser movida por Deus. Da mesma forma, o livre-arbítrio do homem, corrompido pelo pecado, encontra obstáculos para praticar o bem¹⁸¹. Isso implica que:

- *Sem o auxílio da graça o homem não pode cumprir todos os mandamentos divinos.*

Afirma Tomás de Aquino que o homem, no seu estado de natureza decaída, sem a graça, não ama a Deus acima de todas as coisas¹⁸². Ora, o santo dominicano diz que o ser humano cumpre os mandamentos divinos através do agir, i. e., pratica-os com caridade (*ex caritate*), e por isso necessita do auxílio divino para cumprir-los.

2) *As virtudes sobrenaturais provém da graça.*

Aqui se define o conceito de graça infusa. Certas virtudes como fé, esperança e caridade são ordenadas para Deus; a estas virtudes Tomás de Aquino denomina “teológicas”. As virtudes teológicas ordenam o homem para a felicidade (a bem-aventurança), portanto lhe excede a natureza. Por isso, essas virtudes só podem ser alcançadas pelo auxílio divino, ou seja, pela graça. Esses princípios são infundidos por Deus em nós.

3) *Mesmo sem o auxílio da graça, o homem pode praticar o bem.*

¹⁸⁰ STh. II, q. 109, a. 2.

¹⁸¹ STh. II, q. 109, a. 2, ad. 1.

¹⁸² STh. II, q. 109, a. 3.

Tomás de Aquino classifica como “bem natural” o bem particular, e como “bem sobrenatural” o bem universal. Quando é afirmado que o homem não pode praticar o bem, visa-se o bem sobrenatural. Por isso, não se está afirmando que o homem não possa fazer um bem particular; pelo contrário, fazer o bem está no potencial do ser humano, inclusive sem a graça. Ora, o ser humano não é totalmente corrompido (pois não há um mal absoluto), então, como resta algum bem no ser humano, ele pode fazer o bem particular, como “edificar casas, plantar vinhas e outras coisas semelhantes”¹⁸³. Em outras palavras, assim como um doente que, mesmo debilitado por sua enfermidade, ainda pode se mover, embora não como uma pessoa sadia. Por isso, o homem (de natureza corrompida) precisa do auxílio divino unicamente “para obrar e querer o bem sobrenatural”¹⁸⁴. Disso decorre a próxima afirmação:

4) Para agir meritoriamente, o homem necessita da graça.

Afirma Tomás de Aquino que, “o homem pode fazer o bem e o mal por livre-arbítrio; mas não pode alcançar o ato meritório sem o hábito da graça”¹⁸⁵. Além do mais, “o homem, pelas suas faculdades naturais, não pode praticar obras meritórias proporcionadas à vida eterna; para isso, é necessária uma virtude mais alta, que é a virtude da graça”¹⁸⁶.

Portanto, das afirmações 2 e 3 segue que, como o ser humano se encontra numa natureza decaída, precisa da graça para duas coisas: 1) para ser curado, e 2) para praticar o bem da virtude sobrenatural, o que é meritório.

5) O homem não atinge o seu fim último sem o auxílio da graça.

Assim o afirma Tomás de Aquino citando a carta paulina: “A graça de Deus é a vida eterna”¹⁸⁷. Segundo o santo dominicano, a vida eterna, como algo sobrenatural, não é proporcional à natureza humana, por isso, o homem, através de suas próprias forças, não consegue praticar as obras meritórias que o levem à beatitude; necessitando, portanto, do auxílio da graça. Dessa forma, as boas obras procedem da graça.

¹⁸³ STh. II, q. 109, a. 2.

¹⁸⁴ idem

¹⁸⁵ Com. d. 28, q. Única, a. 1.

¹⁸⁶ STh. II, q. 109, a. 5.

¹⁸⁷ Rm 6:23.

6) Há duas acepções de graça.

Uma das acepções implica num dom habitual de Deus. Em outras palavras, ela exige uma preparação, ou melhor, uma predisposição do homem a recebê-la. Ao passo que a outra é definida por Tomás de Aquino como um auxílio divino, a qual não exige nenhuma preparação do ser humano, mas lhe é dada exclusivamente pelo amor divino. Dessa forma, qualquer boa obra de quem a recebe é resultado unicamente dessa graça como auxílio divino.

No entanto, mesmo o agir do homem que lhe prepara para receber a graça, é uma moção divina, pois “o próprio bom movimento do livre arbítrio, pelo qual nos preparamos a receber o dom da graça, é um ato procedente da moção divina”¹⁸⁸. Haja visto que esse agir ainda não é meritório, sendo que a graça ainda não foi recebida. No entanto, decorre que:

- *O preparar-se do homem não implica que necessariamente ele receberá a graça.*

O prepara-se para receber a graça pode ser procedente do livre-arbítrio, e, nessa condição, não é necessariamente que o sujeito a receberá, “pois, o dom da graça excede toda preparação de que o homem é capaz”¹⁸⁹. Ao passo que, se o preparar-se para receber a graça for proveniente da moção divina - e aqui Tomás de Aquino se refere à graça como auxílio divino - então nesse caso ela será recebida necessariamente e infalivelmente.

2.4 Predestinação

A Divina Providência, dentro do pensamento de Tomás de Aquino, aborda também um plano soteriológico, ou seja, não abrange os homens unicamente enquanto vivos, mas também no que condiz á sua salvação. Como afirmado acima, a Divina Providência é a ordenação dos seres para um determinado fim; assim, poderíamos afirmar que Deus tem um plano para sua obra, de maneira que as coisas são encaminhadas a ocorrer de acordo com esse plano. No entanto, esse fim ocorre sob duas formas: i) a vida eterna, que está acima da

¹⁸⁸ STh. II, q. 112, a. 2.

¹⁸⁹ STh. II, q. 112, a. 3.

natureza de qualquer criatura; ii) proporcional à natureza criada, que a criatura pode atingir pelo poder de sua natureza¹⁹⁰.

A predestinação é talvez um dos assuntos mais polêmicos dentro do cristianismo. Os calvinistas, rigorosos defensores desta doutrina, sempre foram alvo de fortes ataques. Além do dilema da salvação privilegiada somente para alguns, a doutrina da predestinação cria um dualismo entre eleitos e reprovados. No entanto, Tomás de Aquino não é totalmente concomitante a esse dualismo rígido dos calvinistas.

1) A vida eterna é alcançada pela predestinação.

A vida eterna não pode ser alcançada pela criatura em si. Para tanto, o homem necessita do auxílio de um ser superior que o leve para este fim (a vida eterna). Este ser superior é Deus e o que leva o homem à vida eterna é a predestinação. Portanto, a predestinação faz parte do plano divino.

Ora, para que as coisas ocorram destinadas ao fim, Deus tem que exercer sua influência entre os homens. O ser humano possui uma natureza decaída e, por isso, não pode chegar ao determinado fim sozinho, portanto “convém a Deus predestinar os homens”¹⁹¹. Para melhor entendermos essa questão, comecemos compreendendo o que significa aqui “eleitos” e “predestinados”.

A doutrina da predestinação é embasada por Tomás de Aquino na seguinte passagem bíblica: “E os que predestinou, também os chamou”¹⁹². O termo προορί ζω aparece seis vezes (em suas formas conjugadas) no Novo Testamento: Ef 1:5; Ef 1:11; At. 4:28; Rm 8:29; Rm 8:30 e 1Cor 2:7. Esse termo tem um significado geral de “determinar de antemão, predeterminar, predestinar”. A predestinação, num sentido geral, é a certeza da salvação do predestinado, pois este, sendo assim, já tem seu lugar garantido no Livro da Vida anteriormente ao seu nascimento. Isso quer dizer que ao predestinado é garantida a vida eterna, independente de como atuará ao decorrer de sua vida terrena. Por isso, não convém que o predestinado saiba de sua eleição, pois poderia ocorrer que “os não-predestinados cairiam no desespero e a segurança do ser predestinado geraria negligência”¹⁹³.

Tomás de Aquino explica a predestinação da seguinte forma:

¹⁹⁰ STh. I, q. 23, a. 1.

¹⁹¹ STh. I, q. 23, a. 1.

¹⁹² Rm 8:30.

¹⁹³ STh. I, q. 23, a. 1, ad. 4.

Ora, para um ser alcançar um fim, a que não pode chegar em virtude de 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 (STh. I, q. 23, a. 1).

A predestinação não interfere nas ações do predestinado, mas é algo que está naquele que predestina. Ela existe na mente divina como a ordenação da alguns à salvação eterna. A execução da predestinação é dita por Tomás de Aquino como vocação e glorificação¹⁹⁴. E o santo dominicano prova tal afirmação com a famosa passagem das Escrituras: “os que predestinou, também os chamou; os que chamou, também os glorificou”¹⁹⁵.

2) “Deus reprova certos homens”¹⁹⁶.

Mas se Deus ama sua criação, faz parte de sua Providência reprovar a certos homens? Segundo Tomás de Aquino, sim! A Providência permite que haja a reprovação. De fato, assim como as coisas foram predestinadas e ordenadas desde toda a eternidade, Deus também reprova desde a eternidade¹⁹⁷. A reprovação é como a predestinação. Ambas fazem parte da Providência Divina. No entanto, a predestinação é a garantia de salvação eterna, enquanto que a reprovação é o abandono por parte de Deus, sendo que os reprovados não alcançam a salvação.

Obviamente surge a questão do porque Deus faria tal dualidade na criação. Por que tem alguns como seus filhos preferidos, excluindo os demais? Essa é uma questão clássica e histórica que perturbou muitos teólogos. John Dool, refletindo sobre a questão, afirma que existe uma complexa rede de causa e efeito que rege o universo, o que explica a existência do mal. Assim, citando Tomás de Aquino, ele fala que não existiriam os mártires se não houvessem os perseguidores¹⁹⁸. Em outras palavras, tudo faz parte do plano divino: deve haver um adversário para que haja uma vitória.

Pois bem, sendo o homem eleito e predestinado ou reprovado antes mesmo da criação do mundo, como fica a questão do castigo e da recompensa? Essa é outra questão crucial. Pois, poderíamos afirmar que o eleito pratica o bem devido a sua eleição, ao passo que o

¹⁹⁴ STh. I, q. 23, a. 2.

¹⁹⁵ Rm 8:30.

¹⁹⁶ STh. I, q. 23, a. 3.

¹⁹⁷ SCG III, 163.

¹⁹⁸ DOOL, 2008, p. 110.

reprovado naturalmente é mal. Continua John Dool, em seu artigo, afirmando que a reprovação não implica que o reprovado vai ser necessariamente mau, mas que a não-eleição implica em uma permissão para praticar o mal¹⁹⁹.

Podemos usar como exemplo de reprovação a passagem de Caim e Abel. Abel representa o predestinado, enquanto que Caim o reprovado. O fato de Caim estar reprovado por Deus, não implica que ele não tenha livre-arbítrio. Pois Caim está possibilitado a praticar o bem ou de proceder mal. Como ele optou pelo mal, conseqüentemente foi castigado²⁰⁰.

3) A predestinação ocorre por eleição.

Compreendido o que é predestinação e reprovação, passamos agora a entender o que significa o conceito de eleição. O termo eleição logo nos remete a uma ideia de escolha, de eleger um (ou uns) dentre outros. No Novo Testamento, temos o termo *ἐκλογή*, que significa escolha, seleção; é um termo que deriva do verbo *ἐκλέγω* (escolher, selecionar); *ἐκλογή* aparece sete vezes no Novo Testamento. E temos também o termo *ἐκλεκτός*, que significa escolhido, selecionado; este termo aparece vinte e sete vezes no Novo Testamento, que somados aos sete anteriores, totalizamos trinta e quatro vezes que aparecem termos gregos para “eleitos” em suas diferentes declinações, gêneros e números. Isso nos demonstra que a eleição é bastante significativa no Novo Testamento. Mas, o que significa “eleição” no pensamento de Tomás de Aquino? Ver-se-á esse entendimento.

4) A eleição não ocorre pela presciência dos méritos.

Quando falamos em predestinação, devemos ter em mente que, segundo Tomás de Aquino, Deus não predestina a todos os seres humanos, pois a alguns ele reprova: “Deus reprova certos homens”²⁰¹. Portanto, alguns seres humanos são predestinados, enquanto outros são reprovados. E como Deus faz essa escolha? Houve divergências sobre o assunto entres os grandes teólogos. Por exemplo, Agostinho de Hipona, o principal teólogo da Patrística, como visto no primeiro capítulo, inicialmente afirmou que Deus predestina os seres

¹⁹⁹ idem

²⁰⁰ Gn 4:11.

²⁰¹ STh. I, q. 23, a. 3.

humanos pela presciência dos méritos, i. e., pela presciência, Deus sabe de antemão quem não crerá e quem será um crente potencial, e a este último predestinará. No entanto, isso remete uma salvação à potencialidade do homem. Não seria uma salvação provinda de Deus, mas das próprias forças do homem, e isso é conhecido por pelagianismo. Sendo assim, Tomás de Aquino contraria a essa tese citando a seguinte passagem: “não por obras de justiça que tivéssemos feito nós, mas, segundo a sua misericórdia, fomos salvos”²⁰².

5) A eleição ocorre por um ato de amor.

Para o Aquinate, a predestinação “pressupõe a eleição, e esta, o amor”²⁰³. Deus elege os predestinados por um ato de amor, e não pela presciência dos méritos²⁰⁴. Mas, deve ser dito aqui que a relação entre amor e eleição em Deus é um processo contrário ao do ser humano. Para o homem, há a eleição para depois haver o amor. Ao passo que, em Deus, há o amor e como consequência disso, há a eleição. Sendo assim, o amor tem como consequência a eleição, e esta, a predestinação. E essa eleição ocorre “antes da fundação do mundo”²⁰⁵. E tal como a predestinação, a reprovação também ocorre desde a eternidade²⁰⁶.

Portanto, para Tomás de Aquino, a predestinação e a reprovação são feitas mediante eleição; e isso se dá da seguinte forma:

- i) Deus predestina por eleição aqueles que terão vida eterna, pois Ele “nos elegeu mesmo antes do estabelecimento do mundo”²⁰⁷; da mesma forma, reprova os que sofrerão a pena eterna.
- ii) Por um ato de amor²⁰⁸, a eleição é feita sem nenhum critério de escolha (ou seja, Tomás de Aquino nega a predestinação pela presciência dos méritos).
- iii) A eleição quer bem a uns de preferência a outros, pois “certos são reprovados”²⁰⁹, ou seja, Deus elege alguns à predestinação, outros à reprovação.

²⁰² Tit 3:5.

²⁰³ STh. I, q. 23, a. 4.

²⁰⁴ STh. I, q. 23, a. 5.

²⁰⁵ Ef 1:4.

²⁰⁶ SCG III, 158.

²⁰⁷ Ef 1:4.

²⁰⁸ STh. I, q. 23, a. 4.

²⁰⁹ idem

6) A salvação não é apenas para os predestinados.

O que foi visto até aqui nos remete a uma ideia de que Tomás de Aquino defende o monergismo, a saber, que a salvação depende exclusivamente de Deus. Porém, ver-se-á que o santo dominicano não se fecha nesse conceito. Sendo assim, no que confere à salvação, Tomás de Aquino não fica apenas no dualismo entre predestinados e reprovados.

O número dos predestinados é exato, tanto formal quanto materialmente. O mesmo não ocorre com o número de reprovados²¹⁰, pois “não existe um livro da morte correspondendo à reprovação, como a predestinação corresponde ao livro da vida”²¹¹.

Comentando a passagem “segura firme o que tens, para que ninguém te arrebate a coroa”²¹², o santo dominicano diz que se pode ter a coroa de duas formas: i) pela predestinação, e ii) pelo mérito da graça²¹³. Pelo primeiro modo, ninguém perde a coroa, sendo que é impossível que o predestinado “morra em estado de pecado mortal”, pois a predestinação não pode falhar²¹⁴. Ao passo que, pelo segundo, pode-se perdê-la por um pecado mortal. Ainda quando perdida, outro pode receber essa coroa, ocupando o lugar do primeiro. Seguindo esse raciocínio, Tomás de Aquino afirma que os gentios substituíram os judeus. Além do mais, o que substitui o outro em estado de graça receberá a coroa do decaído, sendo que “há de gozar na vida eterna do bem realizado pelo outro; pois na vida eterna cada um gozará dos bens feitos não apenas por ele, mas pelos demais”²¹⁵.

A Bíblia não trata de forma explícita essa abrangência de Tomás de Aquino. No entanto, em Mt 15:21 a 28, pode-se verificar de certa forma essa ideia. Nessa passagem, Jesus afirma que o pão é apenas para os filhos, ou seja, a graça (irresistível) é apenas para os eleitos. Porém, a mulher Cananéia se contenta apenas com as migalhas que caem. Ora, a mulher Cananéia representa os reprovados, ou melhor, os não-eleitos; e as migalhas representam essa graça que pode ser perdida, que remete ao conceito de graça infusa.

7) Receber a graça não é garantia de salvação.

²¹⁰ STh. I, q. 23, a. 7.

²¹¹ STh. I, q. 24, a. 1, ad. 3.

²¹² Ap 3:11.

²¹³ STh. I, q. 23, a. 6, ad. 1.

²¹⁴ STh. I, q. 23, a. 6, ad. 2.

²¹⁵ idem

A inscrição por Deus dos predestinados à vida eterna é chamada de Livro da Vida²¹⁶. Em outras palavras, o Livro da Vida é a inscrição dos predestinados na vida eterna e somente destes, pois “o Livro da Vida se refere propriamente à vida da glória”²¹⁷. A graça dos predestinados é aquela que conduz à glória. Por isso, não são predestinados aqueles que “têm a graça mas não alcançam a glória”²¹⁸. Vemos aqui que Tomás de Aquino distingue a graça da salvação, pois “a vida da graça não tem razão de fim, mas de meio para um fim”²¹⁹.

No entanto, o santo dominicano afirma que existe a possibilidade de alguém ser apagado do Livro da Vida²²⁰, e ele justifica isso citando a passagem: “sejam apagados do Livro da Vida”²²¹. Obviamente, o Aquinate não se refere aos predestinados, pois estes, como visto acima, jamais podem ser riscados do Livro da Vida, pois não podem cometer o pecado mortal.

Ora, se o predestinado não pode ser riscado do Livro da Vida, e o reprovado não pode ser incluído nesse livro, a quem Tomás de Aquino está se referindo? Há um terceiro aspecto em meio a essa dualidade que até agora não havia-se visto. Sendo assim, na sua obra máxima, o santo dominicano vai nos falar de dois tipos de salvação:

O Livro da Vida é a inscrição daqueles que estão ordenados á vida eterna; e esta ordenação procede de dois fatores: da predestinação divina, e tal ordenação nunca falha, e da graça. Pois, todo aquele que tem a graça é por isso mesmo, digno da vida eterna.²²²

No entanto, esses que recebem a graça sem serem predestinados, podem perdê-la e consequentemente serem riscados do Livro da Vida, e isso ocorre pelo pecado mortal. Pois, segundo Tomás de Aquino, eles não estão inscritos absolutamente, mas estão inscritos como “devendo receber a vida eterna não em si mesma, mas em sua causa”²²³. O santo dominicano justifica essa ideia citando o famoso livro de Jó: “Ele destruirá a sua inumerável multidão e porá outros em seu lugar”²²⁴.

²¹⁶ STh. I, q. 24, a. 1.

²¹⁷ STh. I, q. 24, a. 2.

²¹⁸ idem

²¹⁹ STh. I, q. 24, a. 2, ad. 3.

²²⁰ STh. I, q. 24, a. 3.

²²¹ Sl 68:29.

²²² STh. I, q. 24, a. 3.

²²³ STh. I, q. 24, a. 3.

²²⁴ Jó 34:24.

Nesse capítulo, percebe-se o plano divino que Tomás de Aquino descreve, sendo que tal plano apresenta um distinto determinismo. A Providência Divina a tudo vê e a tudo governa, desencadeando um sistema no qual a criação interage de forma harmoniosa. Assim, predestinados e reprovados, o bem e o mal, a saúde e a doença, etc., constituem essa harmonia.

3. O LIVRE-ARBÍTRIO PERANTE A PROVIDÊNCIA DIVINA

Nesse capítulo adentrar-se-á finalmente na investigação do livre-arbítrio no pensamento de Tomás de Aquino. Primeiramente, analisar-se-á a vontade para então compreender-se o livre-arbítrio. Visto o Governo e a Providência Divina (o que se poderia denominar como determinismo) e a maneira como Deus direciona Sua criação, agora ver-se-á como a criação (nesse caso, o ser humano) pode atuar na obra divina.

3.1 A vontade

Seria possível escrever um extenso tratado sobre o assunto deste tópico, mesmo se for levado em conta o assunto abrangido unicamente pelo pensamento de Tomás de Aquino. Não é o objetivo deste trabalho estender-se sobre a vontade. Por isso, o assunto será abordado breve e objetivamente, com o intuito de complementar o estudo do livre-arbítrio, que é o assunto principal deste trabalho.

*1) Cinco são as potências da alma: a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a locomotiva e a intelectiva (ou cognoscitiva)*²²⁵.

Tomás de Aquino afirma existirem três tipos de almas nas quais estão contidas as cinco potências. Cada uma dessas potências tem sua inclinação natural para alguma coisa²²⁶. Não se tem como objetivo aqui explicar essas divisões, sendo que elas não implicam na explicação do livre-arbítrio. Porém, é relevante para o presente trabalho a potência apetitiva, pois a ela está relacionado o livre-arbítrio no pensamento do santo dominicano. O que segue abaixo, portanto, centra-se na potência apetitiva.

*2) “O apetite é uma potência especial da alma”*²²⁷.

²²⁵ STh. I, q. 78, a.1.

²²⁶ STh. I, q. 80, a. 1, ad. 3.

²²⁷ QD q.22, a.3.

A potência apetitiva é uma potência distinta na alma, é diferente das potências cognoscitivas. Para comprovar tal sentença, Tomás de Aquino afirma que “a toda forma segue-se uma certa inclinação”²²⁸. Em outras palavras, a potência apetitiva implica na inclinação natural da alma racional, ou seja, da natureza humana para aquilo que lhe é natural, tendo-se então o apetite natural²²⁹.

Nos seres dotados de conhecimento a forma se encontra de maneira mais alta do que nos seres privados dele. Nestes últimos, encontra-se uma inclinação ou um apetite chamado natural, e nos anteriores um apetite chamado animal ou elícito. Em outras palavras, nos seres irracionais, Tomás de Aquino denomina **apetite natural** (*appetitus naturalis*) e nos seres cognoscentes, **apetite elícito** (*appetitus elicitus*)²³⁰. Gardeil afirma que “cada faculdade apetitiva tem (...) um apetite natural correspondente à sua natureza de faculdade e um apetite elícito que corresponde à forma que é conhecida”²³¹.

3) A potência apetitiva implica o conhecer, no qual existem dois gêneros: os sentidos e a inteligência.

Pois “a natureza do apetite se encontra estritamente ligada ao grau de conhecimento do que procede”²³². Ora, o conhecimento, essencialmente, se dá no ser humano sob duas fontes: com a percepção dos sentidos e com a acepção da inteligência. Ambos estão intimamente ligados, e Tomás de Aquino percebe isso muito bem. A isso segue que, de acordo com o pensamento do santo dominicano, a alma apreende os objetos por dois gêneros de potências apetitivas: i) inferior: sensitiva (apetite sensível, ou sensualidade), que implica no conhecimento sensível, e ii) superior; a vontade (apetite intelectual), que implica no conhecimento intelectual²³³.

O conhecimento é transmitido à inteligência humana pelas potências sensitivas. Pelo processo dessas potências, a inteligência recebe o conhecimento. Com a vontade não é diferente, pois a “mudança no apetite sensitivo provoca também mudança na vontade, que é o apetite da razão, enquanto o bem apreendido pela inteligência é o seu objeto”²³⁴.

²²⁸ STh. I, q. 80, a. 1.

²²⁹ STh. I, q. 80, a. 1, ad. 3.

²³⁰ GARDEIL, p. 151.

²³¹ idem

²³² GILSON, p. 336.

²³³ GARDEIL, p. 152.

²³⁴ CdT I, III, 128.

Por exemplo: O bem e o mal se revelam para nós na medida em que ficamos expostos aos sentimentos. Pois, a vontade tem inclinação perante as paixões, porém, não se submete a elas sem antes fazer uso do juízo da razão. Com isso, pelo seu “livre julgamento”, possui o poder de seguir as paixões ou o de resistir a elas conforme julga ser conveniente ou não. Tomás de Aquino diz que esse julgamento é próprio dos sábios, pois muitos deixam-se levar pelas paixões e inclinações corporais, sendo que esses não têm sabedoria, nem virtude²³⁵.

4) O apetite sensível se dá pelas potências concupiscível e irascível.

Por sua vez, as potências sensíveis se subdividem em irascível e concupiscível. No segundo artigo da questão 81 da Suma Teológica, o santo dominicano afirma que o apetite sensitivo se divide em potência irascível e potência concupiscível. O apetite sensitivo é uma inclinação natural consequente da apreensão sensitiva. Portanto, na parte sensitiva deve haver duas potências apetitivas:

i) o concupiscível - pela qual a alma humana é absolutamente inclinada, por consequência da apreensão sensitiva, a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos e a fugir do que pode prejudicar;

ii) o irascível - pela qual a alma humana resiste às causas de corrupção e aos agentes contrários que põem obstáculo à aquisição do que convém²³⁶.

Segue o corolário:

- *A concupiscência é um deleite tanto do corpo quanto da alma.*

Para explicar a natureza da concupiscência, Tomás de Aquino faz uso de dois pilares: João Damasceno e Aristóteles. Com o primeiro, Tomás chega à conclusão de que “a concupiscência reside no apetite sensitivo”²³⁷; e com o segundo, de que a concupiscência faz parte do apetite delectável. O santo dominicano explica que o ser humano pode sentir deleite de duas formas: através do bem inteligível ou então através do bem sensível. O bem inteligível deleita através da alma (razão), ao passo que o bem sensível deleita através da alma e do corpo.

²³⁵ idem

²³⁶ STh. I, q. 81, a. 2, ad. 3.

²³⁷ STh. II, q. 30, a. 1.

Ora, os sentidos nada mais são do que “virtudes existentes nos órgãos corpóreos”²³⁸. O que seriam dos sentidos sem a razão? Pois o deleite sensível se dá através dos sentidos, mas numa razão que processa os sentimentos corpóreos. Sendo assim, o bem sensível implica num conjunto entre sentidos do corpo e a razão. E, portanto, a concupiscência pertence tanto ao corpo quanto à alma.

Foi visto no primeiro capítulo deste trabalho que Agostinho não soube explicar a procedência da concupiscência. No entanto, como explicado acima, para Tomás de Aquino a concupiscência parece ser algo natural, como decorrente da união da alma com o corpo. Mas o santo dominicano diz que:

- *Existem concupiscências naturais e outras não-naturais.*

Existem deleites comuns aos homens e aos animais, como por exemplo o satisfazer-se na comida e na bebida. A isso Tomás de Aquino denomina concupiscência natural. Porém, quando o indivíduo busca algo além daquilo que a natureza lhe exige, e há deleite nisso, ocorre então a concupiscência não-natural, que Tomás de Aquino denomina “cobiça”²³⁹. Assim, as concupiscências naturais são irracionais, ao passo que as não-naturais são acompanhadas da razão.

Tomás de Aquino diz ainda que a concupiscência natural é finita, pois “é relativa àquilo que a natureza exige”²⁴⁰. Dessa forma, pela concupiscência natural o homem nunca irá desejar de forma infinita, mas sempre de forma finita, ou seja, apenas o necessário. Por outro lado, pela concupiscência não-natural, mesmo satisfeita a necessidade, o indivíduo continua a desejar (seja a mesma ou outra coisa) de forma infinita, e por isso o santo dominicano atribui a concupiscência não-natural como infinita.

5) O apetite intelectual implica a vontade.

Nas “Questões disputadas”, Tomás de Aquino distingue a vontade do apetite sensitivo, pois ela implica no apetite racional²⁴¹. Além do mais, a vontade é um apetite superior ao apetite sensitivo, não havendo nela nem concupiscível, nem irascível. Assim, afirma o santo

²³⁸ idem

²³⁹ STh. II, q. 30, a. 3.

²⁴⁰ STh. II, q. 30, a. 4.

²⁴¹ QD q. 22, a. 4.

dominicano que “irascível e concupiscível não são partes do apetite intelectual, que se chama vontade”²⁴².

Como visto na afirmação anterior, o concupiscível se refere ao que é agradável aos sentidos, e conveniente à natureza. Já o irascível “repele e combate o que é prejudicial”, referindo-se à razão de bem²⁴³. Por outro lado, afirma Gardeil que a vontade deve igualmente ser única, pois compreende, em seu objeto, o concupiscível e o irascível. Ela relaciona-se “ao mesmo tempo, com o fim e com os meios, e é ainda ela que tem o gozo do bem quando este é possuído”²⁴⁴.

Afirma o Aquinate que, “o movimento da vontade é certa inclinação para algo”²⁴⁵. Conquanto, aquilo que é inclinado pela vontade denomina-se “voluntário”, ou seja, que deseja alguma coisa de maneira necessária²⁴⁶, embora não queira por necessidade tudo o que ela queira²⁴⁷; e involuntário é aquilo que é contra o voluntário. Essa questão da necessidade ver-se-á mais adiante.

Sentimentos como o desejo, o deleite e o ódio pertencem à vontade, porém o amor é a raiz comum de todos eles²⁴⁸. Assim podemos dizer que a vontade é a inclinação natural do intelecto para algo, pois “o amar é um certo querer”²⁴⁹. A vontade é atraída por um objeto enquanto este existe fora dela²⁵⁰. Afirma Tomás de Aquino que “o objeto amado não só está no intelecto do amante, como também na sua vontade”²⁵¹. Por isso, a vontade também é denominada apetite do intelecto ou da razão; assim denominando-se natural o que é segundo a inclinação da natureza.

Além do mais, o apreendido e o desejado identificam-se no sujeito, no entanto, diferem quanto à razão. Assim, “é apreendido como ente sensível ou inteligível, e é desejado como conveniente ou bom”²⁵². Portanto, existe uma diferença entre apreender e desejar. Ambos estão relacionados com a potência apetitiva e, com isso, nos mostra que há uma divisão na potência apetitiva.

²⁴² STh. I, q. 82, a. 5.

²⁴³ idem

²⁴⁴ GARDEIL, p. 153.

²⁴⁵ STh. I, q. 81, a. 2.

²⁴⁶ STh. I, q. 82, a. 1, ad. 3.

²⁴⁷ STh. I, q. 82, a. 2, ad. 3.

²⁴⁸ SCG IV, 19.

²⁴⁹ idem

²⁵⁰ GARDEIL, p. 153.

²⁵¹ SCG IV, 19.

²⁵² STh. I, q. 80, a. 1, ad. 2.

6) *Em toda natureza intelectual há uma vontade.*

Segundo Tomás de Aquino, o intelecto “é atuado pela forma inteligível, enquanto faz ato de intelecção”. Assim, convém que “à forma inteligível se siga, no que faz ato de inteligência, uma inclinação para suas operações e seu fim próprio. Esta inclinação, na natureza intelectual, não é outra coisa que a vontade”²⁵³.

Além do mais, verifica-se com as palavras de Hugon que “a vontade segue a inteligência, de tal modo que todo ser inteligente, justamente porque é inteligente, é necessariamente dotado de vontade”²⁵⁴. Assim, sem dúvida alguma, em todo ser inteligível encontra-se uma vontade²⁵⁵.

Até aqui, pode-se estabelecer a seguinte classificação da potência apetitiva:

- 1) apetite sensível (sensualidade)
 - 1.1) potência irascível (emoção)
 - 1.2) potência concupiscível (inclinação)
- 2) apetite intelectual (vontade)

A partir de agora, será focalizada a vontade.

7) *A vontade visa o Bem Universal.*

Como visto até aqui, a vontade é distinta das potências sensíveis. Então, enquanto apreendido é que o objeto provoca o movimento afetivo. Essa apreensão se dá de forma diferente pelos sentidos e pela inteligência. Pelos sentidos se dá como bem particular, pela inteligência como razão universal de bem.

Assim, a vontade, como princípio das operações que existem em nós, age em vista de um fim, i. e., “tudo quando o homem deseja há de forçosamente desejar por causa do último fim”²⁵⁶. O desejo pelo fim último, por sua vez, supera qualquer outro desejo, sendo que “aquele fim ao que se ordena a retidão da vontade excede a potestade, o intelecto e o desejo de qualquer criatura”²⁵⁷. Esse fim último nada mais é do que a bem-aventurança, ou em outras palavras, o retornar do homem para o seu lugar de origem. Porém, “não somente Deus, mas

²⁵³ SCG IV, 19.

²⁵⁴ HUGON, 1998, p. 176.

²⁵⁵ SCG IV, 19.

²⁵⁶ STh. II, q. 1, a. 6.

²⁵⁷ Com. d. 23, q. 1, a. 1.

também a caridade é fim de todas as vontades retas”²⁵⁸, ou seja, também a caridade, sendo um bem universal, faz parte do fim da vontade. Conquanto, Deus é o fim último de todas as coisas, assim como é o fim último de todas as vontades. É importante observar aqui que Deus e a caridade são fim da vontade, mas fim último é somente Deus. A caridade é fim da vontade, pela qual se alcança o fim último.

Disso segue o corolário:

- *O fim último do homem é a bem-aventurança.*

Para Tomás de Aquino, “o homem deseja naturalmente o fim último, isto é, a bem-aventurança”²⁵⁹. Em outras palavras, é inato no homem o desejo pela bem-aventurança, pois essa é uma qualidade natural que pertence tanto ao corpo, quanto à parte intelectual e às potências que lhe são anexas. Então, como o santo dominicano utiliza o termo “naturalmente”, isso implica num condicionamento. Em outros termos, pode-se dizer que o homem não pode não desejar a Deus. Assim chega-se a mais uma questão de relevância neste trabalho, que parece mostrar contradição entre o determinismo divino e o livre-arbítrio: se o homem tem como fim último a bem-aventurança, não seria isso um fim determinado? Segundo Tomás de Aquino, isso “não está submetido ao livre-arbítrio”²⁶⁰.

8) *É a razão que move e dirige o apetite sensitivo.*

A sensibilidade não é apenas apetitiva, mas também cognoscitiva. A operação da potência apetitiva sensitiva se dá por um movimento sensível, causado pela apreensão sensível. Por exemplo, a visão é a sensibilidade que resulta da relação que há entre o órgão sensorial - os olhos - e o objeto sensível, na apreensão de sua forma sensível²⁶¹. Nos animais isso se dá pelo instinto, porém, nos seres humanos se dá com o consenso da razão. Sendo assim, as duas potências sensitivas (o apetite sensitivo concupiscível e o apetite sensitivo irascível) obedecem à razão quanto ao mando e ato, e submete-se à vontade quanto à execução, sendo, portanto, desta maneira que elas obedecem à razão²⁶².

²⁵⁸ Com. d. 38, q. 1, a. 1.

²⁵⁹ STh. I, q. 83, a. 1, ad. 5.

²⁶⁰ idem

²⁶¹ STh. I, q. 81, a. 1.

²⁶² STh. I, q. 81, a. 3, ad. 3.

9) *O apetite intelectual move o sensitivo.*

Havendo duas espécies de apetite, Tomás de Aquino segue o pensamento de Aristóteles dizendo que a mais elevada move a inferior²⁶³. É importante relevar que “uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido”²⁶⁴; assim, “o objeto desejável apreendido é princípio de movimento sem ser movido, enquanto o apetite move sendo movido”²⁶⁵.

Para Tomás de Aquino, “o apetite sensitivo submete-se à vontade, quanto à execução (...). Nos animais, com efeito, o movimento segue-se imediatamente ao apetite concupiscível e irascível”²⁶⁶. Sendo assim, a presa foge do predador, pois nos animais não há apetite superior que se oponha a tal atitude. No entanto, no homem isso ocorre de forma diferente, pois ele “não se move logo ao apetite irascível ou concupiscível, mas espera a ordem do apetite superior, a vontade”²⁶⁷. Por isso que, no homem, “o apetite inferior não pode mover se o apetite superior não consente nisso”²⁶⁸. Conclui então Tomás de Aquino que, “as potências irascível e concupiscível obedecem à razão”²⁶⁹.

10) *O intelecto é mais elevado do que a vontade.*

O que se está afirmando aqui é que a potência cognoscitiva é mais elevada do que a vontade (que provém do apetite intelectual). Para melhor exemplificar essa afirmação, tome-se a citação que Tomás de Aquino faz de Aristóteles (livro X da *Ética*) para afirmar que “o intelecto é a mais elevada das potências da alma”²⁷⁰, o que, por sua vez, implica que a vontade não é superior ao intelecto, pois “o objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade”, sendo “a própria razão do bem desejável”²⁷¹.

²⁶³ STh. I, q. 80, a. 2.

²⁶⁴ idem

²⁶⁵ idem

²⁶⁶ STh. I, q. 81, a. 3.

²⁶⁷ idem

²⁶⁸ idem

²⁶⁹ idem

²⁷⁰ STh. I, q. 82, a. 3.

²⁷¹ idem

11) “A vontade é mais nobre que o intelecto”²⁷².

Pois é da vontade que parte a caridade. Assim, o Bem é o objeto da vontade, enquanto que a verdade é o do intelecto. O Bem é mais nobre que a verdade, portanto a vontade é mais nobre que o intelecto. Além do mais, o intelecto não é livre, pois pode ser constricto.

12) *A vontade move o intelecto.*

Anteriormente, foi afirmado que o intelecto é mais elevado do que a vontade, porém isso não implica que a vontade não possa mover o intelecto, pelo contrário, “a vontade move o intelecto”²⁷³. Sendo que a potência que visa um fim universal move as potências que visam os fins particulares. A vontade, que tem por objeto o bem universal, move todas as potências da alma, menos a vegetativa, que não se submete ao querer²⁷⁴.

Tomás de Aquino novamente invoca Aristóteles para afirmar que “a vontade está na razão”²⁷⁵. Além do mais, ainda conforme Aristóteles, a vontade move as demais potências, pois o bem e o fim são objeto dela, sendo que o movimento se dá por causa de um fim²⁷⁶. Portanto, segundo o santo dominicano, a vontade move o intelecto.

O objeto da vontade é o bem, ao passo que o objeto da inteligência é o verdadeiro. O bem, que implica o ser na sua plenitude de perfeição, é mais perfeito que o verdadeiro, pois este último é mais abstrato. Assim, o hábito mais perfeito (a saber, a caridade) encontra-se na vontade, e nesse sentido a vontade supera o intelecto. No entanto, “o objeto da inteligência é mais simples e mais absoluto que o da vontade”²⁷⁷. Ora, quanto mais simples e mais abstrata é uma coisa, mais elevada será. Então, com isso a inteligência torna-se superior à vontade. Tomás de Aquino deixa isso mais claro dizendo que no ato intelectual, o objeto de conhecimento está presente na própria faculdade de conhecer, ao passo que o objeto de desejo está fora do sujeito que deseja²⁷⁸.

²⁷² QD q. 22, a. 11.

²⁷³ STh. I, q. 82, a. 4; QD q. 22, a. 12.

²⁷⁴ idem

²⁷⁵ STh. I, q. 82, a. 5.

²⁷⁶ QD q. 22, a. 12.

²⁷⁷ GARDEIL, p. 156.

²⁷⁸ idem

Então, pergunta-se: o que torna o homem feliz, ter ou conhecer a Deus? Ora, a primeira questão é absurda. Logo, a beatitude consta em conhecer a Deus. E isso enfatiza que o conhecer (ato intelectual) é superior ao desejar (ato da vontade). Porém, isso não é motivo para desprezar a vontade. Pelo contrário, pois

A deleitação da vontade é, todavia, um acompanhamento necessário e essencial da tomada de posse, pela nossa faculdade de conhecimento, de nosso fim último²⁷⁹.

13) *“O movimento da vontade é causado por Deus”*²⁸⁰.

Segundo Tomás de Aquino, Deus, como agente, move a vontade, pois “a inclinação da vontade não vem senão de quem é causa da natureza intelectual”²⁸¹, ou seja, Deus. Assim, naturalmente uma coisa é movida por um agente e está sujeita a ele. Da mesma forma, “a vontade é reduzida a ato pelo apetecível que lhe satisfaz o desejo”²⁸². Conquanto, o desejo último da vontade somente se satisfaz no bem divino. Com isso, a causalidade divina não implica apenas na potência da vontade, mas também ao próprio ato. Tomás de Aquino justifica citando o seguinte versículo: “Para onde quiser, o inclinará”²⁸³.

Além do mais, como que, no pensamento aristotélico-tomista, tudo que é mutável está submetido a um primeiro imóvel, a inteligência e a vontade, sendo mutáveis, devem também estar submetidas a algo superior e imutável. O santo dominicano afirma que “é próprio da natureza da inteligência ser aperfeiçoada por algo exterior a si”²⁸⁴. Ou seja, a inteligência de um indivíduo pode ser auxiliada por outro mais instruído, ou, até mesmo, por um anjo, o qual possui luz natural da inteligência (aquilo que faz o homem inteligente) mais sublime que a humana. Porém, essa luz natural inteligível não é causada pelos anjos. Mas por Deus. Portanto, Deus auxilia o homem no seu conhecimento intelectual, não apenas referente a objetos, mas também na própria luz natural inteligível, a qual vem de Deus. Então, como a inteligência, o ato da vontade também vem de Deus, “pois Ele é a única causa da natureza racional dotado de vontade”²⁸⁵.

²⁷⁹ GARDEIL, p. 157.

²⁸⁰ SCG III, 89.

²⁸¹ SCG III, 88.

²⁸² idem

²⁸³ Pr 21,1.

²⁸⁴ CdT I, III, 129.

²⁸⁵ idem

14) *Deus move a vontade por meio do intelecto.*

Deus, porém, auxilia o homem no seu conhecimento intelectual não apenas no que toca ao objeto, que é proposto ao homem por Deus, nem apenas ao que toca a aumento da luz inteligível, mas na própria luz inteligível natural, que faz o homem inteligente. Ora, esta vem de Deus. Auxilia-o, ainda, porque sendo Deus a verdade primeira, da qual qualquer outra verdade recebe a certeza (como as segundas proposições recebem da primeira as verdades, nas ciências demonstrativas), sem Ele nada pode haver de certo para a inteligência humana (como também as conclusões não podem ser certas, nas ciências, senão em virtude dos primeiros princípios)²⁸⁶.

Conforme visto anteriormente, “a toda forma segue-se uma certa inclinação”. Pois bem, nos seres cognoscentes encontra-se o apetite elícito, ao qual segue-se a forma apreendida. Em outras palavras, o apetite elícito “corresponde à forma que é conhecida”²⁸⁷. Tenha-se em mente, também, que para Tomás de Aquino inteligência e vontade são coisas distintas, porém unidas²⁸⁸.

Ora, na natureza intelectual há uma vontade. O intelecto é atuado pela forma inteligível. À forma inteligível segue uma inclinação para suas operações e seu fim próprio. Então

(...) esta inclinação, na natureza intelectual, não é outra coisa que a vontade, que é o princípio das operações que existem em nós, pelas quais o que faz ato de inteligência age em vista de um fim: o fim (...) é o objeto da vontade²⁸⁹.

A vontade é uma potência apetitiva na ordem espiritual²⁹⁰. Pertencem à vontade, quanto ao fim: o desejo ineficaz e a intenção; quanto aos meios: os consentimentos, a eleição e a execução. Quando o fim foi obtido, resta à vontade o comprazer-se no bem possuído.

Conforme dito anteriormente, para Tomás de Aquino, inteligência e vontade agem igualmente, uma sobre a outra. Por ora, a vontade se relaciona de modo necessário com o bem ou com o fim último, que é a felicidade. Não obstante, a vontade também se relaciona de modo necessário com os meios, a saber: ser, viver, desejar ver a Deus, etc.

(...) uma causa criada superior, se for excluída da lei da Providência, não pode mover coisa alguma, nem operar. Ora, o motivo da vontade é o bem conhecido pelo intelecto,

²⁸⁶ CdT I, III, 129.

²⁸⁷ GARDEIL, p. 151.

²⁸⁸ GARDEIL, pp. 153 e 155.

²⁸⁹ SGC IC, 19.

²⁹⁰ GARDEIL, p. 154.

que é o objeto dela, e ela é movida por ele (...). Logo, nenhuma substância criada poderá mover a vontade senão mediante o bem conhecido pelo intelecto. Com efeito, isto acontece enquanto o intelecto apresenta à vontade algo como bom para a ação, e isto se chama persuasão”²⁹¹.

Assim, “a vontade é reduzida a ato pelo apetecível que lhe satisfaz o desejo. Ora, somente no bem divino fica satisfeito o desejo da vontade enquanto seu último fim”²⁹².

Portanto, Deus move a vontade através do intelecto, pois “a inclinação da vontade não vem senão de quem é causa da natureza intelectual”²⁹³, ou seja, Deus.

Segue como corolário das afirmações 13 e 14 que:

- “As eleições e os desejos humanos estão submetidos à Providência Divina”²⁹⁴.

Segundo Tomás de Aquino, “todas as coisas corpóreas são dirigidas pelas espirituais”²⁹⁵, e a vontade é o meio pelo qual isso ocorre. Então, como as eleições e os movimentos das vontades das substâncias intelectuais pertencem à Providência Divina, segue que também as corpóreas a ela pertencem.

Em outras palavras, a explicação dessa afirmação é que, de acordo com o santo dominicano, as coisas espirituais sempre estarão acima das corpóreas e, por isso, estas se submetem àquelas. Conforme dito anteriormente, a vontade é causada por Deus, e portanto está submetida à Providência. Então, mais ainda, estarão também submetidas à Providência as eleições e os desejos humanos.

15) A vontade não quer tudo por necessidade, existe liberdade nela, senão não haveriam mérito e demérito.

O fato de Deus mover a vontade humana não fere o livre-arbítrio. Então, “a inclinação natural e a inclinação voluntária, ambas têm a Deus por causa, mas cada uma procede

²⁹¹ SCG III, 88.

²⁹² idem

²⁹³ idem

²⁹⁴ SCG III, 90.

²⁹⁵ idem

conforme a sua condição”²⁹⁶. E assim, Deus “move as coisas de acordo com a natureza de cada uma delas”²⁹⁷.

O voluntário não é necessário, sendo que a vontade não quer as coisas por necessidade. Pelo contrário, para Tomás de Aquino a liberdade se opõe à necessidade, pois a vontade é livre²⁹⁸. Ora, se tudo o que a vontade quisesse fosse por necessidade, então não haveria livre-arbítrio. Assim, o homem seria como um animal, agindo de acordo com sua função na natureza. Certamente não haveria pecado ou virtude, porque tudo o que o homem faria estaria determinado.

Existe uma intenção na vontade, essa intenção é um ato da vontade. Sendo assim, o mérito e o demérito submetem-se à vontade, pois ocorrem perante a intenção²⁹⁹. Assim, pecar e viver retamente dependem da vontade. O pecado é voluntário, caso contrário não seria pecado³⁰⁰.

A vontade é indeterminada, pois pode inclinar-se tanto ao bem quanto ao mal. No entanto, desejar o mal não implica em liberdade, haja visto que para o santo dominicano o mal é uma anormalidade da natureza, algo que falta ao bem³⁰¹. “A vontade quer naturalmente o bem”, mas o tipo de bem não é determinado, tal como a vista enxerga as cores, mas não determina qual cor vai enxergar³⁰².

“A vontade não pode ser forçada por Deus”, pois a vontade é livre de constrição³⁰³. E Tomás de Aquino acentua mais ainda isso ao afirmar que “nada pode mudar a vontade”³⁰⁴. Nem sequer Deus pode forçar a vontade, Ele pode, no máximo, incliná-la, ou mudá-la de forma necessária, pois “cada criatura tende a Deus naturalmente e por necessidade”³⁰⁵. Porém, como visto, mesmo que não possa forçar, Deus pode inclinar a vontade, fazendo com que a criatura tenda a Ele. Assim, temos que:

16) Deus influencia a vontade, portanto existe necessidade na vontade, não sendo ela totalmente livre.

²⁹⁶ CdT I, III, 129.

²⁹⁷ idem

²⁹⁸ QD q. 22, a. 5.

²⁹⁹ Com. d. 38, q. 1, a. 3.

³⁰⁰ QD q. 22, a. 6.

³⁰¹ idem

³⁰² QD q. 22, a. 7.

³⁰³ QD q. 22, a. 8.

³⁰⁴ QD q. 22, a. 9.

³⁰⁵ QD q. 22, a. 7.

O ato da vontade sendo alguma inclinação que procede do interior para o exterior, assemelha-se, por isso, às inclinações naturais: assim como estas mostram-se no interior das coisas naturais, provocadas que são pela causa da sua natureza, também o ato da vontade vem só de Deus, pois Ele é a única causa da natureza racional dotado de vontade³⁰⁶.

Pois é natural querer regressar a Deus, ou seja, que nosso fim maior seja o Bem, daí a necessidade da vontade. Afirma Tomás de Aquino que “ninguém se torna pecador se não por si próprio, e ninguém se torna justo se não pela operação de Deus e por cooperação própria”³⁰⁷. Observa-se nessa sentença que, embora a vontade seja livre para praticar o bem ou o mal, o bem não parte inteiramente do ser humano, existe uma “operação de Deus”, ou seja, existe uma “ajuda” de Deus pela qual o homem escolhe o bem³⁰⁸. Então, o homem apreende os bens em função da beatitude, e isso ocorre pela razão, com a ajuda da graça divina.

Enquanto que nos animais são colocados instintos necessários, no homem são colocados princípios universais. Nos animais foi colocado um apetite determinado, assim como “a sepultura que se encontra embaixo”³⁰⁹; por outro lado, nos homens foi colocado um apetite de seu fim último em comum, que consta em ser completo na bondade. Assim o homem deseja a beatitude naturalmente.

Portanto, a vontade adere necessariamente aos bens que têm uma relação necessária com a bem-aventurança. Porém, para que haja tal necessidade, é preciso que essa “conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina”, pois “a vontade daquele que vê a Deus em sua essência adere necessariamente a Deus”³¹⁰. Isso entra em conformidade com o item 7), visto anteriormente. Por outro lado, existem bens particulares que não têm relação com a bem-aventurança, e “a tais bens a vontade não adere necessariamente”³¹¹.

17) A vontade é o sujeito do pecado.

O homem, em sua condição natural, é suscetível ao erro e ao pecado, pois pelo livre-arbítrio, o homem tem a escolha de fazer ou não fazer algo. Sendo assim, o pecado é

³⁰⁶ CdT I, III, 129.

³⁰⁷ QD q. 22, a. 9.

³⁰⁸ STh. I, q. 83, a. 2.

³⁰⁹ QD q. 22, a. 7.

³¹⁰ STh. I, q. 82, a. 2.

³¹¹ idem

voluntário. Para explicar essa afirmação, Tomás de Aquino, através das palavras de Agostinho, diz que é pela vontade que pecamos e vivemos retamente³¹². Além do mais, “o bem e o mal residem na vontade como sendo por si mesmos objetos dela”³¹³. Assim, é um princípio para o santo dominicano que os atos morais são voluntários, e esses atos podem ser bons ou maus. Os atos morais maus nada mais são do que o pecado.

Mas se a vontade visa o Bem, como pode desejar o pecado (o mal)? Acontece que “há males que são bens aparentes”³¹⁴, ao que se aplica os bens particulares. Em outras palavras, o que pode ser bom para alguém, pode ser mal para outrem. E por isso, às vezes, a vontade deseja o mal, cometendo dessa forma o pecado.

Tomás de Aquino não atribui a vontade como única causa do pecado. As demais potências da alma também causam o pecado. No entanto, para o santo dominicano a vontade é que tem a supremacia, como pode-se ver em sua palavras: “O pecado não existe se a vontade não é seu primeiro motor. Todas as outras potências pecam enquanto movidas por ela [a vontade]”³¹⁵.

3.2 O livre-arbítrio

No capítulo 2, abordou-se o determinismo divino na criação, a saber, como Deus governa o mundo através da Providência. Conforme visto até aqui, a vontade também está, de certa forma, sob um condicionamento providencial, pois como dito acima, a vontade é direcionada por Deus. Assim, aparentemente no sistema de Tomás de Aquino existe muito pouco (ou quase nada) espaço para o livre-arbítrio. O livre-arbítrio é o ponto essencial desse trabalho; por isso, para compreender-se melhor a relação entre determinismo e livre-arbítrio, será explicitado como o Aquinate entende esse conceito.

1) O homem possui livre-arbítrio.

Para Tomás de Aquino, o homem é dotado de livre-arbítrio. Se não o fosse, não haveria sentido para existirem os conselhos, as exortações, as proibições, as recompensas e os

³¹² STh. II, q. 74, a. 1.

³¹³ STh. II, q. 74, a. 2, ad. 2.

³¹⁴ STh. II, q. 74, a. 1, ad. 1.

³¹⁵ STh. II, q. 74, a. 2, ad. 1.

castigos³¹⁶. Para o santo dominicano, as coisas inanimadas não têm o conhecimento de seu movimento. Já os animais até agem com julgamento, mas é um julgamento de instinto, e, portanto, não é livre. Somente o homem age com um julgamento racional, e, portanto, livre. Sendo assim, por ser racional, o homem é dotado do livre-arbítrio³¹⁷.

2) *O livre-arbítrio do homem não é integral.*

Aparentemente, Deus pode interferir no caminho do homem, como a Suma Teológica cita o livro de Jeremias 10:23, dizendo que não cabe ao homem dirigir seus passos. Isso transmite uma ideia de que o homem não possui livre-arbítrio, ou pelo menos, que Deus pode interferir nele. Mas, Tomás de Aquino diz que a escolha é do homem, o que, portanto, afirma o livre-arbítrio; porém, Deus pode interferir na execução da escolha. Assim, “as escolhas são nossas, sempre supondo o auxílio de Deus”³¹⁸.

3) *O livre-arbítrio é a vontade.*

O que é o livre-arbítrio? Para Tomás de Aquino o livre-arbítrio é “o princípio pelo qual o homem julga livremente”³¹⁹. Afirma o santo dominicano que, “é pelo livre-arbítrio que escolhemos”³²⁰, e a escolha é “o ato próprio do livre-arbítrio”³²¹. Somos livres enquanto aceitamos alguma coisa, ou rejeitamos outra. Para Tomás de Aquino isso é escolher, e o livre-arbítrio representa a livre escolha. Segundo o Aquinate, a escolha parte de dois aspectos: i) potência cognoscitiva, e ii) potência apetitiva. Pela primeira, “requer-se o conselho pelo qual se julga a preferência de uma coisa sobre outra”³²². Pela segunda, “requer-se que, ao desejar, aceite o que o conselho julga”³²³. Porém, refletindo sobre a obra de *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, Tomás de Aquino chega à conclusão de que o livre-arbítrio é uma potência apetitiva. No entanto, afirma o santo dominicano que “as potências apetitivas acompanham as

³¹⁶ STh. I, q. 83, a. 1.

³¹⁷ idem

³¹⁸ STh. I, q. 83, a. 1, ad. 4.

³¹⁹ STh. I, q. 83, a. 3.

³²⁰ idem

³²¹ idem

³²² idem

³²³ idem

apreensivas³²⁴ e, portanto, concorda com João Damasceno que afirma o livre-arbítrio acompanhar a razão.

No quarto artigo da questão 83 da primeira parte da Suma Teológica, Tomás de Aquino, citando João Damasceno³²⁵, afirma que “o livre-arbítrio nada mais é do que a vontade³²⁶, pois a vontade está para o livre-arbítrio tal como o intelecto está para a razão. Assim, a vontade, ou seja, o livre-arbítrio, nada mais é do que a potência de escolha (*vis electiva*) e, conclui Tomás de Aquino, que a vontade e o livre-arbítrio “não são duas potências, mas apenas uma³²⁷. No entanto, escolha e vontade são atos diversos, porém são “uma só e mesma potência³²⁸.

Assim, o livre-arbítrio é a faculdade da razão e da vontade, sendo que a vontade por si mesma com seu poder de escolha enquanto atingida pela razão tem como objeto próprio a escolha dos meios para alcançar o bem como um fim. Dessa forma, o intelecto apreende o verdadeiro enquanto que a vontade tende para o bem, e nisso se dá o agir e, consecutivamente, o livre-arbítrio.

4) A graça não exclui o livre-arbítrio.

Segundo Tomás de Aquino, “o livre-arbítrio é o sujeito da graça³²⁹, e é por causa da graça que ele escolhe o bem. Como visto anteriormente, a graça é um auxílio para o homem escolher o bem, e sem esse auxílio, o homem não poderia escolher o bem. Com essa definição, é confirmado que no sistema tomista não há somente uma dualidade “seca” entre eleitos e reprovados. Conquanto, não são somente os predestinados que alcançarão a vida eterna, mas os demais também têm uma chance, e essa chance se dá por via da graça e do livre-arbítrio.

5) Embora o ser humano aja necessariamente em vista da bem-aventurança, nem todas as suas ações realizam-se para este fim.

³²⁴ STh. I, q. 83, a. 3, ad. 1.

³²⁵ DFO 1, III, c. 14.

³²⁶ STh. I, q. 83, a. 4.

³²⁷ idem

³²⁸ STh. I, q. 83, a. 4, ad. 2.

³²⁹ STh. I, q. 83, a. 2.

Segundo Tomás de Aquino, o homem difere do animal pelo fato de ser dotado de razão, ao contrário do animal (ser irracional). Ora, afirmar o homem como ser racional implica o domínio de seus atos. E o ser humano é senhor de seus atos através da razão e da vontade, o que remete o livre-arbítrio, pois “chamam-se humanos os atos procedentes da vontade deliberada”³³⁰. Assim, afirma Tomás de Aquino que, “qualquer ação humana que seja fim último há de necessariamente ser voluntária”³³¹.

Em sua obra máxima, Tomás de Aquino questiona-se se tudo o que o homem quer é em vista da bem-aventurança. Pois, obviamente, ao olhar para o mundo observa-se uma gama de banalidades cometidas pelo ser humano, e é natural questionar-se se todo homem realmente deseja a bem-aventurança. Em vista dessa questão, o santo dominicano responde que:

As ações deleitáveis não se ordenam a nenhum fim extrínseco, mas somente ao bem daquele mesmo que se diverte, enquanto causam deleite ou descanso. Ao passo que o bem consumado do homem é o seu último fim.³³²

Para compreender melhor essa afirmação, tome-se como exemplo um indivíduo que sai de sua casa com a finalidade de chegar a um certo destino, digamos a casa de seu pai. Observa Tomás de Aquino que o indivíduo não vai ficar pensando em seu destino a cada passo³³³. Além disso, chegar à casa de seu pai é o fim último de sua caminhada, porém não quer dizer que o indivíduo não possa se distrair durante o trajeto, ou então tomar um caminho mais longo para apreciar a paisagem, ou então parar no meio do caminho para conversar com algum conhecido, ou ainda, se ele ficar com muita sede, poderá parar numa bodega e tomar uma bebida refrescante. Em fim, o indivíduo tem uma finalidade: chegar à casa de seu pai. Mas, como ele chegará, ou quando, ou de que forma... bem, isso dependerá dele.

Disso decorre a próxima afirmação:

6) O livre-arbítrio possibilita o pecado.

³³⁰ STh. II, q. 1, a. 3.

³³¹ STh. II, q. 1, a. 1, ad. 2.

³³² STh. II, q. 1, a. 6, ad. 1.

³³³ STh. II, q. 1, a. 6, ad. 3.

Conforme visto no início deste trabalho, os primeiros Padres já afirmavam que Deus não causa o Mal, mas o tolera (como afirma, por exemplo, Dionísio Aeropagita, p. 6). Essa tolerância é o que possibilita que haja o Mal no mundo, e o mesmo se concretiza através do pecado. Assim, se Deus não permitisse que o homem pecasse, lhe tiraria o livre-arbítrio. Dessa forma, para Tomás de Aquino, o pecado não excede a Providência, mas, pelo contrário, faz parte dela, pois “Deus se manifesta também nos pecados”, como quando perdoa por misericórdia e castiga por justiça³³⁴.

7) A Presciência não elimina os futuros contingentes, que, no entanto, são conhecidos por Deus.

Tomás de Aquino tenta resolver o problema da conciliação entre Divina Presciência e livre-arbítrio de maneira semelhante a Boécio. Ou seja, o problema está na percepção do tempo, que é absurdamente diferente entre o Criador e Sua criação. Então, afirma o Aquinate que:

E ainda que os contingentes passem a existir em ato sucessivamente, Deus não os conhece sucessivamente conforme estão em seu ser como nós, mas simultaneamente, pois seu conhecimento, bem como seu próprio ser, tem como medida a eternidade; ora a eternidade, que é totalmente simultânea, engloba a totalidade de tempo, como acima foi dito. Assim, tudo o que está no tempo está desde toda eternidade presente a Deus; não apenas porque Deus tem presentes as razões de todas as coisas, como alguns o pretendem, mas porque seu olhar recai desde toda a eternidade sobre todas as coisas, como estão em sua presença.³³⁵

Dessa forma, Deus conhece os futuros contingentes “na medida em que caem sob o olhar divino”³³⁶.

Por fim, segundo Ferrater Mora, comentado o livre-arbítrio no pensamento de Tomás de Aquino, “a eleição (...) é distinta da vontade: a vontade tem por objeto o fim, ao passo que a eleição, a escolha, que conduz a tal fim”³³⁷.

Como todo e qualquer sistema, seja filosófico ou teológico, o pensamento de Tomás de Aquino também não é perfeito; pois, apesar de ser considerado santo pela Igreja Católica

³³⁴ Com. d. 23, q. 1, a. 2.

³³⁵ STh. I, q. 14, a. 13.

³³⁶ idem

³³⁷ MORA, p. 42.

Apostólica Romana, Tomás de Aquino é, antes de tudo, homem de carne e osso assim como todos nós e, portanto, seu pensamento não é completo, mas suscetível de erros e “furos”.

Neste capítulo, pôde-se ver a maneira de como Tomás de Aquino aborda as questões do determinismo divino (pela Providência e pelo Governo) e o livre-arbítrio. No entanto, o santo dominicano não relaciona as duas questões diretamente, mas de forma implícita, por isso talvez surgiram questionamentos, não necessariamente todos respondidos. De fato, Tomás de Aquino, ao longo do seu pensamento, tenta sempre manter vivo o livre-arbítrio, colocando-o, na maioria das vezes, ao lado das questões abordadas.

Concluindo, no pensamento tomista, a vontade quer necessariamente a bem-aventurança, i. e., chegar a Deus. No entanto, a vontade não quer por necessidade os bens particulares, esses apetezem aos indivíduos livremente. Deus não força a vontade, mas a inclina, sendo que Ele atua na vontade por meio do intelecto. Por sua vez, o intelecto julga (o que é certo ou errado, o melhor ou o pior), a vontade consente (se compraz no objeto julgado).

Conforme é sabido, no sistema aristotélico-tomista, as potências maiores movem as menores. Tomás de Aquino aplica esse conceito na maneira como Deus atua na criação. Então, Deus atua no ser humano através de causas maiores: primeiro nos profetas pela Revelação (e os anjos); segundo nos sábios através dos profetas; e por último no homem comum através dos sábios.

O pecado é a prova de que o homem tem livre-arbítrio. Pecar é falhar (*deficere*) na prática do bem³³⁸. O pecado não provém de forças exteriores ao ser humano, mas o homem o pratica livremente. O ser humano não peca por causa do corpo! Mas o pecado é racional³³⁹, ou seja, pecamos porque somos seres racionais! Dessa forma, “a razão é suscetível de pecado, quer por ser o seu defeito voluntário, quer por ser ela princípio do ato da vontade”³⁴⁰. Ao passo que, a virtude nada mais é do que o bom uso do livre-arbítrio³⁴¹.

Finaliza-se esse capítulo, portanto, com as seguintes palavras de Tomás de Aquino:

Por onde, também é certa a ordem da predestinação, que porém não elimina o livre-arbítrio do qual provém contingentemente o efeito daquela. — E, nesta questão, também devemos lembrar o que antes dissemos, que embora certíssimas e infalíveis, a ciência e a vontade divinas não tiram às causas a contingência.³⁴²

³³⁸ STh. II, q. 109, a. 2, ad. 2.

³³⁹ STh. II, q. 74, a. 2, ad. 3.

³⁴⁰ STh. II, 74, a. 5, ad. 2.

³⁴¹ STh. II, q. 55, a. 1, ad. 2.

³⁴² STh. I, q.23, a. 6.

CONCLUSÃO

O homem é conflitado por duas cordas que o puxam em direções contrárias. Uma dessas cordas é a concupiscência. A outra corda é o anseio da vontade pela bem-aventurança, o que é natural a todo ser humano. Tanto a concupiscência quanto o desejo pela beatitude foram debatidos ao decorrer do pensamento cristão, conforme visto no primeiro capítulo, sendo que esses dois itens possibilitam o livre-arbítrio no ser humano. Em outras palavras, se Deus criou o homem à Sua imagem e semelhança, e o criou para que O contemplasse e retornasse à sua origem, também possibilitou o ser humano de se afastar d'Ele através do pecado, consequência da concupiscência. Ainda no primeiro capítulo, além de uma visão geral e compacta dos principais Padres que iniciaram com esse debate, a questão fora vista também numa prévia no pensamento de João Damasceno e, de forma mais ampla, em Agostinho. Nos capítulos seguintes, foi exposto a divisão que Tomás de Aquino faz à concupiscência, tratando-a como natural e não-natural.

Ora, atingir o fim (ou seja, alcançar a bem-aventurança) sem que houvesse nenhum empecilho, anularia a condição humana, sendo que isso eliminaria o livre-arbítrio. Com isso, a concupiscência se faz necessária à ordem da criação, pois é ela que possibilita o pecado, e, conseqüentemente, dessa forma o homem possui livre-arbítrio, podendo responder ao chamado para sua origem, ou então entregando-se ao pecado. Agostinho não soube explicar donde provém a concupiscência, pois levando ela o homem ao pecado, acreditara o santo que a concupiscência não poderia ter origem divina. Tomás de Aquino não chega a entrar na questão de onde provém a concupiscência não-natural, mas expressa sua necessidade na evolução espiritual do ser humano.

Deus tem um propósito, em outras palavras, quer a beatitude do homem, vontade essa que denomina-se Governo Divino. Tomás de Aquino, assim o confirma afirmando ser natural o desejo de todo indivíduo pela bem-aventurança. Dessa forma, a caminhada do ser humano ao seu fim é como um jogo, no qual deve-se superar obstáculos para vencer esse jogo. Tais obstáculos existem por causa da concupiscência. No entanto, o jogo é de um nível muito difícil, e por isso o juiz desse jogo (Deus) ajuda alguns de seus participantes, embora queira que todos ganhem, ou seja, que cheguem ao fim. Essa ajuda é a graça.

A graça, segundo os primeiros Padres, não tira o livre-arbítrio do homem, sendo apenas uma espécie de confirmação. No entanto, foi visto que Agostinho deu outro sentido à graça, tornando-a fundamental no caminho espiritual do ser humano. Assim, sem a graça o homem não consegue por suas próprias forças praticar o bem, em outros termos, sem a graça

o ser humano não consegue retornar à sua origem primordial. Tomás de Aquino seguiu os passos de Agostinho, dando semelhante ênfase à graça. No entanto, conforme visto, o Aquinate abrange a graça à um público maior, e não somente a um número reduzido de eleitos, como quer Agostinho.

Essa visão de salvação somente em função da graça coloca em risco o livre-arbítrio. Assim, a Providência (e a graça como parte dela) parece dominar ou, como dito algumas vezes, determinar o rumo do ser humano. Nesse aspecto entrou o problema central dessa dissertação: pois até que ponto existe livre-arbítrio no ser humano perante essa ordenação divina?

A Providência direciona, mas não obriga o agir humano, embora a graça (que os predestinados recebem) é irresistível. Dentro do sistema protestante, poderia se dizer que, se por um lado o eleito é escravo da fé, por outro lado o reprovado é escravo da concupiscência. E Agostinho não fica longe desse conceito. No entanto, Tomás de Aquino inovou essa rígida dualidade, afirmando que mesmo os que não são predestinados também podem receber a graça, embora esses possam perde-la. A um primeiro olhar, é fácil admitir que, no pensamento tomista, ser predestinado implica em perder o livre-arbítrio, pois os predestinados não têm como cometer o pecado mortal, ao passo que aqueles não elegidos à predestinação, mas que mesmo assim receberam a graça, podem pecar até o nível mais grave, tendo assim escolha entre permanecer no Livro da Vida ou não. Porém, para Tomás de Aquino, todo homem naturalmente deseja a bem-aventurança, mas nem todo se foca nessa direção. Essa é a questão que talvez resolva o problema. A predestinação seria como se Deus colocasse o eleito no atalho mais curto e mais certo para o fim, enquanto que os demais estão espalhados por caminhos sem rumo definido. O livre-arbítrio seria a liberdade de escolher os caminhos a serem seguidos. O predestinado, por já estar no caminho correto, não precisa esforçar-se para escolher outros caminhos. Sua atenção já está focalizada, seu objetivo já é certo, e a maneira para chegar ao fim já é conhecida por ele.

Não resta dúvida da dificuldade que existe em responder a questão central desse trabalho, pois ela sempre foi marcante na teologia. Chegou-se a uma conclusão, mas não a uma resposta definitiva.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Aurélio. *La predestinación de los santos*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/predestinazione_santi/index2.htm>. Acesso em: 28/01/2014.

_____. *O livre arbítrio*. Trad. Antonio Soares Pinheiro. 2ª ed. Braga: Faculdade de Filosofia, 1990.

AQUINO, Tomás de. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. II/2. Pamplona: EUNSA, 2002.

_____. *Compêndio de Teologia*. Trad. Odilão Moura. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Le questioni disputati*. Trad. Battista Mondin. Vol. 1. Bologna: Studio Domenicano, 1992.

_____. *Le questioni disputati*. Trad. Battista Mondin. Vol. 3. Bologna: Studio Domenicano, 1992.

_____. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão Moura. Vol. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. 2ª ed. Vol. 1. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1980.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. 2ª ed. Vol. 2. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1980.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Corrêa. 2ª ed. Vol. 4. Porto Alegre: EST/Sulina; Caxias do Sul: UCS, 1980.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et alii. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Suma Teológica*. Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et alii. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 2005.

BOÉCIO. *La consolación de la filosofía*. Trad. Pablo Masa. Buenos Aires: Aguilar, 1973.

BRUN, Jean. *O neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Trad. Elaine C. Sartorelli. Tomo 2. São Paulo: UNESP, 2009.

DAMASCENO, João. *De fide orthodoxa: an exact exposition of the orthodox faith*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0675-0749,_Ioannes_Damascenus,_De_Fide_Orthodoxa,_EN.pdf>. Acesso em: 27/06/2012.

DOOL, John. Predestination, Freedom and the logic of love. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 11.3, pp. 105-125, 2008.

EVANS, Gillian R.. *Agostinho sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino*. Trad. Augusto J. Chiavegato. Vol. 3. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Alberto Oteiza Quirino. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960.

HOONHOUT, Michael A.. *Grounding Providence in the Theology of the Creator: the exemplarity of Thomas Aquinas*. *Heythrop Journal*, 43, pp. 1-19, 2002.

HUGON, Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino*. Trad. Odilão Moura. Coleção Filosofia 77. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PONFERRADA, Gustavo Eloy. *El tema de La libertad en Santo Tomas: Fuentes y desarrollo*. *Sapientia*, Buenos Aires, v. 2, n. 167-168, p. 7-50, 1988.

ROBERTO, Marcos. COSTA, Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Coleção Filosofia 139. EDIPUCRS e UNICAP: Porto Alegre, 2002.

<<http://www.atrologiahumana.com/corpushermeticumport.pdf>>. Acesso em: 29/01/2014.

<http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as_virtudes_no_pensamento_de_santo_tomas_de_aquino.pdf>. Acesso em 15/11/2013.

<http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/361900/jewish/Kelipot-and-Sitra-Achra.htm>. Acesso em: 11/11/2013.

<http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=846&p=1>. Acesso em: 11/11/2013.

<<http://www.bibliaonline.com.br/>>. Acesso em: 01/02/2014.

LEGENDA

STh. – Suma Teológica

QD – Questões disputadas

CdT – Compêndio de Teologia

SCG – Suma contra os gentios

LA – O livre arbítrio

Com. – Comentário às sentenças de Pedro Lombardo

CH – Corpus Hermeticum