

S. Tomás de Aquino

A PROVIDÊNCIA DIVINA

Índice Geral

1. A QUAIS DOS ATRIBUTOS DIVINOS DEVE-SE REDUZIR A PROVIDÊNCIA DIVINA.
2. SE O MUNDO É REGIDO PELA PROVIDÊNCIA.
3. SE A DIVINA PROVIDÊNCIA SE ESTENDE AO QUE É CORRUPTÍVEL.
4. SE TODOS OS MOVIMENTOS E AÇÕES DOS CORPOS INFERIORES ESTÃO SUBMETIDOS À PROVIDÊNCIA DIVINA.
5. SE OS ATOS HUMANOS SÃO REGIDOS PELA PROVIDÊNCIA.
6. SE OS ANIMAIS BRUTOS E SEUS ATOS ESTÃO SUBMETIDOS À DIVINA PROVIDÊNCIA.
7. SE OS PECADORES SÃO REGIDOS PELA DIVINA PROVIDÊNCIA.
8. SE TODA CRIATURA CORPORAL É GOVERNADA PELA PROVIDÊNCIA DIVINA MEDIANTE A CRIATURA ANGÉLICA.
9. SE A DIVINA PROVIDÊNCIA DISPÕE OS CORPOS INFERIORES PELOS CORPOS CELESTES.
10. SE OS ATOS HUMANOS SÃO GOVERNADOS PELA

**DIVINA PROVIDÊNCIA MEDIANTE OS CORPOS
CELESTES.**





Santo Tomás de Aquino

A PROVIDÊNCIA DIVINA

Artigo 1. A QUAIS DOS ATRIBUTOS DIVINOS DEVE-SE REDUZIR A PROVIDÊNCIA DIVINA.

Respondo dizendo que as coisas que inteligimos de Deus, por causa da imbecilidade ou enfermidade do nosso intelecto, não as podemos conhecer senão a partir das coisas que existem junto a nós. E por isto, para que saibamos como a Providência é dita em Deus, deve-se examinar como a Providência existe em nós.

1. Deve-se saber, portanto, que Túlio, no segundo livro da Velha Retórica, colocou a providência como parte da prudência, a qual é parte da prudência como que completiva. De fato, as outras duas partes, a saber, a memória e a inteligência, não são senão certas preparações ao ato da prudência.

A prudência, porém, segundo o Filósofo no VI da Ética, é a reta razão dos agíveis. E diferem os agíveis dos factíveis, porque factíveis são ditas aquelas coisas que procedem do agente em direção à matéria externa, assim como uma cadeira e uma casa, e a reta razão destas coisas é a arte. Mas agíveis são ditos as ações que não progridem para fora do agente, sendo atos aperfeiçoantes do mesmo, assim como viver castamente, comportar-se pacientemente e outros tais, e destas a reta razão é a prudência.

Mas nestes agíveis duas coisas devem ser consideradas, a saber, o fim e aquilo que é meio para o fim. A prudência dirige naquelas coisas que são meios para o fim; de fato, alguém é dito prudente na medida em que é bom conselheiro, conforme é dito no VI da Ética. Ora, o conselho não é do fim, mas das coisas que são meios para o fim, conforme está dito no III da Ética.

Porém o fim dos agíveis pre-existe em nós de dois modos. De

um primeiro modo, pelo conhecimento natural do fim do homem, o qual conhecimento natural pertence ao intelecto que é tanto dos princípios dos operáveis quanto dos especuláveis, conforme diz o Filósofo no VI da Ética. Ora, os princípios dos operáveis são os fins, conforme se diz no mesmo livro.

De um segundo modo, o fim dos agíveis pré-existe em nós quanto aos afeto, e segundo este outro modo os fins dos agíveis estão em nós pelas virtudes morais, pelas quais o homem se afeiçoa à vida segundo a justiça, a fortaleza ou a temperança, que é como que o fim próximo dos agíveis.

De um modo semelhante somos aperfeiçoados quanto às coisas que são meios para o fim, tanto quanto ao conhecimento como quanto ao apetite. Quanto ao conhecimento o somos pelo conselho, e quanto ao apetite o somos pela eleição, e em ambas estas coisas somos dirigidos pela prudência.

2. É evidente, portanto, que pertence à prudência dispor ordenadamente em relação ao fim certas coisas que são meios para se alcançá-lo. Ora, esta ação de dispor as coisas que são meios para se alcançar um fim, ordenando-as ao fim pela prudência, se dá por modo de um certo raciocínio cujos princípios são os fins. De fato, destes fins é que vem toda a razão da ordem situada em todos os operáveis, assim como manifestamente aparece nas coisas artificiais. Portanto, para que alguém seja prudente, é necessário que se tenha corretamente para com os próprios fins. Não pode existir, de fato, a reta razão a não ser que se salvem os princípios da razão. E por isso para a prudência se requerem o intelecto dos fins e as virtudes morais, pelas quais os afetos são corretamente postos no fim; e por causa disso é necessário que todo homem prudente seja virtuoso, conforme se diz no VI da Ética.

Ora, em todas as virtudes e os atos ordenados da alma isto é comum, que a virtude do primeiro se salve em todos os seguintes; e portanto na prudência de uma certa maneira inclui-se a vontade, que é do fim, e o conhecimento do fim.

3. Do que foi dito fica evidente como a providência se situa para com as demais coisas que são ditas de Deus.

A ciência, de modo geral, está tanto para o conhecimento do fim como das coisas que são meios para o fim; pela ciência, de fato, Deus conhece a si e às criaturas.

Mas a providência pertence somente ao conhecimento das coisas que são meios para o fim, na medida em que são ordenadas ao fim; e por isso a providência inclui a ciência e a vontade; porém, situa-se essencialmente no conhecimento; não, entretanto, no especulativo, mas no prático.

Já a potência é executiva da providência, de onde que o ato da potência pressupõe o ato da providência como um dirigente, daí que na providência não esteja incluída a potência assim como estava a vontade.





Artigo 2. SE O MUNDO É REGIDO PELA PROVIDÊNCIA.

Respondo dizendo que a providência diz respeito à ordenação dos meios ao fim e, portanto, quem quer que negue a causa final, necessariamente negará por consequência a providência, conforme diz o Comentador no II da Física.

1. Dos que negaram na antigüidade a causa final houve duas posições.

Alguns filósofos antiqüíssimos somente colocaram a existência da causa material de onde que, não negando a existência de uma causa agente, não puderam colocar também a existência de um fim, que não é a causa senão na medida em que move o agente.

Outros filósofos posteriores, porém, colocaram a causa agente, nada dizendo da causa final.

Segundo ambos estes filósofos, tudo procedia da necessidade imposta pelas causas assim chamadas precedentes, isto é, da matéria ou do agente.

2. Mas esta opinião é refutada pelos filósofos da seguinte maneira.

As causas material e agente, enquanto tais, são apenas causa de ser para o efeito, mas não são suficientes para causar a bondade neste efeito, bondade segundo a qual o efeito seja conveniente em relação a si mesmo, de tal maneira que possa permanecer, e conveniente em relação a outros, de tal maneira que seja ajudado. Por exemplo, o calor, pela sua razão, o quanto é de si, tem a propriedade de dissolver; a dissolução, porém, não é conveniente e boa senão segundo um certo termo e modo, de onde que, se não colocássemos uma outra causa além do calor e outros agentes semelhantes na natureza, não poderíamos assinalar a causa pela qual as coisas se fazem bem e convenientemente.

Ora, tudo o que não tem causa determinada acontece pelo acaso. De onde que é necessário que, segundo a posição

anterior, todas as conveniências e utilidades que são encontradas nas coisas sejam casuais, isto é, por acaso; o que também Empédocles colocou, dizendo ter acontecido pelo acaso que, por uma afinidade que haveria entre os diversos elementos, deste modo, isto é, por acaso, acabaram se reunindo as diversas partes dos animais de tal maneira que os diversos animais pudessem ter-se conservado, e que este processo teria acontecido uma grande quantidade de vezes.

Ora, isto não pode ser, porque as coisas que ocorrem pelo acaso ocorrem em menor parte, enquanto que vemos que tais conveniências e utilidades ocorrem nas obras da natureza ou sempre ou em sua maior parte, de onde que não pode ser que aconteçam em virtude do acaso e, assim, é necessário que procedem a partir da intenção de um fim.

Aquilo, porém, que carece de inteligência ou conhecimento, não pode diretamente tender em direção a um fim, a não ser que por algum conhecimento lhe seja preestabelecido um fim e a ele seja dirigido. De onde que é necessário, já que as coisas naturais carecem de conhecimento, que preexista algum intelecto que ordene as coisas naturais ao seu fim, do modo pelo qual o arqueiro dá à flexa um certo movimento, para que tenda a um determinado fim. Daqui procede que assim como o ato de atingir o alvo, que é realizado pela flexa, não é tanto dito ser obra da flexa como do atirador, assim também toda obra da natureza é dita pelos filósofos obra da inteligência.

3. Assim, é necessário que o mundo seja governado pela providência daquele intelecto que impôs à natureza a ordem referida. E esta providência pela qual Deus governa o mundo assemelha-se à providência econômica, pela qual alguém governa a família, ou à providência política, pela qual alguém governa uma sociedade ou um reino, em que alguém governa os atos de outros a um fim. Pois não pode haver em Deus providência em relação a si mesmo, pois tudo o que há nEle é fim, e não meio para um fim.





Artigo 3. SE A DIVINA PROVIDÊNCIA SE ESTENDE AO QUE É CORRUPTÍVEL.

Respondo dizendo que

1. A Providência de Deus, pela qual as coisas são governadas, é semelhante, conforme foi dito no artigo precedente, à providência pela qual o pai de família governa a casa, e o rei a cidade ou o reino, em ambos estes governos partilhando que o bem comum seja mais eminente do que o bem singular, assim como o bem do povo é mais eminente do que o bem da cidade, ou o da família, ou o da pessoa, conforme encontra-se escrito no princípio dos livros de Ética. De onde que qualquer provisor dá mais atenção àquilo que convém à comunidade, se governa sabiamente, do que o que convém a um apenas.

2. Alguns, porém, não percebendo isto, considerando que nas coisas corruptíveis há algumas que poderiam ser melhores se consideradas em si mesmo, e não percebendo a ordem do universo, segundo a qual cada coisa é colocada otimamente em sua ordem, disseram que o corruptível não é governado por Deus, mas somente o que é incorruptível; na pessoa dos quais está dito, no livro de Jó, que Deus

"nas nuvens está escondido,
e não tem cuidado das nossas coisas,
e passeia pelos pólos do Céu".

Jó 22, 14

Colocaram pois, as coisas corruptíveis existirem e agirem inteiramente sem alguém que as governe, ou serem guiadas por um princípio contrário.

3. A qual opinião o Filósofo, no XII da Metafísica reprova pela semelhança com um exército, no qual encontramos uma dupla ordem, uma pela qual as partes do exército se ordenam entre si, e outra pela qual se ordenam ao bem exterior, isto é, ao bem do comandante. E aquela ordem pela qual as partes do exército se ordenam entre si existe por causa da ordem pela qual todo o exército se ordena ao comandante, de onde que se não

houvesse a ordem ao comandante, não haveria ordem das partes do exército entre si. Na medida em que, portanto, encontramos uma multidão ordenada entre si, importa que esta seja ordenada a um princípio exterior.

Ora, as partes do universo, corruptíveis e incorruptíveis, são ordenadas entre si, e não por acidente, mas per se. Vemos, de fato, que dos corpos celestes provém utilidades nos corpos corruptíveis ou sempre ou na maior parte das vezes segundo o mesmo modo, de onde que importa que todos, corruptíveis e incorruptíveis, existam em uma única ordem de providência de um princípio exterior, o qual existe de modo externo ao universo. De onde que o Filósofo conclui ser necessário colocar-se no universo um único dominado, e não diversos.

4. Deve-se saber, todavia, que de dois modos algo pode ser dito objeto de providência. De um modo, por causa de si mesmo, e de outro modo por causa de outros, assim como na casa são provistas por causa de si mesmas aquelas coisas em que essencialmente consiste o bem da casa, isto é, os filhos, as propriedades, e outras tais, todas as demais sendo provistas para a utilidade das anteriores, como os vasos, os animais, e outros tais.

De modo semelhante, no universo são provistos por causa de si mesmo aquelas coisas nas quais consiste essencialmente a perfeição do universo; e estes tem perpetuidade assim como o universo é perpétuo. As que, porém, não são perpétuas, não são provistas senão por causa de outras. E, portanto, as substâncias espirituais e os corpos celestes, que são perpétuos segundo a espécie e segundo o indivíduo, são provistos por causa de si mesmos tanto na espécie como no indivíduo. Mas o que é corruptível não pode ter perpetuidade senão na espécie, de onde que as suas próprias espécies são provistas por causa de si mesmas, mas os seus indivíduos não são provistos senão para a conservação do ser perpétuo da espécie.

E de acordo com isto pode-se salvar a opinião daqueles que dizem que a divina providência não se estende a tais corruptíveis senão na medida em que participam da natureza da espécie. De fato, isto é verdade se for entendido da providência pela qual algumas coisas são provistas por causa de si mesmo.





Artigo 4. SE TODOS OS MOVIMENTOS E AÇÕES DOS CORPOS INFERIORES ESTÃO SUBMETIDOS À PROVIDÊNCIA DIVINA.

Respondo dizendo que sendo o mesmo o primeiro princípio das coisas e o seu fim último, é do mesmo modo que as coisas provêm do primeiro princípio e se ordenam ao fim último.

No provir das coisas a partir do princípio encontramos que aquelas que são próximas ao primeiro princípio possuem um ser indeficiente; as coisas, porém, que dele distam, possuem um ser corruptível, conforme está escrito no II De Generatione; de onde que, na ordenação das coisas ao fim, aquelas que são proximíssimas ao fim último indeclinavelmente possuem ordenação ao fim; aquelas que, porém, são remotas, às vezes declinam daquela ordem.

Ora, as mesmas coisas são próximas e remotas em relação ao princípio e ao fim. Os incorruptíveis, deste modo, assim como possuem um ser indeficiente, assim também nunca declinam da ordem para com o fim em seus atos. São assim os corpos celestes, cujos movimentos nunca se desviam do curso natural. Nos corpos corruptíveis, porém, muitos movimentos, por defeito da natureza, ocorrem além da reta ordem. É por isto que o Filósofo, no XII da Metafísica, diz que na ordem do universo as substâncias incorruptíveis assemelham-se às pessoas livres em uma casa, os quais sempre operam para o bem da casa, mas os corpos corruptíveis assemelham-se aos servos e aos animais da casa, cujas ações freqüentemente saem da ordem do governante da casa. E é também por causa disso que Avicenna diz que além da órbita da Lua não existe o mal, mas somente nos seres que lhe são inferiores.

Todavia, nem por isto nas coisas inferiores os atos deficientes da reta ordem estão inteiramente fora da ordem da providência. De fato, de duas maneiras algo pode submeter-se à ordem da providência: de um modo, como algo a que outro é ordenado; de outro modo, como algo que se ordena a outro.

Ora, na ordem das coisas que existem para um determinado fim todos os intermediários são eles próprios fins e meios para o fim, assim como está dito no II da Metafísica. Por este motivo,

tudo o que está dentro da reta ordem da providência está sob esta providência não somente como ordenado a outros, mas também como algo a que outros estão ordenados. O que sai, porém, da reta ordem, cai sob a providência apenas segundo que se ordena a outro, não segundo que algo é ordenado ao mesmo. Ocorre assim com o ato da natureza generativa, pelo qual na natureza o homem gera outro homem perfeito, o qual é ordenado por Deus a algo, isto é, à forma humana, e a este mesmo ato generativo outra coisa é por sua vez ordenada, a potência do homem que irá gerar; mas no ato deficiente, pelo qual às vezes são gerados monstros na natureza, embora seja ordenado por Deus a alguma utilidade, nada mais se ordena ao ato generativo deficiente pois ele acontece justamente pelo defeito ou ausência de alguma coisa. E assim em relação ao primeiro caso existe a providência de aprovação, enquanto que a respeito do segundo existe a providência de concessão, estes dois modos de providência tendo sido colocados pelo Damasceno no II De Fide Orthodoxa.

Deve-se saber, todavia, que alguns filósofos referiram este modo de providência somente às espécies das coisas naturais, estendendo-a às coisas singulares apenas na medida em que estas coisas participavam na natureza comum, pois não julgavam que Deus conhecesse os seres em sua singularidade. Diziam, de fato, que Deus de tal ou qual modo havia ordenado a natureza de alguma espécie, de maneira que pela virtude que se seguiria à espécie tal ou qual ação deveria seguir-se. E que se alguma vez houvesse alguma deficiência, esta se ordenaria a tal ou qual utilidade, assim como a corrupção de um ente se ordena à geração de outro. Deus, todavia, não teria ordenado esta virtude particular a este ato particular, nem este defeito particular a esta utilidade particular.

Nós, porém, dizemos que Deus conhece perfeitamente todos os seres particulares, e por isso colocamos a mencionada ordem da providência nos seres singulares mesmo enquanto singulares.





Artigo 5. SE OS ATOS HUMANOS SÃO REGIDOS PELA PROVIDÊNCIA.

Respondo dizendo que, assim como já foi dito anteriormente, tanto mais nobremente algo é colocado sob a ordem da providência quanto mais próximo estiver do primeiro princípio.

Ora, entre todas as criaturas, são as substâncias espirituais as que mais se aproximam do primeiro princípio, de onde que são ditas terem sido assinaladas pela sua imagem; e por isso obtiveram da divina providência que não apenas sejam provistas, mas também que provejam, sendo esta a causa pelas quais as substâncias espirituais podem eleger os seus atos, e não as demais criaturas, que são somente provistas, sem serem providentes.

Importa, porém, que a divina providência, na medida em que diz respeito à ordenação ao fim, seja feita segundo a regra do fim. O primeiro providente, porém, é ele próprio como o fim da providência; possui, portanto, a regra da providência a si unida, de onde que é impossível que por parte dele próprio possa ocorrer algum defeito nas coisas provistas pelo mesmo. Neles, deste modo, não pode haver defeito a não ser por parte dos provistos.

Mas as criaturas, às quais a providência foi comunicada, não são fins de sua providência, mas se ordenam a outro fim, a saber, Deus. São ordenadas, portanto, na medida em que tomam da regra divina a retidão de sua providência. Origina-se daqui que, em sua providência, possa ocorrer defeito não somente por parte dos provistos, mas também por parte dos providentes.

Segundo, todavia, que alguma criatura esteja mais unida à regra do primeiro providente, segundo isto a ordenação da sua providência terá uma retidão mais firme. Como, portanto, tais criaturas podem apresentar defeitos em seus atos, e elas próprias são causas de seus atos, surge daqui que seus defeitos tenham razão de culpa, o que não era o caso dos defeitos das outras criaturas.

Porque, porém, tais criaturas espirituais são incorruptíveis em

seus indivíduos, também os seus indivíduos são provistos por causa de si mesmos, e por isso os defeitos que neles ocorrem ordenam-se à pena ou ao prêmio na medida em que lhes compete, e não somente na medida em que são ordenados a outros. E entre estas criaturas está o homem, porque pela sua forma, isto é, a alma, é uma criatura espiritual, da qual vem a raiz dos atos humanos, e pela qual o corpo do homem possui ordenação à imortalidade.

E por isto os atos humanos caem debaixo da divina providência de modo que eles próprios são provisos de seus atos, e seus defeitos possuem uma ordenação para com si próprios e não somente para com os outros, assim como o pecado do homem possui uma ordenação dada por Deus para o bem do homem para que este, ressurgindo após o pecado, se torne mais humilde, ou pelo menos para o bem que se realiza nele pela justiça divina, na medida em que é punido pelo pecado. Mas os defeitos que ocorrem nas outras criaturas possuem uma ordenação somente para com outros, assim como a corrupção deste fogo se ordena à geração daquele ar.

E por isto, para designar este modo especial de providência, pela qual Deus governa os atos humanos, está escrito no livro da Sabedoria:

***"Dispõe de
nós com
reverência".***

**Sab.
12,
18**





**Artigo 6. SE OS ANIMAIS BRUTOS E SEUS ATOS ESTÃO
SUBMETIDOS À DIVINA PROVIDÊNCIA.**

Respondo dizendo que, a este respeito, houve dois êrros.

A. Alguns, de fato, disseram que os animais brutos não são governados pela providência, a não ser segundo que participam da natureza da espécie, que é por Deus provista e ordenada, e que a este modo de providência se referem todas as coisas que são encontradas nas Sagradas Escrituras que parecem indicar a providência de Deus acerca dos animais brutos, como quando diz o salmista:

***"Cantai
ao
Senhor
na
confissão,
salmodiai
ao nosso
Deus na
cítara,
que dá
aos
jumentos
o seu
alimento
e aos
filhos
dos
corvos
que o
invocam";***

**Salmo
147,
9**

e também:

***"Formaste
as trevas
e se fêz a
noite,
nela
vagueiam
todos os
animais
da selva;
os
leõezinhos
rugem em
busca da
presa, e
pedem a
Deus o
seu
sustento";***

Salmo
103,
21

e muitas passagens semelhantes. Mas este erro atribui a Deus uma máxima imperfeição pois, de fato, não pode dar-se que Deus conheça os atos singulares dos animais brutos e não os ordene, sendo Deus sumamente bom, difundindo por isto em tudo a sua bondade. Este erro, portanto, derroga a ciência divina, subtraindo-lhe a ordenação dos particulares enquanto particulares.

B. Outros disseram, por este motivo, que os atos dos animais brutos caem debaixo da providência do mesmo modo como os atos dos racionais, de tal maneira que não possa acontecer nenhum mal que eles padeçam que não seja ordenado ao bem deles próprios. Mas isto também está longe da razão, pois não se deve pena ou prêmio senão àquele que tem livre arbítrio.

C. Deve-se dizer, por isso, que os animais brutos e todos os seus atos, também enquanto singulares, estão submetidos à divina providência. Não, todavia, pelo modo segundo o qual os homens e os seus atos lhe estão submetidos, pois os homens, mesmo enquanto singulares, são governados pela providência por causa deles mesmos, mas os animais brutos não são provistos enquanto singulares senão por causa dos outros, assim como já dissemos das demais criaturas corruptíveis.

Por este motivo, o mal que acontece para o animal bruto não tem ordenação para o bem dele próprio, mas para o bem de outro, como a morte do asno que se ordena para o bem do leão ou do lobo. Mas a morte do homem que é morto pelo leão não se ordena apenas a isto, mas principalmente à sua pena ou ao aumento do seu mérito, que cresce pela paciência.





Artigo 7. SE OS PECADORES SÃO REGIDOS PELA DIVINA PROVIDÊNCIA.

Respondo dizendo que a divina providência se estende aos homens de dois modos. De um primeiro modo, na medida em que eles próprios são provistos; de outro modo, na medida em que eles próprios são providentes.

Falhado, pois, ao proverem, ou observando a retidão ao fazê-lo, por isto são ditos bons ou maus. Pelo fato de que são provistos por Deus, a eles são oferecidos bens ou males. E na medida em que eles de modo diverso se acham ao proverem, de modos também diversos são provistos por Deus.

Se, pois, observam a reta ordem ao proverem, a divina providência neles observa uma ordem condizente com a dignidade humana, de modo que nada lhes aconteça que não se lhes converta em bem, e que tudo o que lhes provenha os promova ao bem, segundo o que está escrito na Epístola aos Romanos:

***"Todas
as
coisas
cooperam
para o
bem
daqueles
que
amam a
Deus".***

**Rom.
8,
28**

Se, porém, ao proverem, não observam a ordem que é condizente com a criatura racional, provendo, em vez disso,

segundo o modo dos animais brutos, a divina providência os ordenará segundo a ordem que compete aos animais brutos, isto é, de tal maneira que as coisas que neles são boas ou más não se ordenem para o bem deles próprios, mas para o bem dos outros, segundo o que diz o salmista:

***"O homem,
estando em
honra, não
compreendeu;
foi
comparado
aos
ignorantes
jumentos, e
tornou-se
semelhante a
eles".***

**Salmo
48,
13**

De tudo isto é evidente que a divina providência governa os bons de um modo mais alto do que os maus. Os maus, de fato, segundo que se retiram de uma determinada ordem da providência, não fazendo a vontade de Deus, caem sob uma outra ordem, sendo feito deles a divina vontade. Os bons, porém, quanto a ambas estas coisas estão sob a reta ordem da providência.





Artigo 8. SE TODA CRIATURA CORPORAL É GOVERNADA PELA PROVIDÊNCIA DIVINA MEDIANTE A CRIATURA ANGÉLICA.

Respondo dizendo que a causa da produção do ser das coisas é a divina bondade, conforme dizem S. Dionísio Areopagita e S. Agostinho. Quiz Deus, de fato, comunicar a outros a perfeição da sua bondade, na medida em que isto fosse possível à criatura.

Ora, a divina bondade possui uma dupla perfeição. Uma segundo si mesma, contendo em si supereminentemente toda perfeição; outra na medida em que influi nas coisas, segundo a qual é causa das coisas. Congruía, portanto, à divina bondade que ambas comunicasse à criatura, isto é, que pela divina bondade a coisa criada não somente fosse e fosse boa, mas que também doasse a outros ser e bondade. É assim que o Sol, pela difusão de seus raios, não somente ilumina os corpos, mas também torna-os iluminantes, observada a ordem segundo a qual o que é mais conforme ao Sol mais recebe de sua luz, não a recebendo apenas suficientemente para si, mas também para com ela influir em outros.

Na ordem do universo, por conseguinte, por influência da bondade divina as criaturas superiores não somente têm que sejam boas em si mesmas, mas também que sejam causa da bondade de outras, as quais por sua vez possuem o modo extremo de participação da divina bondade, dela participando somente para que sejam e não para que causem a outras. Vem daqui que o agente sempre seja mais honorável do que o paciente, conforme diz S. Agostinho e também o Filósofo no III De Anima.

Ora, entre as criaturas superiores são maximamente próximas a Deus as criaturas racionais as quais, à semelhança de Deus, são, vivem e integram. A estas não somente a divina bondade lhes confere que influam sobre as outras, mas também que tenham o mesmo modo de influir pelo qual Deus influi, isto é, pela vontade e não pela necessidade da natureza. De onde que Deus governa todas as criaturas inferiores pelas criaturas espirituais e pelas criaturas corporais mais dignas. Pelas criaturas corporais, porém, Deus provê de modo que não as

torna providentes, mas somente agentes, enquanto que pelas espirituais de modo que as torna também providentes.

Mas também nas criaturas racionais encontra-se uma ordem.

De fato, entre elas a alma humana possui o último grau, e a sua luz é obnubilada em relação à luz que há nos anjos. Possuindo um conhecimento particular, conforme diz S. Dionísio Areopagita, sua providência por este motivo se limita a poucas coisas, às coisas humanas e às coisas que podem vir ao uso da vida humana.

A providência dos anjos, porém, é universal e se estende sobre todas as criaturas corporais. Tanto os santos como os filósofos disseram, por isso, que todos os seres corporais são regidos ou governados pela divina providência mediante os anjos. Nós, todavia, diferimos dos filósofos por alguns deles terem colocado que os seres corporais não são apenas administrados pela providência dos anjos, mas que também teriam sido por ele criados, o que é alheio à fé.

De onde que importa colocar, segundo a sentença dos santos, que tais criaturas corporais são administradas por meio dos anjos apenas por modo de movimento, isto é, segundo que eles movam os corpos superiores, pelo movimento dos quais são causados os movimentos dos corpos inferiores.





Artigo 9. SE A DIVINA PROVIDÊNCIA DISPÕE OS CORPOS INFERIORES PELOS CORPOS CELESTES.

Respondo dizendo que a intenção geral de todos foi a de, na medida do possível, reduzir a multidão à unidade, e a variedade à uniformidade.

A. Os antigos, por isso, considerando a diversidade das ações nos corpos inferiores, pensaram em reduzi-los a alguns poucos e simples princípios, isto é, aos elementos, muitos ou mesmo um só, e às qualidades elementares. Esta posição, porém, não é razoável.

As qualidades elementares, de fato, são encontradas nas ações das coisas materiais como princípios instrumentais. Sinal disto é que não possuem o mesmo modo de ação em todas as coisas, não podendo as ações destas mesmas coisas chegar a um mesmo término. As qualidades elementares possuem um efeito no ouro, outro na madeira, outro na carne do animal, o que não aconteceria senão por agirem na medida em que são regulados por outro. A ação do agente principal, porém, não se reduz à ação do instrumento como ao seu princípio, mas inversamente, assim como o efeito da arte não deve ser atribuído à serra do artífice. De onde que os efeitos naturais não podem ser reduzidos às qualidades elementares como a primeiros princípios.

B. De onde que outros, isto é, os platônicos, reduziram a diversidade das ações nos corpos inferiores às formas simples e separadas como a primeiros princípios, a partir das quais, conforme diziam, proviria o ser e a geração nas coisas inferiores, assim como toda a propriedade natural. Mas isto também não pode ser, pois de uma causa que se encontra de um mesmo modo segue-se um efeito que se encontra também do mesmo modo; estas formas, porém, eram colocadas como sendo imóveis, de onde que seria necessário que a geração a partir delas fosse sempre uniforme nos corpos inferiores. É o contrário, porém, o que vemos pelos sentidos.

C. De onde que importa colocar que os princípios da geração e da corrupção e dos outros movimentos que se seguem nos

corpos inferiores são algo que não se encontra sempre do mesmo modo. É necessário, todavia, que os primeiros princípios da geração e da corrupção sempre permaneçam, de tal maneira que a geração possa ser contínua. É necessário, por isso, que eles sejam invariáveis segundo a substância, e que se movam segundo o lugar para que, pela aproximação e pelo afastamento e pelos movimentos vários e contrários produzam efeitos contrários e diversos nos corpos inferiores. Estes são os corpos celestes, e por isso é necessário reduzir todos os efeitos a estes assim como a causas.

D. Mas nesta redução houve dois erros.

a. Alguns, de fato, reduziram os corpos inferiores aos celestes como a causas primeiras simplesmente consideradas, pelo fato de julgarem não existir nenhuma substância incorpórea. Diziam, por isso, que os primeiros nos corpos seriam também os primeiros nos entes.

Isto, porém, é manifestamente falso. É necessário, de fato, que tudo o que é movido seja reduzido a um princípio imóvel, já que nada se move a si mesmo e não se pode prosseguir de causa em causa até o infinito. O corpo celeste porém, embora não varie segundo a geração e a corrupção ou segundo algum movimento que varie algo que esteja em sua substância, é movido segundo o lugar. É necessário, portanto, fazer-se a redução a algum primeiro princípio de maneira que assim como as coisas que são alteradas podem ser reduzidas, por uma certa ordem, a um alterante não alterado movido, todavia, segundo o lugar, este também, ulteriormente, possa ser reduzido ao que de nenhum modo é movido.

b. Alguns, porém, colocaram os corpos celestes serem causas dos corpos inferiores não somente quanto ao movimento, mas também quanto à sua primeira instituição. É assim que Avicenna diz na sua Metafísica que a partir daquilo que é comum a todos os corpos celestes, isto é, a natureza do movimento circular, é causado nos corpos inferiores aquilo que lhes é comum, isto é, a matéria primeira, e a partir daquilo em que os corpos celestes diferem entre si é causada a diversidade das formas nos corpos inferiores, de modo que os corpos celestes são intermediários entre Deus e os corpos inferiores inclusive, de certa maneira, na criação.

Isto, porém, é alheio à fé, a qual coloca a natureza de todas as coisas segundo a sua primeira instituição ter sido feita imediatamente por Deus.

Que uma natureza, porém, seja movida por outra, pressupostas as virtudes naturais de ambas as criaturas conferidas por obra divina, não é contra a fé. Colocamos, por isto, os corpos celestes serem causas dos corpos inferiores somente por via de movimento, sendo assim intermediários na obra do governo, não, porém, na obra da criação.





Artigo 10. SE OS ATOS HUMANOS SÃO GOVERNADOS PELA DIVINA PROVIDÊNCIA MEDIANTE OS CORPOS CELESTES.

Respondo dizendo que para chegarmos à verdade desta questão importa saber primeiro o que é dito serem atos humanos. São ditos propriamente atos humanos aqueles dos quais o próprio homem é senhor. Ora, o homem é senhor dos seus atos pela vontade ou pelo livre arbítrio. Esta questão versa, portanto, acerca dos atos da vontade e do livre arbítrio. De fato, há alguns atos no homem que não estão submetidos ao império da vontade, como os atos da potência nutritiva e generativa. Estes atos estão submetidos às virtudes dos corpos celestes do mesmo modo como os outros atos corporais.

Quanto aos atos humanos, porém, houve muitos erros.

A. Alguns, de fato, colocaram os atos humanos não pertencerem à divina providência nem serem reduzidos a nenhuma causa que não seja a divina providência. E esta parece ter sido a posição de Túlio, como diz S. Agostinho no V da Cidade de Deus. Isto, porém, não pode ser, pois a vontade humana é um movente movido, como se demonstra no III De Anima, sendo, portanto, necessário reduzir o seu ato a algum primeiro princípio que seja movente não movido.

B. Outros, por este motivo, reduziram todos os atos da vontade aos corpos celestes, colocando ser a mesma coisa em nós o sentido e o intelecto e, por conseguinte, serem corporais todas as virtudes da alma, estando as mesmas, deste modo, submetidas às ações dos corpos celestes. Esta posição, no entanto, foi destruída pelo Filósofo no III De Anima, mostrando que o intelecto é uma virtude imaterial e que a sua ação não é corporal mas, conforme encontra-se escrito no XVI De Animalibus,

**"os
princípios
dos
quais as
ações
são sem
o corpo,
os
próprios
princípios
são sem
o corpo",**

de onde que não é possível que as ações do intelecto e da vontade, consideradas em si mesmas, sejam reduzidas a princípios materiais.

C. Por isso Avicenna colocou em sua Metafísica que assim como o homem é composto de alma e corpo, assim também o são os corpos celestes, e assim como as ações e os movimentos do corpo humano são reduzidos aos corpos celestes, assim também as ações da alma são reduzidas às almas celestes como aos seus princípios, de tal modo que toda a vontade que há em nós é causada pela vontade da alma celeste. Esta colocação pode ser conveniente com a opinião que ele tinha sobre o fim do homem, que Avicenna dizia estar na união da alma à alma ou a inteligência celeste. Como a perfeição da vontade é o fim e o bem, que é o seu objeto assim como o visível é o objeto da vista, é necessário que aquilo que age na vontade tenha também razão de fim, porque não age segundo a causalidade eficiente senão na medida em que imprime a sua forma no susceptível.

D. Segundo, porém, a sentença da fé, o próprio Deus é, e de modo imediato, o fim da vida humana. Somos, de fato, beatificados pela fruição de sua visão, e por isso somente Ele pode imprimir na nossa vontade.

É necessário, porém, que a ordem dos móveis corresponda à ordem dos moventes. Ora, na ordem ao fim, ao qual diz respeito a providência, o que em nós se encontra primeiro é a vontade, à

qual pertence por primeiro a razão de bem e de fim, e que usa de todas as coisas que estão em nós como instrumentos para a consecução do fim embora, em relação a algo, a inteligência tenha precedência sobre a vontade. Mais próximo à vontade está o intelecto, e mais remotas estão as forças corporais.

Por isso o próprio Deus, que é simplesmente considerado o primeiro providente, e somente Ele, pode imprimir em nossa vontade. O anjo, porém, que a Ele se segue na ordem das causas, imprime no nosso intelecto na medida em que pelos anjos somos iluminados, purgados e aperfeiçoados. Os corpos celestes, que são agentes inferiores, somente podem imprimir nas forças sensórias e em outras unidas aos órgãos.

Na medida, porém, em que o movimento de uma potência da alma redundando em outra, ocorre que a impressão dos corpos celestes redundando no intelecto como que por acidente e, posteriormente, na vontade. Semelhantemente, a impressão do anjo redundando na vontade por acidente.

Todavia, quanto a isto, diversa é a disposição do intelecto e da vontade para com as potências sensitivas. O intelecto, de fato, é movido naturalmente pela potência sensitiva apreensiva, pelo modo pelo qual o objeto move a potência, porque a fantasia está para o intelecto assim como a cor está para a vista, conforme está dito no III De Anima. Por isto, perturbada a potência sensitiva interior, necessariamente é perturbado o intelecto, assim como vemos que, lesado o órgão da fantasia, necessariamente impede-se a ação do intelecto. Segundo este modo a ação ou impressão do corpo celeste pode redundar no intelecto como que por via de necessidade; por acidente, todavia, na medida em que esta ação, considerada em si mesma, é sobre os corpos. E digo como que por via de necessidade, a não ser que haja uma disposição contrária por parte do móvel, como o apetite sensitivo, que não é naturalmente motivo da vontade, mas inversamente, pois o apetite superior move o apetite inferior assim como a esfera move a esfera, conforme é explicado no III De Anima. Assim, embora o apetite inferior seja perturbado por alguma paixão da ira ou da concupiscência, não é necessário que a vontade seja perturbada; ao contrário, ela possui a potência de repelir tal perturbação, conforme se diz no Gênesis:

***"Sob ti
estará o
teu apetite,
e tu o
dominarás".***

**Gen .
4 ,
7**

Nenhuma necessidade, portanto, é induzida por parte dos corpos celestes nos atos humanos, nem por parte do recipiente, nem por parte do agente, mas apenas a inclinação, a qual também a vontade pode repelir pela virtude adquirida ou infusa.

