



Medievalis

v. 9, n. 2 (2020)

A quarta via de Santo Tomás de Aquino e a existência do inferno

| 1

Luciano da Costa Pires ¹

Resumo: Principal nome da Escolástica — escola filosófico-teológica marcada pelo esforço de conciliação entre a Revelação Cristã e a Filosofia Natural aristotélica na Idade Média —, S. Tomás de Aquino (1225-1274) foi autor de trabalhos volumosos como a Suma Contra os Gentios e a Suma Teológica, além de vários comentários às Sagradas Escrituras e às obras de Aristóteles (entre outros). Devotou sua vida intelectual a servir a Teologia Sagrada com a Filosofia, ordenando o uso da razão natural à elucidação das verdades reveladas da fé. Canonizado em 1323 e proclamado Doutor da Igreja em 1568, seu trabalho foi fundamental para a história da Igreja Católica, conforme o atestam a centralidade de sua doutrina no Concílio de Trento (1545-1563) e a reafirmação de sua oficialidade pelo Papa Leão XIII. Em sua obra encontram-se as célebres cinco vias de demonstração da existência de Deus, dentre as quais o presente artigo pretende valer-se da quarta via (“dos graus de perfeição”) para, por suas implicações quanto à virtude da Justiça, tecer considerações sobre a necessidade lógica do Inferno — destino final das almas eternamente condenadas, segundo o pensamento medieval e a doutrina tradicional cristã, ainda professada nos dias de hoje.

Abstract: Major name of Scholasticism — medieval school of philosophy mostly featured by the intellectual efforts to conciliate Christian Revelation and Aristotle’s Natural Philosophy —, St. Thomas Aquinas (1225-1274) was the author of voluminous works such as Summa Contra Gentiles and Summa Theologiae, besides his several commentaries on the Holy Scriptures and Aristotle’s (among others’) works. He devoted his intellectual life to serve Sacred Theology through Philosophy, by getting natural reason ordered to elucidate faith revealed truths. Canonised in 1323 and proclaimed Doctor of the Church in 1568, St. Thomas’ work played a fundamental role in the history of the Catholic Church, as attested by the centrality of his doctrine during the Council of Trent (1545-1563) and its reaffirmation by Pope Leo XIII (Encyclical Aeterni Patris, 1879). His work includes the eminent “five ways” to prove the existence of God, amongst which the present article intends to take the fourth way (“the degrees of perfection”) and, due to its implications on the virtue of Justice, to comment on the logical necessity of Hell — final destiny of the condemned souls, according to medieval thought and traditional Christian doctrine, still professed today.

Palavras-chave: Santo Tomás; Inferno; Escolástica

Keywords: Santo Tomás; Hell; Scholastic

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

<http://lattes.cnpq.br/9193286697555159>

<http://orcid.org/0000-0002-8538-4386>

E-mail: lucianopires.translator@gmail.com





Introdução: o “argumento ontológico” de Santo Anselmo

Conquanto a existência de Deus fosse, na prática e desde o princípio do cristianismo, tomada pelos cristãos como revelada e evidente em si mesma, coube a S. Anselmo de Cantuária (1033-1109), arcebispo e doutor da Igreja, formular o célebre “argumento ontológico”, com o objetivo de saciar a razão acerca do que, pela fé, já se cria a respeito da substância divina. Na apresentação de seu opúsculo *Proslogion*, S. Anselmo dá a justificativa de seu esforço:

| 2

“Mal acabei de escrever um opúsculo [o Monólogo], acendendo aos pedidos de alguns irmãos, o qual servisse como exemplo de meditação sobre os mistérios da fé para um homem que busca, em silêncio, descobrir, através da razão, o que ignora, e dei-me conta de que essa obra era difícil de ser entendida devido ao entrelaçamento das muitas argumentações. Então comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e serem bons. Um argumento suficiente, em suma, para oferecer provas adequadas sobre aquilo que cremos acerca da substância divina.”²

Considerando que

“os intelectuais do século XI tinham em suas mãos somente algumas obras do *Órganon* de Aristóteles e, por isso, concebiam, em sua maioria, a filosofia a partir de categorias eminentemente lógico-formais (...) Não é à toa que Anselmo irá construir um argumento totalmente *a priori*, ou seja, independente de qualquer apoio ou referência à experiência. De fato, no argumento ontológico, é pela consideração do significado do conceito que se chegará, segundo Anselmo, a conhecer a necessidade da existência do conceituado.”³

Assim, é pela rigorosa e enxuta conceituação lógica de Deus que S. Anselmo pretenderá provar que a existência de Deus é evidente em si mesma, dispensando qualquer demonstração. Seu argumento ontológico pode ser sintetizado da seguinte forma: Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior; assim, não pode existir apenas como uma ideia na mente, caso em que lhe faltaria a perfeição da existência real (*extra mentis*), senão que precisa existir também fora de quem o pensa, pois, do contrário, não seria o ser do qual não se pode pensar nada maior; logo, Deus existe necessariamente.⁴

² Proslogion, Proêmio

³ Oleniski (2013)

⁴ Proslogion, cap. II





A resistência de S. Tomás ao argumento de S. Anselmo

Apesar da força do argumento ontológico de S. Anselmo (que o faz discutido até os dias de hoje), dois séculos mais tarde, quando enfim serão conhecidas no ocidente cristão a Metafísica e a Física de Aristóteles, S. Tomás de Aquino oferecer-lhe-á certa resistência, considerando que o fato de haver quem negue a existência de Deus seria a prova mesma de que esta não é evidente e, portanto, exige uma demonstração *a posteriori*, isto é, a partir dos dados da experiência sensível. Sem citar diretamente a S. Anselmo, assim se refere S. Tomás ao argumento ontológico na *Suma Teológica*:

“Talvez quem ouve o nome de Deus não o entenda como significando o ser maior que o qual nada possa ser pensado; pois, alguns acreditam ser Deus corpo. Porém, mesmo concedido que alguém entenda o nome de Deus com tal significação, a saber, maior do que o qual nada pode ser pensado, nem por isso daí se conclui que entenda a existência real do que significa tal nome, senão só na apreensão do intelecto. Nem se poderia afirmar que existe realmente, a menos que se concedesse existir realmente algum ser tal que não se possa conceber outro maior, o que não é concedido pelos que negam a existência de Deus.”⁵

Isto é, em função dos sentidos equívocos costumeiramente aplicados ao nome “Deus”, ainda que alguém concorde ser Ele um ser de que nada maior se pode pensar, não necessariamente lhe seguirá a evidência de que tal ser de fato existe na realidade — como o ilustram os ateus. Com efeito, conquanto S. Tomás reconheça ser a expressão “Deus existe” evidente em si mesma, se a existência de Deus fosse por si conhecida de todos, não haveria ateus, pois

“Ninguém pode pensar o contrário do que é conhecido por si, como se vê no Filósofo [Aristóteles], sobre os primeiros princípios da demonstração. Ora, podemos pensar o contrário da existência de Deus, segundo a Escritura (Sl 52, 1): ‘Disse o néscio no seu coração: Não há Deus’. Logo, a existência de Deus não é por si conhecida.”⁶

Isto posto, S. Tomás conclui então que, não sendo a existência de Deus por si mesma conhecida de todos, precisa ser demonstrada. Os termos em que se deve dar tal demonstração ele os coloca na mesma *Suma Teológica*, mais adiante:

“Há duas espécies de demonstração. Uma, pela causa, pelo porquê das coisas, a qual se apoia simplesmente nas causas primeiras. Outra, pelo efeito, que é chamada *a posteriori*, embora se baseie no que é primeiro

⁵ST, I^a, q.2, a.1, ad.2

⁶ ST, I^a, q.2, a.1, sed contra





para nós; quando um efeito nos é mais manifesto que a sua causa, por ele chegamos ao conhecimento desta. Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este nos é mais conhecido que aquela; porque, dependendo os efeitos da causa, a existência deles supõe, necessariamente, a preexistência desta. Por onde, não nos sendo evidente, a existência de Deus é demonstrável pelos efeitos que conhecemos.”⁷

A “quarta via” de S. Tomás e a existência de Deus

Como bom aristotélico, S. Tomás de Aquino entendia que o conhecimento começa pelos sentidos, na apreensão sensível da realidade. Daí o dizer que a demonstração *a posteriori* se baseia “no que é primeiro para nós”, qual seja, que no caso em questão, uma demonstração segura da existência de Deus deve partir dos efeitos sensíveis da Criação para alcançar a causa primeira, que é Deus. Tal como S. Tomás as detalha na *Suma Contra os Gentios* e as resume na *Suma Teológica*, são cinco as vias pelas quais se pode chegar dos efeitos visíveis ao Deus invisível, a saber: 1^a) Do movimento; 2^a) Da natureza da causa eficiente; 3^a) Do possível e do necessário; 4^a) Dos graus de perfeição; e 5^a) Do governo das coisas (causa final). Conquanto a “primeira via” seja a mais conhecida (Deus como primeiro motor imóvel), tendo em vista o propósito do presente trabalho, voltaremos nossa atenção apenas ao conteúdo da “quarta via”.

“Por cinco vias pode-se provar a existência de Deus (...) A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. — Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo, diversamente; assim, o mais cálido é o que mais se aproxima do maximamente cálido. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por conseqüente, maximamente ser; pois, as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres, como diz o Filósofo [Aristóteles]. Ora, o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende; assim o fogo, maximamente cálido, é causa de todos os cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus.”⁸

Na *Suma Contra os Gentios*, acerca dos “Argumentos comprobatórios de que Deus é”, diz o *Doctor Communis*:

“Dos textos de Aristóteles, pode-se tirar um outro argumento. Mostra ele que as coisas ao máximo verdadeiras são também entes ao máximo.

⁷ ST I^a, 1.2, a.2

⁸ ST, I^a, q.2, a.





Mas ele mostra que há algo ao máximo verdadeiro, concluindo isso de que, por haver duas coisas falsas, sendo uma mais falsa que a outra, deve haver também uma mais verdadeira que a outra, conforme esteja mais próxima daquilo que é ao máximo e simplesmente verdadeiro. Inferre-se daí haver algo que é ente ao máximo. Este algo dizemos ser Deus.”⁹

A Justiça e a necessidade lógica da pena eterna

Do exposto acima inferre-se que, havendo graus de justiça entre os homens, isto é, sendo manifesto que uns são mais justos que outros, assim podemos dizê-lo apenas em relação a um “ente máximo” de justiça — Deus —, por maior ou menor aproximação. Em outros termos, o grau de justiça de um homem é a medida de sua participação na justiça plena e absoluta de Deus: quanto mais aquele participa desta, em maior grau deve-se dizê-lo justo. Mas o que é essa virtude, a “justiça”, de que falamos? S. Tomás de Aquino assim a define, ao tratar “Da justiça e da misericórdia de Deus”:

“Há duas espécies de justiça. Uma consistente no mútuo dar e receber; p. ex., a que consiste na compra e venda em outros tratos ou trocas semelhantes. Esta é chamada pelo Filósofo justiça comutativa ou reguladora das trocas ou tratos; e essa não convém a Deus, segundo aquilo do Apóstolo (Rm 11, 35): ‘Quem lhe deve alguma coisa primeiro para esta lhe haver de ser recompensada?’ Outra consiste na distribuição e se chama justiça distributiva, pela qual um governador ou administrador dá segundo a dignidade de cada um. Ora, assim como a ordem devida, na família ou em qualquer multidão governada, demonstra a justiça do governador, assim também a ordem do universo manifesta, tanto nos seres naturais, como nos dotados de vontade, a justiça de Deus. Por isso diz Dionísio: ‘Devemos ver a verdadeira justiça de Deus no distribuir ele a todos os seres segundo o que convém à dignidade de cada um, e no conservar cada natureza na sua ordem própria e virtude.’”¹⁰

A justiça distributiva, portanto, consiste na ordenada distribuição do que é devido conforme a dignidade de cada um, isto é, quanto aos atos humanos, conforme o uso mais ou menos reto do livre-arbítrio de que o homem é dotado. Chamado a inteligir a verdade e discernir o bem, tanto quanto a mover-se ordenadamente ao bem pela vontade, o homem — inescapavelmente sujeito à justiça distributiva humana, defensora e promotora do bem comum — cresce ou decresce em dignidade conforme a frequência e qualificação objetiva de seus atos morais, do que naturalmente derivam-se os tribunais, as penas e as punições. Punir a liberdade

⁹ SCG, Liv. I, c. XIII, 26

¹⁰ ST, I^a, q.21, a.1





desordenada com privação proporcional à sua desordem é, assim, operação intrínseca ao exercício da justiça distributiva, como o prova a espontânea estruturação jurídico-penal das sociedades, de modo que a uma vontade invencivelmente imutável no mal corresponde, proporcionalmente, a perpetuidade temporal da privação de sua liberdade quanto ao objeto da pena.

Note-se, porém, que tal procedimento não implica a maldade de quem o aplica, desde que se ordene ao bem comum, isto é, desde que resulte do movimento de uma vontade institucional retamente ordenada no amor ao verdadeiro bem, ao passo que o condenado se coloca em tal condição por desordem da vontade, por deliberada recusa (ou incapacidade) de amar e buscar o verdadeiro bem. Por outro lado, nos casos em que se demonstre seguramente revertida a persistência da vontade no mal, por abrandamento de sua desordem, pode convir a revisão da pena, como o ilustra o recurso à “liberdade condicional” em certos regimes jurídico-penais, mesmo em casos de prisão perpétua, o que em nada fragiliza a firmeza da justiça distributiva. Antes, tal misericordiosa revisão pressupõe uma justiça racionalmente rigorosa, pelo que se assegura a verdade como lastro da estrutura jurídico-penal, e sobre a qual propicia-se aquela misericordiosa revisão mesma: o perdão pressupõe a culpa e a pena, e uma justiça que não os imputasse não seria propriamente justiça.

Ora, se assim é na esfera temporal — reflexo imperfeito da Justiça em máximo grau, que é Deus —, infere-se que a justiça divina — atemporal porque inerente à eternidade de Deus — não pode excluir a pena eterna. Com efeito, segundo a doutrina tradicional cristã, sendo o pecado¹¹ uma ofensa à infinita dignidade de Deus¹², o pecador, sendo finito, não a pode quitar senão com o auxílio do próprio Deus infinito — realidade em que se fundam os mistérios da Encarnação e da Paixão do Verbo e toda a economia cristã, sacramental da salvação. De onde decorre, lógica e necessariamente, a condenação eterna dos pecadores que se fecham a tal auxílio.

Ademais, segundo a mesma doutrina, é em face da real condenação eterna de almas (e corpos)¹³ que toda aquela economia da salvação mesma se sustenta, como manifestação da misericórdia divina, que pressupõe, excede e plenifica a justiça de Deus. Como já foi dito, só pode haver perdão onde há culpa e expectativa de condenação — neste caso, eterna —, sem a qual a misericórdia de Deus seria vazia de sentido. Logo, se a misericórdia de Deus pressupõe Sua justiça, é porque esta inclui necessariamente a pena eterna. Nas palavras de S. Tomás:

¹¹ “Só no conhecimento do desígnio de Deus sobre o homem é que se compreende que o pecado é um abuso da liberdade que Deus dá às pessoas criadas para que possam amá-Lo e amarem-se mutuamente.” (Catecismo da Igreja Católica, n. 387)

¹² “A dor [de ter incorrido em pecado] deve ser *suma* porque devemos considerar e odiar o pecado como o maior de todos os males, uma vez que é ofensa a Deus, o sumo Bem.” (Catecismo Maior de S. Pio X, n. 718)

¹³ “Não temais aqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma; temeí antes aquele que pode precipitar a alma *e o corpo* [grifo nosso] na geena.” (MT 10, 28)





“Deus age misericordiosamente quando faz alguma coisa não em contrário, mas além da sua justiça. Assim, quem desse duzentos dinheiros ao credor, ao qual só deve cem, não pecaria contra a justiça, mas agiria liberal ou misericordiosamente. O mesmo se daria com quem perdoasse a injúria, que lhe foi feita; pois, quem perdoa, de certo modo dá; e por isso o Apóstolo chama ao perdão, doação (Ef 4, 32): ‘Perdoai-vos uns aos outros como também Cristo vos perdoou.’ Donde resulta que, longe de suprimir a justiça, a misericórdia é a plenitude dela. Donde, o dizer a Escritura (Tg 2 ,13): ‘A misericórdia triunfa sobre o justo.’”¹⁴

O livre-arbítrio e a imutabilidade da vontade após a morte

Tal como refletido na justiça distributiva humana, se há eternos condenados após a morte, tal não se dá porque Deus não os ame ou não os queira salvar, mas porque, sendo livres¹⁵, podem optar por não retribuírem o amor de Deus (Sumo Bem). Diz S. Tomás a respeito do livre-arbítrio:

“O homem tem livre arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas. E isto se evidencia, considerando que certos seres agem sem discernimento; como a pedra, que cai e, semelhantemente, todos os seres sem conhecimento. Outros, porém, agem com discernimento, mas não livre, como os brutos. Assim a ovelha que, vendo o lobo, discerne que deve fugir, por discernimento natural, mas não livre, porque esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. E o mesmo se dá com qualquer discernimento dos brutos. — O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa. Mas esse discernimento, capaz de visar diversas possibilidades, não provém do instinto natural, relativo a um ato particular, mas da reflexão racional. Pois a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos, como se vê nos silogismos dialéticos e nas persuasões retóricas. Ora, os atos particulares são contingentes e, portanto, em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só. E, portanto, é forçoso que o homem tenha livre arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional.”¹⁶

Assim como não pode haver legítimo matrimônio sem amor e consentimento mútuo dos noivos, não pode haver salvação para a alma que se recuse a amar e unir-se a Deus. Ademais,

¹⁴ ST, I^a, q.21, a.3, ad.2

¹⁵ “Em virtude da sua alma e das forças espirituais da inteligência e da vontade, o homem é dotado de liberdade, ‘sinal privilegiado da imagem divina’.” (Catecismo da Igreja Católica, n. 1705)

¹⁶ ST, I^a, q.83, a.1





sendo impossível à alma imortal¹⁷, uma vez separada do corpo, cambiar sua vontade, a morte cristaliza no mal a vontade dos que morrem no ódio a Deus (pecado mortal), não lhes sendo mais possível, como o era em vida, arrepender-se diante do abandono eterno. A esse respeito, diz S. Tomás na *Suma Contra os Gentios*:

“Com efeito, uma coisa é às vezes por nós desejada como último fim porque foi disposta por uma paixão que logo passa; por isso, também o desejo do fim é logo removido, como se vê nos que praticam a continência. Mas, às vezes, somos dispostos por um hábito para o desejo de um fim bom ou mau. Essa disposição não é facilmente afastada e também esse desejo do fim permanece mais forte, como se vê nos que praticam a temperança. No entanto, a disposição habitual pode ser removida nesta vida.

Fica, pois, manifesto que, permanecendo a disposição segundo a qual se deseja alguma coisa como último fim, não se pode demover o desejo desse fim, porque o último fim é o mais desejável (...) Ora, a alma, enquanto unida ao corpo, está em estado variável, mas não quando dele separada. Com efeito, a disposição da alma é acidentalmente movida por algum movimento corpóreo, pois como o corpo serve a alma para as operações dela, naturalmente foi dado a ela tal corpo para que, existindo ela nele, se aperfeiçoasse, como sendo movida para a perfeição. Por isso, separada ela do corpo, não mais estará em estado de ser movida para o fim, mas de se aquietar no fim conseguido. Logo, a sua vontade será também imutável quanto ao desejar o fim.”¹⁸

Ou seja, é pela atividade corpórea que se pode mudar a disposição da alma quanto ao desejo de um fim último, bom ou mau. Logo, uma vez separada do corpo, a alma já não conta com os mecanismos corpóreos para mudar suas disposições e, conseqüentemente, mudar a eleição do fim último. Com efeito, tendo a alma se disposto em vida à virtude, à graça e à felicidade eterna — em suma, tendo eleito a Deus como fim último —, tal disposição se cristalizará após a morte, favorecendo o repouso definitivo das potências intelectivas da alma (inteligência e vontade) na união com o *Summum Bonum*. Inversamente, tendo a alma se voltado habitualmente,

¹⁷ “Necessário é admitir-se que o princípio da operação intelectual, a que chamamos alma do homem, é um certo princípio incorpóreo e subsistente. Pois, é manifesto, pela inteligência o homem pode conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, o que pode conhecer certas causas, necessariamente não deve ter nada delas, na sua natureza, porque a causa que a esta fosse naturalmente inerente impedir-lhe-ia o conhecimento das outras. Assim, vemos que a língua do doente, afetada de humor colérico e amargo, nada pode sentir de doce, mas tudo lhe parece amargo. Se, pois, o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos, porque cada corpo tem a sua natureza determinada. Logo, é impossível que o princípio intelectual seja corpo. E, semelhantemente, também é impossível que inteliça por meio de órgão corpóreo, porque também a natureza determinada desse órgão corpóreo impediria o conhecimento de todos os corpos.” (ST, I^a, q.75, a.2

¹⁸ SCG, Liv. IV, C.XCV, 2-3





em vida, aos apelos desordenados das paixões e à corporeidade corruptível, bem como recusado o misericordioso auxílio da graça para a mudança de tal disposição e do fim último mau a que ela aponta, a alma, uma vez livre do corpo, terá tal disposição fixada, não lhe sendo possível, após a morte, cambiar a vontade para o fim último bom, propriamente humano. Assim, livremente afastada de Deus e com tal vontade má permanentemente fixada, é por máxima justiça que a alma padecerá a condenação eterna.

Com efeito, após demonstrar em seu “Tratado da Bem-Aventurança” que o fim último do homem não pode consistir na riqueza material, na honra, na glória terrena, no poder, nos bens do corpo, no prazer, no bem da alma ou em qualquer bem criado¹⁹ — posto que, por ordenarem-se a algo além, nenhum deles é fim em si mesmo —, S. Tomás conclui que

“A beatitude [felicidade] última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência, para a evidência do que duas coisas se devem considerar. A primeira é que o homem não é perfeitamente feliz, enquanto lhe resta algo a desejar e a buscar. A segunda é que a perfeição de uma potência é relativa à natureza do seu objeto. Ora, o objeto do intelecto é a quiddidade, isto é, a essência da coisa, como diz Aristóteles. Por onde, a perfeição do intelecto está na razão direta do seu conhecimento da essência de uma coisa. De um intelecto, pois, que conhece a essência de um efeito sem poder conhecer, por ele, o que a causa essencialmente é, não se diz que atinge a causa em si mesma, embora possa, pelo efeito, saber se ela existe. Por onde, permanece naturalmente no homem o desejo de também saber o que é a causa, depois de conhecido o efeito e de sabido que tem causa. E tal desejo é o de admiração e provoca a indagação, como diz Aristóteles. Por ex., quem contempla um eclipse do sol, considera-lhe a causa e, não sabendo qual seja, admira-se e, admirando-se, perquire; esta perquirição não repousa até que chegue a conhecer a essência da causa. — Se, pois, o intelecto humano, conhecendo a essência de um efeito criado, somente souber que Deus existe, a sua perfeição ainda não atingiu a causa primeira em si mesmo, restando-lhe ainda o desejo natural de perquirir a causa, e por isso não é perfeitamente feliz. Portanto, para a felicidade perfeita é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como com seu objeto, o único em que consiste a beatitude do homem, conforme já se disse.”²⁰

Ou seja, o fim último próprio do homem (animal racional) deve ser aquele em que suas potências intelectivas — que o distinguem enquanto homem na ordem do ser — encontrem repouso absoluto, sem que nada mais reste a desejar e conhecer. Assim, se o objeto do intelecto é a verdade essencial das coisas (o que elas são), então seu repouso absoluto só poderá ser atingido no conhecimento essencial da causa primeira de todas as coisas, após o que nada mais restará ser desejado ou conhecido. Ora, se escalando os graus de perfeição da natureza pela “quarta via” de S. Tomás chegamos à máxima perfeição de todas as qualidades, conclui-se ser Deus a referência absoluta de tudo o que no mundo qualifica-se por “verdadeiro”. Logo, Deus é a própria Verdade, de modo que, por um lado, se só pela união com Ele pode a alma humana salvar-se e atingir a

¹⁹ ST, I^a-II^{ae}, q.2, a.1-8

²⁰ ST, I^a-II^{ae}, q.3, a.8





felicidade perfeita e eterna, por outro, se pela obstinação no pecado e oposição à sua própria natureza a alma prefere antes os bens criados que o Sumo Bem, esta condena-se necessária e eternamente.

Sobre a existência física do Inferno

S. Tomás de Aquino, na condição de filósofo e teólogo cristão medieval, foi o mais representativo expoente da busca escolástica por uma arquitetura epistemológica em que razão e Revelação se confirmassem e iluminassem mutuamente. Pela subordinação da Filosofia à Teologia Sagrada, o *Doctor Communis* tencionava alcançar a unidade na verdade, um conhecimento mais amplo e profundo das realidades temporal e eterna a partir de princípios tanto naturais como revelados. É assim que as Sagradas Escrituras, as obras dos Padres da Igreja e os escritos de Aristóteles são frequentemente referenciados em sua obra. Com efeito, em seção anterior do presente artigo (nota 13) citamos a seguinte passagem do Evangelho de S. Mateus, em que Jesus Cristo se dirige aos doze apóstolos: “não temais aqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma; temeí antes aquele que pode precipitar a alma e o corpo [grifo nosso] na geena.”²¹

Essa passagem evangélica, entre outras, fundamenta a doutrina católica da ressurreição dos corpos no Juízo Final, de modo que, se do exposto nas seções anteriores nossa conclusão aponta à necessidade lógica da pena eterna, o empreendimento genuinamente escolástico integrará esta conclusão puramente filosófica à doutrina revelada, com todas as consequências de natureza filosófica decorrentes de tal integração²². Assim, conquanto a alma humana separada da matéria corporal seja pura forma, e, por isso mesmo, não tenha dimensões nem ocupe espaço, por outro lado, os corpos ressuscitados dos condenados, uma vez unidos novamente às almas, terão dimensões e ocuparão espaço, de onde se deduz que o Inferno, enquanto *lugar* de punição eterna, existe necessária e fisicamente, segundo a doutrina cristã e a metafísica tradicional (aristotélico-tomista), e como o toma por certo o próprio S. Tomás nesta passagem da *Suma Teológica*:

“O inferno nunca será tão pequeno que não baste a conter os corpos dos condenados (...) Nem é nenhum inconveniente haver no interior da terra, por obra do poder divino, uma concavidade bastante grande para conter o corpo de todos os condenados.”²³

Conclusão

²¹ Mt 10, 28

²² Com efeito, S. Tomás dedica a questão 97 (“Da pena dos condenados”) do Suplemento à IIIª parte da *Suma Teológica* ao desenvolvimento das consequências da existência material do Inferno.

²³ ST. Suppl. III^{ae}. q.97, a.7, ad.3





Partindo da demonstração da existência de Deus e passando às implicações da “quarta via” de S. Tomás de Aquino (“dos graus de perfeição”) quanto à virtude da Justiça, chegamos à conclusão filosófica de que, por sua natureza mesma e seu reflexo imperfeito nas espontâneas estruturas jurídico-penais das sociedades humanas, a justiça divina deve incluir necessariamente a pena eterna. Com efeito, considerando-se a unânime constatação — mesmo entre parceiros no crime — de que a impunidade é algo intrinsecamente mau, por atentar contra o bem comum, e tendo em vista que tal constatação se dá mesmo a despeito das imperfeições das cidades terrenas — de que se dizem mais ou menos justas conforme mais ou menos próximas do “ente máximo” de justiça, que é Deus —, disso se segue que a cidade divina, por sua natureza atemporal e absoluta justiça, tem por atributo necessário a punição do mal em grau máximo. Do contrário, não haveria na estrutura da realidade — que a partir de Deus se modula em graus decrescentes de perfeição — fundamento objetivo à espontânea estruturação jurídico-penal das sociedades humanas.

Vimos também que, assim como sob a justiça distributiva humana é condenado e privado de liberdade todo aquele que se obstina na recusa do amor ao bem, por desordem da vontade e na proporção dessa mesma desordem, mas que, cambiando-se-lhe as disposições e a vontade, a própria justiça humana embasa a misericordiosa revisão da pena — ainda que temporalmente perpétua —, assim também o pecador se expõe à condenação eterna, proporcional à ofensa à dignidade infinita de Deus (pecado mortal), mas permanece ao alcance da misericórdia divina se, arrependido do pecado ainda em vida, reorienta sua vontade pela ordenada disposição de amar e unir-se eternamente ao Sumo Bem (Deus). De onde se conclui que, se a misericórdia divina pressupõe e plenifica a justiça divina, é porque esta necessariamente inclui a possibilidade da pena eterna. Com efeito, sobre o paralelo entre a justiça humana e justiça divina, diz S. Tomás que

“a duração da pena concerne à disposição do pecador. Assim, umas vezes quem comete um crime, numa cidade, pela própria natureza dele pode tornar-se digno de ser expulso totalmente da sociedade dos seus co-cidadãos, quer pelo exílio perpétuo, quer pela morte. Outras vezes, porém, não se torna digno de ser totalmente excluído da convivência com os seus co-cidadãos: e por isso, para poder ser um membro útil à cidade, prolonga-se-lhe ou se lhe abrevia a pena, conforme o necessário à sua correção, de modo que possa viver na cidade conveniente e pacificamente.

Assim também, pela divina justiça pode um se tornar, em virtude do pecado cometido, digno de ser completamente segregado da convivência com os cidadãos da cidade de Deus; o que se dá por todo pecado contrário à caridade, vínculo que dá união aos membros dessa cidade. Portanto, quem comete um pecado mortal, que é contrário à caridade, é-lhe aplicada a pena eterna de ficar para sempre excluído da sociedade dos santos. Pois, como diz Agostinho, do mesmo modo que se é excluído da cidade temporal pelo suplício da primeira morte, assim se é excluído da cidade imortal pelo suplício da segunda morte. E se a pena infligida pela cidade temporal não é considerada perpétua, é por





acidente ou porque o homem não vive eternamente; ou ainda porque a cidade pode perder a existência. Mas, se o homem vivesse eternamente, a pena do exílio ou de escravidão, infligida pela lei humana, duraria eternamente. — Os que pecam porém sem contudo merecerem ser completamente segregados do consórcio com os cidadãos da cidade santa, como os que pecam venialmente, tanto mais breve ou diuturna lhes será a pena, quanto mais ou menos precisarem de purificação, na medida em que mais ou menos se afeiçãoaram ao pecado. Regra que, pela divina justiça, se observa no aplicar as penas deste mundo ou as do purgatório.”²⁴

Ademais, vimos que, uma vez separada do corpo corruptível, pela morte, a alma imortal, passam a faltar-lhe os mecanismos corpóreos pelos quais poderia mudar sua disposição e reorientar sua vontade para o fim último bom, propriamente humano, que S. Tomás, seguindo a Aristóteles, conclui ser a felicidade eterna na visão essencial de Deus — pelo que, por nada mais restar a desejar e conhecer, encontram repouso definitivo as potências intelectivas do homem (inteligência e vontade). Assim, queda-se fixada a vontade (boa ou má) da alma após a morte, de modo que, livremente apartada de Deus pela obstinação no pecado, a alma condenada já não pode evitar a pena eterna, pois já não lhe é possível cambiar a vontade do ódio para o amor a Deus. Logo, confirma-se a necessidade lógica da pena eterna.

Por fim, sendo a Escolástica o empreendimento intelectual medieval de busca da mútua iluminação entre razão e fé, entre verdades naturais e reveladas, entre Filosofia e Teologia, e confiante numa arquitetônica unidade doutrinal subjacente às realidades natural e sobrenatural, a doutrina cristã da ressurreição dos corpos no Juízo Final, integrada à necessidade metafísica da pena eterna, conduz à conclusão de que o Inferno deve existir física e necessariamente, como instância local de punição eterna de almas re-unidas a seus corpos ressurretos, posto que estes, por sua constituição material, serão dotados de dimensões espaciais e, portanto, ocuparão espaço.

Referências

AQUINO, S. Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura, OSB. 2^a ed. Campinas: Ecclesiae, 2017

_____. **Suma Teológica**, 5 vols. Trad. Alexandre Correia. 4^a ed. Campinas: Ecclesiae, 2016

BÍBLIA SAGRADA. 161^a ed. São Paulo: Ave-Maria, 2004

CANTUÁRIA, S. Anselmo de. *Proslogion*

²⁴ ST. Suppl. III^{ae}, q. 99, a. 1





CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 1999

CATECISMO MAIOR DE SÃO PIO X. Niterói: Permanência, 2010

OLENISKI, Rogério. **Anselmo, platonismo medieval e o argumento ontológico**, 2013.

Disponível em: <<https://oleniski.blogspot.com/2013/05/anselmo-platonismo-medieval-e-o.html>

> acessado a 30 de Março de 2021

