

**ARQUITETURA DO PECADO: SISTEMATIZAÇÃO MORAL EM
TOMÁS DE AQUINO**

**ARCHITECTURE OF SIN: MORAL SYSTEMATIZATION IN THOMAS
AQUINAS**

**ARQUITECTURA DEL PECADO: SISTEMATIZACIÓN MORAL EN
TOMÁS DE AQUINO**

Guilherme Costa Silva

Graduando em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: guilherme.costa@discente.ufg.br

Gustavo Marques da Conceição

Graduando em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: gustavo.marques@discente.ufg.br

Isabela Lima Mendonça

Graduanda em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: isabela23456@discente.ufg.br

Davi Seabra Dornellas

Graduando em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: davi_seabra@discente.ufg.br

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/notandum.vi63.78519>

Recebido em 20/08/2025

Aceito em 20/10/2025

Resumo

Este artigo parte de duas perguntas fundamentais: (I) Seria possível identificar, na obra *Os sete pecados capitais*, uma intenção pedagógica e religiosa? (II) Em que medida a concepção tomista do vício difere daquela proposta por Santo Agostinho? Sustenta-se que Tomás de Aquino organiza uma doutrina moral orientada pela razão prática, distinguindo-se do modelo agostiniano ao compreender o pecado não como mero desvio amoroso, mas como desequilíbrio em relação à justa medida. Para sustentar tal argumento, recorremos a excertos das obras *De malo* e *Summa Theologica*, reunidos na coletânea traduzida por Luiz Jean Lauand, nas quais os sete pecados capitais são apresentados como vícios geradores de outros, segundo uma lógica “hierárquica”. A investigação é alicerçada, ainda, em elementos da vida de Tomás de Aquino, cuja trajetória intelectual e inserção no contexto escolástico do século XIII foram determinantes para a fundamentação de sua arquitetura moral. Explicita-se, por fim, a sistematização desses vícios como princípio de uma teologia prática voltada à formação da consciência e ao exercício pastoral, reafirmando a autoridade eclesiástica sobre a moralidade em tempos de transformação social e religiosa.

Palavras-chave: Moral cristã; Santo Tomás de Aquino; Pecados capitais.

Abstract

This article departs from two fundamental questions: (I) Is it possible to identify, in the work *The Seven Capital Sins*, a pedagogical and religious intention? (II) To what extent does the Thomistic conception of vice differ from that proposed by Saint Augustine? It is argued that Thomas Aquinas develops a moral doctrine guided by practical reason, distinguishing himself from the Augustinian model by understanding sin not merely as a misdirection of love, but as a disproportion or imbalance in relation to the right measure. To support this argument, we draw on excerpts from *De Malo* and the *Summa Theologica*, compiled in the collection translated by Luiz Jean Lauand, in which the seven capital sins are presented as vices that give rise to others, following a “hierarchical” logic. The investigation is also grounded in elements of Thomas Aquinas’s life, whose intellectual trajectory and insertion in the scholastic context of the 13th century were crucial to the foundation of his moral architecture. Finally, the systematization of these vices is presented as the principle of a practical theology aimed at the formation of conscience and pastoral practice, reaffirming the ecclesiastical authority over morality in times of social and religious transformation.

Keywords: Christian morality; Saint Thomas Aquinas; Capital sins.

Resumen

Este artículo parte de dos preguntas fundamentales: (I) ¿Es posible identificar, en la obra *Los siete pecados capitales*, una intención pedagógica y religiosa? (II) ¿En qué medida la concepción tomista del vicio difiere de la propuesta por San Agustín? Se sostiene que Tomás de Aquino elabora una doctrina moral orientada por la razón práctica, diferenciándose del modelo agustiniano al comprender el pecado no como un mero desvío amoroso, sino como un desequilibrio respecto a la justa medida. Para fundamentar tal argumento, se recurre a fragmentos de *De malo* y de la *Summa Theologica*, reunidos en la colección traducida por Luiz Jean Lauand, en la que los siete pecados capitales son presentados como vicios generadores de otros, según una lógica “jerárquica”. La investigación se apoya, además, en elementos de la vida de Tomás de Aquino, cuya trayectoria intelectual y su inserción en el contexto escolástico del siglo XIII fueron determinantes para la fundamentación de su arquitectura moral. Finalmente, se explicita la sistematización de estos vicios como principio de una teología práctica orientada a la formación de la conciencia y al ejercicio pastoral, reafirmando la autoridad eclesiástica sobre la moralidad en tiempos de transformación social y religiosa.

Palabras clave: Moral Cristiana; Santo Tomás de Aquino; Pecados capitales.

Tomás de Aquino: cútis e espírito

Tomás de Aquino era um homem de carne e osso, assevera M. Morard (1989). Contudo, a expressão, aqui, não remete unicamente ao aspecto físico, mas à sua condição de ser humano — passível de investigação — apesar — ou melhor, em virtude — de seu caráter “santo”.

Nasceu, provavelmente, em 1225¹, em Roccasecca, nas imediações de Aquino, então parte integrante do Reino da Sicília. Proveniente de uma família abastada, era o caçula de uma estirpe nobre lombarda, detentora de extensos domínios territoriais; por conseguinte, “cosmopolita por herança” (CHESTERTON, 2015, p. 40). Seus vínculos genealógicos entrelaçavam-se — não raramente em oposição — com os Hohenstaufen, linhagem aristocrática que igualmente exerceu poder no Sacro Império Romano-Germânico entre os séculos XII e XIII, além de manterem apoio a Frederico II, o qual, à época, implementava diversas medidas de cunho anticlerical.

Desde tenra idade, o jovem Tomás foi encaminhado ao mosteiro de Montecassino. É possível aventar algumas hipóteses quanto à motivação subjacente a essa inserção tão precoce no âmbito religioso: 1. A dinâmica de recrutamento clerical sofrera inflexão — desde o século VII, a composição do clero passou a ser majoritariamente formada por indivíduos dotados de poder aquisitivo, em detrimento de pobres, prisioneiros e condenados. Nesse escopo, o espaço eclesiástico transmutou-se em *locus* de legitimação das hierarquias (VAUCHEZ, 1988, p. 215–216). 2. Soma-se a isso a tradição da primogenitura na repartição hereditária² — o que implica que Tomás de Aquino não disporia de significativa parcela dos bens familiares. 3. A fé genuína tampouco deve ser relegada; afinal, como afirma Febvre (1970, p. 374) — ao tratar da modernidade em sua indissociabilidade com o medievo — o cristianismo configurava-se como a “atmosfera em que o homem vivia a sua vida”. 4. Por derradeiro, Torrel (2002, p. 20–22) sustenta que a família de Tomás almejava garantir-lhe tanto a proteção da Igreja quanto uma formação verdadeiramente “integral”. Anos mais tarde, um conflito entre Frederico II³ e o papado conduziu à militarização do mosteiro — o genitor de Tomás participou do saque e da ocupação, por considerar esse uma “fortaleza do papa”, seu antagonista —, circunstância que levou o jovem a dirigir-se à Universidade de Nápoles.⁴

¹ A datação realiza-se a partir das fontes sobre sua morte e, nesse sentido, não é precisa (TORREL, 2002, p. 19).

² De acordo com Smith (2008, p. 508, tradução nossa), ela era: “Uma estratégia de herança para a preservação da propriedade familiar, a primogenitura era o direito consuetudinário do filho mais velho de herdar a propriedade fundiária de seu pai. Era amplamente restrita à Europa Ocidental, onde surgiu na Idade Média com a disseminação do feudalismo”. Faz-se *mister* salientar que Tomás de Aquino era o mais jovem entre os 5 irmãos, mas possuía outras 4 irmãs.

³ Há uma divergência, na historiografia, quanto ao parentesco de Tomás e Frederico II. Conhecedores, como Chesterton (2015, p. 40) afirmam: “Ele nasceu na púrpura; quase literalmente na bainha da púrpura imperial; pois seu próprio primo era imperador do Sacro Império Romano. [...] Frederico II”, tantos outros estudiosos sustentam que Landolfo, pai de Tomás, sequer pertencia ao ramo mais poderoso de sua família e eram, somente, apoiadores do imperador (TORREL, 2002, p. 20).

⁴ Empregamos o termo “universidade”, mas consideramos relevante ponderar que “Originalmente essas instituições eram chamadas de *Studium generale*, agregando professores e alunos dedicados ao ensino superior em qualquer área do conhecimento. Mas com a agitação urbana e cultural da Idade Média, logo se tornou uma referência universal para o estudo do conhecimento, para todas as ciências, e o nome *Studium generale* foi

No ambiente universitário, o futuro santo teve contato com fragmentos do saber árabe (notadamente as concepções aristotélicas e traduções de Boécio e Cícero), bem como a obra de filósofos como Avicena e Averróis. Convém sublinhar que a preservação e a tradução dos documentos oriundos da Antiguidade clássica permaneceram, por longo período, sob os cuidados de letrados do mundo árabe (PULIDO, 2009, p. 82–97). Nessa *Studium Générale*, outrossim, entrou em contato com os dominicanos. Aquino ingressou na ordem por volta de 1244, cerca de vinte e oito anos após São Domingos de Gusmão haver fundado a *Ordo Praedicatorum* (O.P.), propondo-a como vertente pastoral e intelectual da Igreja. Tal decisão desapontou sua família; Pedro, seu irmão, apoiado pelo imperador, interceptou-o durante o traslado a Paris e, com apoio da família, manteve-o cativo por cerca de um ano, pois, a O.P. não era tida como digna de altos prestígios. O “cativeiro”⁵ deu-se no castelo da família, de onde logrou evadir-se com auxílio materno (TORREL, 2002, p. 29–33).

Tomás de Aquino dirigiu-se a Paris e, posteriormente, a Colônia, para estudar sob a direção de Alberto Magno. Na década de 1250, foi docente na Universidade de Paris, primeiro como *baccalarius biblicus* — autorizado a comentar a Sagrada Escritura, mas não a desenvolver questões teológicas de profundidade — e, em seguida, como *magister in sacra pagina* — dignidade que lhe facultava ensinar, publicar e sustentar debates públicos em matéria teológica. Obteve o título de mestre em teologia, “equivalente”, na contemporaneidade, a “professor catedrático” (ROSZAC, 2012, p. 749).⁶ Sua trajetória acadêmica, contudo, não foi isenta de desavenças: intelectuais como Guilherme de Saint-Amour acusavam as ordens mendicantes de ocupar indevidamente o espaço acadêmico (OLIVEIRA, 2019, p. 104). Em resposta, Tomás redigiu *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*.⁷ Durante estadia em Paris, integrou o círculo da corte pontifícia de Urbano IV e, de regresso à Itália, assumiu a direção da escola de Santa Sabina e, em seguida, a cátedra de teologia na Universidade de Nápoles (MARIÁS, 2004, p. 179). Aquino retirou-se do magistério até ser convocado por Gregório X para o Concílio de Lyon. No decurso da viagem, adoeceu e recolheu-se ao mosteiro cisterciense de Fossanova,

substituído por *universitas*” (RODRIGUES, 2012, p. 132). Sendo o *Studium Générale* de Nápoles, ao qual Tomás se torna um membro em 1239, fundado por Federico II em 1224 para formar funcionários imperiais e em oposição a Universidade de Bolonha (TORREL, 2002, p. 24).

⁵ “Tomás podía entrar y salir, recibir visitas [...], conversar con sus hermanas [...], y Tocco cuenta que aprovechó para rezar, leer toda la Biblia, y estudiar [...]” (TORREL, p. 29).

⁶ De modo geral, as licenças docentes eram concedidas aos 35 anos, conquanto, — não sem protesto — Aquino foi laureado aos 26 anos.

⁷ A *universitas* desfrutavam relativa autonomia corporativa, baseada na autorregulação. Esse princípio foi abalado quando soldados imperiais assassinaram estudantes em Paris, provocando uma greve — entendida, à época, como o êxodo da cidade. No entanto, membros das ordens mendicantes recusaram-se a partir, acirrando a tensão.

onde faleceu, provavelmente, em 1274 (BATISTA, 2010, p. 92). Foi canonizado em 1323 por João XXII⁸ e proclamado Doutor da Igreja por Pio V em 1567 (TEIXEIRA, 2012, p. 208).

Evidencia-se, pelos títulos conferidos *post mortem*, que suas posições e elaborações intelectuais exerceram papel decisivo na história da Igreja e no pensamento ocidental. A maioria de suas obras foram tecidas após seu retorno à Itália, embora não todas. Entre 1252 e 1256, ainda em Paris, redigiu o *De ente et essentia*, tratado que examina “ente” e “essência” e, por derivação, o vínculo entre existir e ser. As *Quaestiones disputatae De veritate*, igualmente inseridas no ambiente combativo universitário, versam sobre questões de filosofia e teologia, notabilizando-se pelo aprofundamento do método escolástico. Já na Itália, entre 1261 e 1264, a pedido de Urbano IV, compôs o comentário bíblico *Catena aurea*.

Summa Theologiae, “finalizada” em 1273, de natureza didática, foi concebida como guia formativo para jovens dominicanos, distinguindo-se pela arquitetura rigorosa e pela clareza expositiva. Estrutura-se em três partes: 1. Deus e a Criação. 2. Ética e Virtudes. 3. Cristo e os Sacramentos (inacabada). Supõe-se que sua interrupção se deva à redação concomitante de outras obras: *Quaestiones disputatae De anima*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*, *De potentia* e o *Comentário a Aristóteles*, iniciado em 1267 e concluído em 1272 (MARIÁS, 2004, p. 180; DE BONI, 2018, p. 12–17)

A vasta produção do autor orientou decisões teológicas, sobretudo no Concílio de Trento, quando a Igreja confrontou as teses luteranas e demais correntes reformistas; nesse sentido, a *Summa Theologiae* tornou-se doutrina oficial, propondo conciliação entre fé e razão, especialmente a lógica e a metafísica aristotélica. Para além do exemplo teórico — servindo de matriz para outros escritos —, foi referência para questões práticas, conforme assinalam Costa e Martins (2010, p. 96):

Além da confissão, resolveu-se no concílio que o sacramento da extrema-unção oferece auxílio aos fiéis, [...] como também quis, por intermédio da extrema-unção, assegurar para o fim da vida um bom socorro. A origem deste sacramento a Igreja credits à carta de Tiago 5, 14-15, quando diz: [...] “Mande chamar os presbíteros da Igreja, e estes orem sobre ele, ungindo-o com óleo em nome do Senhor; e a oração da fé salvará o enfermo e o Senhor o aliviará; e se estiver em pecados, lhe serão perdoados”. Essa linha de raciocínio teológico foi anteriormente dita por S. Tomás de Aquino.

⁸ Igor Teixeira (2012, p. 212) afirma que Guilherme de Tocco foi o que hoje se reconhece como “postulador” da canonização de Tomás de Aquino, tendo escrito a hagiografia *Ystoria sancti Thome de Aquino*. Foi um dos poucos “biógrafos” que conviveu com o Santo.

Afinal, em que consiste esse método de produção teórica? A chamada “Alta Escolástica” encontrou em Tomás de Aquino seu expoente mais conspícuo. Fundamentada na premissa de que pensamento e fé não se opõem — pois, segundo ele, “não pode haver conflito entre filosofia e teologia, porque seria uma discórdia dentro da verdade” (MARIÁS, 2004, p. 184) —, estabeleceu condições sistemáticas e rigorosas: 1) questionamento; 2) objeções; 3) contra-argumento; 4) resposta principal; 5) réplica às objeções. Tal método ancora-se em pressupostos aristotélicos. Como observa Mariás (2004, p. 181–182), “as ideias aristotélicas são utilizadas com fins bem distintos, a dezesseis séculos de distância e, antes de tudo, com o cristianismo entre um e outro” e, por isso, “não existe uma filosofia aristotélico-tomista, e sim apenas tomista, e o tomismo é aristotélico-escolástico”.

No campo moral, o pensamento tomista, identicamente permeado por influxos aristotélicos, define a moral como *motus rationalis creaturae ad Deum*, isto é, movimento próprio da criatura racional em direção a Deus. Sua ética privilegia uma intelectualidade que se orienta ao que ele concebe como fim último do homem: Deus. Partindo desses pressupostos, tornar-se possível correlacionar sua concepção moral à reflexão sobre poder e sociedade: uma comunidade que age moralmente, conforme seu fim último, não contraria o princípio aristotélico — o qual colima que o homem é social, e a sociedade existe para o indivíduo, sendo o inverso inadequado. Daí decorre que uma monarquia participativa é preferível à tirania e, em seu pensamento político, a Igreja constitui autoridade superior ao poder secular (MARIÁS, 2004, p. 186–187). Por conseguinte, impõe-se examinar sua formulação sobre o direito intrinsecamente vinculado à moral. Tomás de Aquino foi um dos principais expoentes da *lex naturalis* — fundamento, ainda que reinterpretado, do “direito natural moderno” —, concebida como meio de participação racional na lei eterna e divina⁹. Nesse sentido, Honnefelder (2010, p. 326) assinala que “O único modo de seguir a ‘lei eterna’ [...] é seguir a ‘razão prática’ [...], modo no qual os seres humanos participam na lei eterna. [...] essa participação Tomás de Aquino chama de [...] *lex naturalis*”.

O pensamento aristotélico não constituía, contudo, o único elemento atávico em Tomás de Aquino. Como já observado, nenhuma elaboração surge sem referenciais, e a Alta Escolástica que encarnou não se restringiu à herança helênica. Os excertos das obras que examinaremos adiante — *De malo* e *Summa Theologica* —, reunidos e organizados no volume

⁹ Ou, na definição de Camila Ezídio (2020, p. 9): “Tais teorias têm como base o conceito de *lex naturalis* [...], a partir do qual [...] a lei humana, os costumes e as ações dos homens deveriam se guiar. Essa lei é dita natural [...] porque é inata à natureza humana; [...] porque advém de uma reflexão individual independente de qualquer autoridade moral externa; ou devido a ambos”.

Os sete pecados capitais, evidenciam a complexa tessitura de suas fontes. Como teólogo e sacerdote, Aquino recorre extensamente à Bíblia, dialoga com Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*), Aristóteles (*Physica*, *Metaphysica*), Cícero (*De officiis*, *Ethica*), Agostinho de Hipona (*Confessiones*, *De natura et gratia*, *De vera religione*), João Damasceno (*De fide orthodoxa*) e Gregório Magno (*Moralia in Iob*), além de outros, como Tito Lívio e Ambrósio. Essa constelação de autoridades não somente confirma a erudição singular de Aquino, mas também revela seu método de integrar tradições filosóficas e teológicas diversas em um corpo unitário de pensamento.

Uma sistematização do pecaminoso

De imediato, revela-se imprescindível destacar os pressupostos delineados por Bernard Sesboüé (2004, p. 16), segundo os quais “[...] o conceito de pecado é analógico com relação ao sentido corrente no qual o pecado designa um ato pessoal, livre e responsável”. Tal assertiva implica, de modo lógico e necessário, que a possibilidade de falhar diante de Deus se encontra intrinsecamente vinculada à existência do livre-arbítrio humano. Paralelamente, cumpre trazer a lume uma dimensão subentendida na análise: a hierarquização dos vícios está estreitamente coligada à compreensão do que se constitui como boa conduta e às virtudes valorizadas na tradição moral cristã.

A problemática dos pecados capitais — ou, segundo a terminologia de Tomás de Aquino, vícios capitais — constitui um eixo privilegiado para a inteligibilidade da experiência moral cristã no medievo. Não se trata de uma simples enumeração de faltas, mas de uma análise na qual a herança patrística se conjuga ao ímpeto sistematizador da escolástica em seu grau exemplar. Como enfatiza Aquino, “assim, chamam-se vícios capitais os que apontam para certos fins principalmente desejáveis por si e que, desse modo, orientam para esses fins a outros vícios” (AQUINO, 2001, p. 77). Tal definição sintetiza o objetivo desta doutrina tomista: identificar, a partir da razão e da teologia, a existência de vícios que, pela atratividade de seus fins, funcionam como princípios geradores de outros pecados. É nesse sentido que recebem o qualificativo de “capitais”: não pela gravidade intrínseca de cada um, mas pela capacidade de fecundar e multiplicar a desordem moral (AQUINO, 2001, p. 78). Essa perspectiva introduz uma lógica hierárquica e causal na economia do pecado; entendendo-os como disposições fundamentais que desestabilizam a razão, a vontade e a ordenação do homem à sua finalidade última — de acordo com essa lógica: a comunhão com Deus (AQUINO, 2001, p. 80).

A engrenagem racional construída por Tomás de Aquino desloca a análise do ato particular para a estrutura interna de vícios que produzem cadeias de desordem. Os pecados capitais figuram, dessa forma, como uma tipologia racional da alma pecadora: soberba, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia aparecem como “cabeças” de uma vasta gama de faltas derivadas (AQUINO, 2001, p. 82). Ele distingue, ainda, três vias pelas quais o pecado se instaura e se propaga: (i) pela supressão da graça, que rompe o vínculo do homem com sua ordenação a Deus; (ii) pela cristalização de um hábito de pecar, que reconfigura a disposição interior da alma; e (iii) pelo encadeamento causal de um pecado em outro, instaurando uma lógica de progressiva degradação espiritual.

O esquema classificatório de Aquino configura-se com um caráter normativo e engendra um modelo interpretativo do comportamento humano, capaz de revelar tanto as raízes do agir desordenado quanto os mecanismos de multiplicação do pecado. A elaboração do autor acerca dos vícios capitais deve ser compreendida no interior da estrutura metodológica da *Summa Theologiae*, em que o autor adota o formato das *quaestiones disputatae*. Esse procedimento expositivo (que apresenta objeções, soluções e distinções conceituais) não é somente uma técnica pedagógica, mas uma verdadeira tecnologia intelectual de formação da consciência moral; uma vez que tal método permite que a doutrina dos pecados capitais seja construída de maneira dialética: as objeções revelam a complexidade do problema, enquanto as respostas de Aquino oferecem uma síntese que conjuga precisão lógica e densidade teológica (AQUINO, 2001, p. 85).

Nessa lógica, a tipologia dos vícios capitais não é um fim em si, mas um ponto de partida para compreender a dinâmica moral do homem. Cada vício é analisado em sua causalidade e em sua função na ordem das paixões, de modo que a sistematização tomista desenha uma espécie de mapa racional da alma pecadora. Tal esforço encontra ressonância no princípio aristotélico da teleologia, segundo o qual todo agir humano se orienta para um fim. Quando o fim é desordenado, a conduta se torna viciosa; quando, ao contrário, tende ao *summum bonum* encontra sua reta ordenação (AQUINO, 2001, p. 88). Dessa forma, a doutrina dos vícios capitais manifesta-se em dupla dimensão: primeiramente, no plano teórico, ao propiciar uma classificação metódica e sistemática que esclarece o entendimento da condição moral do ser humano no âmbito cristão, articulando de modo intrincado razão, vontade e paixões em um modelo no qual a liberdade não apenas se harmoniza com a lei divina, mas se cumpre plenamente em sua realização; secundariamente, no plano prático, a doutrina assume a função de instrumento pedagógico e pastoral, servindo como guia para confessores e como estrutura

ordenadora do exame de consciência dos fiéis, ao dispor a vida moral em categorias hierarquizadas, rigorosamente fundamentadas na razão e na teologia, permitindo assim uma orientação metódica e persuasiva da conduta ética. Conforme, lembra Aquino, a utilidade dessa doutrina está em oferecer ao cristão “um caminho seguro de discernimento dos movimentos interiores, de modo que a alma, conhecendo suas inclinações desordenadas, possa orientar-se à virtude” (AQUINO, 2001, p. 90).

Assim, a classificação dos vícios capitais em Aquino conjuga especulação filosófica, sistematização teológica e aplicação pastoral. Coetaneamente ao exercício de meditação sobre as raízes do pecado, Tomás de Aquino fornece à Igreja um arcabouço normativo e formativo capaz de operar tanto no nível individual quanto no coletivo, inserindo a moral cristã no horizonte mais amplo da racionalização escolástica da fé.

O estudo específico dos sete vícios capitais, conforme estruturado por Aquino, inicia-se com a vaidade ou soberba, que ocupa posição privilegiada na hierarquia dos pecados. Para Aquino, a soberba não se limita à simples manifestação de orgulho, mas constitui um vício que orienta os demais para fins desordenados. Como explica o Santo: “Assim, chamam-se vícios capitais os que apontam para certos fins principalmente desejáveis por si e que, desse modo, orientam para esses fins a outros vícios” (AQUINO, 2001, p. 77). A soberba é, portanto, a cabeça da Hidra que governa outras paixões capitais viciosas (AQUINO, 2001, p. 80–81). A vaidade manifesta-se por três modos de glória: o louvor evidente perante muitos, a consideração de um bem a poucos ou individualmente, e o reconhecimento de si mesmo como bem louvável. Quando a glória é buscada por motivos vãos (falsidade, brevidade ou inadequação do bem), configura-se a vaidade (AQUINO, 2001, p. 82–85). A partir desse pecado-mãe derivam os vícios “filhos”: jactância, presunção de novidades, hipocrisia, pertinácia, discórdia, contenda e desobediência, cada qual se estruturando como consequência direta do desordenamento inicial da glória (AQUINO, 2001, p. 85–86).

O orgulho, presente em mitos da Antiguidade como os de Narciso e Aracne, é réprobo nesse âmbito por ser considerado uma *hybris*. Já no contexto cristão, é funestado por ser um amor a algo dado por Deus como se fosse conquistado pelo próprio indivíduo, retirando a funcionalidade da virtude de beneficiar aos demais e afastando do agradecimento por possuí-la. À luz da teologia cristã, o orgulho configura-se como pecado fundacional; precedente de transgressões subsequentes. Tal primazia torna-se evidente ao contemplarmos a queda de Satanás, cujo ímpeto revela o arcanjo que ousou pretender-se superior ao próprio Criador. Isaías 14:12-14 descreve com limpidez dramática esse momento inaugural da desordem

Como caíste do céu, ó estrela da manhã, filha da alva! Como foste lançado por terra, tu que debilitavas as nações! E tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu, e, acima das estrelas de Deus, exaltarei o meu trono, e, no monte da congregação, me assentarei, da banda dos lados do Norte. Subirei acima das mais altas nuvens e serei semelhante ao Altíssimo

Se o orgulho inaugura, no plano celestial, um momento inaugural de discórdia, é notável que tal vício encontre correspondência também no domínio secular. Em Eclesiastes 1:2 evidencia esta perspectiva, “Vaidade de vaidades! — diz o pregador, vaidade de vaidades! É tudo vaidade.”

Tomás de Aquino, ao conferir ao orgulho um papel central, não apenas se ancora na tradição bíblica, mas também se insere na linha interpretativa de Santo Agostinho (1991, p. 32), para quem o pecado, enquanto princípio primordial de corrupção moral, erige-se como o pivô dos demais vícios, irradiando sua influência corruptora sobre a totalidade das iniquidades humanas e imprimindo a cada desvio ético a marca de sua origem primeira e dominante.

A inveja (do latim *invidere*), foi definida por Tomás de Aquino como *tristitia alienum bonum*, constituindo, à luz de sua análise teológico-moral, um pecado mortal que ataca a virtude da caridade. Aquino sublinha que “a vida da alma está diretamente conectada com a virtude da caridade, ou seja, desejar para o outro o mesmo amor que se tem por si” (AQUINO, 2001, p. 90). A inveja, portanto, configura-se como um vício capital, por impedir o amor ao próximo, gerando filhos como murmuração, detração, ódio e aflição pela prosperidade alheia (AQUINO, 2001, p. 91–92).

Embora a documentação analisada não contenha passagens que aludem diretamente a essa perspectiva, é mister destacar que a inveja se distingue em “grau e número” da admiração ou da cobiça, pois não se configura como o desejo de possuir, mas como a tristeza pela posse alheia. Nessa conjuntura, podemos tomar de empréstimo Søren Kierkegaard (1952, p. 150), segundo o qual:

[...] a inveja é uma admiração que se dissimula. O admirador que sente a impossibilidade de ser feliz cedendo à sua admiração toma o partido de invejar. Usa, então, de uma linguagem diferente, segundo a qual o que no fundo admira deixa de ter importância, não é mais do que patetice insípida e extravagância. A admiração é um abandono de nós próprios, penetrados de felicidade; a inveja, uma reivindicação infeliz do eu

Notandum, ano XXVIII, 2025 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

Sob tal prisma, tanto a vaidade quanto a inveja revelam-se como produtos de uma constante comparação com o outro¹⁰; todavia, a inveja manifesta-se com caráter singularmente infeliz, por remeter, invariavelmente, a uma “homenagem indireta” ao objeto invejado, ao passo que o foco do sujeito não recai sobre a realização ou excelência pessoal, mas sobre a frustração derivada da superioridade percebida alheia.

A acídia, por sua vez, revela-se como uma tristeza que envolve indiferença e tédio em relação ao bem interior e exterior, sendo caracterizada por elementos como desespero, pusilanimidade, torpor, rancor, malícia e divagação da mente (AQUINO, 2001, p. 93–95). Aquino demonstra a continuidade histórica dessa classificação, correlacionando-a às categorias patrísticas de Isidoro e Gregório, evidenciando a transmissão e adaptação de conceitos no interior da tradição cristã; em especial, vale reproduzir aqui o excerto em que Aquino baliza-se e fundamenta-se por Agostinho:

[...] como diz Agostinho a propósito do Salmo (104, 18): “Para a sua alma, todo alimento é repugnante.” E sendo os bens interiores e espirituais verdadeiros bens e só aparentemente podem ser considerados males (na medida em que contrariam os desejos carnis), é evidente que a acídia tem por si caráter de pecado [...]. (AQUINO, 2001, p. 93).

É de bom-tom interpelarmos a descrição para efetuar alguns apontamentos, esse vício capital foi substituído ao longo dos séculos, primeiro pela noção de “melancolia” e, no decorrer da idade moderna, por “preguiça”. Em sua acepção recôndita e arquetípica, não se deixa reduzir a uma mera languidez do ânimo ou a uma simples omissão da vontade; antes, configura-se como um estado de torpor espiritual cuja genealogia semântica remete a ausência de cuidado ou a negligência radical — e que, no itinerário da tradição patrística e escolástica, converteu-se em categoria teológico-moral de vastíssima gravidade. Tal vício, longe de circunscrever-se à

¹⁰ Constata Montaigne (1998, p. 19–20 e 25): “Seja o que for, artifício ou natureza, isso que nos imprime a condição de viver da comparação com outrem, faz-nos muito mais mal que bem. Privamo-nos daquilo que nos é útil para atender às aparências e à opinião dos outros. Não nos importa tanto saber o que é nosso ser em si e em efeito quanto saber o que é ele para o conhecimento público. As próprias riquezas do espírito e a sabedoria nos parecerão infrutíferas se só forem desfrutadas por nós, se não forem produzidas para a vista e a aprovação alheia. Há aqueles cujo ouro escorre aos borbotões por lugares subterrâneos, imperceptivelmente; outros o expõem em lâminas e folhas; se, para uns, tostões valem escudos, para outros é o contrário, e o mundo estima o emprego e o valor apenas segundo o que se vê. Todo zelo excessivo em torno das riquezas recende avareza; o mesmo se pode dizer de sua prodigalização e da liberalidade ordenada e artificial demais; as riquezas não valem as penas da atenção e da solicitude extremas. Quem quer gastar com justiça, gasta com estreiteza e constrangimento. Guardar ou gastar são em si coisas indiferentes, e só adquirem coloração de bem ou de mal segundo a aplicação de nossa vontade. [...] Em todas as nossas vicissitudes, comparamo-nos a quem está acima de nós e olhamos para os que estão melhor; comparemo-nos ao que está abaixo: não há ninguém tão desazado que não encontre mil exemplos em que se consolar”.

esfera da inércia mundana ou à modorra das ocupações terrenas, exprime, em seu âmago, uma recusa ontológica do labor ascético que o *ordo divinus* incumbiu ao ser humano como partícipe do desígnio providencial. Nesse sentido, o acidioso não é simplesmente o indolente ou o preguiçoso no trato das coisas banais da vida cotidiana; ele é, sobretudo, aquele que, obnubilado pela estagnação da alma, se furta à execução do *opus Dei* que lhe foi confiado, dissolvendo-se em um abandono tácito e quase blasfemo da economia salvífica na qual deveria cooperar. Urge notar, todavia, que a acídia se distingue de outros vícios capitais, tais como a gula ou a luxúria, cujo caráter deriva do excesso e da superabundância desordenada de apetites; aqui, ao contrário, o que se manifesta é o pecado pela insuficiência, pela falta.

No tocante à ira, Tomás de Aquino procede a uma análise minuciosa que distingue, com notável acuidade, entre suas dimensões formais e materiais, isto é, entre a paixão enquanto movimento anímico natural e os efeitos que dela emanam quando submetidos — ou não — ao jugo da razão. Para ele, a ira, enquanto ímpeto originário, não se esgota em um vício puro e simples: se abandonada à desordem, degenera em ações gravemente pecaminosas; contudo, quando devidamente temperada pela deliberação racional, pode constituir-se em instrumento legítimo, ainda que perigoso, da justiça e da correção moral. É neste horizonte que o autor enumera as “filhas da ira”: indignação, perturbação da mente, blasfêmia, clamor, insulto, rixa, homicídio e lesão corporal (AQUINO, 2001, p. 95–99).

Vislumbramos como relevante apontar que a ira, por muitos autores nomeada “cólera”, encontra-se nos alicerces do universo clássico, embora, recorrentemente, em um sentido positivo, considerando-se a concepção espaço-temporal; recorde-se, a título de exemplificação, a cólera de Aquiles, que inaugura a *Iliada*. Todavia, com o advento do cristianismo e, em particular, com a reorientação ética decantada no Sermão da Montanha, a cólera, enquanto paixão, sofreu um radical deslocamento. Podendo ser considerado quase um “catálogo de virtudes” para o fiel, o Sermão tem como um de seus pontos seminais o célebre versículo de Mateus (5:9): “Bem-aventurados os pacificadores, pois serão chamados filhos de Deus”; é precisamente nesta chave que se articula a paciência, virtude oposta à cólera, como disposição interior e potência ativa de pacificação¹¹, pela qual o sujeito, dotado da *tranquilidade da alma*¹²,

¹¹ Algo como o que clama a primeira sentença da “Oração de São Francisco”: “Senhor, fazei-me instrumento de vossa paz”. Contudo, cumpre esclarecer que essa oração não foi escrita por Francisco de Assis e tem um dos primeiros registros datados do início do século XX, anônima (embora se cogite que possa haver sido escrita pelo Pe. Padre Bouquerel), na revista francesa *La Clochette*.

¹² A noção de tranquilidade da alma — título de um dos tratados de Sêneca —, que aqui evocamos, aproxima-se conceitualmente da ataraxia estoica, compreendida como ausência de perturbação interior e estabilidade do ânimo; porém, tal assimilação não se encontra diretamente em Tomás de Aquino.

torna-se artífice da reconciliação ao seu redor. Ser colérico, neste horizonte, é exhibir-se como incapaz de sustentar a altivez interior que permitiria ao sujeito proclamar, com a fronte erguida, “Eu sou o senhor de minha vida:/Sou capitão de minha alma”.¹³ Aquele que se abandona ao influxo da cólera abdica, já não é senhor de sua paz, jaz entregue aos movimentos externos, sempre dependente da alteridade que o desestabiliza. Em tal condição, a cólera aproxima-se da inveja, pois ambas traduzem uma incapacidade: o desconhecimento da interioridade própria, a alienação diante de si; refere-se ao descumprimento da máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”.

A avareza, descrita por Tomás de Aquino como amor desordenado por bens materiais, configura-se como vício cuja essência se exprime no apego imoderado à posse do dinheiro e à segurança ilusória que dele emana. No interior desta tradição, suas “filhas” brotam como ramificações viciosas, derivadas do egoísmo e da distorção da ordem racional: dureza de coração, inquietude, violência, mentira, perjúrio, fraude e traição (AQUINO, 2001, p. 100–103). Cada uma dessas derivações constitui um desdobramento da alma curvada sobre si, incapaz de elevar o olhar ao bem supremo.

Em interpretação mais ampla, a avareza pode ser compreendida como verdadeira forma de idolatria do material, na qual o ouro e os bens assumem a função sacrílega de sucedâneo do divino. Nesta chave, ressoam as palavras proféticas de Jeremias (17:5): “Maldito o homem que confia no homem, faz da carne mortal o seu braço e aparta o seu coração do Senhor!”. O problema, portanto, não reside na mera posse de riquezas — que podem, se legitimamente adquiridas e retamente ordenadas, servir à caridade —, mas na confiança absoluta que o avarento deposita na matéria, erigindo-a em fundamento último de sua segurança existencial. Em tal atitude, o homem, ao invés de repousar no Criador, fixa-se na criatura; ao invés de confiar na Providência, escraviza-se à instabilidade da fortuna.

A avareza, definida como amor desordenado por bens materiais, é estudada por Aquino tanto em seu sentido genérico quanto específico, abrangendo desde a cobiça de qualquer bem até o apego particular ao dinheiro. Suas filhas derivam-se do egoísmo, exagero, excesso e engano: dureza de coração, inquietude, violência, mentira, perjúrio, fraude e traição (AQUINO, 2001, p. 100–103). Em interpretação, pode-se contemplar a avareza como uma forma de adoração ao material e, conforme Jeremias 17:5, “Assim diz o Senhor: Maldito o homem que confia no homem, faz da carne mortal o seu braço e aparta o seu coração do Senhor!”. O

¹³ Trecho do poema *Invictus*, de William Ernest Henley; no original: “I am the master of my fate:/I am the captain of my soul”.

problema não é ser rico — a não ser que essa pujança material advenha de formas impróprias — mas “confiar” nos bens materiais.

A gula delineia-se como o desordenamento da razão diante das necessidades naturais do corpo, vício que, por seu caráter reiteradamente material, manifesta-se em cinco modalidades distintas: a antecipação indevida do tempo de comer, a exigência de alimentos dispendiosos, a sofisticação demasiada no preparo, a ingestão imoderada, e o desejo ardentíssimo por manjares requintados (AQUINO, 2001, p. 104). Tal multiplicidade de formas evidencia a irrupção de uma concupiscência que, em lugar de submeter-se à reta ordem da razão, converte o apetite natural em desmedida, dissolvendo a sobriedade em voracidade. Suas filhas são: imundície, embotamento da inteligência, alegria néscia, loquacidade desvairada e expansividade debochada; e constituem expressões fenomênicas da degradação conjunta da mente e do corpo, ambas arrastadas pela submissão do intelecto às pulsões inferiores (AQUINO, 2001, p. 104–105).

A Escritura, no que lhe concerne, condena com severidade, como em Filipenses 3:19: “Cujo fim é a perdição; cujo Deus é o ventre, e cuja glória é para confusão deles, que só pensam nas coisas terrenas”. No medievo, contudo, a gula era frequentemente associada às elites, pois os detentores de riquezas poderiam reiteradamente abusar dos prazeres da mesa em uma época marcada pela escassez alimentar em amplas camadas sociais. Ergo, esse pecado é eminentemente do excesso, mas não apenas corrompe o sujeito em sua interioridade, como implica também uma dimensão social de injustiça: os gastos supérfluos que o glutão consome em seu deleite poderiam, em contrapartida, ser redistribuídos em benefício dos necessitados, na forma de esmolas e outras doações.

Por fim, a luxúria é apresentada como vício capital em quatro dimensões: a matéria do prazer sexual — um desvio na ordem estabelecida em Gênesis 1:28: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra” por ser um impulso que não colima a reprodução —, a distinção entre atos morais e imorais, a definição da luxúria como pecado, e sua caracterização como vício capital. Suas filhas minam a ordem da razão — cegueira da mente, irreflexão, precipitação e inconstância — e da vontade — amor de si, ódio a Deus, apego ao mundo presente e desespero em relação ao futuro (AQUINO, 2001, p. 107–109).

Através dessa análise detalhada, Aquino demonstra que os vícios capitais não são meros atos isolados, mas sistemas de desordem moral interdependentes, nos quais cada pecado atua como fonte e propagador de outros, estruturando a vida moral da alma humana e fornecendo à Igreja instrumentos racionais para a formação ética e espiritual dos fiéis. A reflexão do autor

sobre os vícios capitais insere-se no seio de um projeto maior de racionalização da fé cristã. A obra do Aquinate sistematiza os vícios humanos em categorias hierarquicamente estruturadas e os articula à finalidade última do ser humano — a comunhão com Deus —, estabelecendo uma interdependência entre a teologia moral e a antropologia filosófica (AQUINO, 2001, p. 77). Ao consolidar a noção de vícios capitais, Aquino confere à soberba, à avareza, à inveja, à ira, à gula, à luxúria e à acídia o status de pecados estruturantes, cujas ramificações constituem os demais vícios. Este modelo tipológico opera, portanto, como um sistema causal e hierárquico, no qual cada pecado possui uma capacidade de desordem ampliada sobre a razão, a vontade e a inclinação ao bem, refletindo-se no comportamento moral do indivíduo e na regulação ética da comunidade (AQUINO, 2001, p. 80–81).

A importância epistemológica da obra reside também em seu método: o formato das *quaestiones disputatae*, que articula objeções, respostas e distinções conceituais, oferece ao leitor uma gramática moral rigorosa, capaz de instruir intelecto e consciência. Tal método não apenas educa na prática sacramental da confissão, mas reforça o papel da Igreja como mediadora entre o homem e o juízo divino, estabelecendo a penitência e o exame de consciência como instrumentos de formação moral e social (AQUINO, 2001, p. 71–73). Historicamente, a obra deve ser compreendida à luz da ampliação do projeto escolástico e da consolidação das universidades medievais como centros de produção intelectual. O cristianismo medieval, como se observa, construiu uma cosmologia do juízo e da salvação na qual a Igreja exerce autoridade interpretativa sobre os pecados e suas consequências *post-mortem*. Ao definir racionalmente os vícios capitais, Aquino reforça a autoridade eclesiástica, instrumentalizando a confissão e a penitência para a governança moral da sociedade, em um contexto de intensas transformações (AQUINO, 2001, p. 75–77).

Não menos relevante é o caráter filológico do empreendimento aquinatino. O termo *caput*, que confere o nome de vícios capitais aos sete pecados principais, revela a intenção de Tomás de demonstrar a centralidade desses vícios na ordenação moral da alma: eles são “cabeças” que controlam, orientam e geram outros pecados, atuando como núcleos causais e estruturantes da desordem ética (AQUINO, 2001, p. 67). Ao combinar precisão filológica, análise lógica e tradição patristica, Santo Tomás de Aquino constrói uma tipologia de vícios capaz de fornecer uma explicação racional da moralidade humana e instrumentos práticos para a regulação da vida espiritual dos fiéis. Em epítome, a contribuição de Tomás de Aquino sobre os vícios capitais transcende a mera classificação normativa. Constitui uma análise rigorosa da alma humana, articulando razão, liberdade e inclinação ao bem, estruturando um modelo

interpretativo da vida moral que permanece influente até os dias atuais. A obra evidencia, simultaneamente, a articulação entre conhecimento teológico e prática pastoral, oferecendo um panorama no qual os vícios capitais operam como guias para a compreensão da condição humana, da ética cristã e da dinâmica social de controle moral exercida pela Igreja medieval.

Pedagogia do pecado e a interpretação aristotélica

A leitura de *Os sete pecados capitais* de Tomás de Aquino motivou investigações mais profundas acerca de alguns temas tratados da obra com tradução e introdução de Luiz Jean Lauand (2001). Para Lauand (2001, p. 65 e 67), Tomás de Aquino utiliza “expressões de um forte empirismo” e “se vale da linguagem comum de sua época”, o que pode indicar a intenção de que seu texto atingisse quaisquer classes leitoras, mesmo considerando o limitado acesso à alfabetização do período. Além disso, o santo separa didaticamente os pecados capitais em categorias, elencando os “pecados filhos” de cada “mãe”. É possível entender, a partir disso, que *Os Sete Pecados Capitais* tem uma certa intenção pedagógica e religiosa? Como essa intenção impacta na estrutura textual tanto quanto na linguagem utilizada?

De acordo com Jean Delumeau (2003, p. 9), uma sociedade preocupada com os mais variados ataques externos — os mouros, os hereges, as bruxas, as invasões, os cristãos-novos — não faria o exercício de olhar para dentro de si. O fato dos medievais o terem feito é um sintoma dessa autovigilância e da relevância da noção de pecado como um mal interno a ser combatido. Sobre a temática dos vícios:

O pecado estabelece a dinâmica das relações entre alma e corpo, que constituem a “pessoa medieval”.

Tendo a maravilhosa perfeição da relação original sido destruída pelo pecado, a alma e o corpo vivem juntos no indivíduo em estado de contínua tensão, que, por sua vez, gera o pecado: aqui a carne concupiscente, fonte de impulsos dificilmente refreáveis; ali um espírito enfraquecido, assolado pelas paixões, incapaz de governar sozinho o corpo que habita e tolhido em seu desejo de se voltar para o bem. (CASAGRANDE; VECCHIO, 2017, p. 379)

É possível identificar na obra a presença de três pecados capitais mortais da carne, sendo eles, a luxúria, a gula e a vaidade. A moralidade Tomasiana está presente em *Os Sete Pecados Capitais*, principalmente, em sua relação com o popular, a quem o filósofo busca auxiliar contra a desorientação da moral. O tema é discutido por Aquino em *Sententia libri ethicorum*, *Quaestiones disputatae De virtutibus* e *Quaestiones disputatae De malo*, a moral se relaciona com racionalidade

Notandum, ano XXVIII, 2025 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

Para a reflexão da ação moral aqui encetada, há de se ressaltar o papel central que recobre a ideia latina de *ordo* ou *ordinatio* para o vocabulário moral, de Tomás de Aquino. Assim como há uma ordem das coisas ou do mundo (*ordo rerum/ordo universi*), há de se encontrar uma ordem racional das paixões e das ações do homem, e reconhecer que a inteligência é um princípio ativo e ordenador do real, de tal sorte que a ordem da inteligência é chamada a se impor em suas funções teóricas e práticas. O domínio da filosofia prática é aquele referente à ordenação da ação humana. (MARTINES, 2019, p. 251)

A moral é discutida por Aquino, especialmente na *Suma de Teológica*, mediante determinadas finalidades da ação humana, portanto, há um último fim (MARTINES, 2019, p. 249–250). Com isso, ele desenvolve divisões daquilo que é incorporado à moral: os atos humanos e os atos do homem (MARTINES, 2019, p. 252). Para explicar a dimensão dos atos humanos, Aquino utiliza-se do termo *ação*, o que corresponderia ao agir. Dessa forma,

[...] a coexistência da inteligência e vontade na determinação do ato humano e a qualificação daquela ação que é imperada pela vontade, pois é nela que se manifestará de modo mais claro o agir ético para Tomás, o qual se dará sob o signo da prudência. (MARTINES, 2019, p. 252).

Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino discorre sobre várias divisões que compõem a ação humana. Uma dessas partes é a vontade, que o santo define como

É impossível estar a bem-aventurança do homem em um bem criado. A bem-aventurança é um bem perfeito, que totalmente aquieta o desejo, pois não seria o último fim, se ficasse algo para desejar. O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nenhuma coisa pode aquietar a vontade do homem, senão o bem universal. Mas tal não se encontra em bem criado algum, a não ser só em Deus, porque toda criatura tem bondade participada. (ST, I, q. 2, a. 8).

Dessa forma, para Aquino existem duas exigências para ações, “ter em si mesmo o princípio de seu movimento e ter o conhecimento do fim” (MARTINES, 2019, p. 252); a questão da voluntariedade diz respeito aos animais racionais. O historiador esclarece que existe um dinamismo voluntário no homem, direcionado a um fim determinado e decidido graças à vontade, assim como, outros atos intermediários.

A razão disto está em que o ato da vontade nada mais é que certa inclinação procedente de princípio interior que conhece, como o apetite natural é uma certa inclinação de um princípio sem conhecimento. O que é coagido ou

Notandum, ano XXVIII, 2025 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

violentado vem de um princípio exterior. Por isso, é contra a razão do mesmo ato da vontade ser coagido ou violentado, como também é contra a razão da inclinação natural ou do movimento. (ST, I, q. 6, a.4).

O livre arbítrio também detém uma relação direta com a razão, — além de se correlacionar com a vida moral — o agir humano se direciona a um julgamento das ações que procura ou se evita. O julgamento, para Aquino, é livre e pertence à capacidade cognitiva e através da razão é possível o exercício de comparação das diversas realidades. Segundo Martines (2019, p. 258), o julgamento não se refere à especulação, mas da decisão prática, portanto, as escolhas.

O ato livre é assim reconhecido mediante a presença do julgamento, que, como tal, pertence à capacidade cognoscitiva do homem, em outras palavras, à sua razão. Deve-se frisar que o livre-arbítrio é, para Tomás, uma potência (= capacidade) da alma, e não um hábito, pois, segundo este, o homem seria inclinado naturalmente para certos objetos. (MARTINES, 2019, p. 258).

Por fim, o ato moral é concluído através da reflexão de Aquino sobre a prudência, sendo ela diretamente ligada aos princípios morais. Além disso, são regras gerais sobre as ações — ordenações do fim da razão prática — e não somente o julgamento das virtudes, mas está ligada à retidão do espírito, o apetite; “Representa não só a articulação entre o universo intelectual dos princípios e da ação, mas sobretudo a articulação entre a tendência para o fim último da vontade e a escolha concreta do que se ordena a este fim” (NASCIMENTO, 1993, p. 372 *apud* MARTINES, 2019, p. 260). A prudência tem relação direta com a forma de agir, voltando-se para um equilíbrio das ações, sendo uma das principais características levantadas por Aquino. Portanto, a prudência é o ato mais próximo da razão orientadora e por isso, é o ação principal da razão prática.

É na argumentação do filósofo italiano contra a perspectiva estoica de rejeição da ideia de que a ira pode atuar virtuosamente que podemos compreender mais claramente a relação entre razão, prudência e ação. Lauand (2001, p. 97) explica que a ira pode ser retamente utilizada quando, após emitido um justo e ordenado julgamento, “a paixão se excita para executar este mandato”. O argumento tomista é de que a ira não embota a racionalidade quando utilizada como razão prática, como instrumento prudente.

Outra questão a ser operada diz respeito às diferenças entre o pensamento de Santo Agostinho de Hipona, um dos grandes pensadores medievais do século V, e de São Tomás de Aquino sobre a temática da virtude e do vício. É sabido que Agostinho de Hipona é grande

Notandum, ano XXVIII, 2025 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

devedor da filosofia platônica e foi responsável pela adaptação de certos pensamentos gregos na filosofia cristã. São Tomás de Aquino, como reiteradamente foi reforçado neste trabalho, se apropria muito mais dos textos aristotélicos para suas elucubrações, ensejando novidades na interpretação acerca dos *Sete Pecados Capitais* em comparação às noções platônicas sobre o mesmo assunto. Dado esse quadro, investigaremos mais a fundo as diferenças na argumentação do Bispo de Hipona e de Tomás de Aquino sobre os pecados capitais.

Em seu livro *Augustine on the Nature of Virtue and Sin* Katherine Chambers (2024, p. 1-2) visa compreender o entendimento de Santo Agostinho sobre os temas do pecado, vício e virtude; noções essas centrais para seu pensamento religioso, moral e político e que, para a autora, foram largamente sub-explorados.

Chambers introduz seu livro expondo as concepções do santo sobre a virtude. A historiadora nos conta que em “passagens bem conhecidas”, Agostinho define a virtude como um determinado tipo de amor: amor este cuja “característica central é o fato do Deus cristão ser amado” (CHAMBERS, 2024, p. 4). Contrariamente, o pecado, portanto, se dá por outro tipo de amor: a concupiscência carnal, o amor pelas coisas temporais.

A historiadora argumenta que a interpretação historiográfica tradicional do pensamento moral de Santo Agostinho é intimamente ligada à sua compreensão acerca do pecado. Essa leitura se faz sob a lógica de que todo pecado tem como substrato um excessivo amor pelo próprio eu. É nesse momento de sua exposição sobre o pensamento moral de Agostinho e suas ligações com uma certa noção de pecado que Chambers retoma as perspectivas de Herbert Deane sobre o assunto. Para o historiador, Aquino entendia que esse pecado na forma de “amor egoísta” produzia no pecador a tendência a cometer outros e mais pecados:

[...] um pecador era tomado por uma autoestima exagerada (“cada homem, no momento de seu nascimento, é infectado com o pecado original da soberba e o desejo blasfemo de colocar a si mesmo no centro do universo”), e essa atitude leva ao desejo de adquirir para si mesmo poder sobre todos os outros e mais do que a justa parte dos bens mundanos: “uma vez que a natureza do homem é corrompida pelo pecado, cada homem busca acumular posses e riquezas às expensas dos outros e cada um busca maestria sobre os outros.” “Para os cidadãos da cidade terrena, no entanto, riqueza, fama e poder são os maiores bens, e eles farão o que for necessário para obtê-los.” (CHAMBERS, 2024, p. 7).

Aqui se insere a novidade do pensamento tomista em relação ao pensamento agostiniano: o primeiro sofisticava a ideia de um pecado que “lidera” outros pecados, cuja raiz se dá no desejo, por mais que lhe cabe a justa medida das coisas do mundo — ele estrutura a ideia

de um pecado capital. A ideia de pecados capitais não é original de Tomás de Aquino, como explica Luiz Jean Lauand (2001, p. 65). Para ele, a intenção de Tomás por trás da produção de comentários sobre os pecados era a de “organizar a experiência antropológica cujas origens remontam a João Cassiano e Gregório Magno”, e o fez para acrescentar suas próprias conjecturas e sofisticações.

Tomás de Aquino complexifica a problemática do pecado quando entende que todo pecado possui um objeto específico — uma finalidade característica — e não somente se revolve ao redor do exacerbado amor de si. Vai além, discriminando sete pecados capitais, que lideram, mobilizam outros tantos pecados, concatenados numa mesma finalidade, num mesmo desejo. A questão aprofunda-se quando consideramos que o pensamento tomista entende que todo desejo natural “tende à semelhança divina”, mas é no desvio de sua justa medida, de sua virtude, que ocorre o pecado.

Vêm a luz, portanto, as diferenças entre o pensamento tomista e o pensamento agostiniano no que tange ao pecado. Enquanto o Bispo de Hipona pensa a virtude e o pecado como manifestações de amor cuja diferença está no objeto-fim amado (o amor virtuoso dirige-se a Deus; o pecador ama a si próprio acima de todas as coisas), Aquino entende que o pecado ocorre quando se desvia da regra divinamente estabelecida para si, quando há um desequilíbrio, um desvirtuamento:

Ora, sendo próprio da razão dirigir o desejo — principalmente enquanto informada pela lei de Deus —, então, se o desejo se volta para qualquer bem naturalmente desejado de acordo com a regra da razão, esse desejo será reto e virtuoso; será, porém, pecaminoso se ultrapassa essa regra ou se não chega a atingi-la. (AQUINO, 2001, p. 79).

Fica claro, portanto, que Tomás de Aquino não condena o desejo natural, uma vez que é essa vontade a mesma que mobiliza o homem para a benfeitoria, para as obras de Deus. O ponto de virada é sobre a virtude do desejo — virtude aqui entendida como a justa medida —, o quanto compete a cada indivíduo o que justamente lhe cabe. A ira, objeto de contenda entre os peripatéticos e os estoicos, possui em si uma face virtuosa na medida em que faz cumprir a justiça divina; torna-se pecado somente quando se torna em vingança desmedida em suas várias formas.

Jean Delumeau (2003, p. 13) caracteriza a religião do Ocidente como a “da ansiedade”, justamente pelo caráter autovigilante que o pecado promove sobre os indivíduos, sobretudo os que viveram na Idade Média. A centralidade do pecado no imaginário medieval não significa,

no entanto, que este manteve sua forma inalterada durante o medievo. Como pudemos observar, diferentes interpretações sobre o vício e a virtude encetaram contrastantes filosofias — morais, políticas, religiosas — e discussões sofisticadas. Os estudos de Aquino sobre os vícios evidencia que o medievo produziu reviravoltas intelectuais, discussões enredadas, apropriações e reinterpretações dos clássicos gregos e, acima de tudo, reforça que a Idade Média não foi um período de apagão intelectual encabeçado por um suposto sufocamento perpetrado pela Igreja.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulinas, 1991.
- AQUINO, T. de. **Os sete pecados capitais**. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. S. Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 75–109.
- AQUINO, T. de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2009, v.3.
- BATISTA, G. A. O pensamento educacional de Santo Tomás de Aquino como consequência de sua teologia e de sua filosofia. **Educação Unisinos**, v. 14, n. 02, p. 82–96, 2010.
- CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J.; SCHIMITT, J.-C. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Unesp, 2017, v.2.
- CHAMBERS, K. **Augustine on the Nature of Virtue and Sin**. Melbourne: Cambridge University Press, 2024.
- COSTA, C.; MARTINS, F. Análise histórica, religiosa e educacional sobre o catecismo do santo Concílio de Trento. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 1, n. 6, p. 01–19, 2010.
- DE BONI, L. A. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.
- DELUMEAU, J. **O pecado e o medo**. Bauru: EDUSC, 2003.
- EZÍDIO, C. de S. **A lei natural em Tomás de Aquino: da natura à civitas**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.
- FEBVRE, L. **O problema da descrença no século XVI**. Lisboa: Início, 1970.
- HONNEFELDER, L. A Lei Natural de Tomás de Aquino Como Princípio da Razão Prática e a Segunda Escolástica. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324–337, 2010.
- KIERKEGAARD, S. **O desespero humano**. Porto, Tavares Martins, 1952.
- MARTINES, P. O ato moral segundo Tomás de Aquino. **Trans/Form/Ação**, v. 42, n. spe, p. 249–264, 2019.

MONTAIGNE, M. de. **Sobre a vaidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MORARD, M. Saint Thomas d'Aquin: un home de chair et d'os...aussi. **Sedes Sapientiae**, n. 30, pp. 37–54, 1989.

OLIVEIRA, T. Conhecimento e mendicância como epicentro do embate entre Boaventura de Bagnoregio e Guilherme de Santo Amor no século XIII. **Antíteses**, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 95–121, 2019.

PULIDO, M. L. Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval. Encuentros y desencuentros. **Cauriensia**, v. IV, p. 81–139, 2009.

ROSZAC, P. Collatio Sapientiae. Dinámica Participatorio-Cristológica de La Sabiduría a La Luz Del 'Super Psalmos' de Santo Tomás de Aquino. **Angelicum**, [S. l.], vol. 89, no. 3/4, 2012, pp. 749–769.

SESBOÜÉ, B. La racionalización teológica del pecado original. **Concilium**. Paris, n. 304, pp. 11–21, 2004.

SMITH, B. G. **The Oxford Encyclopedia of Women in World History** (Vol. III). New York: Oxford University Press, 2008.

TEIXEIRA, I. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. **Revista Brasileira de História**, v. 32, n. 63, p. 207–223, 2012.

TORREL, J.-P. **Iniciación a Tomás de Aquino**: su persona y su obra. Pamplona: EUNSA, 2002.

VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J. (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1988, p. 211–233.