

O CONCEITO DE MILAGRE EM TOMÁS DE AQUINO

Matheus de Brito Pereira

RESUMO

O presente artigo visa trabalhar o conceito de milagre encontrado no pensamento de Tomás de Aquino. Delimitar-se-á o assunto entre o filósofo grego Aristóteles e seus conceitos de *ato e potência*, dos quais Tomás beberá a fim de caracterizar os fenômenos ditos Milagrosos como provenientes de Deus, frutos de sua intervenção direta em sua obra criada, caracterizando uma força distinta da mesma e, por isso mesmo, superando-a. A palavra milagre traduz-se do latim (*miraculum*) por “maravilhoso”, ou seja, por algo que nos causa admiração. Ora, a admiração se refere a coisas manifestadas aos sentidos, portanto, tal constatação do mesmo se daria através dos fenômenos refletidos na própria natureza, sem que, para isso, as forças da natureza fossem violadas, mas, antes, superadas. Tal constatação ilustra a metodologia tomista de indução-dedução, uma vez que partiria de premissas particulares constatáveis empiricamente, resguardando seu caráter epistêmico, haja vista que São Tomás é dito como um dos maiores conhecedores do saber filosófico e científico do século XIII.

Palavras-chave: Deus. Intervenção. Milagre. Natureza.

INTRODUÇÃO

Neste presente artigo abordarei o tema dos milagres, fenômeno que se apresenta como base de quase todas as religiões e suas filosofias, em especial das monoteístas, tais como o judaísmo, cristianismo e islamismo, ainda que para cada uma delas tal fenômeno seja considerado sob aspectos distintos. O tema se mostrou, no decorrer da história, indispensável dentro dos debates filosóficos, teológicos e científicos, uma vez que também a ciência moderna se debruça (ainda que para afirmar ou negar) sobre suas premissas. Sem fazer juízo subjetivo ou teológico, pretendo relacionar os conceitos filosóficos gregos de Aristóteles, presente na sua obra “Metafísica”, ao conceito de Milagre (*miraculum*) presente no livro Suma Teológica de São Tomás de Aquino, diretamente ligado ao conceito de potencial obediencial (*potentia oboedientialis*), a fim de estabelecer e delimitar, em meio aos dois teóricos, qual o conceito e suas implicações metafísicas.

A definição tradicional dada pelo santo consta que o Milagre (tratado aqui com letra maiúscula quando referido ao conceito correto) consiste numa força “*Arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens*”¹. Tal definição nos ajuda a lançar luz sobre os fatos que, embora etimologicamente considerados “milagres”, não superam as forças da natureza.

Delimitar o pensamento tomista sobre o assunto denota também caracterizar os fenômenos ditos milagrosos como provenientes de Deus, frutos de sua intervenção direta em sua obra criada, caracterizando uma força distinta da mesma e, por isso mesmo, superando-a. A palavra milagre traduz-se do latim por “maravilhoso”, ou seja, por algo que nos causa

¹ “Difícil e insólito, que ultrapassa os poderes da natureza e a esperança de quem o admira”. Suma...- I, q. 105, a. 7, obj. 2

admiração. Ora, a admiração se refere a coisas que se manifestam ao sentido², por tanto, tal constatação do mesmo se daria através dos fenômenos refletidos na natureza, sem que, para isso, as forças da natureza fossem violadas, mas, antes, superadas. Além do mais, tal constatação ilustra a metodologia tomista de indução-dedução, uma vez que partiria de premissas particulares constatáveis empiricamente, resguardando seu caráter epistêmico, uma vez que São Tomás é dito como um dos maiores conhecedores do saber filosófico e científico do século XIII.

A METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

Aristóteles, nascido em Estagira, entre 384/383 e falecido em 322 a.C., foi o filósofo que primeiro agregou um valor epistêmico a *Metafísica*, seu conjunto de escritos que, partindo da problemática platônica, buscava chegar a um estudo ligado aos dados empíricos, embora o mesmo se diferenciasse de Platão no que se refere ao componente místico, apenas utilizando-o como expressão de verdades religiosas³.

Para o filósofo, todo homem possui em si o desejo natural do saber⁴, e em seus variados graus de conhecimento destacar-se-ia a *Metafísica*, termo cunhado possivelmente por Andrônico de Rodes (sec. I a.C.), e que significaria “*o que está além da física*”. Originalmente foi usado por Aristóteles como “teologia”⁵, e vista pelo mesmo como a “verdadeira ciência”, pois busca pelas causas de todas as coisas, ilustrando a base do saber filosófico. Sendo assim, seria ela a principal dentre as ciências teóricas, essas que por si só já possuíam o primado dentre as demais ciências (ciências práticas e poiéticas). O Estagirita definiu a *Metafísica* como a ciência que indaga as causas ou os princípios supremos, o Ser enquanto Ser (ontologia), indaga a substância, indaga a substância supra-sensível (REALE, 2009), que mais tarde, no século XIII, Tomás de Aquino identificará com o Deus cristão.

Aristóteles foi, por excelência, o primeiro filósofo a encontrar um deus-razão, já que pela lógica de sua estrutura argumentativa vislumbrava encontrar, de causas em causas, a causa ou “*principio primeiro*”, chegando, por tanto, no que ele denominou “*grande motor imóvel*”, que movimenta todas as coisas sem nunca ser movimentado. Neste sentido então, pode-se entender porque o mesmo, em seu filosofar, fez “teologia”.

No entanto, nós julgamos que há mais saber e conhecimento na arte do que na experiência, e consideramos os homens de arte mais sábios que os empíricos, visto a sabedoria acompanhar em todos, de preferência, o saber. Isto porque uns conhecem a causa, e outros não. Com efeito, os empíricos sabem o “*quê*”, mas não o “*porquê*”; ao passo que os outros sabem o “*porquê*” e a causa. (ARISTÓTELES, 1973, p. 212)

Uma vez definido o que é a metafísica, deve se destacar quais os sentidos das causas primeiras, esses que são divididos em quatro: a primeira consistiria na *causa formal* ou *substância*, a segunda na *causa material*, ambas comporiam todas as coisas, como o homem, por exemplo, este composto por corpo (matéria) e a alma (forma); a terceira seria a *causa eficiente*, cuja pergunta implícita é a “de onde vem?”, “quem o movimentou?”, busca-se nesta

² Ibidem. I, q.105, a.7, obj.3

³ REALE, G. História da Filosofia: Filosofia pagã antiga, v. 1. Editora Paulus, São Paulo, 4ª edição, 2009, p. 188

⁴ ARISTÓTELES. Tópicos, Dos Argumentos Sofísticos, Metafísica- Livros I e II, Ética a Nicômaco e Poética. Editora Abril, São Paulo, 1ª edição, 1973, p.211.

⁵ REALE, G. História da Filosofia: Filosofia pagã antiga, v. 1. Editora Paulus, São Paulo, 4ª edição, 2009, p. 195.

a origem do movimento; por fim, a quarta causa seria a *final*, é o “fim para que” o homem existe. Para Aristóteles, esta última consistiria no bem, pois este é o fim de todo movimento⁶.

Tal espécie de causas é importante para evidenciar que não basta apenas a realidade estática das coisas, antes tudo seria movimento e devir. A *essência* consiste, segundo Aristóteles, naquilo que permanece ainda que os *acidentes* mudem. Neste sentido nada se destruiria, e o homem, mesmo após sua morte, permaneceria em essência, como sujeito. Isso porque deve haver uma natureza donde as outras derivem, mas ela mesma se conserve inalterada (ARISTÓTELES, 1973). Seria a metafísica a ciência que estuda o *Ser* enquanto *Ser universal*, sendo este tudo aquilo que, não sendo o *nada*, está na realidade sensível ou inteligível. Embora o ser possua múltiplos significados, todos eles tendem para uma unicidade, e o ser seria substância e todos os significados se remeteriam à estrutural substância.

A busca de Aristóteles em torno à questão da substância levou-o a *causa primeira*, onde toda substância material tem seu fundamento, uma vez que, embora as razões últimas dos fenômenos pudessem ser encontradas no mundo empírico, dever-se-ia ir ainda mais além (*metafísica*), caracterizando seu método como indutivo-dedutivo, uma vez que não parte apenas da indução (experiência), o que levaria a uma incompleta ou total incompreensão do ser, antes, porém, necessita transcender a experiência dos dados dos sentidos chegando aos mais altos graus da abstração. Por esse mesmo motivo possui maior relevância na dedução.

É importante destacar que o filósofo elaborou quatro significados possíveis do ser, sendo eles (1) o ser como *ser em si*; (2) o ser como *ato e potência*; (3) o ser como *acidente* e (4) o ser como *verdadeiro*. Neste artigo interessa-nos em especial o segundo e terceiro significado.

No *ato e potência* chegamos apenas por exemplos e ambos estão em relação um ao outro. Pensemos numa parede de cor vermelha. Dizemos, portanto, que tal parede é vermelha “em ato” (ser na sua realização completa). Porém, podemos ainda dizer que a mesma pode, “em potência” (possui a potencialidade de receber a forma), ser azul ou amarela, desde que, para isso, haja a tinta que, “em ato”, seja azul ou amarela. De semelhante modo, podemos dizer que uma semente de girassol “em ato” possui a “potência” de tornar-se um girassol-planta, ao passo que a semente madura é um girassol-planta “em ato”.

É inútil a potência que não possa se reduzir ao ato, visto que nada se reduz da potência para o ato, a não ser pelo ser em ato. A potência não teria, portanto, perfeição, devendo se adquirir do ato ou do ser em ato. Em suma, o ato é antes da potência, porque o ser em potência se reduz ao ato pelo ser em ato. O *ser accidental*, por sua vez, é aquele que não possui vínculo essencial com outro ser, sendo, portanto, casual. Por exemplo: é pura casualidade que eu esteja doente, sentado numa escrivaninha, ou redigindo este texto. Em outras palavras, é um tipo de ser que somente acontece às vezes, casualmente. Por conseqüência, o acidente indica o significado mais fraco do ser.

No que se refere à substância, a *matéria* (substrato da forma) possui a “potencialidade”, ou a capacidade de assumir *forma* (princípio que concretiza a matéria). Neste sentido, a madeira (*matéria*) é potência para a *forma* de cadeira, esta que se configura como “ato” daquela capacidade⁷. Sendo assim, todas as coisas dotadas de matéria possuem potencialidade, são contingentes, mutáveis e corruptíveis. Ora, como sabemos não haver

⁶ ARISTÓTELES. Tópicos, Dos Argumentos Sofísticos, Metafísica- Livros I e II, Ética a Nicômaco e Poética. Editora Abril, São Paulo, 1ª edição, 1973, p.216.

⁷ REALE, G. História da Filosofia: Filosofia pagã antiga, v. 1. Editora Paulus, São Paulo, 4ª edição, 2009, p. 200.

apenas substâncias sensíveis, mas também as supra-sensíveis, estas formadas por seres imateriais, não possuem potencialidade e são eles atos puros (Deus, por exemplo).

Assim prosseguindo, a própria realidade mostrou-lhes o caminho e obrigou-os a um estudo ulterior. Com efeito, ainda que toda a geração e toda a corrupção procedam de um único princípio ou de vários, por que é que isso acontece e qual a causa? Não é seguramente o sujeito o autor das suas próprias mudanças: por exemplo, nem a madeira, nem o bronze são a causa das próprias modificações (...) outra coisa é a causa da mudança. Ora, procurar esta outra causa é procurar o outro princípio donde, como dissemos, provém a origem do movimento. (ARISTÓTELES, 1973, p. 218)

Para Aristóteles, tudo que se movimenta requer ter sido movimentado por outrem (por exemplo: uma bola de bilhar é movida pelo movimento do taco, o taco pelo movimento do homem, etc.) e, de principio de movimento a principio de movimento, Deus seria o Princípio – primeiro, *Motor-Imóvel*, pois movimenta tudo e não é movimentado. Movimenta e atrai por perfeição.

O homem, por sua vez, deixa ser participado pelo ser participial que indica o exercício de ser, sendo, portanto, um ser participado (participa do pensamento divino). É ele o “ser de razão” (*ente*), que, embora não seja mero *nada*, pode ser chamado de *nada parcial*. Não é um ser necessário, mas contingente. Todo *ente de razão* só pode ser conhecido pois a maior inteligibilidade consiste no ser supremo, além do que todo contingente exige o necessário, muito embora só nos é possível conhecer do Ser o que dele se faz presente nos entes.

O filósofo ainda admite que o tempo e o movimento são incorruptíveis. Isto se daria uma vez que o tempo seria eterno, e conseqüentemente também o movimento, pois o tempo nada mais é do que uma determinação do movimento. Disso resulta que, se o movimento é eterno, eterna deve ser sua causa. Somente o ser *imóvel* pode ser causa absoluta do móvel. Para explicar cada movimento é preciso se referir a um Princípio que, em si, não seja movido (pelo menos em relação ao que se move) e, portanto, seria errado pensar que se poderia chegar ao infinito, de motor em motor, já que seria impensável nesses casos um processo infinito. Em suma, deva haver um Princípio primeiro em absoluto e absolutamente imóvel do qual deriva todo movimento⁸.

Com efeito, postos os intermédios, fora dos quais existe um último e um primeiro, o anterior é necessariamente a causa dos que são depois dele. E se nós tivéssemos de dizer qual dos três é a causa, responderíamos que o primeiro: não será seguramente o último, porque o último não é causa de nada, nem tampouco o intermédio, que o é de um só. (...) Mas também a descer, não é possível chegar ao infinito (dado que existe um principio ascendente) por forma que a água proceda o fogo, a terra da água e, assim de seguida, se gere sempre mais algum gênero. (ARISTÓTELES, 1973, p.241)

Deus seria, portanto, uma vez que não possui movimento e não é contingente, Princípio privado de potencialidade, ou seja, *ato puro*. Move tudo sem ser movido. Analogamente, “move como o objeto de amor atrai o amante”. (REALE, 2009, p.201)

O DEUS ARISTOTÉLICO E SUA INTERVENÇÃO NO MUNDO

⁸ REALE, G. História da Filosofia: Filosofia pagã antiga, v. 1. Editora Paulus, São Paulo, 4ª edição, 2009, p. 201.

Uma vez dada à visão geral do conteúdo metafísico de Aristóteles, e antes de adentrar no tema “milagres” na filosofia de Tomás de Aquino, é necessário ainda esclarecer um ponto importante no que se refere à visão do primeiro sobre a intervenção de Deus no mundo, haja vista que o próprio conceito de milagre pressupõe tal interação entre substância supra-sensível e substância sensível.

Antes de tudo, deve se deixar claro que Aristóteles não concebe Deus como criador do mundo, como posteriormente o cristianismo o conceberá. Como vimos anteriormente, existe uma prioridade do ato sobre a potência, e acreditar que no início haveria o Caos, que seria potência, e posteriormente o mundo, sendo ele ato, contraria tal prioridade dada pelo filósofo. Logo, o universo sempre teria existido, pois Deus o atrairia para si por perfeição.

Por tanto, não existiram por tempo infinito o Caos ou Noite, mas sempre existiram as mesmas coisas, ou ciclicamente ou de algum outro modo, se é verdade que o ato é anterior a potência. Ora, se a realidade é sempre a mesma, é necessário que algo permaneça constantemente e atue sempre do mesmo modo. (ARISTÓTELES, 2002, p. 286)

Tendo em vista essa primeira e pontual diferenciação, o Deus Aristotélico ainda possui outra limitação que, diretamente, influenciará na sua intervenção no mundo e, conseqüentemente, limitará ou anulará a concepção de milagre, ao menos num primeiro contato com sua filosofia. Tal limitação consiste no fato de que, se a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento. (ARISTÓTELES, 2002, p.292)

Sendo o homem e o mundo realidades limitadas, mesclas de ato e potência, Deus não poderia contemplá-los, já que Ele próprio é eterno, inteligência ilimitada, perfeito, necessário e puro ato. O objeto de seu pensamento e amor seria Ele próprio. Portanto, sua intervenção direta nas coisas não seria possível e embora cada homem e cada coisa do mundo possuam inclinações diferentes para Deus, Ele, como tem seu amor voltado para si, não pode amar nenhum homem de forma individual. Impensável, pois, seria que Deus ame alguma coisa que não seja ele próprio, haja vista que o amor é sempre uma “tendência a possuir algo de que se está privado”, logo seria absurdo pressupor que Deus esteja privado de algo. (REALE, 2009)

Ora, o pensamento, que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente. (ARISTÓTELES, 2002, p. 287)

Em suma, na concepção de Aristóteles, como em todo pensamento grego da antiguidade, Deus não poderia deixar sua auto-contemplação em vista de amar ou pensar no homem individual em situação concreta, o que certamente vai na contra-mão de um Deus amoroso que dá a vida pelos homens, como na teologia cristã que Tomás de Aquino representa, segundo a qual Deus *amou* tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna (BÍBLIA, 1973, p.1991), ou mesmo num Deus que conhece o sentar e o levantar, e de longe penetra o *pensamento* dos homens (BÍBLIA, 1973, p.1103), como na cultura judaica, da qual derivou o cristianismo.

É importante salientar que não se trata de um juízo de valores teológicos ou subjetivos entre uma cultura e outra, muito menos uma confrontação alienada entre ambas, antes, porém, isso serve apenas para lançar bases para o futuro item que contará com a filosofia tomista e a intervenção da substância supra-sensível no mundo, esta totalmente possível para o mesmo e cujo embasamento, em partes, o próprio retira do livro sagrado de sua religião e, noutra, na filosofia de Aristóteles.

O principal conceito dentre os abordados até então para adentrarmos no tema central do artigo consistirá não no motor-imóvel como tal e sua intervenção (inexistente, como já vimos), mas no conceito de potência e ato, que será de semelhante modo trabalhado por Tomás de Aquino, que como sabemos nos remete a um sistema lógico de conexão aristotélica. Se até agora tratamos o conceito de potência na ordem natural das coisas, veremos como o conceito de potência obediencial (*potentia oboedientialis*) cunhado pelo gênio metafísico colocará limites para a potencialidade da natureza em relação à graça divina. A natureza enquanto tal possui suas regras e, dentro delas, trabalha suas potencialidades, sendo apenas a graça capaz de superá-la.

A METAFÍSICA TOMISTA

Tomás (nascido em Roccasecca em 1221 e morto em 1274), foi monge da ordem dos dominicanos e referencia última no campo da metafísica escolástica do século XIII. Sua escrita possui caráter apologético e seu *corpus filosófico* é fruto do exercício racional em cima da filosofia grega, em especial a aristotélica (REALE, 2007).

Em sua ontologia, coloca o homem e toda natureza como criação de Deus, que os fez a partir do nada, e embora o homem possua sua liberdade e autonomia, depende radicalmente de Deus no ser e no agir. Na metafísica, Tomás coloca tudo o que existe como *ente*, e nesse contexto, também o homem e Deus (pois ambos existem), embora Deus exista de modo diferente, já que é *Ser*, e todo resto possuiria seu ser por *participação*. Sendo assim, Deus também seria “ato puro”, já que n’Ele o ser se identifica com a *essência*, enquanto para o restante das coisas não há identificação, mas potencialização de ser (*id quod potest esse*), o que resguarda o caráter contingente das mesmas⁹.

O fato das coisas que poderiam não existir passarem a existência (já que a essência em si mesma não passa de poder-ser) somente pela graça do ser que é ato, já demonstra uma dimensão não apenas de um deus-razão (como nos gregos), mas antes de um Deus-mistério, que transcende a própria criação. Neste sentido, sua filosofia deve ser vista como aquela que pretende resolver *o que é o ser*, e não o que é a essência (já que essa é apenas potência de ser), bem como o porquê das coisas existirem quando não precisariam (caráter contingente) existir. A resposta vem pela graça e bondade de Deus, único ser necessário. (REALE, 2007).

Dentre as categorias transcendentais engloba-se o ente como *uno*, ou seja, não contraditório e indivisível (embora seja participável), *verdadeiro*, já que a verdade é um transcendental do ente no sentido de que é inteligível, além de que todas as criaturas são a adequação do ente ao intelecto divino (*adaequatio rei ad intellectum*) e *bom*, essa que dá o caráter cristão à sua metafísica, uma vez que tudo que existe é a expressão do amor de Deus e individualmente possuem um grau de ser e perfeição (*Omne ens est bonum quia omne ens est ens*)¹⁰.

⁹ REALE, G. História da filosofia: patrística e escolástica, v. 2. Editora Paulus, São Paulo, 3ª edição, 2007, p. 216-217.

¹⁰ Ibidem, 2007, p. 218-219.

O DEUS CRISTÃO E SUA INTERVENÇÃO NO MUNDO

Diferente da concepção Aristotélica sobre Deus e sua ação no mundo (impossível, segundo o mesmo), Tomás de Aquino, através do conceito de *analogia*, pretende esclarecer a relação entre os entes finitos e o infinito, entre Deus e as criaturas. Com o termo analogia, pretende-se indicar a relação de participação existente entre o ser infinito (Deus) e o ser finito (entes). Ao falar de analogia, fala-se em semelhança e dessemelhança, ambas presentes nas criaturas, uma vez que elas participam do ser de Deus e se assemelham a Ele em partes sim e em partes não. Embora não haja total semelhança (identidade), também não há diferença absoluta (equivocidade). (REALE, 2007)

Isto por si já abre um grande caminho para adentrarmos ainda mais no tema proposto, visto que tal conceito de *analogia* indica uma relação entre o criador e a criatura quanto mais forte ao ponto de que, ao causar, a causa transmite-se a si mesma, de certo modo, ao causado. Neste sentido, o mundo como um todo é sagrado, já que sua relação de dependência em relação a Deus está inscrita em seu próprio ser. (REALE, 2007)

Como não pode o finito captar a totalidade do infinito, assim como há semelhanças entre as criaturas e o criador, há também diferenças, e essas são ainda mais notáveis, haja vista que nenhum conhecimento humano reflete a natureza de Deus.

Os entes participam do ser, o que significa que seu ser não é o ser. A diferença é a própria participação: os muitos são ‘outros’, em relação ao Uno, não algo ‘fora’ do Uno. Graças à diferença, o Ser e os entes estão ao mesmo tempo na mais estreita relação de pertença e na máxima distância: participar é ter junto, mas é ao mesmo tempo não-ser o ato e a perfeição de que se participa, justamente porque só se participa. (C. FABRO apud REALE, 2007, p. 220)

É nessa máxima distancia entre o Ser e o ente, caracterizado, entre outras, pela contingência dos mesmos, que se pode delimitar a finitude dos seres criados e suas limitações. Nessa parte do artigo adentraremos mais profundamente no tema dos milagres, uma vez tendo passado por essa introdução aos principais conceitos referentes aos dois filósofos aqui propostos. Em especial, uma vez justaposta à intervenção de Deus segundo Tomás na obra criada, o conceito de milagre deriva, em primeira instância deste e, num segundo momento, do conceito de *providência*.

A providência compreende duas coisas: a razão da ordem das coisas destinadas a seu fim e a execução dessa ordem, o que se chama *governo*. Quanto à primeira, Deus imediatamente provê todas as coisas. Porque em seu intelecto tem a razão de todas as coisas, mesmo das menores; e aquelas causas que preestabeleceu a alguns efeitos. Quanto à segunda, a providência divina se vale de intermediários, pois governa os inferiores pelos superiores; não é por deficiência de seu poder, mas de superabundância de bondade, a fim de comunicar às criaturas a dignidade de causa. (TOMÁS DE AQUINO, 2001, I, q. 22, a. 3, rep)

Como consta na segunda objeção sobre o tema proposto na Suma Teológica, segundo Damasceno, a providencia não seria algo eterno (como Deus), já que a mesma se destinaria aos seres existentes (contingentes) e, com isso, não haveria providencia em Deus¹⁰. Todavia, Tomás argumenta em sentido contrário valendo-se das escrituras:

¹⁰ SANTO TOMÁS: “Suma...”- I, q.22, a. 1, obj. 2

Lemos no livro da Sabedoria: “És tu, Pai, que tudo governas por tua providência”. É necessário afirmar a providência em Deus. Tudo o que é bom nas coisas foi criado por Deus, como se demonstrou anteriormente. Nas coisas encontra-se o bem, não só com respeito à substância delas, mas também com respeito à ordenação para o fim, e sobretudo ao fim último, que é, como já se estabeleceu, a bondade divina. (TOMÁS DE AQUINO, 2001, I, q. 22, a. 1, s.c.)

Neste sentido, faz-se necessário salientar que toda a criação está sujeita à providência divina, haja vista que ela está ordenada a um fim, e esse fim é o próprio Deus, o sumo bem. De modo análogo, o homem utiliza-se da natureza para sua criação (artística, arquitetônica, etc.) por meio de sua intervenção na mesma, dessa forma não é ele o criador da natureza, mas sim co-criador. A providência de Deus se estenderia a tudo que faz parte da natureza (inclusive o homem), pois Ele é o autor da própria natureza, governando assim, por si mesmo, o mundo que criou. (TOMÁS DE AQUINO, 2001)

Dadas tais diferenças fundamentais entre o homem e Deus, constata-se que o primeiro tem seu lugar no mundo como criatura (ser criado) e sua situação neste é a de relação com o segundo. Em tal relação, o homem está aberto para receber determinações que ele, por si mesmo (ou por sua própria natureza), não possui (por sua contingência). Tal abertura se denomina como *potentia*, ou seja, *possui a potencialidade* de receber algo que por sua própria natureza não tem o poder de receber.

Para que se efetue o poder de receber tais determinações, o homem não as reivindicaria por si mesmo, mas sim por obediência (*oboedientia*) a Deus, aceitando-a como graça imerecida (por não ser devida a sua natureza). Em suma, a natureza humana possui uma *potentia oboedientialis* para a manifestação de Deus, o que, de nenhuma maneira, lhe tira sua liberdade.

Deve-se dizer que quando se diz que Deus entregou o homem a si próprio, não se o exclui da providência divina; mostra-se apenas que não lhe foi prefixada uma capacidade de ação, determinada a um único modo de agir, como é o caso das coisas naturais. Estas apenas agem, como que dirigidas para o fim por um outro; elas não agem por si mesmas, como que se dirigindo para o fim, como fazem as criaturas racionais pelo livre-arbítrio, que lhes permite deliberar e escolher. (TOMÁS DE AQUINO, 2001, I, q. 22, a. 2, sol. 4)

Tendo relacionado a providência divina com a potência obediencial que o ser racional tende receber, é dado o momento de adentrarmos no segundo efeito do governo divino, que consiste na *mutação das criaturas por Deus*. É exatamente esse o nome que leva a questão 105 da Suma Teológica, dividindo-se em artigos, oito dos quais se referem ao tema propriamente dito dos milagres. Sendo assim, já adentramos no tema com uma primeira característica fundamental e conceitual do milagre: consiste numa mudança direta, feita por Deus, nas criaturas. Mas seria isso de tal modo possível?

Como vimos acima, tudo está submetido ao poder de Deus, haja vista que tudo foi por ele criado e tudo está, ainda que em maior ou menor grau, relacionado a Ele. Quando se fala em mutação das criaturas, fala-se da possibilidade de mutação imediata da matéria para a forma e, uma vez estando à matéria sob o poder divino, Deus pode reduzir a matéria (ente em potência passiva) para a forma (ato), pois o mesmo contém a potência ativa que possui a potência passiva sob seu poder¹¹. Teria sido assim a própria criação do homem segundo o

¹¹ SANTO TOMÁS: “Suma...”- I, q.105, a. 1, rep.

livro do Gênesis, onde Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente. (BÍBLIA, A.T., 1973, p.33). Criando o homem (forma) a partir do barro (matéria), Tomás garante que Deus pode, por sua livre vontade e intelecto (que conhece as razões próprias de todas as formas), imprimir à matéria esta ou aquela forma que desejar¹².

Quando a questão de Deus mover de maneira imediata um corpo, objetaria Aristóteles no seu livro VII da Física que é preciso que o que move e o que é movido sejam simultâneos e que haja um contato entre os dois. Ora, não poderia haver contato entre Deus (imaterial) e um corpo, não podendo Deus, assim, mover de maneira imediata um corpo. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q. 105, a. 2, obj. 1).

Tomás rebate tal objeção argumentando que haveria dois modos de contato, sendo o primeiro de cunho propriamente corporal, como quando dois corpos se tocam, e o segundo de cunho virtual, por exemplo quando se diz que o que entristece toca o entristecido. Deus, sendo imaterial, não contemplaria a primeira forma de contato, mas sim a segunda, movendo as criaturas sem ser tocado por elas. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q. 105, a. 2, sol. 1)

Fica desse modo devidamente salientado na filosofia tomista a possibilidade de intervenção divina nas criaturas, dando abertura ainda maior que os fenômenos miraculosos. A palavra milagre deriva do latim *miraculum*, que pode ser traduzido por “maravilhoso”, resguardando seu caráter capaz de nos causar espanto, admiração. Muitos dirão, e com certa razão etimológica, que a própria vida é um milagre. A admiração e o espanto de estar diante da existência e de suas questões fundamentais; O sorriso de uma criança recém-nascida; A sensação de ver pela primeira vez o mar e sua imensidão; A experiência de um grande amor; tudo isso pode ser interpretado, à luz de seu significado, como um milagre.

Todavia, estar diante desse conceito em Tomás de Aquino requer um passo além. Não se trata de não dar o devido valor às criaturas de Deus e nelas perceber a dimensão divina, como nos itens anteriores foi salientado. Antes, consiste em ir ainda mais a fundo na questão do *maravilhar-se*. A natureza que nos causa admiração e espanto possui em si mesmas certas regras que podemos denominar como *leis naturais* às quais estão submetidas. É assim também na natureza humana e em tudo o que é criatura. A diferença entre o homem e os demais seres, como vimos, é seu caráter racional que não o faz ficar restrito a um único campo de ação, caracterizando assim sua liberdade. Mas, no geral, suas regras e leis naturais estão bem delimitadas desde sempre.

Neste sentido então, podemos dizer que não faz parte da natureza de uma árvore caminhar como caminham os animais. Muito menos faz parte da natureza de uma pedra pairar-se no ar como pairam as aves. A natureza possuiria suas limitações, porém o Milagre, segundo Tomás de Aquino, não. Isso porque deriva diretamente de uma força superior às naturais.

O MILAGRE: PARA ALÉM DA ORDEM IMPRESSA DAS COISAS

Ao nos referirmos a certas regras e leis da natureza, estamos, usando termos tomistas, empregando determinadas ordens que estão impressas nas coisas. Tais ordens poderiam, segundo Tomás, sofrer a intervenção divina. Objetaria a princípio, no seu *Contra Faustum*, outro pilar da teologia cristã dos primeiros séculos da nossa era, Santo Agostinho. Segundo ele, “Deus, autor e criador de todas as naturezas, nada faz contra a natureza”¹³. Entenda-se

¹² Ibidem. I, q.105, a. 1, sol. 2

¹³ SANTO TOMÁS: “Suma...”- I, q.105, a. 6, obj. 1

aqui que também Agostinho entende natureza como criatura de Deus, sendo Ele mesmo quem delimitou a ordem impressa nas coisas. Sendo assim, compreende-se que, revogar uma lei que Ele próprio criara seria uma conduta incompreensível vinda de um Deus perfeito, já que traria consigo um caráter de contradição.

Contudo, o Milagre não se trata de uma violação *contra naturam*. Entendê-lo assim é um equívoco. O próprio bispo de Hipona ao menos admite que “por vezes, Deus faz algo contra o curso ordinário da natureza”. A reta interpretação provém de Tomás de Aquino. Segundo o mesmo, a primeira premissa de Agostinho teria interpretado tal ordem impressa das coisas como dependentes da causa primeira, e admite que, se assim o fosse, de fato agiria contra sua onisciência se fizesse algo contra tais ordens. Todavia, a ordem impressa das coisas dependem não da causa primeira, mas das causas segundas. Para isso, devemos entender por causa primeira o próprio Deus, e causas segundas as demais criaturas (anjos, homem, animais), como algo que se vai afunilando, do maior para o menor, hierarquicamente. Assim dividir-se-ia em duas as formas de Deus governar o mundo, direta e indiretamente, sendo a segunda por intermédio das criaturas que, como já vimos, podem ser “movidas” por Deus.

De qualquer causa, pelo fato de ser razão de princípio, deriva certa ordem em seus efeitos. Por isso, na medida em que se multiplicam as causas, multiplicam-se também as ordens. Assim como uma ordem se encontra contida sob outra, assim também uma causa está contida sob outra. Por isso a causa superior não pode estar contida sob a ordem da causa inferior, mas ao contrário. Um exemplo disto se vê nas coisas humanas: a ordem da casa depende do pai e da família, mas está contida sob a ordem da cidade, que depende do dirigente da cidade, e esta está contida sob a ordem do rei, que organiza todo o reino. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, I, q. 105, a. 6, rep)

Há exemplo dessa hierarquia, Tomás estabelece que a causa inferior (ou causa segunda) não pode sobrepor-se a causa primeira, não sendo Deus subordinado pela natureza criada, mas ela sim, contida n’Ele e subordinada a Ele. Dessa forma poderia Deus, por sua livre vontade, produzir os efeitos das causas segundas sem o concurso delas, ou produzir certos efeitos que *ultrapassam* as causas segundas¹⁴, sem necessariamente as violar ou ir contra. No final, ambos os padres chegam à mesma conclusão, por isso Agostinho diz: “O que Deus faz não é natural a cada coisa, porque dele depende todo modo, número e ordem da natureza”. (SANTO TOMÁS, 2002, I, q. 105, a. 6, sol. 1).

Contra as forças da natureza poderia agir somente um agente que não deu a inclinação natural à mesma, como quando, por exemplo, um homem move uma grande pedra para cima, a qual não recebeu dele a ação para baixo (todo corpo pesado tende naturalmente para baixo), dessa forma ele age contra a natureza. Haja vista que a ordem da natureza foi impressa por Deus nas coisas, quando Ele age mesmo fora dessa ordem não age contra a natureza¹⁵.

Conceituando corretamente, o Milagre se mostra, enquanto fenômeno que se apresenta no mundo, como algo *arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens* (SANTO TOMÁS, 2002, I, q. 105, a.7, obj. 2). Difícil (*arduum*), pelo fato de ultrapassar o poder da natureza¹⁶. Neste sentido, não se deve atribuir filosoficamente um fenômeno como miraculoso se o mesmo não supera as forças da natureza. A cura de doenças, por exemplo, por intermédio de medicamentos ou pelo curso natural do organismo, como as doenças derivadas da imunidade que se auto-repõe, não devem, em hipótese alguma serem

¹⁴ SANTO TOMÁS: “Suma...”- I, q.105, a. 6, rep.

¹⁵ Ibidem. I, q.105, a. 6, sol. 1.

¹⁶ Ibidem. I, q.105, a. 7, sol. 2.

consideradas como Milagres, já que a recuperação das mesmas se dá por processos naturais ou por intermédio do homem.

Do mesmo modo se diz como insólito (*insolitum*), mas não em razão de sua raridade, mas porque novamente é fora do curso habitual da natureza¹⁷. Ora, como foi dito, muito se conhece sobre o curso habitual da natureza, a ponto de sabermos que a própria natureza tanto pode dar a vida quanto tira-la, mas dar a vida a um cadáver torna-se um paradoxo para a mesma¹⁸. Somente por uma força superior a ela (causa primeira) isso poderia acontecer.

Resta ainda a classificação de que o Milagre ultrapassa a esperança de quem o admira (*spem admirantis proveniens*). Desta forma, faz-se necessário entender que o mesmo deve estar acima de qualquer esperança de que sua causa seja conhecida. Como citado acima, ao conhecer um doente que teve sua doença sanada por meio de medicamentos ou por fatores psicológicos (como nas doenças de origem psíquica), automaticamente se conhece a causa de seu problema e a causa de sua cura. Neste, evidentemente, caso fosse classificado como fato miraculoso, seria passivo de dúvida pelos médicos que conhecem suas causas e efeitos. Segundo Tomás, é de extrema importância que a causa dos Milagres seja, em absoluto, oculta para todos, sendo somente seus efeitos observáveis e constatáveis.

A admiração se dá quando os efeitos são manifestos e a causa, oculta. Por exemplo, uma pessoa admira quando vê um eclipse do sol, mas ignora a causa, como se diz no início do livro da *Metafísica*. Ora, a causa de um efeito aparente pode ser conhecida de alguns e ignorada por outros; portanto, isso pode parecer admirável para uns e para outros não: o rude admira o eclipse do sol; o astrônomo, não. Chama-se, pois, milagre, o que é cheio de admiração, no sentido de que a causa fica absolutamente oculta para todos. Esta causa é Deus. (SANTO TOMÁS, 2002, I, q. 105, a. 7, rep.)

Mais uma vez torna-se claro que algo só pode ser considerado Milagre em razão de sua comparação com as forças da natureza e, quanto mais tais forças são ultrapassadas, mais se diz que um milagre é superior ao outro¹⁹. Para justificar tal constatação da ordem hierárquica dos Milagres, Tomás utiliza-se do Evangelho de João: “As obras que faço, aquele que crê em mim as fará também, e ainda maiores”. (SANTO TOMÁS, 2002, I, q.105. a. 8, s.c.). Segundo o mesmo, uma coisa pode ultrapassar o poder da natureza de três maneiras: Primeiro, quanto à *substância do fato*: como quando dois corpos se encontram ao mesmo tempo num mesmo lugar, ou quando o sol retrocede, ou quando um corpo humano é glorificado; pois a natureza não pode fazer isso de modo algum; Segundo, pode-se ultrapassar o poder da natureza não quanto àquilo que se faz, mas *quanto àquilo em que se faz*: como na ressurreição dos mortos, ou a cura de cegos, ou outros casos semelhantes; Em terceiro lugar, *quanto ao modo e à ordem em que se faz*, por exemplo, quando, pelo poder divino alguém se cura de uma febre sem remédios e fora do processo habitual de cura; ou quando, pelo poder divino, o ar subitamente se condensa em chuvas sem nenhuma causa natural. (SANTO TOMÁS, 2002, I, q. 105, a. 8, rep).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo primário das reflexões de Tomás é Deus, não o homem ou o mundo. Somente no contexto da revelação seria possível raciocinar sobre o mundo. (REALE, 2007, p. 213). Todavia, ele não pretende com isso tornar a filosofia subordinada da teologia, antes lhe

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem. I, q. 105, a. 8, rep.

¹⁹ Ibidem.

garante certo grau de autonomia, embora a mesma não esgote tudo sobre o conhecimento das coisas. Há verdades que são acessíveis à razão e para isso a filosofia corrobora, porém há outras que somente se tornam cognoscíveis pela Revelação. Com isso, Tomás propõe um “filosofar na fé”, e a partir disso guia seu discurso racional; Esse é o metro de avaliação com que Tomás examina qualquer outro discurso filosófico e se aproxima de Aristóteles. (REALE, 2007).

Ademais, no quesito milagres, a palavra toma-se de admiração. Ora, a admiração se refere a coisas que se manifestam aos sentidos (SANTO TOMÁS, 2002, I, q. 105. a. 7, obj.3), sendo uma vez assim, Tomás utiliza-se das bases de caráter epistemológicos dadas por Aristóteles, pretendendo que tais fenômenos pudessem ser encontrados no mundo empírico, já que se manifestam aos dados dos sentidos, o que caracterizaria seu método como indutivo-dedutivo, uma vez que partiria da análise de fatos singulares observáveis na natureza através da indução, porém não esgotando apenas nisso, mas transcendendo a experiência dos dados dos sentidos e chegando aos mais altos graus da abstração. Por esse mesmo motivo possuindo maior predominância na dedução.

Todas as maneiras de se constatar as causas são, por conseguinte, analisando seus efeitos. Tal como foi supracitado no item anterior, caberia ao especialista de cada área epistemológica analisar os efeitos e buscar a causa (como no caso do astrônomo, citado por Tomás). Disso decorreria que, analisando os efeitos (indução) e permanecendo suas causas ocultas para todos os homens, deduzir-se-ia então como um fenômeno de ordem superior ou de ordem primeira. Do contrário, deveria considerar o fenômeno como pertencente aos limites da própria natureza, independente do que se reivindicasse do ponto de vista popular-religioso.

Como forma de melhor ilustrar tais procedimentos, julguei necessário valer-me de algumas considerações adotadas ainda hoje pela Igreja Católica de Roma, visto que a mesma utiliza-se do pensamento de seu santo para o processo de verificação dos Milagres, com isso busca guardar um aspecto epistêmico de análise para os mesmos. Tal processo é conhecido como “processo de canonização”, uma vez que procura requisitos para reconhecer a autenticidade da santidade dos seus.

Dentre as religiões cristãs, talvez seja ela a que ainda possua maior cautela diante das proclamações de milagres que lhe são feitas. A mesma leva em consideração a fantasia humana e tudo mais que possa iludir ou levar a uma conclusão errônea sobre o assunto. Para isso, conta com três requisitos básicos para reconhecer a autenticidade de um milagre: Primeiro, tratar-se de um fato histórico ou realmente ocorrido (pois muitas vezes os casos apresentados como milagres não correspondem, em parte ou de modo nenhum, à realidade). O exame já elimina muitos casos. Tal exame é feito no local mesmo onde o possível milagre ocorreu; Segundo, o fato comprovado como histórico deve ser absolutamente inexplicável pela ciência, não se veja nenhuma possibilidade de que venha a ser explicado futuramente; Terceiro, o fato cientificamente inexplicável deve ter ocorrido em contexto digno de Deus, de modo que posso ser tido como genuíno sinal de resposta de Deus aos fiéis que o imploravam. (QUEVEDO, 2004, p. 3)

Tomei-me a liberdade de citar alguns casos considerados como autênticos pela Igreja. Dentre eles, um dos mais famosos, ocorrido em 1875 no santuário de Oostakker, na Bélgica, conhecido como Santuário de “Lourdes em Flandres”. O caso teria ocorrido com o jardineiro Pierre-Jacques de Rudder, que após um acidente onde perdera a perna, teria a recuperado sem procedimento cirúrgico.

Certo dia parou para conversar com dois conhecidos, que derrubavam árvores pert do castelo do seu patrão, o visconde de Bus. Uma árvore havia caído em lugar errado e os homens tentavam tirá-la com alavancas, mas ela escorregou e acabou caindo sobre

Rudder. (...) Os dois ossos da parte superior, a tíbia e o perônio, ficaram fraturados. Os ossos da parte superior à fratura até o joelho ficaram separados 3 cm (três centímetros) dos ossos correspondentes da parte inferior até o pé. (...) Pierre de Rudder ficou um ano de cama. (...) O visconde de Bus levou-o aos melhores médicos de Bruxelas, entre eles o Dr. Thiriart, Dr. Tschackert, Dr. Buylaert, Dr. Verriest, e a outros... Todos negavam possibilidade de recuperação. (...) Passaram-se oito anos depois do acidente e a única possibilidade de salvação seria amputar a perna. (...) Após uma exaustiva viagem, Pierre de Rudder e sua esposa chegam a Oostakker. Ele fica diante da gruta de Nossa Senhora de Lourdes. Reza. (...) De repente Pierre se levanta, caminha sem muletas entre os bancos dos peregrinos até o pé da imagem de Nossa Senhora. (...) Houve constatação médica imediata. E foram feitos exames no dia seguinte, e no outro, e no outro... Todos os especialistas davam o mesmo laudo: Pierre de Rudder estava completamente curado. (...) Pierre de Rudder não recuperou o tendão do polegar, mas seu pé continuava funcionando perfeitamente. A perna esquerda ficou exatamente do mesmo tamanho que a direita, apesar dos fragmentos de quatro centímetros de osso que foram retirados e que se tinham perdido. Na época da cura, não existia ainda radiografia. Mas 22 anos mais tarde, uma radiografia foi feita. Descobriram que os ossos haviam colados justapostos, no sentido antero-posterior, os de cima em frente, os de baixo atrás. Mesmo assim as pernas tinham tamanho igual. (QUEVEDO, 2004, p. 32)

Poderia (como o fazem os mais cétricos) objetar que não se conhecem todas as leis da natureza, sendo, portanto, difícil delimitar onde terminariam e começariam outra força diversa. Entretanto, pode de igual modo ser argumentado que, embora não se saiba, em sua totalidade, o que a natureza é capaz de fazer, em sentido contrário, sabe-se, e por muitas constatações, o que ela não é capaz de fazer. De igual modo não é preciso conhecer todas as leis da medicina e processos de cura para saber que instantaneamente, sem intervenção cirúrgica ou medicamentosa, não se pode, ao menos pelas forças naturais, recuperar ossos danificados e tecidos. Como citado no item anterior, não faz parte da natureza obediencial de uma pedra flutuar no ar, nem de uma árvore caminhar. Para constatar o Milagre não são necessárias as teorias, bastariam os fatos.

Outro caso, digno de menção, data de 1640, e é conhecido como o “Coxo de Calanda”.

Em 1638, o jovem Miguel João Pellicer trabalhava em Castellión de La Plana (Espanha). (...) conduzia uma carroça quando teve a desgraça de cair de sua montaria. Uma das rodas passou por cima de sua perna direita, e amassou a tíbia, que foi partida ao meio. (...) Miguel foi transferido para o hospital geral de Valencia. Durante cinco dias permaneceu no hospital, mas os remédios aplicados não faziam efeito. Miguel pediu então para ser transferido para Hospital Real e Geral de Nossa Senhora da Graça, em Zaragoza. (...) Em menos de um mês da sua chegada, foi amputada a sua perna direita, cortada quatro dedos abaixo da rótula e enterrada no cemitério do próprio hospital. (...) Miguel freqüentava a Basílica de Nossa Senhora do Pilar todos os dias na hora em que abaixavam as lâmpadas para o reabastecimento. O jovem tirava a perna-de-pau e untava suas chagas com o óleo bento das lâmpadas. (...) No dia 29 de Março de 1640, sua família estava reunida em casa. (...) A mãe do jovem, ao passar junto a cama do filho deu um grito de espanto: por debaixo das cobertas apareciam dois pés. (...) Foi constatado que a perna restaurada se tratava da mesma perna que havia sido amputada e enterrada. Uma busca posterior no lugar onde a perna havia sido enterrada confirmou o desaparecimento. (...) O tabelião real, Dr. Miguel Andreu levantou ata notarial com abundantes testemunhos só quatro dias após o milagre no conhecido coxo. A prefeitura de Zaragoza, a 8 de Maio de 1640, reuniu-se em conselho extraordinário e plenário, e nomeou três procuradores para pesquisar o caso, além de solicitar ao Sr. Arcebispo que instaurasse um apurado processo canônico, a expensas da prefeitura. Conservam-se todas as atas de ambos os inquéritos. (...) Existe um tapete no palácio

Real de Madri (Espanha), que representa o Rei Felipe IV beijando a perna regenerada de Miguel João. Lord Hopton, o embaixador da Inglaterra na Espanha, certificou-se independentemente que esteve presente quando o Rei se ajoelhou, descobriu a perna e beijou a cicatriz de amputação. (QUEVEDO, 2004, p. 49)

Seria algo “contra a natureza” caso, no lugar da perna amputada de Miguel, nascesse um braço ou uma mão. Pelo contrário, tais relatos são claramente superiores as forças da natureza, haja vista a claridade dos quais os fatos dispõe. Exatamente por esses termos que o Milagre é considerado um fenômeno *sobrenatural*, pois supera (ultrapassa) todas as forças conhecidas e possíveis. Portanto, as coisas feitas por Deus fora das causas por nós conhecidas são chamadas de milagres. (SANTO TOMÁS, 2002, I, q. 105, a.7, rep)

THE CONCEPT OF MIRACLE IN THOMAS OF AQUINO

ABSTRACT

This study aims at working the concept of miracle found in the thoughts of Thomas Aquinas. The subject will be delimited within the Greek philosopher Aristotle and his concepts of act and power, which Thomas will drink to characterize the Miraculous phenomena as coming from God, fruits of his direct intervention in his created work, characterizing a distinct force and, therefore, overcoming it. The word miracle is translated from the Latin (*miraculum*) as "wonderful", that is, something that causes us admiration. Now, admiration refers to things manifested to the senses; therefore, such a finding would occur through a phenomenon reflected in nature itself, without forces of nature being violated, but rather surpassed. This observation illustrates the Thomist methodology of induction-deduction since it would start from particular assumptions that were empirically found. It also preserves its epistemic character since St. Thomas is said to be one of the greatest connoisseurs of the philosophical and scientific knowledge of the thirteenth century.

Keywords: God. Intervention. Miracle. Nature.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES- **Metafísica**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2002.

ARISTÓTELES- **Tópicos, Dos Argumentos Sofísticos, Metafísica- Livros I e II, Ética a Nicômaco e Poética**. Editora Abril, São Paulo, Brasil, 1973.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém** – Edições Paulinas, São Paulo, 1973.

QUEVEDO, G.O- **Alguns Milagres na História da Igreja, Relatos Verídicos**- R.A. Graf. Gráfica e Editora- São Paulo, 2004.

REALE, GIOVANNI- **História da filosofia: filosofia pagã antiga**, v.1/ Giovanni Reale, Dario Antiseri; tradução de Ivo Storniolo. – São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, GIOVANNI- **História da filosofia: patrística e escolástica**, v.2/ Giovanni Reale, Dario Antiseri; tradução de Ivo Storniolo. – São Paulo: Paulus, 2007.

TOMÁS DE AQUINO- **Suma Teológica, Vol. 1** – Edições Loyola- São Paulo, Brasil, 2001.

TOMÁS DE AQUINO- **Suma Teológica, Vol. 2** – Edições Loyola- São Paulo, Brasil, 2002.